

bilimname

yıl: 2020/1

sayı: XLI

ilahiyat fakültesi dekanlığı adına / in the name of the dean of theology faculty
Temel YEŞİLYURT



editör / editor

Mustafa ULU



editör yardımcıları / editor assistants

Osman BAYDER



Özcan AKDAĞ



yayın kurulu / editorial board

Temel YEŞİLYURT (*Başkan*) (Erciyes Üniversitesi)



Salih YALIN (*Başkan Yardımcısı*) (Erciyes Üniversitesi)



Ahmet Kamil CİHAN (Erciyes Üniversitesi)



Halim ÖZNURHAN (Erciyes Üniversitesi)



Süleyman AKYÜREK (Erciyes Üniversitesi)



Celal TÜNER (Ankara Üniversitesi)



Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Üniversitesi)



Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)



M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU (Ankara Üniversitesi)



Mustafa KARAGÖZ (Erciyes Üniversitesi)



Cenan KUVANCI (Erciyes Üniversitesi)



danışma kurulu / advisory board

Ömer ÖZSOY (Universität Frankfurt)



Turan KOÇ (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)



Michael NIELSEN (Georgia Southern University)



Lütfullah CEBECİ (Erciyes Üniversitesi)



Kaşif Hamdi OKUR (Hitit Üniversitesi)



Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)



Muharrem AKOĞLU (Erciyes Üniversitesi)



Muammer SARIKAYA (Gazi Üniversitesi)



Mustafa ÖZTÜRK (Marmara Üniversitesi)



John WALBRIDGE (Indiana University)



önkontrol ve redaksiyon / precontrol and redaction

Abdullah AKGÜL

Mizanpaj / layout

Nesrin DURSUN

tanıtım ve sosyal medya / promotion and social media

Temel YEŞİLYURT

arşiv / archive

Abdullah TANRIVERDİ

irtibat / contacts

web sitesi: www.bilimname.com.tr

email: bilimname@gmail.com

ISSN: 1304-1878

e-ISSN: 2148-5860

DOI: 10.28949

bilimname uluslararası, alan indekslerinde taranan ve hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayınlanır.

bilimname'de yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kayseri - 2020

uluslararası indeksler/international indexes

1.	ESCI (Emerging Sources Citation Index)	01.01.2016
2.	Ebsco (Religion & Philosophy Collection, Academic Search Ultimate, Academic Search Premier, Academic Search Elite, Academic Search Complete)	01.01.2011
3.	ATLA Religion Database	11.09.2018
4.	Index Copernicus	01.01.2013
5.	Index Islamicus	01.01.2013
6.	DOAJ (Directory of Open Access Journals)	25.01.2017
7.	OCLC Worldcat	01.01.2012
8.	ErihPlus (European Reference Index for Humanities and Social Sciences)	12.01.2017
9.	J-Gate	17.11.2017
10.	Sherpa/Romeo	26.01.2016
11.	MLA (Modern Language Association)	02.11.2017
12.	DRJI (Directory of Research Journals Indexing)	01.01.2012
13.	ESJI (Eurasian Scientific Journal Index)	14.05.2016
14.	Science Library Index	26.06.2016
15.	OpenAIRE	18.05.2016
16.	International Scientific Index	14.01.2017
17.	Global Impact Factor	14.01.2017
18.	Root Indexing (Journals Abstracting and Indexing Service)	14.01.2017
19.	CiteFactor Academic Scientific Index	26.06.2016
20.	International Society of Universal Research in Sciences	14.01.2017
21.	Sparc Indexing	09.03.2017
22.	Scientific Indexing Services	01.01.2016
23.	Open Access Library	26.01.2016

ulusal indeksler/national indexes

1.	TR Dizin (Ulakbim)	15.05.2016
2.	İSAM (Türkiye Diyanet Vakfı İslami Araştırmalar Merkezi)	01.01.2003
3.	Türk Eğitim İndeksi	01.01.2015
4.	Sobiad	26.01.2017
5.	Akademik Dizin	01.01.2015
6.	Arastirmax	26.05.2017

İçindekiler / contents

Makaleler / Articles

- 7-35 36-38 *Abbâsîler Döneminin İlk Mehdîsi Muhammed b. Abdullah ve Onun Mehdîliği ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi*
Muhammad b. Abdullah, the First Mahdi of the Abbasid Period and the Evaluation of Narratives about its Mahdhood
Mithat ESER
- 39-62 63-65 *Georg Simmel'in Sosyolojik ve Psikolojik Bakış Açılarında Din ve Dindarlık Anlayışı*
Georg Simmel's Sociological and Psychological Perspective on Religion and Religiosity
Abdulvahap TAŞTAN & Mehmet AKSOY
- 67-92 93-95 *İslam Medeniyetine Katkıları Açısından Engelliler*
Disabled People from the Perspective of the Contributions to Construction Islamic Civilization
İlyas AKYÜZOĞLU
- 97-127 128-129 *Şihâbüddîn el-Mercânî ve Şafağın Kaybolmadığı Bölgelerde Yatsı Namazının Hükmü ile ilgili Nazariyesinin Değerlendirilmesi*
The Evaluation of the Theory of Shihâbüddîn al-Mardjânî and the Provision of the 'Ishaa Prayer in the Regions Where Dawn is not Lost
Said Ali KUDAYNETOV
- 131-155 156-158 *II. Meşrûtiyet Sonrası İstanbul Medreselerinde Talebeye Sunulan İâşe Olanakları*
The Subsistence/İase Opportunities Presented to Students in Istanbul Madrasas after the 2nd Constitutional Period
Talip AYAR
- 159-227 228-200 *Ali er-Rıza Meşhed'i Bağlamında Şiilikte Ölüm, Yas, Türbe ve Ziyaret*
Death, Mourning, Tomb and Pilgrim in Shiism in the Context of Ali Al-Reza Mashhad
Mustafa KÖSE
- 201-227 228-230 *Musarrât Hadisi Özelinde Şevkânî'nin Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme*
Assessment Of Shawkani's Ideas About Musarrat Hadith
Faruk Emrah ORUÇ
- 231-270 271-275 *Alçakgönüllülük İnsanın İyi Hissetmesini Sağlayabilir mi?*
Can Humility Make You Feel Good?
Yunus Emre TEMİZ
- 277-297 298-300 *Dinler Teolojisine Postliberal Yaklaşım: George Lindbeck ve Dinlerin Karşılaştırılmazlığı*
A Postliberal Approach to Theology of Religions: George Lindbeck and Incommensurability of Religions
Esra AKAY DAG
- 301-317 318-320 *Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeyleri*
The Level of Moral Maturity of the Students Learning at the Department of Primary Education
Seyyid SANCAK, Mehmet TABAKOĞLU & Ayhan ÖZ
- 321-337 338-340 *Divân Edebiyatı'nın Anlaşılmasında Sözlüklerin Rolü ve Bir Metin Sözlüğü İnşa Etmek*
The Role of Dictionaries in Understanding Divan Literature and Building a Text Dictionary
Mehmet BÜKÜM
- 341-379 380-383 *Ergenlerde Rüya Motifleri ve Dinî Tutum İlişkisi*
The Relationship between Dream Motifs and Religious Attitude in Adolescents
Nevzat GENCER
- 385-408 409-411 *Sivil Din ve Politik Din Kavramlarına Teorik Bir Bakış*
A Theoretical View of Civil Religion and Political Religion Concepts
Mesut DÜZCE
- 413-439 440-442 *Simülasyon, Gerçeklik ve Hipergerçeklik Kavramlarından İslami Evlilik Sitelerini Okumak*
Reading the Islamic Marriage Sites by the Concepts of Simulation, Reality, and Hyperreality
Mahmut AKGÜL
- 443-481 482-484 *Türk İslâm Edebiyatının Muhteva Kaynakları: Şeyh Gâlib Örneği*
Contextual Sources of the Turkish-Islamic Literature: An Example of Sheikh Ghalib
Reyhan KELEŞ
- 485-512 513-514 *Mu'allâka Sahibi Müslüman Şair Lebîd b. Rabî'a ve Divânındaki Fahr Temalı Şiirleri*
Muslim Poet Labîd B. Rabîa, The Owner Of The Mu'Allaka, And Praise Themed Poems
Muhammed Vehbi DERELİ
- 515-546 547-549 *Harekât ve Neşriyat: Diyanet Gazetesi'nde 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı Söylemi*
Operation and Publishing: Discourse of the 1974 Cyprus Peace Operation in The Religious Affairs Newspaper
Sibel AKGÜN, Selin ŞAHİN & Enes ŞAHİN
- 551-576 557-578 *Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin İctihad Teorisi*
Ijtihad Theory In Abû Ishâq Al-Shîrâzî
Fatih ÇINAR
- 579-599 600-602 *Nurettin Topçu'ya Göre "Var Olmak" Ne Demektir?*
According to Nurettin Topcu What Does "to Exist" Mean?
Cenan KUVANCI

- 603-629 *Yorum-Bağlam İlişkisi Bakımından Hutbelerde Hadis Kullanımı*
630-632 *Using Hadith in Khutbah by the Relationships of Interpretation and Context*
Muhammet Ali ASAR
- 633-659 *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Sürecinde Alkame b. Kays'ın (ö. 62/682) Yeri*
660-662 *Importance of 'Alqamah b. Qays (d. 62/682) During the Formation Process of the Hanafî Law School*
Mahmut SAMAR
- 663-687 *Filozof Kimliği ile İbn Sinâ'nın Kelâmî ve Tasavvufî Düşünceye Etkisi*
688-690 *The Influence of Ibn Sinâ With the Philosopher Identity in Islamic Theology and Şûfîsm*
Ömer Faruk ERDOĞAN
- 691-719 *Debates on Causality in Islamic Kalâm and Modern Physics*
720-722 *Kelâmî ve Modern Fizikte Nedensellik Tartışmaları*
Ahmet Mekin KANDEMİR
- 723-758 *Akılî İnançtan İnançlı Akla: Deizm ve Panteizm Kısacasında Einstein'ın Tanrı Anlayışı*
759-761 *A Faithfull Reason from Reasonable Faith: Einstein's Concept of God in Deism and Panteism Context*
Hakan HEMŞİNLİ & Zehra ORUK
- 763-797 *Bulûğ ve Rüşd Kavramları Çerçevesinde Ceza Ehliyetinin Yeniden Değerlendirilmesi: Cezaî Rüşd*
798-800 *Re-Evaluation of Competence to Trial within the Frame of Terms Bulugh and Rushd: Criminal Majority*
Betül DAL & Osman GÜMAN
- 801-831 *Kıraatin Cehrî Okunduğu Namazlarda "Âmîn" Lafzının Söylenmesi: Rivayet Merkezli Bir İnceleme*
832-834 *The Pronunciation of "Amen" in the Prayers which are Recited Openly: An Analysis Centered Narration*
Mutlu GÜL
- 835-860 *Klasik Türk Düşüncesinde Hikmet ve Erdem Anlayışı*
861-862 *Hikmet [wisdom] in early islamic thought*
Mehmet Kasım ÖZGEN
- 863-899 *Tefsirde Bid'at Nitelendirmeleri: Zemahşerî Örneği*
900-902 *Qualification of Bidat in Tafsir: Zamakhshari as of Example*
Güven AĞIRKAYA
- 903-953 *Paydaşlarına göre örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasının değerlendirilmesi*
954-956 *Evaluation of Qur'an Memorization together with Formal Education according to Stakeholders Views*
Elif UĞUR & Cemil OSMANOĞLU
- 957-986 *An Investigation of Iran's Banking System: Challenges and Remedies*
987-990 *Iran Bankacılık Sistemi Üzerine Bir Araştırma: Sorunlar ve Çözüm Önerileri*
Seyfettin ERDOĞAN, Ayfer GEDİKLİ & Mehmet Rıza DERİNDAG
- 991-1026 *Tac Mahal'in Hat Süslemeleri ile Yazıtlarındaki Sure ve Ayetler Üzerine Bir Değerlendirme*
1027-1028 *An Evaluation on the Taj Mahal's Calligraphic Ornaments and the Surahs and Verses in Its Inscriptions*
Fadime ÖZLER
- 1029-1044 *Belh Fukahâsının Yöneticilere Karşı Duruşları: Fezâil-i Belh Bağlamında*
1045-1047 *The Stances of Balkh Jurisprudences against the Rulers: In the Context of Fadael-e Balkh*
Mehterhan FURKANİ
- 1049-1091 *Ebû Hanîfe'nin Ders Halkası ve Onun Meşhur Olmayan Öğrencilerinin Hanefî Düşüncesinin Teşekkülüne ve Yayılmasına Katkıları*
1092-1094 *The Course Ring of Abu Hanifa and the Contribution of His Unfamous Students in Formation and Spread of the Hanafî Thought*
Adnan HOYLADI & Soner DUMAN
- 1095-1124 *An Investigation of Participation Banking Performance in Turkey From Costumer Perspective: The Case of Kocaeli Province*
1125-1127 *Müşteri Perspektifinden Katılım Bankacılığı Üzerine Bir İnceleme: Kocaeli İli Örneği*
Seyfettin ERDOĞAN, Ayfer GEDİKLİ, Seda YILDIRIM, D. Çağrı YILDIRIM, Sema YILMAZ GENÇ, Elif HAYKIR HOBİKOĞLU & Fatma ERDOĞAN
- 1129-1151 *Zemahşerî'nin 'Fâtiha' Kelimesine Yüklediği Anlam Açısından İlk İnen Vahiy Meselesine Farklı Bir Bakış*
1152-1155 *A Different View of the First Revelation Issue in terms of Meaning Uploaded to the Word 'Fâtiha' by Al-Zamakhshari*
Ali TEMEL
- 1157-1198 *اللغة الفارسية ودورها التاريخي والثقافي و خدمتها للسنة النبوية*
- 1199-1201 *Farsçanın Tarihsel Kültürel Rolü ve Nebevî Sünete Hizmeti*
1202-1204 *The Role of Persian Language in Culture and History and Its Services in Prophetic Tradition (Hadith)*
Hedayatullah MODAQIQ



bilimname XLI, 2020/1, 7-38
Geliş Tarihi: 05.02.2020, Kabul Tarihi: 01.05.2020, Yayın Tarihi: 15.05.2020
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.685362>

ABBÂSÎLER DÖNEMİNİN İLK MEHDİSİ MUHAMMED B. ABDULLAH VE ONUN MEHDİLİĞİ İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

© Mithat ESER^a

Öz

Tarih ve hadis kaynaklarımızda adaleti yeryüzüne hâkim kılacak kurtarıcı kişiyi ifade eden mehdinin farklı özelliklerini belirten rivayetler mevcuttur. “İsmi ismime, babasının ismi babamın ismine uygun” şeklinde tarif edilen mehdî hadisinin tarihte ilişkilendirildiği ilk kişi, Hz. Hasan’ın torunlarından “Nefsü’z-Zekiyye” lakaplı Muhammed b. Abdullah’tır. Böylece o, Abbâsî Devleti’ndeki ilk mehdî olarak kaynaklara yansımıştır. İlk defa Mugîre b. Saîd tarafından ona mehdî denildiği ve onun ilgili rivayeti delil olarak getirdiği görülmektedir. Dolayısıyla rivayetin Şîf eğilimli kaynaklara girişinin kaynağı burası olmalıdır. Öte taraftan aynı rivayetler, Üçüncü Abbâsî Halifesi Muhammed b. Abdullah için de kullanılmıştır. Hatta onun Mehdi lakabı kaynaklarımızda adının önüne geçmiştir. Böylece rivayetimiz Sünnî kaynaklarda da görülmeye başlamış ve hadis kaynaklarında ilgili mehdî rivayetleri yerini almıştır.

Sünnî kaynaklarda konumuzla ilgili olan mehdî rivayetleri, Ebû Dâvud ve Tirmizî’nin sünenlerinde ve başka hadis kaynaklarında geçmektedir. Dört farklı şekilde gördüğümüz hadis rivayetlerinin senetleri genel itibariyle zayıftır. Hasen olduğu kabul edilen bir rivayetin senedindeki Ebü’n-Nücûd Âsım b. Behdele’nin iyi bir kıraat âlimi olmakla birlikte hadisçiliğinde ihtilaf vardır.

Konumuzla ilgili mehdî rivayeti birçok tarih kaynağımızda nakledilmiştir. Ancak bunun, bazı tarihçiler tarafından Muhammed Nefsü’z-Zekiyye, bazıları tarafından ise Üçüncü Abbâsî Halifesi Muhammed b. Abdullah ile ilişkilendirilmesi dikkat çekmektedir. Hatta söz konusu rivayetin Abbâsî Halifesi Müstekfî’nin oğlu Ebü’l-Hasan Muhammed b. Abdullah için de kullanıldığı ifade edilmiştir. Bu durum da hadis ilmi açısından zayıf olan rivayetin, tarihin farklı dönemlerinde siyasete malzeme olarak kullanıldığını açıkça ortaya koymaktadır.

Anahtar kelimeler: İslam Tarihi, Mehdilik, Muhammed Nefsü’z-Zekiyye, Halife Mehdi.

^a Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, mithateser@hotmail.com



MUHAMMAD B. ABDULLAH, THE FIRST MAHDI OF THE ABBASID PERIOD AND THE EVALUATION OF NARRATIVES ABOUT ITS MAHDIHOOD

In our history and hadith sources, there are narrations stating the different characteristics of the mahdi, who expresses the savior who will establish justice on the earth. In the history, Muhammad b. Abdullah (nicknamed as Al-Nafs al-Zakiyya), who was the grandson of Hasan, was the first associated person with the definition of mahdi narration as “the name matches my name, the name of his father matches my father's name”. Thus, he was mentioned in the sources as the first mahdi of the Abbasid State. It is seen for the first time that he was called as mahdi by Mughira b. Saîd and he claimed the relevant narration as evidence. Therefore, that should be the source of the entry of this narration into Shia sources. On the other hand, the same narration was also used for the third Abbasid Caliph, Muhammad b. Abdullah. Even his nickname ‘Mahdi’ has surpassed his name in our sources. Thus, this narration has started to be seen in Sunni sources as well, and the relevant mahdi narrations have taken place in hadith sources.

In Sunni sources, mahdi narrations related to our topic are mentioned in the Sunans of Abu Davud and Tirmidhi and in other hadith sources. We see the isnads of hadith narrations in four different forms which are generally weak. Abu-Nücûd Âsim b. Bahdala who is in the isnad of a narration which is accepted as a hasan (good), is a good qiraah scholar, but there is a controversy in his hadith profession.

Mahdi narration about our subject has been conveyed in many historical sources. However, it is noteworthy that some historians has associated this with Muhammad Al-Nafs al-Zakiyya and others by the third Abbasid Caliph, Muhammad b. Abdullah. In fact, it was stated that the relevant narration was also used for Abu'l-Hasan Muhammad b. Abdullah who was the son of Mustakfi, the Abbasid Caliph. This situation clearly reveals that the narration, which is weak in terms of hadith science, has been used as an instrument for politics in different periods of history.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Abbâsoğullarının Emevî Devleti'ne karşı başlattığı mücadele, Emevî Devleti'nin yıkılışı, Abbâsî Devleti'nin kuruluşu ile neticelenmiştir. Abbâsoğulları, hareketin gizli liderini ve devletin başına geçecek şahsı “er-Ridâ min Âl-i Muhammed/Hz. Peygamber'in ailesinden herkesin razı olacağı

biri” olarak vasıflandırıyorlardı. Bu, Hz. Peygamber’in amcaoğlunun soyu Abbâsoğulları ile amcaoğlu ve damadının soyu Alioğullarını kapsayan bir ifadeydi. Halk arasında hatta Kûfe’deki Ebû Seleme (öl. 132/750) gibi Abbâsoğullarının önemli davetçileri arasında bile yeni kurulacak olan devletin başına Alioğullarından birisinin geçmesi beklentisi vardı. Ancak yeni kurulan devletin başına Abbâsoğullarından Ebü’l-Abbâs es-Seffâh (öl. 136/754) geçti ve bu durum, taraftarlarıyla birlikte bazı Alioğulları arasında büyük bir hayal kırıklığına sebep oldu.¹

Abbâsî Devleti’nin ilk halifesi Seffâh ile Alioğulları arasında büyük mücadele ve çatışmalar yaşanmadı. Zira Seffâh devletin temellerini sağlamlaştırırken Alioğullarının önde gelen şahsiyetleri ile iyi geçinmeye çalışıyor, onlara atıyyeler veriyordu. Ancak kısa sürede Seffâh, Muhammed b. Abdullah en-Nefsü’z-Zekiyye (öl. 145/762) ile kardeşi İbrahim’den (öl. 145/763) endişe etmeye başlamıştır. Buna rağmen Seffâh, hutbelerde üstü kapalı bir şekilde Alioğullarını korkutma yoluna gitse de yaptığı yardımlarla onları yanına çekmeye çalışmıştır.² Abbâsîlerin ikinci halifesi Ebû Ca’fer el-Mansûr (öl. 158/775) ise devleti sağlam temellere oturtmak ve otoritesini sağlamlaştırmak adına problem çıkaran ya da çıkarması muhtemel olan kişi ve gruplara karşı harekete geçti. Bu bağlamda ilk önce devletin kuruluşu esnasında önemli katkıları olan amcası Abdullah b. Ali’yi, daha da önemlisi Abbâsoğullarının Emevîlere karşı hareketini başlatan, Horasan davetçisi Ebû Müslim Horasânî’yi yok etti. Mansûr’a göre, Alioğullarından, Hz. Hasan’ın soyundan Abdullah b. Hasan’ın oğulları özellikle Muhammed b. Abdullah devlet açısından büyük bir tehlike arz ediyordu. Bu sebeple Mansûr, Alioğullarına karşı fiili harekâtına başladı ve böylece Abbâsoğulları ile Alioğulları arasında ayrılığı çıkaran ilk kişi oldu.³

Alioğulları cephesinden bakıldığında ise tam bir hayal kırıklığı söz konusu idi. Zira Hz. Ali’den (öl. 40/661) itibaren bu neslin önde gelen şahsiyetleri, bir yandan kendilerini idareye daha çok hak sahibi görürken öte yandan halkın bir kısmı onların iktidarda olmasını istiyordu. Bu sebeple Hz. Hüseyin, (öl. 61/680) Zeyd b. Ali, (öl. 122/740) Yahya b. Zeyd (öl. 125/743) gibi bu neslin önde gelenleri, Emevîler döneminde halifeliğin zulmüne son vermek, adaleti tesis etmek adına Emevîlere karşı fiili hareketler

¹ Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilali* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 38-40.

² Mithat Eser, *Abbâsîlerin İlk Döneminde Seyyidler ve Şerifler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 101.

³ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Târîhu’l-Hulefâ’*, thk. Hamdi Demirtaş (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2004), 261.

gerçekleştirmişlerdi. Abbâsoğullarının hilafetiyle birlikte iktidar olamayan Alioğullarının Muhammed b. Abdullah en-Nefsü'z-Zekiyye gibi bazı şahsiyetleri, mücadelelerini Abbâsî Devleti'ne karşı yürütmüşlerdir.

Muhammed b. Abdullah, Hz. Hasan (öl. 49/669) soyunun önemli şahsiyetlerinden birisiydi. O, önemli âlimlerden ders almış; hadisçilerin sika kabul ettiği, âlim, cömert, güçlü ve cesur bir kişiydi. Dindarlığından dolayı kişiliğinin temizliğini ifade eden “Nefsü'z-Zekiyye” ve “Mehdi”; soyunda hiç ümmü veled olmamasından dolayı “Saf Kureyşli” anlamında “Sarîhu Kureyş” lakaplarına sahipti.⁴ Öyle ki Abbâsoğulları ile Alioğullarının önde gelenlerinin Ebvâ'da bir toplantı yaptığı, toplantı sonunda Muhammed b. Abdullah'a biat edildiği ifade edilmektedir.⁵ Onun dinî ve ilmî yönü kadar siyasî hayatı da oldukça parlak idi. Toplum ve idareciler nezdinde onun itibarını anlatan birçok rivayet kaynaklarımıza yansımıştır. Onun siyasî arenada başlayan mücadelesi, farklı cephelerde kendini göstermiş ve Hz. Peygamber'e yakınlık, nesep, Hz. Peygamber'in sözleri vb. dinî referanslar ile devam etmiştir. Bunlar arasında onun Mehdiliği önemli bir argüman olarak tarih kaynaklarımızda yer almış, hadis kaynaklarındaki rivayetlerle de bütünleştirilmiştir.

Alioğullarının önemli simalarından biri olan Muhammed b. Hanefiyye (öl. 81/700) ismiyle siyasî arenada ilk defa görülmeye başlayan Mehdilik konusu, o dönemden günümüze her devirde Müslümanların gündeminde yer alan bir vakıa olmuştur. İsnâaşeriyye Şîa'nın mehdiliği itikadî meselesi hâline getirmesi ile birlikte Mehdi algısı, Sünnî mezhebi mensupları tarafından da önemsenmiş, ortaya Mehdilik ile ilgili ciddi bir rivayet malzemesi çıkmıştır.

Buhârî (öl.256/870) ve Müslim'in (öl. 261/875) Sahîhlerinde Mehdi ile ilgili rivayet görülmemektedir. Ancak Ebû Dâvud (öl. 275/889) ve Tirmizî'nin (öl. 279/892) sünenleri gibi kütüb-i sitte içinde yer alan diğer kaynaklarında ve başka hadis kaynaklarında mehdi rivayetleri geniş bir şekilde yer almaktadır. Bunlar içerisinde Abbâsîler dönemindeki ilk Mehdi olarak gördüğümüz Muhammed b. Abdullah'a uygun düşecek tarzda, “İsmi ismime, babasının ismi babamın ismine uygun” ifadesini içeren Mehdi rivayetleri dikkat çekmektedir. Öte yandan aynı ifadenin Abbâsî Halifesi

⁴ Hayruddîn Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arabi'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*, 15. Bs (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 6:220.

⁵ Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzûrî, *Ensâbü'l-Eşraf*, thk. Süheyl Zekkar ve Riyad ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 3:308; Alî b. el-Hüseyn Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn* (Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.), 226; Cem Zorlu, *Abbâsîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyânlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 222-224; M. Bahaüddin Varol, *Hilafet Mücadelesinde Ehl-i Beyt Nesli* (Konya: Yediveren Kitap, 2004), 76-80.

Mehdî'ye (öl. 169/785) uygunluk arz ettiği de görülmektedir.

Mehdi rivayetleriyle ilgili birçok sened ve metin tenkidi çalışması ve rivayetlerle ilgili farklı görüşler bulunmaktadır.⁶ Bu çalışmada “ismi ismime, babasının ismi babamın ismine uygun” ifadesinin yer aldığı mehdi rivayetleri sadece senet ve metin itibarıyla değerlendirmekle kalmayacak, aynı zamanda söz konusu ifadelerin Muhammed Nefsü'z-Zekiyye başta olmak üzere kullanıldığı şahsiyetlerle ilgili tarihî rivayetler ele alınacaktır. Onların mehdîliğini ifade eden bu rivayetlerin, dönemin şartları içerisinde dinî ve siyasî hayatlarıyla ilgisi ortaya konulacaktır. Böylece ortamın, öncelikle Abbâsîlerin ilk mehdîsi Muhammed b. Abdullah olmak üzere başka siyasî figürlerle ilgili rivayetleri ortaya çıkarışının izleri takip edilecektir.

A. Muhammed b. Abdullah ile İlişkilendirilen Mehdi Rivayetlerinin Değerlendirilmesi

Muhammed b. Abdullah en-Nefsü'z-Zekiyye ile ilişkilendirilen mehdi rivayetlerinde karşılaştığımız “ismi ismime, babasının ismi babamın ismine uygun” şeklinde geçen ifade, üzerinde durulması gereken bir husustur. Söz konusu ifadenin yer aldığı rivayet, hadis kaynaklarında iki farklı metinle nakledilmektedir. Bunlardan birincisi Ebû Dâvud ve Tirmizî'nin eserlerindeki rivayettir:

1. Rivayet: Süfyân, Zâide, Fıtr gibi ravilerin tamamının aynı manada Âsım > Zir > Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *Dünyanın son günü olsa dahi (Zâide rivayetinde dedi ki:) Allah o günü uzatır (Bütün raviler ittifak etti ki) Allah benden veya ehl-i beytimden bir adam gönderir. Onun ismi ismime, babasının ismi babamın ismine uygundur. (Fıtr'ın rivayetinde şu ilave vardır:) O, zulüm ve haksızlık dolu olan yeryüzünü adalet ve hakkaniyetle doldurur. (Süfyân rivayetinde şu da vardır:) Ehl-i beytimden ismi ismime uygun bir adam, Arapların idaresini alıncaya kadar dünya yok olmaz veya son bulmaz. Ebû Dâvud, Ömer ile*

⁶ Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnis İbn Haldûn, *Kitâbü'l-Iber ve Dîvânü'l-Mübtede' ve'l-Haber fî Eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-Âsârahüm min-zevî's-Sultânî'l-Ekber* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1988), 1:388-405; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Urfü'l-Verdî fî aḥbârî'l-Mehdî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006); Abdülalîm Abdülazîm Bestevî, *el-Mehdiyyü'l-Müntezar fî Davî'l-Ehâdîs ve'l-Âsârî's-Sahîha* (Mekke: Dâru İbn Hazm, 1999); Mehmet Ali Durmuş, *Mitolojik Kurtarıcı Mehdi*, 2. Bs (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015); Avni İlhan, “Kütübü Sittedeki Hadislere Göre Mehdilik”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1992): 101-124; Ahmet Yücel, “Mehdi Hadislerinin Temel Kaynaklarındaki Anlamı”, *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı*, Editör: Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 141-173.

*Ebûbekir'in rivayeti Süfyân ile aynı manadadır, ancak Ebûbekir, Araplar ifadesini rivayet etmedi, demiştir.*⁷

Süfyân Sevrî > Âsım b. Behdele > Zir > Abdullah b. Mes'ûd rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Ehl-i beytimden ismi ismime uygun bir adam, Arapların idaresini alıncaya kadar dünya yok olmaz.” Tirmizî, rivayet için *sahih hasen demiştir*.⁸ Tirmizî bu manada Hz. Ali, Ebû Saîd, Ümmü Seleme ve Ebû Hureyre'den rivayetler var demekte ve aynı yerde Ebû Hureyre rivayetini vermektedir. Ancak bu rivayetlerde “İsmi ismime uygun...” veya “İsmi ismime, babasının ismi babamın ismine uygun...” ifadesi geçmemektedir. Nuaym b. Hammâd'ın (öl. 228/843) eserinde aynı senedle yer alan rivayette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Mehdi'nin ismi ismime, babasının ismi babamın ismine uygundur.*” Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Peygamber'i birçok defa babasının ismi ibaresini söylemeksizin duyduğunu söylemiştir.”⁹

İlk rivayetimizin senedindeki Abdullah b. Mes'ûd, Zir b. Hubeş ve Âsım b. Behdele (Ebû'n-Nücûd)'den oluşan ilk üç ravi, “İsmi ismime, babasının ismi babamın ismine uygundur.” ifadesinin yer aldığı kütüb-i sittede geçmeyen diğer rivayetlerde de aynıdır. İlk üç tabakada rivayet birer kişiden rivayet edilmiştir. Âsım'dan sonra hadisi birçok kişi rivayet etmiştir. Zir b. Hubeş, tabiûn neslinden muhadram olan Kûfeli önemli bir şahsiyettir.¹⁰ Özellikle hocası Abdullah b. Mes'ûd'un kendisine bilgi soracağı derecede Arapçası; kendisinden rivayette bulunan Âsım b. Behdele'nin “Ondan daha çok Kur'an'ı bilen (kârî) bilmiyorum.” dediği ve Abdullah b. Mes'ûd'un okuyuşu üzerine Kur'an-ı Kerim'i baştan sona kendisine okuyacağı şekilde Kur'an kıraati iyi olan birisiydi.¹¹ Hadisçiliği ile ilgili İbn

⁷ Ebû Dâvud, Mehdi, 1; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Absî el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *Müsnedü İbn Ebî Şeybe* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 1:192 Hadis No: 283; Ebûbekir Ahmed b. Amr el-Basrî el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr* (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 4: 204-206 Hadis No: 1803-1808; Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 6: 42, 45, 7: 174, 311.

⁸ Tirmizî, Fiten, 52.

⁹ Ebû Abdillâh el-Huzâî el-Mervezî Nuaym b. Hammâd, *Kitâbü'l-Fiten* (Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1412), 1:367 Hadis No: 1076-1077.

¹⁰ Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 9:335-336.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1990), 6:162; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî ez-Zehabî, *Tehzîbü Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl* (Kahire: el-Fârûku'l-Hadisiyye li't-Tibâati ve'n-Neşr, 2004), 3:283.

Sa'd (öl. 845) ve İbn Ebî Hâtim'in (öl. 327/938) sika dediği bir raviydi.¹² Ancak hemen hemen bütün kaynakların ifade ettiği onun Hz. Ali taraftarı oluşu, konumuz açısından önem arz eden bir ayrıntıdır. Âsım'ın anlattığına göre Zir b. Hubeyş, Ebû Vâil'den yaşça büyüktür ve ikisi bir arada iken Zir'in yanında Ebû Vâil rivayette bulunmazdı. Zir, Hz. Ali'yi Ebû Vâil ise Hz. Osman'ı severdi ancak bir araya geldiklerinde Âsım onların bu konudan bahsettiklerini hiç duymadığını söylemiştir.¹³ Zir, Hz. Ali'den rivayette de bulunmuştur.¹⁴

Rivayetimizin senedindeki 3. ravi Âsım b. Ebü'n-Necûd Behdele'dir. Hocası Zir gibi Kûfeli ve tabiûndan olan Âsım, meşhur yedi kıraat imamından birisidir.¹⁵ Zir gibi Âsım da hadisçiliğinden önce kıraatteki otoritesiyle tanınan birisidir. Hadisteki yeri hakkında ise farklı değerlendirmeler mevcuttur. İbn Sa'd, onun sika olduğunu ancak hadiste çok hata yaptığının söylendiğini ifade etmektedir.¹⁶ Ebû Zür'a (öl. 264/878) onun sika olduğunu kabul eder,¹⁷ İbn Hıbbân (öl. 354/965) onu sika ravileri aldığı eserine alır.¹⁸ Ebû Hâtim, (öl. 277/890) "İbn Uleyye onunla ilgili olumsuz söz söylemiş iken ona sika denilmesi uygun değildir, ismi Âsım olan her ravi seyyiü'l-hıfzdır, mahallühû es-sıdk (Böylesine sâdik denebilir.) ve salihu'l-hadistir, hafız değildir." demiştir.¹⁹ Onun hadislerinde münkerlik olduğu nakledilmiştir.²⁰ Yahya b. Maîn (öl. 233/848) leyse bi'l-kaviy (kuvvetli değil) leyse bihi be'sün/lâ be'se bihi (zararı yok) görüşündedir.²¹ Ahmed b. Hanbel, (öl.

¹² İbn Sa'd, *Tabakât*, 6:162; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (Haydarâbâd: Tab'atü Meclisi Dâireti'l-Meârifî'l-Osmânî, 1952), 3:622.

¹³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6:12; Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî eş-Şâfi İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, thk. Ömer b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 19:29.

¹⁴ İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, 19:25.

¹⁵ Zehebî, *Tehzîbü Tehzîb*, 5/5; Mehmet Ali Sarı, "Âsım b. Behdele", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 475-476.

¹⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/317.

¹⁷ Ubeydullâh b. Abdilkerîm er-Râzî Ebû Zür'a, *Kitâbü'd-Duafâ'* (Medine: Imâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1992), 3:885.

¹⁸ Ebû Hâtim Muhammed b. Hıbbân el-Büstî İbn Hıbbân, *Kitâbü's-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1973), 7:257.

¹⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 1:341.

²⁰ İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, 25:239; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî ez-Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 2:357.

²¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 1:342; Ebû Hafs Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî İbn Şâhîn, *Târîhu Esmâi's-Sikât*, thk. Subhî es-Sâmerrâî (Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1984), 1:150; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, 25: 228, 237. Bunlardan ilki cerh, sonraki ikisi ise dördüncü dereceden ta'dîl ifadesidir. Bk. Emin Aşikkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 398.

241/855) oğluna onun faziletli ve ibadet ehli olduğunu, onun kıraatteki üstün konumunu ifade etmiş ancak Şu'be'nin, hadis noktasında A'meş'i Âsım'a tercih ettiğini söylemiştir.²² Dârekutnî, (öl. 385/995) Âsım'ın hadisçiliği ile ilgili ihtilaf olduğunu söylemektedir.²³ Ukaylî, (öl. 322/934) *ed-Duafâü'l-Kebîr*²⁴ isimli eserinde Şu'be'den nakille, içinden geldiği gibi bize hadis rivayet etmiştir, der. Hadisçiliğinin sorunlu olduğu, özellikle Zir ile Ebû Vâil'den rivayet ederken karıştırdığı, aynı rivayeti bazen Zir'den bazen Ebû Vâil'den rivayet ettiği hatta bunu aynı günde yapıp sabah birinden akşam öbüründen rivayette bulunduğu ifade edilmektedir.²⁵ İclî de (öl. 261/875) bu durumu örnek bir rivayetle anlatır ve Hammâd b. Zeyd'in "Âsım > Ebû Vâil > Abdullah b. Mes'ûd" şeklinde verdiği senedi, Kûfelilerden biri "Âsım > Zir > Abdullah b. Mes'ûd" şeklinde vermektedir, der ve onun Zir ile Ebû Vâil'i karıştırdığı konusunda başka örnekler olduğunu söyler.²⁶ İbn Hıbbân'a göre Âsım, hayatının son döneminde karıştırmıştır.²⁷ Âsım'ın hadis konusundaki sıkıntıları sebebiyle olacak ki Buhârî ve Müslim Sahihlerinde onun yer aldığı sadece iki rivayete yer vermişler,²⁸ ancak bunları da mütâbaat için eserlerine almışlardır.²⁹ Zehebî, (öl. 748/1348) onunla ilgili sebt (doğru) değerlendirmesinin bir derece altında, sadûkun yehimü (yanılır bir saduk) ve hasenü'l-hadis değerlendirmesinde bulunmuştur.³⁰ Onu cerh ve ta'dîl edenleri ayrı ayrı veren Bestevî, raviyle ilgili Zehebî'nin kanaati olan hasenü'l-hadiste karar kılar.³¹ Bestevî, beş tarikten oluşan dört ayrı rivayetten oluşan aynı manadaki bu rivayet ile ilgili sahîh ligayrihi ve hasen

²² Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, thk. Vasıyyüllâh b. Muhammed Abbâs, 2. Bs (Riyad: Dâru'l-Hânî, 2001), 3: 25, 54, 120; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, 27: 239.

²³ Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer Dârekutnî, *el-İlelü'l-Vâride fî Ehâdîsi'n-Nebeviyye*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah es-Selefi (Riyad: Dâru Taybe, 1985), 6: 212, 7: 70, 8: 169.

²⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr Ukaylî, *ed-Duafâü'l-Kebîr*, thk. Abdülmü'tî Emin el-Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984), 3: 336.

²⁵ İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, 25: 240; Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî* (Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1987), 2: 788.

²⁶ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh el-İclî, *Târîhu's-Sikât* (Mekke: Dâru'l-Bâz, 1984), 1: 240.

²⁷ Ebû Hâtim Muhammed İbn Hıbbân, *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Riyad: Dâru's-Sumayî, 2000), 12: 60.

²⁸ İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, 25: 220-221.

²⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dimaşkî ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 5: 260; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Matbaatü Dâireti'l-Meârifî'n-Nizâmîyye, 1326), 5: 39.

³⁰ Zehebî, *Mîzânü'l-İtidâl*, 2: 357.

³¹ Bestevî, *el-Mehdiyyü'l-Müntezar*, 247-249.

sonuçlarına ulaşmıştır.³² Sonuç itibarıyla Âsım'ın tefsir ve kıraat ile ilgili konularda rivayetleri alınır, ancak diğer konulardaki hadis rivayetlerinde tıpkı Buhârî ve Müslim'in yaptığı gibi mütâbaat veya şahit için alınabilir. Bir başka ifadeyle konumuzla ilgili rivayette olduğu gibi onun hadis rivayetleri, fert olduğunda zayıf olmaktadır. Dolayısıyla zayıf rivayetlerle inanç konusu temellendirmek doğru görünmemektedir.

Rivayete raviler tarafından ilaveler yapıldığı metinden açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Ebû Dâvud rivayetinde "Allah benden veya ehl-i beytimden bir adam gönderir. Onun ismi ismime, babasının ismi babamın ismine uygundur." ifadesinde bütün ravilerin ittifak ettiği ifade edilirken, rivayetin devamında Süfyân rivayetinde yer alan "Ehl-i beytimden ismi ismime uygun bir adam..." ifadesi ile uyum gösteriyor gibi ise de rivayetin başı ile çelişmektedir. Tirmizî'nin rivayetinde de "Ehl-i beytimden ismi ismime uygun bir adam..." ifadesi bulunmaktadır. Birisi daha ayrıntılı birisi ise özet gibi görünen ifadelerdeki farklılık hakikatte farklı kişileri işaret etmektedir. Birinci isim Muhammed b. Abdullah ikinci isim ise baba ismi söylenilmeyen Muhammed olmaktadır. Bu farklılık Ehl-i Sünnet ile Şîa mezhepleri arasındaki bir ihtilafa dönüşmüş ve bazı Sünnî âlimler Mehdi'nin isminin Muhammed b. Abdullah olduğunu söylerken³³ bazı Şîi âlimler ilk ibarenin mahfuz olmadığı, ikinci ibarenin bulunduğu rivayetlerin sahih olduğu görüşünü benimsemişlerdir. İkinci grup "babasının ismi babamın ismine uygun" ibaresinde tashîf (birbirine benzeyen harflerden oluşan kelimelerin nokta veya hareketlerinin değiştirilerek yazılması) olabileceği, "ebî" kelimesinin aslının "ibn" olmasının mümkün olduğu ve noktalamanın olmadığı bir dönemde okuma yanlışlığı neticesinde "ebî" kelimesine dönüştüğü ihtimalini gündeme getirir. Aynı grup rivayet sahih olsa bile baba kelimesinin öz baba anlamına gelmediğini, dede veya ata anlamına gelebileceğini ayet ve hadislerle izah ederler.³⁴ İki taraf arasındaki karşılıklı restleşme, rivayetin sıhhat durumuna odaklanmaktan ziyade karşı tarafın fikrini çürütmeye yönelik çatışmaya sebep olmuştur. Dolayısıyla taraflar, rivayetlerin sıhhat durumunu ortaya koymak yerine Muhammed b. Abdullah veya On İkinci İmam Muhammed b. Hasan olduğunu ortaya koymak için bir çaba sarf etmişlerdir. Gerçi İbn Teymiye (öl. 728/1328) rivayetin âhâd

³² Bestevî, *el-Mehdiyyü'l-Müntezar*, 262-268.

³³ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Sâlim (Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suudü'l-İslamiyye, 1986), 4: 95; Ebû'l-Hasen Nürüddîn Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002), 8: 3438-3439.

³⁴ Ebû Muhammed el-Bâkır Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, thk. Hasan el-Emîn (Beyrut, 1986), 2: 50.

olduğunu, imanın olmazsa olmazı olan dinin asıllarının bu tür rivayetlerle ortaya konulamayacağını da söylemektedir.³⁵ Aynı rivayetin Ebûbekir tarihinde “Araplar” ifadesi geçmemekte denirken, Tirmizî’nin rivayetinde “Araplar” ibaresi geçmektedir. Rivayetin metniyle ilgili bu ihtilaflar, rivayetlerin birbirini desteklemesi değil birbiriyle çelişmesi anlamına gelmekte, kanaatimize göre rivayetin hasen değil de zayıf bir rivayet olmasına sebebiyet vermektedir.

Âsım b. Behdele (Ebü’n-Necûd) sebebiyle zayıf olan bu rivayet ile ilgili dikkat çeken diğer bir husus ilk üç ravinin Kûfe bölgesinde yaşayan kişiler olmasıdır.³⁶ Zir b. Hubeyş’in Hz. Ali taraftarı olduğu da düşünüldüğünde söz konusu rivayetin, özellikle çalışmamıza konu olan “ismi ismime, babasının ismi babamın ismine uygun” kısmının Hz. Ali taraftarlarınca uydurulması hiç de uzak bir ihtimal olmasa gerektir. Üstelik ilk defa mehdi kavramının sınırlı da olsa bilindiği ve kullanıldığı yer bu bölgedir.³⁷ Zira konumuz itibariyle ortaya koyacağımız gibi Muhammed b. Abdullah ile ilişkilendirilen bu rivayetin sadece Kûfe’de biliniyor olması, söz konusu şahsın doğup büyüdüğü ve Abbâsî Halifesi Mansûr’a karşı harekete geçtiği Medine’de hem de rivayetlerin membaı olan bir şehirde bilinmemesi, duyulmaması anlamına gelmektedir ki bu da çok garip bir durumdur.

2. Rivayet: Velid ve Rişdîn > İbn Lehîa > İsrail b. Abbâd > Meymûn el-Kaddâh > Ebü’t-Tufeyl senediyle rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, *Mehdi’yi tarif etti, dilinde kekemelik olduğunu söyledi ve yavaşça “İsmi ismim, babasının ismi babamın ismidir.” sözünü söylerken sağ eliyle sol dizine vurdu.*³⁸

Ebü’t-Tufeyl, Âmir b. Vâsile isminde en son vefat eden, Hz. Ali taraftarı ve Kûfe’de yaşamış bir sahâbîdir.³⁹ Meymun el-Kaddâh isimli bir ravi tarafımızdan bulunamamıştır. Abdullah b. Meymun el-Kaddâh isminde çok zayıf bir ravi bulunmaktadır ancak onun da hocaları ile öğrencileri seneddeki

³⁵ İbn Teymiye, *Minhâcü’s-Sünne*, 4: 95.

³⁶ Mehdi rivayetlerini hadis rivayeti coğrafyası açısından ele alan bir çalışmada Kûfeli ravilerin mehdi rivayetlerinin Ehl-i Beyt’ten bir kurtarıcıyı müjdelediği, diğer bölgelerin mehdi rivayetlerinin tipik özellikleri ve Hicaz bölgesinde mehdi rivayetlerinin nakledilmemesiyle ilgili bkz. Hüseyin Akgün, “Mehdilik Hadislerinin Hadis Rivayet Coğrafyası Açısından İncelenmesi”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019): 316.

³⁷ Hüseyin Güneş, “İslam Tarihinin İlk Mehdisi: Muhammed b. Hanefiyye”, *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mehmet Tıraşçı vd. (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 142-143.

³⁸ Nuaym b. Hammâd, *Fiten*, 1: 365 Hadis No: 1069.

³⁹ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 14: 79-81; Zehebî, *Tehzîbü Tehzîb*, 4: 41; Ebu’l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi’s-Sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415), 7: 193.

ravilerle tutmamaktadır.⁴⁰ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* adlı eserinde bu rivayetin sadece senedini vermekle yetinmektedir.⁴¹ Yani söz konusu ravinin kim olduğu bulunamamıştır.

Seneddeki Abdullah b. Lehîa, tedlis yapan, kitaplarından rivayet ederken onlar yandıktan sonra rivayeti işittiğini söylemesi “leyse bi şey” (hiçbir şey ifade etmeyen) olan ve bu esnada münker rivayetleri bulunan bir ravidir. Öncesinde işittiği rivayetlerin ise sahih olduğu ifade edilmektedir.⁴² Son dönemlerinde kendisine ait olmayan rivayetleri, birkaç raviden ve Iraklılardan rivayet ettiği ifade edilmektedir.⁴³ Abdullah b. Lehîa gibi Mısırlı olan ve ondan rivayet eden Rişdîn b. Sa'd, münkeru'l-hadis, za'fü'l-hadis gibi cerh lafızlarıyla tanımlanan bir ravidir.⁴⁴

Nuaym b. Hammâd'ın *Kitabü'l-Fiten* isimli eserinde görülen bu rivayetin senedi son derece problemlî, ravileri zayıftır. Kaldı ki Nuaym b. Hammâd'ın hadisçiliği de eleştirilmiştir. Konuyla ilgili makalesi bulunan Ali Çelik, onun bazı hoca ve öğrencilerini ele aldıktan sonra şöyle demektedir: “Nuaym b. Hammâd hakkında ileri sürülen bu üç farklı görüşün ağırlık noktası; onun, kişisel olarak güvenilir, abid ve salih bir kimse olmakla birlikte yaptığı rivayetleri konusunda aynı güvenilirliğe sahip olmadığı yönündedir. Onun hâlini araştırma konusunda ne kadar mütesâhil olunursa olunsun hemen bütün kaynaklar, onun hadislerinin alınamayacağı, delil olarak kullanılamayacağı konusunda ittifak halindedirler. Zira Nuaym b. Hammâd, çok yanılğan (kesirü'l-vehm), zayıf ve münkeru'l-hadis sahibi kimselerden nakillerde bulunan, bir kısım rivayetlerinde teferrüd etmiş, hatta bazı âlimlere göre sünneti koruma gayretiyle hadis uydurmuş olan bir şahsiyettir. Bütün bu vasıflar, bir hadis ravisinde bulunmaması gereken, onun güvenilirliğini giderici vasıflardır. Mücerred iyi niyet ve salih bir kişi olmak, hadisin sıhhati ve makbuliyeti için yeterli değildir.”⁴⁵ Mehdi ile ilgili

⁴⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16: 198-202; Zehebî, *Tehzîbü Tehzîb*, 5: 326.

⁴¹ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 2: 331.

⁴² İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, 10: 504-507; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15: 490-491.

⁴³ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 5: 146; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, 2: 477; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5: 375.

⁴⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9: 191-195; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, 2: 49-51; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3: 278.

⁴⁵ Ali Çelik, “Nuaym bin Hammâd'ın Hadisçiliği ve ‘Kitâbu'l-Fiten’i Üzerine Bir Değerlendirme”, *Dinî Araştırmalar* 2/6 (2000): 108-109. Nuaym b. Hammâd'ın şahsiyetiyle ilgili olumlu ancak hadisçiliği ile ilgili olumsuz olduğu, hadisçiliğiyle ilgili olumsuz ifadelerinin yanı sıra “sünnet sahibi”, “sünnette imam” gibi ifadelerin bulunduğu ancak bunların mihne olaylarında Mutezili değil de Sünnî bir bakış açısıyla ilgili olduğu, ehl-i rey ve ehl-i eser tartışmalarıyla ilgili Nuaym'ın hadis bile uydurduğu ithamıyla ilgili bkz. Muhammed Emin Eren, “Olgudan Rivayete Ya da Yorumun

rivayetlerin sıhhatini araştıran ve sadece 8 tane rivayetin sahih veya hasen olduğunu söyleyen Bestevî de rivayetin zayıf olduğunu ve metninde “Mehdi’nin yedi yıl hüküm süreceği” ile ilgili bilgiye muhalif olduğunu söylemektedir.⁴⁶ “Mehdi’nin ismi Muhammed b. Abdullah’tır ve dilinde kekemelik vardır.” rivayetini Bestevî, rafizi ve hadis uydurmakla itham edilen Kelbî’den dolayı mevzu kabul etmektedir.⁴⁷ Ammâr b. Yâsir’in naklettiği “Nefsü’z-Zekiyye ve kardeşi öldürüldüğünde gökten bir münadi, ‘Emiriniz falandır. Bu kişi, yeryüzünü hak ve adaletle dolduracak olan Mehdi’dir.’ diye seslenmiştir.” rivayetinin de senedindeki Ebû Zür’a sebebiyle çok zayıf olduğu ifade edilmiştir.⁴⁸

Böylesi bir kaynak ve rivayetle konumuz olan “ismi ismime, babasının ismi babamın ismine uygun” bir mehdi anlayışı inanç ya da hüküm konusu olamaz. Üstelik rivayetin metninde geçen söz konusu Mehdi’nin kekeme oluşu, daha sonra başka rivayetlere de yansımış ve bu kişinin Muhammed Nefsü’z-Zekiyye b. Abdullah olduğu ifade edilmiştir.⁴⁹ Ancak bunun Muhammed b. Abdullah’ın mehdiliğini birçok rivayetle ispatlamaya çalışan Hz. Ali taraftarı⁵⁰ Ebü’l-Ferec el-İsfahânî’ye⁵¹ ait bir algı olduğu dikkate

Rivayetleşmesi: Nu’aym b. Hammâd’a Ait Bir Rivayetin Tahlili”, *İslam ve Yorum -Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar-*, ed. Fikret Karaman (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 2: 656.

⁴⁶ Abdülalîm Abdülazîm Bestevî, *el-Mevsûa fî Ehâdisi’l-Mehdî ed-Daifeti ve’l-Mevdûati* (Mekke: Dâru İbn Hazm, 1999), 122-123.

⁴⁷ Bestevî, *el-Mevsûa*, 150.

⁴⁸ Bestevî, *el-Mevsûa*, 163.

⁴⁹ Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlü’t-Tâlibiyyîn*, 214.

⁵⁰ İslam Ansiklopedisi “Ebü’l-Ferec el-İsfahânî” maddesi yazarı, “Ebü’l-Ferec’in Şîi olduğu rivayet edilmekteyse de çağdaşları İbnü’n-Nedîm ile Ebû Nuaym el-İsfahânî, ayrıca kendisinden hadis rivayet eden Dârekutnî, Ali er-Rezzâz ve İbn Dûmâ gibi âlimler bu hususta herhangi bir şey söylemedikleri gibi bugüne ulaşan eserlerinde Şîiliğini gösterecek bir bilgiye de rastlanmamaktadır.” demektedir ve onun Şîilik iddiasının sadece bir müellifin bir ibareyi yanlış okumasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Bkz. Hulusi Kılıç, “Ebü’l-Ferec el-İsfahânî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 316-318.

⁵¹ Mekâtîlü’t-Tâlibiyyîn eseri incelendiğinde onun İsnâaşeriyye/Şia eğimli olmadığı söylenebilir. Henüz onun döneminde tam anlamıyla Şia mezhebinin teşekkül etmediği de bilinmektedir. Ancak onun eseri incelendiğinde Hz. Ali taraftarı olduğu rahatlıkla görülecektir. Bu, Emevî karşıtlığından da kaynaklanabilir. Konumuzla ilgisi bakımından Muhammed b. Abdullah’ın mehdiliği ile ilgili “Onun Mehdi Olarak İsimlendirildiğine Dair Söylenenler” başlığı altında Muhammed b. Abdullah’ın iki omzunun arasında yumurta şeklinde siyah bir yuvarlağın bulunması, Ebû Ca’fer el-Mansûr’un ona büyük hürmet göstermesi ve ‘Ehl-i beytimizin Mehdisi” demesi, Fatıma bt. Ali’nin Hz. Ali’nin ağzından en küçük çocuğunun Mehdi’yi göreceğine dair rivayet, Mehdi’nin dolayısıyla onun kekeme oluşuna dair rivayetleri verdikten sonra İsfahânî şöyle demektedir: “Muhammed b. Abdullah’ın mehdiliği konusunda birçok rivayet vardır. Söylediklerimiz onlardan bir kısmıdır.” Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlü’t-Tâlibiyyîn*, 211-217.

alınmalıdır.

3. Rivayet: Bezzâr > İsmail b. Ebü'l-Hâris ve Ahmed b. Yahya es-Sûsî > Dâvud b. el-Muhabber b. Kahzem > el-Muhabber b. Kahzem > Kahzem b. Süleyman > Muaviye b. Kurre > babası Kurre senediyle;

Taberânî > Muhammed b. Abdûs b. Kâmil es-Sirâc > Ahmed b. Muhammed b. Nîzek > Ahmed b. Muhammed b. Sadaka > Muhammed b. Yahya el-Ezdî > Dâvud b. el-Muhabber b. Kahzem > Ebü'l-Muhabber b. Kahzem > Muaviye b. Kurre > babası Kurre senediyle;

Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *Adalet ve hakkaniyet dolu olan dünyayı zulüm ve haksızlık kaplayacak; nihayetinde Allah benden, ismi ismime, babasının ismi babamın ismine uygun bir adam gönderecektir. O, zulüm ve haksızlıkların kapladığı yeryüzünü adalet ve hakkaniyetle dolduracaktır. O, aralarında yedi, sekiz ya da en fazla dokuz yıl kalacaktır. O, yeryüzünde bulunduğu müddetçe gökyüzü, rahmetini; yeryüzünü, bereketini eksik etmeyecektir.*⁵²

Taberânî (öl. 360/971) ve Bezzâr (öl. 292/905) rivayetinde metindeki son iki cümlede takdim tehir vardır. Her iki rivayetin senedindeki Dâvud b. el-Muhabber b. Kahzem, çok zayıf, metruk hatta hadis uyduran bir ravidir. Onun mevzu rivayetleri de cerh ve ta'dîl eserlerinde yer almıştır.⁵³

4. Rivayet: Ebû Dâvud'a Harun b. Mugîre'den nakledildiğine (huddistü) göre, Amr b. Ebû Kays > Şuayb b. Halid > Ebû İshak senediyle şu rivayet nakledilmiştir: *Bir gün Hz. Ali oğlu Hasan'a baktı ve "Allah Rasulü'nün isimlendirdiği gibi benim bu oğlum seyyiddir. Onun neslinden bir adam çıkacak, Peygamberinizin ismini alacak, ahlakı ona benzeyecek ancak fiziki benzemeyecek." dedi ve ardından Hz. Ali, yeryüzünü adalet ve hakkaniyetle dolduracak kişinin kıssasını anlattı.*⁵⁴

Rivayet, gerek Ebû İshak'ın Hz. Ali'ye yetişmemesi ve ondan rivayette bulunmaması⁵⁵ gerekse Ebû Dâvud'un "huddistü" ifadesini kullanması ve rivayeti aldığı kişinin isminin bilinmemesi sebebiyle munkatî' kabul edilmiştir.⁵⁶ Benzer bir rivayet, Hammâd'ın *Kitâbü'l-Fiteni*'nde geçse de

⁵² Bezzâr, *Müsned*, 8: 257; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecit (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994), 19: 32.

⁵³ İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, 3: 424; İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, 7: 356; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 8: 443-449; Zehebî, *Tehzîbü Tehzîb*, 3: 170-172.

⁵⁴ Ebû Dâvud, Mehdi, 1.

⁵⁵ Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvud* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 11: 257.

⁵⁶ Abdülmuhsin b. Hamd, *Şerhu Süneni Ebî Dâvud* (el-Mektebetü's-Şamile, t.y.), 23: 481.

rivayetin senedinde birçok müphemlik bulunmakta ve rivayet zayıf kabul edilmektedir.⁵⁷

Genel olarak rivayetlere bakıldığında özellikle Ebû Dâvud ve Tirmizî'nin yukarıda verdiğimiz rivayetleri, Mehdi ile ilgili bir bab başlığı altında zikredilse de bu rivayetlerde "Mehdi" ifadesinin geçmediği görülmektedir. Rivayetlerin senedlerinde problemlerinin olması ve rivayetlerin sened tekniği açısından zayıflığı çok bariz bir şekilde dikkat çekmektedir. Senedlerdeki dikkat çeken diğer bir husus genel olarak 'an fûlan' (falandan nakledilmiştir) ifadesinin yer almasıdır. Söz konusu ifadenin ilk iki asırda semâ (dinleme) ifade ettiği, sonraki dönemlerde ihtilafı olup birtakım şartlarla semâ anlamına gelebileceği zikredilmiştir.⁵⁸

"Mehdi rivayetlerinin bazı tarihî olaylar üzerine varit olduğuna dair önemli ipuçları mevcuttur. Örneğin siyah bayrak taşıyan bir ordunun Horasan yahut Doğu tarafından çıkıp Mekke'ye yürüyeceğini, bu ordu komutanının mehdi olduğunu, kar üzerinde sürünerek bile olsa bu orduya katılmanın gerekliliğini telkin eden rivayet bunlardan biridir.⁵⁹ Oysa bu haberde Horasan'dan çıkıp Mekke'ye doğru gelen Abbâsî ordusundan söz edildiği açıktır."⁶⁰ "Dikkat edilirse bu rivayetlerde, 'tarihte vuku bulan olayların tasvir edilmesi'nin yanı sıra adrese teslim, 'ince detay'lar ve 'isimlendirme'ler oldukça fazla yer almakta, bu da merfu hadislerin formatına pek uygun düşmemektedir. Rivayetlerde bu kadar detay, şahıs ve coğrafi isimlerin yer alması güvenilirliklerine gölge düşürmektedir."⁶¹

B. İslam Tarihi Kaynaklarında Muhammed b. Abdullah'ın Mehdiliği

Bu başlık altında özellikle tarih kaynaklarında Muhammed b. Abdullah en-Nefsü'z-Zekiyye'nin mehdi oluşu ile ilgili rivayetler ele alınacaktır. Böylece onun dinî ve siyasî hayatının, mehdiliği ile ilişkilendirilmesinin izleri takip edilmeye çalışılacaktır.

Görebildiğimiz kadarıyla ilk dönem tarih kaynakları arasında

⁵⁷ Bestevî, *el-Mevsûa*, 347-348.

⁵⁸ Abdullah Aydın, "Muan'an", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 326.

⁵⁹ İbn Mâce, *Fiten*, 34.

⁶⁰ Orhan Yılmaz, "Mehdi İnancına Kaynaklık Teşkil Eden Hadislerin Değeri", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/2 (2017): 277.

⁶¹ Cemal Ağırman, "Kütüb-i Tis'a Kaynaklarında Yer Alan Mehdî ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi ve Bu Rivayetlerle İlgili Yapılan Yorumlar", *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mehmet Tıraşçı vd. (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 2: 338.

Muhammed b. Abdullah'ın mehdiliğine değinen ilk müellif, Hz. Ali taraftarlığı ile tanınan Ya'kûbî'dir (öl. 292/905) ve o, "Babası Abdullah'ın Muhammed'e Mehdi dediğini söylemektedir."⁶² Benzer bir rivayete göre Abdullah, Ebü'l-Abbâs'ın halife olarak belirlenmesinden önce oğulları Muhammed ve İbrahim'i halife adayı olarak görüyor, oğlu Muhammed'i "Mehdi" ve "Muhammed Nefsü'z-Zekiyye" olarak isimlendiriyordu. Ebvâ toplantısı olarak ifade edilen ve Abdullah'ın, halife olarak oğlu Muhammed'e biat etmeye çağırıldığı bu toplantıda Ca'fer es-Sâdık, "Allah'tan kork! Kendini ve aileni kötülükten koru. Çünkü halifelik amcaoğullarımızın olacaktır. İllaki onlardan yüz çevireceksen hiç olmazsa kendin adına biat iste. Zira sen bu işe oğlundan daha layıksın." demiştir.⁶³ Bu rivayeti nakleden Belâzurî, (öl. 279/892-893) Muhammed'e "Mehdi" diyenin, Becîle kabilesinin mevlası (azatlısı) ve Mugîriyye mezhebi kendisine nispet edilen Mugîre b. Saîd el-İclî el-Becelî (öl. 119/837) olduğu rivayet edilmektedir, demektedir.⁶⁴ Aynı iddiayı Safedî (öl. 764/1363) şöyle dile getirmektedir: "Muhammed b. Abdullah'ın öldüğüne ve katledildiğine inanmayan Şiî bir fırka olan Muhammediye'ye mensup Mugîre b. Saîd el-İclî, beklenen Mehdi'nin (el-Mehdiyyü'l-Müntezar) Muhammed b. Abdullah olduğunu taraftarlarına söylemekte ve bu görüşüne de onun isminin Peygamber'in ismi, babasının isminin de babasının ismiyle uygunluğunu delil olarak getirmektedir. Üstelik o, 'Benden sonra bir adam gelecek, ismi ismime, babasının ismi de babamın ismine uygun olacaktır.' şeklindeki Peygamber sözünden kastedilen kişinin Muhammed b. Abdullah olduğunu söylemektedir."⁶⁵ Taberî (öl. 310/923) ve aynı rivayeti veren İbnü'l-Esîr'e (öl. 630/1233) göre Medine Valisi Ziyâd b. Ubeydullah, yanında Muhammed b. Abdullah ile birlikte Medinelilere hitap ettiği zaman Medineliler "Mehdi! Mehdi!" diye bağırıp tezahürat yapıyorlardı.⁶⁶

Tarih kaynaklarında özellikle ilk dönemde Muhammed b. Abdullah'ın mehdîliği ile ilgili rivayetlere rastlamaktayız. En erken dönem olarak Ya'kûbî'nin eseri görülmekle birlikte daha çok Hz. Ali taraftarı müelliflerin eserlerinde söz konusu mehdilik iddiasının yer alması dikkat çekmektedir.

⁶² Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer el-Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî* (Beyrut, 1995), 371.

⁶³ Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 3: 307-308.

⁶⁴ Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 3: 307.

⁶⁵ Salâhuddîn Halil b. Aybek Safedî, *Kitabü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed Arnaûd ve Mustafa Türkî (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâs, 2000), 3: 243.

⁶⁶ Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Taberî, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 2. Bs (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387), 7: 529; İzzuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 5: 101; Gülgün Uyar, *Ehl-i Beyt, İslam Tarihinde Ali-Fatîma Evladi* (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004), 163.

Bununla birlikte Belâzurî, Taberî gibi ilk dönem İslam tarihinin temel eserlerinde de Muhammed b. Abdullah'ın mehdiliği bir şekilde yer almaktadır. Bu rivayetlerde Muhammed b. Abdullah'a mehdi lakabını veren kişilerle ilgili de farklı bilgiler mevcuttur. Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Mugîre b. Saîd'in mehdiye ilişkin ifadeleri baba Abdullah b. Hasan tarafından oğlu Muhammed için kullanılmaya başlanmış, zamanla Muhammed kendisi için kullanılan mehdi lakabına inanmış ve Ebû Ca'fer ile mektuplaşmalarında bunu kullanmıştır. Nitekim Muhammed Nefsü'z-Zekiyye ile Ebû Ca'fer el-Mansûr arasındaki mektuplaşmalarda Muhammed'in kendisine Mehdi lakabını verdiği açıkça görülmektedir.⁶⁷ Muhammed b. Abdullah'ı tarif eden "ismi ismime, babasının ismi babamın ismine uygun" mehdi inancına giden yolun Mugîre b. Saîd tarafından başlatılması rivayeti şayet sahih ise, bunun bir benzeri Muhtar b. Ebû Ubeyd (öl. 67/687) ile Muhammed b. Hanefiyye arasında yaşandığı⁶⁸ ifade edilebilir. Zira siyasî olarak birtakım emelleri olan insanların hedeflerine ulaşabilmek için toplum nezdinde belli bir itibara sahip olan özellikle de Hz. Peygamber'in nesebinden gelen insanları Mehdi olarak takdim etmesinin ardında, kendilerinin Mehdi olarak sunulması yatmaktadır. Her ikisinde de Sâsânî kökenli bir kurtarıcı fikrinin önce Şîî bir düşünceye evrilmesi⁶⁹ ardından da Sünnîliğin de kabul ettiği bir fikir hâline gelmesi dikkat çekmektedir. Bu arada "ismi ismime, babasının ismi babamın ismine uygun" mehdi inancının daha çok Hz. Ali taraftarlığı ön planda olduğu ifade edilen tarihçilerin kitaplarında yer alması çelişki gibi görünebilir. Ancak bu tip yazarların İsnâşeriyye Şîa'sına mensup olmadıkları bir yana daha çok Emevî karşıtı olmaları dikkat çekmektedir.

Hz. Ali taraftarlığı dikkat çeken tarihçilerin, Muhammed b. Abdullah'ın mehdi oluşuna dair rivayetleri eserlerine aldığı görülmektedir. Bunlardan Mes'ûdî (öl. 345/956) "Muhammed b. Abdullah'a şehirli ve bedevi pek çok kişi biat etmiş, ona Mehdî unvanını vermiştir." demektedir.⁷⁰ Mu'tezilî olduğu ifade edilen Makdisî, "Mehdinin Çıkışı" başlığı altında "Mehdi ile ilgili birçok farklı rivayet, Hz. Peygamber, Hz. Ali, İbn Abbâs ve diğer sahâbîlerden

⁶⁷ Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 7: 567; Ebû Alî Ahmed b. Muhammed el-Hâzin İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem ve Te'âkibü'l-Himem*, thk. Ebü'l-Kasım İmâmî, 2. Bs (Tahran: Serûş, t.y.), 3: 395; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî, 2. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1993), 9: 24.

⁶⁸ Güneş, "Muhammed b. Hanefiyye", 143-144, 155-156.

⁶⁹ Fatih Topaloğlu, "Şîa'daki Mehdi İnancının Zerdüştlükle İlişkisi", *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mehmet Tıraşçı vd. (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 102, 113.

⁷⁰ Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, thk. Abdullah İsmâil es-Sâvî (Kahire: Mektebetü's-Şarkî'l-İslâmiyye, 1938), 295.

bir çok söz nakledilmiştir. Ancak bunların hepsiyle ilgili bir takım farklı görüşler vardır. Onu normal bir tabiat hadisesi olarak görenler açısından da durum aynıdır. Biz bu rivayetleri nakledeceğiz. İhtilafli mehdî rivayetlerinin sıhhat açısından en sağlamı, Ebûbekir b. Ayyâş > Âsım > Zir > Abdullah b. Mes'ûd senediyle Hz. Peygamber'den nakledilen „Ehl-i beytimden ismi ismime uygun bir adam ümmetime gelinceye kadar dünya son bulmayacaktır.” rivayetidir, demek; bu sözlerinin hemen ardından ikinci bir rivayet vererek bu rivayette “ismi ismime uygun” ifadesinin bulunmadığını belirtmektedir.⁷¹ Burada “ismi ismime, babasının ismi babamın ismine uygun” ifadesinin yer aldığı bir mehdî rivayeti söz konusu edilmemektedir.

Muhammed b. Abdullah'ın ailesi (ehl-i beyt) tarafından Mehdî olarak isimlendirildiğini, ailesinin bu algıyı yaydığını ve onun Mehdiliği konusunda kimsenin şüphesi bulunmadığını, bu sebeple Abbâsoğullarına varıncaya kadar Haşimoğullarının kendisine biat ettiğini söyleyen Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, “Onun Mehdî Olarak İsimlendirilişi İle İlgili Söylenenler” başlığı altında, onun mehdiliğine işaret eden rivayetleri vermektedir.⁷² Hatta babası önde gelen Haşimoğullarına oğlu Abdullah'ın mehdiliğini bildiklerini söylemekte ve onlardan oğluna biat etmelerini istemektedir. Hz. Ali ve Abbâsoğullarının önde gelenlerinin bulunduğu bu Ebvâ'daki toplantıda, Ca'fer es-Sâdık hilafet işinin Abbâsoğullarında olacağını söylemiştir, ancak rivayete göre oradakilerin hepsi Muhammed'e biat etmişlerdir.⁷³ Ancak aynı kitabın başka yerlerinde Ca'fer es-Sâdık'ın Muhammed'e biat ettiği ve mehdî dediği şeklinde rivayetler de yer almaktadır. Onun mehdiliği ile ilgili “Bu konuda rivayetler çoktur, bizim verdiklerimiz yeterlidir.” diyen⁷⁴ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin kitabında dikkat çeken bir husus, Muhammed b. Abdullah'ın mehdî oluşuna dair birçok ifade ve olay yer almasına rağmen çalışmamıza konu olan “ismi ismime, babasının ismi babamın ismine uygun” ifadesi yer almamasıdır.

Hatîb el-Bağdâdî, (öl. 463/1071) Abbâsî Halifesi Mehdî'den bahsederken ilgili rivayetimizi nakleder ve böylece rivayetin gösterdiği kişi ile ilgili tarafını açıkça ortaya koyar.⁷⁵ Hatîb el-Bağdâdî'den naklederek aynı

⁷¹ Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed'ü ve't-Târîh* (Porsaid: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, t.y.), 2: 180-181.

⁷² Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 207, 210-216.

⁷³ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 185-186, 224.

⁷⁴ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, 187-188.

⁷⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 3: 282.

rivayeti İbn Asâkir (öl. 571/1176) vermiş⁷⁶ ve rivayeti Abbâsî Halifesi Mehdi ile ilişkilendirmişlerdir. Benzer bir şekilde çok yönlü bir âlim olan İbnü'l-Cevzî, (öl. 597/1201) Zâide > Âsım > Ebû Vâil > Abdullah b. Mes'ûd senediyle Hz. Peygamber'in "Mehdi'nin ismi ismime, babasının ismi babamın ismine uygundur." rivayetini Abbâsî Halifesi Mehdi ile ilgili söylemiş ve rivayetin ardından Halife Mehdi'nin çocukları ve annelerinden bahsetmiştir.⁷⁷ Söz konusu tarihçiler, mehdi rivayetini Halife Mehdi için kullanmalarıyla farklılık arz etmekte, rivayetin anlaşılmasında Abbâsî Halifesi Mansûr'un arzu ettiği çizgide hareket etmektedirler.

Hz. Ali taraftarlığı ön planda olan bir başka tarihçi İbnü't-Tıktakâ da (öl. 709/1309) işin başında insanlar arasında Muhammed Nefsü'z-Zekiyye'nin müjdelenen Mehdi olduğu fikrinin yayıldığını, babasının da bunu farklı grupların benimsemesini sağladığını söylemektedir. Ona göre bu arada Hz. Peygamber'in "Dünyanın son günü olsa dahi Allah o günü uzatır nihayetinde ismi ismime, babasının ismi babamın ismine uygun Mehdimizi veya onun vekilini gönderir." sözü rivayet edilmekteydi. Muhammed'in babası Abdullah insanlara oğlu Muhammed ile ilgili "Bu şahıs yani müjdelenen Mehdi, Muhammed b. Abdullah'tır." diyordu.⁷⁸

Hem hadisçi hem tarihçi kimliğiyle tanınan Zehebî, İbnü'l-Cevzî'nin verdiği senedle Hz. Peygamber'in "Mehdi'nin ismi ismime, babasının ismi babamın ismine uygundur." rivayetini Ebû Dâvud ve Tirmizî'nin eserlerinde tahrir ettiğini ve Tirmizî'nin söz konusu rivayete sahih hükmü verdiğini söyler. O da İbnü'l-Cevzî gibi rivayeti Abbâsî Halifesi Mehdi ile ilişkili olarak verir.⁷⁹ İlginç bir biçimde Zehebî, 357 yılı olaylarını anlatırken Abbâsî Halifesi Müstekfî, (öl. 338/949) görevinden azledilip gözlerine mil çekildikten ve hapiste öldükten sonra, oğlu Ebü'l-Hasan Muhammed b. Abdullah'a bir grup insanın Hz. Peygamber'in "Benden sonra gelecek olan Mehdi'nin ismi ismime, babasının ismi babamın ismine uygun olacaktır." sözünü söyleyerek onu halifelige çağırdıklarını nakletmektedir.⁸⁰ Böylece

⁷⁶ İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, 53: 414; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Muhtasaru Târîhi Medîneti Dimeşk*, thk. Rûhiyye en-Nehâs vd. (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1984), 22: 298.

⁷⁷ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fi Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 8: 206.

⁷⁸ Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî fi'l Adâbi's-Sultâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, thk. Abdülkadir Muhammed Mâyû (Beyrut: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 1997), 163.

⁷⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 10: 436.

⁸⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 26: 39.

söz konusu rivayetin Muhammed Nefsü'z-Zekiyeye ve Halife Mehdi'den sonra üçüncü bir şahıs için daha kullanıldığını görmekteyiz. Bu yaklaşım da bize rivayetin sıhhatinden ziyade siyaset malzemesi hâline getirildiğini ve istismar edilerek kullanıldığını göstermektedir. Bu algı da rivayetin aslını araştırmak yerine yayılmasını sağlamış gibi görünmektedir.

Birçok sahada otorite olmakla birlikte hadisçi ve tarihçiliğiyle maruf İbn Kesîr, mehdinin Şîlilerin beklediği beş yaşında iken bir dehlize giren Muhammed b. Hasan olmadığını, onun kıyamet öncesinde geleceğini ifade ettikten sonra bizim de yukarıda verdiğimiz rivayetleri senediyle nakleder. İbn Kesîr, mehdinin Hz. İsa'nın gelişinden önce geleceğini düşünür ve ne Muhammed Nefsü'z-Zekiyeye'yi ne de Abbâsî Halifesi Mehdi'yi konumuz olan "İsmi ismime uygun, babasının ismi babasının ismine uygun" mehdi rivayetleriyle ilişkilendirir.⁸¹

Mehdi rivayetlerini ilk defa eleştirdiği ifade edilen ve kitabında mehdi rivayetlerinin senetleriyle ilgili hadis otoritelerinin açıklamalarına yer veren İbn Haldûn, söz konusu rivayetlerimizi de nakleder ve daha çok kıraat âlimi Âsım üzerinden "ismi ismime, babasının ismi babamın ismine uygun" rivayetini eleştirir.⁸² Süyûtî ise Zehebî'nin eserinden aynı bilgileri isim vererek alıntılar.⁸³

Tarihî rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Muhammed b. Abdullah, Alioğullarından bir temsilci olarak Abbâsîlere karşı fikri olarak mücadelesini başlatırken mehdiliği kullanmıştır. Belâzurî'nin rivayetini dikkate alacak olursak bunu ilk olarak Mugîre b. Saîd başlatmıştır. Burada söz konusu kişinin hadis uyduran aşırı bir Râfîzî ve çok yalancı (kezzâb) olduğu bilgisini burada hatırlamamız icap edecektir.⁸⁴ O kadar müfrittir ki taraftarlarına Hz. Ali'nin geçmiş bütün peygamberlerde üstün olduğunu⁸⁵ ve ölüleri diriltbildiğini söyleyebilmektedir.⁸⁶ Muhammed Nefsü'z-Zekiyeye'nin mehdiliğini muhtemelen Mugîre'nin ardından babası Abdullah b. Hasan b. Hasan her ortamda gündeme getirmiş, zamanla Medineliler başta olmak üzere ciddi bir halk kitlesi onu Mehdi olarak görmüşlerdir. Muhammed b. Abdullah da Mansûr ile mektuplaşmalarında kendisini "Mehdi" olarak

⁸¹ Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *en-Nihâye fi'l-Fiten ve'l-Melâhim*, thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1988), 1: 51.

⁸² İbn Haldûn, *Kitâbü'l-Iber*, 1: 388-399.

⁸³ Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ'*, 202.

⁸⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 8: 223; İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, 3: 8.

⁸⁵ Ebû Ahmed Abdullâh İbn Adî, *el-Kâmil fî Du'afâ'i'r-Ricâl*, thk. Âdil Ahmet Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 8: 82; Zehebî, *Mîzânü'l-İtidâl*, 4: 161.

⁸⁶ İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, 3: 7; İbn Adî, *el-Kâmil*, 8: 82.

tanıtmıştır. Siyasî çekişmenin mehdilik argümanı ile dinî alandan delillerle desteklenmeye çalışılmış ve sadece Muhammed b. Abdullah'ın mehdi olduğunu ifade edilen rivayetler Hz. Peygamber'e söylenilmeye başlanmıştır.⁸⁷ "İsmi benim ismime, babasının ismi babamın ismine uygun" yani Muhammed b. Abdullah'ın mehdiliği Hz. Peygamber'e tasdik ettirilmiştir.

Muhammed hayatta iken onun mehdi olduğu görüşünde olan ve bu konuda "ismi ismime, babasının ismi babamın ismine uygun" ifadesinin yer aldığı rivayeti delil getiren Mugîre b. Saîd vefat ettikten sonra onun taraftarları, Muhammed'in ölümüyle beraber iki gruba ayrılmıştır: Bir grup söz konusu ölümle birlikte Mugîre'nin onun mehdi olacağı ve yeryüzünü adaletle dolduracağı görüşünü reddederek ayrılmıştır. İkinci bir grup ise Muhammed Nefsü'z-Zekiyye'nin ölmediğine Necd yakınlarındaki Hâcir Dağı'nda yaşadığına ve tekrar ortaya çıkması emredildiğinde gelip dünyaya hâkim olacağına inanmışlardır. Onlara göre Muhammed, Mekke'de Rukn ile Makam arasında kendisine biat edildikten sonra on yedi ölüyü diriltecek, bunların her birine el-İsmü'l-A'zam'ın harflerinden biri verilecek ve onlar da orduları bozguna uğratarak yeryüzünde Mesih çağını tesis edeceklerdir. "Muhammediyye" adı verilen bu gruba göre Abbâsîlerin öldürdüğü kişi Muhammed b. Abdullah b. Hasan değildir. Onlar, Muhammed b. Abdullah'ın tekrar dünyaya geleceğini beklemektedirler ki bunların başında Câbir b. Yezîd el-Cu'fî gelmektedir.⁸⁸ Mugîre b. Saîd'i imam olarak kabul etmeleri sebebiyle Mugîriyye de denilen bu gurubun görüşlerinin Zerdüş't ve Maniheizt fikirlerden etkilendiği söylenilmektedir.⁸⁹ Zeydiyye'nin Carüdiyye fırkasının da Muhammed b. Abdullah'ın ölmediğine, yeryüzünü adaletle doldurmadan da ölmeyeceğine inandıkları ifade edilmektedir.⁹⁰ Böylece Muhammed b. Abdullah'ı gösteren mehdi rivayetleri, Şîilerin kaynaklarına girmiştir.⁹¹

Öte taraftan Muhammed Nefsü'z-Zekiyye'nin mehdi algısı oluşturmaya başlaması üzerine rakibi Abbâsî Halifesi Mansûr Abdullah, aynı

⁸⁷ Zorlu, *İsyanlar*, 221.

⁸⁸ Ebû Mansûr b. Tâhir et-Temîmî Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 2. Bs (Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1977), 1: 43-45; Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Mektebetü's-Şâmîle, t.y.), 1: 177.

⁸⁹ William F. Tucker, "Asiler ve Gnostikler: el-Mugîre İbn Sa'id ve Mugîriyye", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, trc. Ethem Ruhi Fıçlalı 5 (1982): 206, 208, 211, 216; Topaloğlu, "Şîa'daki Mehdi İnancı", 109.

⁹⁰ Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdullah el-Mehdi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 490.

⁹¹ Avni İlhan, *Mehdilik* (İstanbul: Akyay Kaynak Yayınları, 1976), 86.

rivayetleri muhtemelen oğlu Muhammed'e uygunluğu sebebiyle kullanmaya başlamıştır. Muhammed Nefsü'z-Zekiyye'ye karşı kazandığı zaferle mehdîye benzer bir anlamda "Mansûr" lakabını alan Ebû Ca'fer, onun mehdiliğini unutturmak adına oğluna "Mehdi" lakabını vermiştir.⁹² Halife, oğlu Muhammed'in mehdiliğini yaymış hatta şairleri bile bu yönde teşvik etmiştir.⁹³ Böylece Abbâsî Halifesi'nin etkisiyle aynı rivayetler Sünnî hadis kaynaklarına dahil olmuş, hatta Ehl-i Sünnet'in meşhur altı kitabından bazılarında kendisine yer bulabilmiştir. Böylece, "Önce Şiîler, ardından Emevîler ve Abbâsîler arasında yayılan mehdî inancı, III. (IX.) yüzyılda hadislerin toplanıp kayda geçirilmesi ve hadislerin sıhhati konusunda titiz davranmayan muhaddislerce mehdî rivayetlerinin mecmualara alınmasının ardından Sünnîler arasında da benimsenmeye başlanmıştır. Ancak erken devir Sünnî literatüründe bu inanca hemen hemen hiç temas edilmemiş, konu daha çok hadisçilerin dahil olduğu Selefiyye'ye ait eserlerde yer almıştır. Geç dönemde oluşan Sünnî kelâm literatürü ile "fiten ve melâhim" türü eserlerde ise mehdî telakkisinden genellikle kısaca bahsedilmiştir."⁹⁴ Belki de geçmiş toplumlarda da var olan bir kurtarıcı inancıyla ilgili Allah Rasulü, toplumun düzelmesi için adalet sahibi bir imamdan/devlet idarecisinden bahsetmiş; zamanla rivayetler mitolojik bir mehdîye dönüşmüştür. Rivayetlerdeki adalet vurgusu ve insanların problemlerini çözmeye odaklanması bu ihtimali güçlenmektedir.⁹⁵ Adaletli devlet başkanıyla ilgili rivayetler, söz konusu dönüşüm esnasında toplumda derin izler bırakan siyasî olaylardaki tarafların haklılık veya haksızlığını ortaya koymak adına birilerini işaret eden rivayetlere evrilmiştir. Günümüzde hâlâ "ismi ismime, babasının ismi babamın ismine uygun" rivayeti istismar edilmekte ve bu ifade "Adnan" ismiyle uyuşturularak yeni mehdîler türetilmeye çalışılmaktadır. Konumuz olan mehdî rivayeti, Hz. Peygamber'in atalarından hareketle bir isminin de "Adnan" olduğu varsayımıyla, Adnan

⁹² Hüseyin Atvan, *ed-Da'vetü'l-Abbâsiyye, Mebdî' ve Esâlib*, (Beyrut, 1984), 173-179; Ahmet Güzel, *Abbâsî Halifesi Mehdi b. Mansûr* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2012), 56-57.

⁹³ Abdülaziz ed-Dûrî, "Abbâsî Propagandası Sürecinde ve Abbâsîler'in İlk Asrında Mehdî Tasavvuru", *İstem*, trc. M. Bahaüddin Varol 2/3 (2004): 227-228; Ahmet Güzel, "Ebû Ca'fer el-Mansûr ve Muhammed en-Nefsüzzekiyye Arasındaki Siyasî Mücadelede Mehdî Anlayışının Rolü", *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mehmet Tıraşçı vd. (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 62.

⁹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Mehdi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28: 372.

⁹⁵ Ağırman, "Mehdî ile İlgili Rivayetler", 2: 359.

ismi taşıyanların istismar malzemesi hâline getirilmektedir.⁹⁶

Sonuç

“İsmi ismime, babasının ismi babamın ismine uygun” ifadesinin yer aldığı ve mehdiyi işaret eden rivayetler kütüb-i sitte eserlerinden Ebû Dâvud ve Tirmizî’nin sünenlerinde ve başka hadis kaynaklarında geçmektedir. Bu çalışmada söz konusu rivayetler önce senet olarak ele alınmış ve ilgili rivayetlerin sened olarak hasen ve zayıf olduğu görülmüştür. Senet açısından hasen denebilecek rivayette dahi Ebü’n-Nücûd Âsım b. Behdele isimli meşhur kıraat âlimi olan ravinin, hadis konusunda özellikle konumuzun merkezini teşkil eden rivayetteki gibi Zir ve Ebû Vâil rivayetlerini karıştırması önemli bir husustur. Konuyla ilgili farklı dört zayıf rivayetin birbirini desteklediği ve hasen mertebesine çıkardığı düşüncesi, söz konusu rivayetin farklı ve hasen denebilecek rivayetlere muhalefeti sebebiyle kanaatimizce geçerli olmayacaktır. Ayrıca söz konusu senetlerde sadece Kûfelilerin bulunması, Medineli hiçbir ravinin bulunmaması “ismi ismime, babasının ismi babamın ismine uygun” ifadesinin yer aldığı mehdi rivayetlerinin Medine’de bilinmediğini göstermektedir. Oysaki rivayet daha çok Medine’de faaliyet gösteren Muhammed b. Abdullah ve ailesi tarafından kullanılan bir rivayet olmuştur. Konumuzu teşkil eden senet itibarıyla rivayetler zayıftır ve değil inanç konusunda ahkam konusunda dahi delil olarak kabul edilemez.

Abbâsîlerin ikinci halifesi Ebû Ca’fer el-Mansûr’a karşı harekete geçen Hasanoğullarından Muhammed b. Abdullah’ın “ismi ismime, babasının ismi babamın ismine uygun” ifadesinin yer aldığı mehdi rivayetlerini kullandığı tarih kitaplarında tespit edilen bir vakiadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla rivayet, ilk defa Ya’kûbî gibi daha çok Hz. Ali taraftarı olan tarihçilerin kitaplarında yer alsada Belâzurî, Taberî, İbnü’l-Cevzî, İbnü’l-Esîr, Zehebî, İbn Kesîr gibi tarihçilerin eserlerinde kendisine yer bulabilmiştir. Söz konusu kaynaklardaki ilginç bir durum, rivayetin çoğunlukla Muhammed b. Abdullah ile ilişkilendirilmesine karşın Hatîb el-Bağdâdî, İbn Asâkir ve İbnü’l-Cevzî gibi bazı tarihçiler tarafından Abbâsî Devleti’nin üçüncü halifesi Mehdi lakaplı Muhammed b. Abdullah Ebû Ca’fer el-Mansûr’u işaret eden bir rivayet olarak görülmesidir. Hatta Zehebî, rivayeti bir yandan Abbâsî Halifesi Mehdi ile ilişkilendirirken öte yandan Abbâsî Halifesi Müstekfî’nin oğlu Ebü’l-Hasan Muhammed b. Abdullah için bir grup insan tarafından gündeme getirildiğini

⁹⁶ Mert Aslanoğlu, “Hz. Mehdi’nin İsmi Ne Olacaktır?”, <http://mertaslanoglu.blogspot.com/>, 2013, http://mertaslanoglu.blogspot.com/2013/08/hz_18.html.

naklederek rivayetin Muhammed Nefsü'z-Zekiyye ve Halife Mehdi'den sonra üçüncü bir şahıs için daha kullanıldığını bize nakletmiş olmaktadır. Aslında bu durum söz konusu rivayetin, siyasete malzeme olarak kullanıldığını açıkça ortaya koymaktadır.

Söz konusu hadisin siyaset sebebiyle kullanılmasının serencamına baktığımızda, anlaşıldığı kadarıyla ilk defa mehdi konusunun gündeme getirildiği Muhtar b. Ebû Ubeyd ile Muhammed b. Hanefiyye arasındaki ilişkiye benzer bir şekilde rivayet, Mugîre b. Saîd tarafından kullanılmıştır. Buna göre Mugîre, siyasi hedeflerini gerçekleştirmek üzere yola çıkarken rivayeti uydurarak gündeme taşımış ve Muhammed b. Abdullah'ı mehdi ilan etmiştir. Daha sonra kendisini de mehdi ilan eden Mugîre'nin söz konusu hadis rivayeti, Muhammed Nefsü'z-Zekiyye'nin önce babası ve ailesi tarafından uygun görülmüş, sonra bir kısım halk tarafından da kullanılmaya başlanmıştır. Bu durum Muhammed b. Abdullah tarafından içselleştirilmiş, iktidara talip olan bu şahıs kendisi için kullanılan mehdi lakabına inanmış ve Ebû Ca'fer ile mektuplaşmalarında bunu kullanmıştır. Böylece rivayet Şîî eğilimli kaynaklarda kendisine yer bulurken, Abbâsî Halifesi Mehdi için kullanılmaya başlanmasıyla birlikte Sünnî kaynaklara da aktarılmıştır. Muhammed Nefsü'z-Zekiyye'nin bu rivayeti kullanması, karşı bir hareketle Abbâsî halifesinin de kullanmasına sebebiyet vermiştir. İlerleyen dönemde bazı Şîî grupların söz konusu mehdi rivayetlerini kullanması, tepkisel bir biçimde Sünnîlerin de rivayetleri kullanmasına sebep olmuş gibi görünmektedir.

Mehdi rivayetlerinin zayıf da olsa kaynaklarda yer alması ise adaletli devlet idarecisinden bahseden Hz. Peygamber sözlerinin, zulüm ve sıkıntılardan çoğaldığı dönemlerde genelde farklı din ve inançlardan, özelde ise Şîa'dan geçtiği kabul edilen kurtarıcı fikrine evrilmesi sebebiyle olabilir. Adil devlet adamı profilinin kurtarıcı mehdi şekline dönüşmesi ise Muhammed Nefsü'z-Zekiyye, Halife Mehdi gibi siyasi özellikleri ön planda olan kişilerin isim ve özelliklerine uygun hâle getirilmesiyle olmuş gibidir. Böylece konumuzu teşkil eden ve mehdi rivayetlerinden sadece bir grubunu teşkil eden "ismi ismime, babasının ismi babamın ismine uygun" rivayetleri ortaya çıkmış görünmektedir. Bu arada Ehl-i sünnet ile Şîa arasında tartışma konusu da olan ancak rivayetin sıhhatinden çok kim olduğuna yönelik tartışmalar, rivayetleri mutlak doğru gibi göstermiştir.



KAYNAKÇA

- Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr b. Tâhir et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-Fırak*. 2. Bs. Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1977.
- Abdülmuhsin b. Hamd. *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*. el-Mektebetü's-Şamile, t.y.
- AĞIRMAN, Cemal. "Kütüb-i Tis'a Kaynaklarında Yer Alan Mehdî ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi ve Bu Rivayetlerle İlgili Yapılan Yorumlar". *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*. Ed. Mehmet Tıraşçı vd. 2: 336-362. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*. Thk. Vasiyyüllâh b. Muhammed Abbâs. 2. Bs. Riyad: Dâru'l-Hânî, 2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *Müsnedü Ahmed*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- AKGÜN, Hüseyin. "Mehdilik Hadislerinin Hadis Rivayet Coğrafyası Açısından İncelenmesi". *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019): 311-331.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nürüddîn. *Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.
- ASLANOĞLU, Mert. "Hz. Mehdi'nin İsmi Ne Olacaktır?" <http://mertaslanoglu.blogspot.com/>. 2013. http://mertaslanoglu.blogspot.com/2013/08/hz_18.html.
- AŞIKKUTLU, Emin. "Cerh ve Ta'dîl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7: 394-401. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- ATVAN, Hüseyin. *ed-Da'vetü'l-Abbâsiyye, Mebâdi' ve Esâlib*. Beyrut, 1984.
- AYDINLI, Abdullah. "Muan'an". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30: 326. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- AZÎMÂBÂDÎ, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî. *Avnü'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvud*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- BELÂZÜRÎ, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-. *Ensâbü'l-Eşrâf*. Thk. Süheyl Zekkar- ve Riyad ez-Ziriklî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- BESTEVÎ, Abdülalîm Abdülazîm. *el-Mehdiyyü'l-Müntezar fî Davi'l-Ehâdîs ve'l-Âsârî's-Sahîha*. Mekke: Dâru İbn Hazm, 1999.
- BESTEVÎ, Abdülalîm Abdülazîm. *el-Mevsûa fî Ehâdîsi'l-Mehdî ed-Daîfeti ve'l-Mevdûati*. Mekke: Dâru İbn Hazm, 1999.
- BEZZÂR, Ebûbekir Ahmed b. Amr el-Basrî el-. *Müsnedü'l-Bezzâr*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.

- BOZKURT, Nahide. *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilali*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- ÇELİK, Ali. “Nuaym bin Hammâd’ın Hadisçiliği ve ‘Kitâbu’l-Fiten’i Üzerine Bir Değerlendirme”. *Dinî Araştırmalar* 2/6 (2000): 99-118.
- DÂREKUTNÎ, Ebû’l-Hasen Alî b. Ömer. *el-İlelü’l-Vâride fî Ehâdîsi’n-Nebeviyye*. Thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah es-Selefi. Riyad: Dâru Taybe, 1985.
- DÛRÎ, Abdülaziz ed-. “Abbâsî Propagandası Sürecinde ve Abbâsîler’in İlk Asrında Mehdî Tasavvuru”. *İstem*. Trc. M. Bahaüddin Varol 2/3 (2004): 219-231.
- DURMUŞ, Mehmet Ali. *Mitolojik Kurtarıcı Mehdi*. 2. Bs. İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.
- Ebû Zür’a, Ubeydullâh b. Abdilkerîm er-Râzî. *Kitâbü’d-Duafâ’*. Medine: İmâdetü’l-Bahsi’l-İlmî, 1992.
- Ebû’l-Ferec el-İsfahânî, Alî b. el-Hüseyn. *Mekâtîlü’t-Tâlibiyyîn*. Beyrut: Dâru’l-Marife, t.y.
- EREN, Muhammed Emin. “Olgudan Rivayete Ya da Yorumun Rivayetleşmesi: Nu’aym b. Hammâd’a Ait Bir Rivayetin Tahlili”. *İslam ve Yorum -Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar-*. Ed. Fikret Karaman. 2: 651-661. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- ESER, Mithat. *Abbâsîlerin İlk Döneminde Seyyidler ve Şerifler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- GÜNEŞ, Hüseyin. “İslam Tarihinin İlk Mehdîsi: Muhammed b. Hanefiyye”. *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*. Ed. Mehmet Tıraşçı vd. 136-158. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- GÜZEL, Ahmet. *Abbâsî Halifesi Mehdi b. Mansûr*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2012.
- GÜZEL, Ahmet. “Ebû Ca’fer el-Mansûr ve Muhammed en-Nefsüzzekiyye Arasındaki Siyasî Mücadelede Mehdî Anlayışının Rolü”. *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*. Ed. Mehmet Tıraşçı vd. 49-66. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Târîhu Bağdâd*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2002.
- ICLÎ, Ebû’l-Hasen Ahmed b. Abdillâh el-. *Târîhu’s-Sikât*. Mekke: Dâru’l-Bâz, 1984.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh. *el-Kâmil fî Du’afâ’i’r-Ricâl*. Thk. Âdil Ahmet Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-

- İlmiyye, 1997.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu Medîneti Dımeşk*. Thk. Ömer b. Garâme el-Amravî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. Haydarâbâd: Tab'atü Meclisi Dâireti'l-Meârifî'l-Osmânî, 1952.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Absî el-Kûfî. *Müsnedü İbn Ebî Şeybe*. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Hindistan: Matbaatü Dâireti'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnis. *Kitâbü'l-Iber ve Dîvânü'l-Mübtede' ve'l-Haber fî Eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-Âsârahüm min-zevî's-Sultânî'l-Ekber*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed. *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn*. Thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. Riyad: Dâru's-Sumayî, 2000.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Kitâbü's-Sikât*. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1973.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *en-Nihâye fî'l-Fiten ve'l-Melâhim*. Thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1988.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Muhtasaru Târîhi Medîneti Dımeşk*. Thk. Rûhiyye en-Nehhâs vd. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1984.
- İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed el-Hâzin. *Tecâribü'l-Ümem ve Te'âkibü'l-Himem*. Thk. Ebü'l-Kasım İmâmî. 2. Bs. Tahran: Serûş, t.y.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *Şerhu İlelî't-Tirmizî*. Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1987.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî. *Târîhu Esmâi's-Sikât*. Thk. Subhî es-Sâmerrâî. Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1984.
- İbn Teymiye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Thk. Muhammed Reşad Sâlim. Riyad: Câmîatü'l-
-

- İmam Muhammed b. Suudü'l-İslamiyye, 1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali. *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, İzzuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-Târîh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- İbnü't-Tıktakâ, Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ. *el-Fahrî fi'l Adâbi's-Sultâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*. Thk. Abdülkadir Muhammed Mâyû. Beyrut: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 1997.
- İLHAN, Avni. "Kütübü Sittedeki Hadislere Göre Mehdilik". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7 (1992): 101-124.
- İLHAN, Avni. *Mehdîlik*. İstanbul: Akyay Kaynak Yayınları, 1976.
- KILIÇ, Hulusi. "Ebü'l-Ferec el-İsfahânî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10: 316-318. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- MAKDÎSÎ, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-. *el-Bed'ü ve't-Târîh*. Porsaid: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, t.y.
- MES'ÛDÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-. *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*. Thk. Abdullah İsmâil es-Sâvî. Kahire: Mektebetü's-Şarkî'l-İslâmiyye, 1938.
- MİZZÎ, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân el-. *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Muhsin el-Emîn, Ebû Muhammed el-Bâkır. *A'yânü's-Şîa*. Thk. Hasan el-Emîn. Beyrut, 1986.
- Nuaym b. Hammâd, Ebû Abdillâh el-Huzâî el-Mervezî. *Kitâbü'l-Fiten*. Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1412.
- ÖZ, Mustafa. "Muhammed b. Abdullah el-Mehdi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30: 489-490. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- SAFEDÎ, Salâhuddîn Halil b. Aybek. *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*. Thk. Ahmed Arnaûd- ve Mustafa Türkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000.
- SÜYÛTÎ, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *el-Urfü'l-Verdî fî aḥbâri'l-Mehdî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- SÜYÛTÎ, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *Târîhu'l-Hulefâ'*. Thk. Hamdi Demirtaş. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2004.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-Nihâl*. Mektebetü's-Şâmîle, t.y.
- TABERÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *Mu'cemü'l-*

- Kebîr*. Thk. Hamdi Abdülmecit. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994.
- TABERÎ, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. 2. Bs. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387.
- TOPALOĞLU, Fatih. "Şîa'daki Mehdi İncancının Zerdüştlükle İlişkisi". *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*. Ed. Mehmet Tıraşçı vd. 101-116. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- TUCKER, William F. "Asiler ve Gnostikler: el-Muğire İbn Sa'id ve Muğiriyye". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*. Trc. Ethem Ruhi Fırlalı 5 (1982): 203-216.
- UKAYLÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr. *ed-Duafâü'l-Kebîr*. Thk. Abdülmü'tî Emin el-Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984.
- UYAR, Gülgün. *Ehl-i Beyt, İslam Tarihinde Ali-Fatıma Evladı*. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.
- VAROL, M. Bahaüddin. *Hilafet Mücadelesinde Ehl-i Beyt Nesli*. Konya: Yediveren Kitap, 2004.
- YA'KÛBÎ, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer el-. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. Beyrut, 1995.
- YAVUZ, Yusuf Şevki. "Mehdi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28: 371-374. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- YILMAZ, Orhan. "Mehdi İncancına Kaynaklık Teşkil Eden Hadislerin Değeri". *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/2 (2017): 265-282.
- YÜCEL, Ahmet. "Mehdi Hadislerinin Temel Kaynaklarındaki Anlamı". *Beklenen Kurtarıcı İncancı*. 141-173. Editör: Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî ez-. *Mîzânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.
- ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî ez-. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî ez-. *Târîhu'l-İslâm*. Thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî. 2. Bs. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1993.
- ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî ez-. *Tehzîbü Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye li't-Tıbbâati ve'n-Neşr, 2004.

ZİRİKLÎ, Hayruddîn. *el-A'lâm: Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arabi'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*. 15. Bs. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

ZORLU, Cem. *Abbâsîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyânlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.



MUHAMMAD B. ABDULLAH, THE FIRST MAHDI OF THE ABBASID PERIOD AND THE EVALUATION OF NARRATIVES ABOUT ITS MAHDIHOOD

© Mithat ESER^a

Extended Abstract

Some of the Alids (descendants of Ali) were disappointed when the Abbasid State was established. Among them, Muhammad b. Abdullah (nicknamed as Al-Nafs al-Zakiyya) who was the grandson of Hasan acted against the Second Abbasid Caliph, Abu Jafar el-Mansur. During this political movement, the use of nickname 'mahdi' by Muhammad b. Abdullah for himself was included in our historical sources. The narrative that "the name matches my name, the name of his father matches my father's name" played an important role for him to get this nickname. So this narration was determined the name of mahdi as Muhammad b. Abdullah.

In our hadith sources, the perception of mahdihood which is stated as "the name matches my name, the name of his father matches my father's name", also takes place in different hadith sources. There are four different forms of this narration of which there is an alliance; but three of them are weak. There are different opinions about Abu'n-Nücûd Âsım b. Bahdala who is in the isnad of the narrative in the works of Abu Davud and Tirmidhi. Although the narrator in question is a good qiraah scholar, there is a controversy about his hadith profession. It is stated that he mixed the narrations which he conveyed from Zir, especially as in the narration of mahdi. In addition, there is a problem related to relevant narrations that those are conveyed by only narrators from Kufa. This means that it was used by Muhammad Al-Nafs al-Zakiyya and the narration was not known in Medina.

The narration of mahdi pointing to Abdullah was first mentioned by Mughira

^a Assoc. Prof., Selçuk University, mithateser@hotmail.com

b. Said. After Mughira, who will later use the same nickname for himself, mahdihood of Muhammad will also be accepted by his father and family. This opinion, which was accepted by some groups, was also accepted by Muhammad. Thus, he described himself as a mahdi in correspondence with the Abbasid caliph. In this way, the narrations of mahdi that started with Muhammad b. Abdullah were accepted by the Shia sources.

On the other hand, the mahdi narrations as “the name matches my name, the name of his father matches my father's name” were also used for Mahdi Muhammad b. Abdullah Abu Ja-far el-Mansur, the third caliph of the Abbasid. Thus, the same narration began to be seen in Sunni sources, and the narrations of mahdi which include the expression “the name matches my name, the name of his father matches my father's name”, have taken place in the hadith sources. The common use of this narrative for two very important figures in history must have caused this narration to be mentioned in many works.

It is identified that the narrations related to our issue are primarily seen in the historical sources which are stated to be close to Shia. The first historical source in this manner is the work of Ya'qubi. Historians such as Abu'l-Faradi Isfahani, Mas'udi and Ibn Tiktaka, have included the mahdihood of Muhammad Al-Nafs al-Zakiyya in their books. In the sources of first period of Islamic history, the mentioned narration has been associated with the mahdihood of Muhammad Al-Nafs al-Zakiyya in the work of Baladhuri. Similarly, it was conveyed in the works of historians such as Baladhuri, Tabarî, Ibnü'l-Djavzî, Ibnü'l-Athîr, Dhahabî and Ibn Kathîr. However, some historians such as Hatîb Bagdâdî, Ibn Asâkir and Ibnü'l-Djavzî have associated this narration with the third Abbasid Caliph, Muhammad b. Abdullah. Furthermore, Dhahabi was associated the narration with Mahdi, the Abbasid Caliph while on the other hand, he also conveyed that it was used for Abu'l-Hasan Muhammad b. Abdullah who is the son of Mustakfi, the Abbasid Caliph. Thus, the relevant mahdi narration was used for a third person after Muhammad Al-Nafs al-Zakiyya and Caliph Mahdi. In fact, this clearly reveals that narration in question was used as an instrument for politics.

The relevant mahdi narration seems to have been formulated in accordance with politics. Thus, it seems that a religious reference was provided to some political figures. However, it is also important that the narrations of mahdi are also mentioned in many sources. Direct information about the mahdi is not included in the Quran. Similarly, it is not found in sahih hadith sources

like Sahih of Bukhari and Muslim. However, it is included in many sources, especially the Sunans of Abu Davud and Tirmidhi. Many studies have been conducted about the narrations of the mahdi and different opinions have been reached. The idea of the weakness of the isnad of mahdi narrations, which was first mentioned by Ibn Khaldun, was also expressed by many contemporary researchers. First of all, it is certain that the perception of mahdi cannot be the subject of belief with the narrations which are controversial and many of them are weak. In addition, as it is the subject of our research, it is also possible that some additions were likely to be made into mahdi narrations in order to be an instrument for political conditions of the period. As a conclusion, it can be said about the mahdi narrations that “the hadiths said by the Prophet about the fair head of state were integrated with the idea of a savior over the time”. Thus, the idea of a fair head of state has turned into a perception of a mahdi that would save the society. In this transformation, the influence of the Shia and the ancient Persian culture which was fed by Shia is particularly important.

In conclusion, mahdi narrations are generally problematic. Weak narrations cannot be an evidence of the belief. It is also controversial that the weak narrations are an evidence of judgment. Mehdi narrations as “the name matches my name, the name of his father matches my father’s name” have been mentioned in a limited number in hadith sources. There is a problem in terms of isnad regarding each of them. From the point of view of the text, the relevant narration was said for Muhammad b. Abdullah who is accepted as the first mahdi of the Abbasid period. Later, the same narration was used for the Abbasid Caliph, Mahdi. Thus, the relevant narration has become widespread. It has been included in both Shia and Sunni sources. However, the historians are divided into two groups, about the person pointed out by the narration in question. The fact that the same narration was brought to the agenda for the son of Mustakfi, the Abbasid Caliph, also shows that the aforementioned narration was always used as an instrument of politics. Even today, it continues to be used based on the name ‘Adnan’.

Keywords: Islamic History, Mahdihood, Muhammad Al-Nafs al-Zakiyya, Caliph Mahdi.





bilimname XLI, 2020/1, 39-65
Geliş Tarihi: 30.01.2020, Kabul Tarihi: 01.05.2020, Yayın Tarihi: 15.05.2020
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.682876>

GEORG SIMMEL'İN SOSYOLOJİK VE PSİKOLOJİK BAKIŞ AÇILARINDAN DİN VE DİNDARLIK ANLAYIŞI*

Abdolvahap TAŞTAN^a

Mehmet AKSOY^b

Öz

Simmel modernitenin sosyologu olarak bilinir. Metropol yaşamı düşüncelerini derinden etkilemiştir. Modernitenin birey üzerindeki sarsıcı etkilerini tartışması açısından psikoloji ve sosyal psikolojinin de öncüleri arasında sayılır. Modern toplumu, inanç ve kültürel oluşum dinamikleriyle analiz etme başarısı göstermiştir. Ona göre moderniteyle ilgili tespitlerinde hep bireyin ruhsal yapısının önemi üzerinde durmuştur. Din, ona göre bireyin içsel yaşamında etkin yeri olan ve toplumu oluşturan temel yapı taşlarından biridir. Bugüne kadar kimsenin, örtük söylemler ileri sürmeden, anlaşılmayan genellemelere gitmeksizin “din nedir” sorusuna tam açıklayıcı cevap bulamadığını ileri sürer. Simmel’e göre din ve dindarlık arasındaki ayırım esastır. Din dindarlığı değil, dindarlık dini oluşturur. Bununla birlikte, Simmel’in din ve dindarlık kavramlarını anlamada iki zorlukla karşılaşırız. Birincisi, Simmel’in din anlayışında başlangıçta önemli yer tutan sosyolojik kavramlar zamanla felsefi kavramlarla karıştırılmıştır. İkincisi ise, Simmel “Din” kavramını bazen dar anlamda bazen de geniş anlamda kullanmıştır. Dar anlamda, günlük dilde anlaşıldığı şekliyle kurumsal, tarihi din ya da aşkın inançların bir muhtevası olarak ve bu haliyle dindarlığın da karşıtı biçiminde kullanılmıştır. Geniş anlamda ise, tarihi bir kurumla aynı anlama gelmeyen bir fenomen olarak düşünülmüş, bireyler arası etkileşime dayalı ilişkilerin atfedildiği bir anlam sistemi olarak görülmüştür. Bu çalışma, Simmel’in eserleri başta olmak üzere, ilgili literatüre dayalı deskriptif bir çalışmadır.

Anahtar kelimeler: Georg Simmel, Din, Dindarlık, Modernite, Etkileşim.



* Bu çalışma, “Georg Simmel’in Bakış Açısından Modernite ve Din” (2019) başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

^a Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, atastan@erciyes.edu.tr

^b Öğr., Milli Eğitim Bakanlığı, mehmetaksoy3838@gmail.com

GEORG SIMMEL'S SOCIOLOGICAL AND PYSCHOLOGICAL PERSPECTIVE ON RELIGION AND RELIGIOSITY

Georg Simmel is well known as a sociologist of modernity. Because he was discussing the traumatic effects of modernity on individual, he was also considered as a pioneer of psychology and social psychology. Thus, he has clearly succeeded in analyzing modern society with the dynamics of belief and cultural formation. In his sincere determinations, he always emphasized the importance of the individual's spiritual structure. Religion, according to him, is one of the fundamental particles that have an effective place in the inner life of the individual and constitute the society. Simmel argues that no one has ever been able to find a complete explanatory answer to the question of what is religion without implicit rhetoric or without going to incomprehensible generalizations. According to Simmel, distinction between religiosity and religion is fundamental. In his view, religion does not create religiosity but religiosity creates religion. However, two questions in this subject. Firstly, over the course of two decades Simmel's understanding of religion evolved from an initially sociological into a definitely philosophical one. Secondly, Simmel uses the word "religion" sometimes in the stricter (historical religion), and sometimes in the wider sense (religiosity). This work is a descriptive study based on Simmel's own works and other literature.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Modern toplum ve sorunlarını aynı zamanda bir yaşam tarzı olarak da tecrübe eden Simmel, sosyolojik gelenek içinde yer almasının yanında mikro kuramsal analizlere yaptığı katkılarla da tanınır. Bireyler arası etkileşimi düşüncesinin merkezi yapar ve bu yaklaşımı çerçevesinde yaptığı analizlerle psikoloji ve sosyal psikolojinin de öncü isimleri arasında yer alır. Sosyolojinin ve din sosyolojisinin kurucu ustaları Durkheim ve Weber'le birlikte anılmasına rağmen, sistematik bir din kuramı oluşturamamış olmakla eleştirilir. Bununla birlikte, bu çalışmada da görüleceği üzere, din ve dindarlık kavramlarına atfettiği anlamlar bugün belki de çok daha orijinal bir nitelik taşır. Dini, birey ve toplum için önemli bir yapı taşı olarak değerlendiren Simmel, din sosyolojisinin, sosyolojinin bir alt dalı değil, asıl inceleme alanı olması gerektiği görüşüyle bir bakıma kurucu sosyologları eleştirir, zamanında dinî sosyoloji yapma eğilimlerine de karşı çıkar.

Bugün Simmel'in eserlerinin çoğu Türkçeye çevrilmiştir. Modernite ve geç moderniteyi daha iyi anlamamızı sağlayacak görüşleriyle daha da popüler olacağı anlaşılmaktadır. Özellikle din ve dindarlık kavramlarına yüklediği anlamlar ve dindarlığı dinin temeli olarak görmesi, farklı bir bakış açısı olarak oldukça dikkat çekicidir. Bu yönüyle de "dindarlığın sosyologu" olarak anılmayı hak etmektedir. Simmel çalışmalarında, geleneksel sosyolojinin pek yer vermediği gündelik hayat pratiklerine, ilişki biçimlerine ve etkileşim düzeylerine, biçim-içerik açısından önemli sayılabilecek analizler ortaya koymuştur. Din ve dindarlık ilişkisi de bu bağlamda ele alınmış ve kuramsal bir bakış açısı getirilmiştir. Simmel'e göre, bireylerin dini yönelimlerini anlamak için sosyolojik bir bakışa ihtiyaç vardır. Bugün Türkiye'de din sosyolojisi derslerinde pek yer bulamayan Simmel'in Tanrı ve/ya aşkın merkezli dindarlık sosyolojisi, belki ileri araştırmalarla ortaya konabilecek bir din sosyal psikolojisi tasarımı, bu çalışmada dindarlığı dinin nasıl oluşturduğu bağlamında bir problem olarak ele alınacak ve tartışılacaktır.

A. Georg Simmel'in Hayatı ve Yaşadığı Dönemin Özellikleri

Georg Simmel, 1858'de Almanya'nın metropol şehri Berlin'de doğmuştur. Berlin'in karmaşık kent yapısı onun hayatında çok ciddi izler bırakmıştır. Georg Simmel'in yaşamını ve felsefesini yazan Werner Jung, Simmel'i anlattığı eserinde şu vurgusunu öne çıkartmaktadır:

Berlin şehrinin hızlı büyümesi sonucu ortaya çıkan karmaşıklık ve çatışmalar içinde yapmış olduğu gözlemler, onun meslek hayatındaki farklı yaklaşımları ortaya çıkartmıştır. Küçük Georg'un yakasını bir ömür boyu bırakmayacak olan maşerî bir görünüm söz konusuydu. O sıralar elektrik şebekesine bağlanmış olan kent, gözlemci Georg'u büyülemişti; artık ona huzur yoktu. Yepyeni deneyimler ve algı mekânları zuhur etmiş. Bu yanıtıcı ve göz boyayan şehir yaşamı sınır tanımaz bir hırsıyla bütün her şeye hâkim olmuş ve toplumsal cinneti beraberinde getirmiştir (Jung, 2001, s. 10).

Simmel'in çocukluğunda edinmiş olduğu bu tecrübeler onu farklı kılan bir sosyolog olmasına alt yapı oluşturmuştur. Yahudi olması ve Yahudi iş insanlarının çevresinde bulunması, ona toplumun bütün katmanlarını gözleme şansı vermiştir. Ancak akademik hayatında birçok engellemelerle karşı karşıya kalmasına neden olmuştur. Simmel'in halka açık seminerlerinde farklı bakış açısını görenler, onu bir daha bırakmamıştır. Özellikle kadın takipçilerinin ve misafir öğrencilerin çokluğu ondaki farklılığı ortaya koymaya yetiyordu. Simmel'e karşı bu olağan ilgi arkadaşlarını kıskandırıyor ve onunla aralarına yapay sınırlar çizilmesine neden oluyordu.

Simmel, bütün engellemeleri görmezlikten gelerek akademik çalışmasına devam etmiştir. En sonunda çoktan hak etmiş olması gereken doktora unvanını, 1881'de felsefe alanında almıştır. O, 1885- 1900 yılları arasında privatdozent (okutman) olarak ve daha sonra akademik kadroda 1914'e kadar üniversitede dersler vermiştir. Üniversite kendisine resmi olarak maaş ödememesine rağmen, ücreti tamamen öğrenci harçlarından karşılanan okutmanlık kadrosunda öğretim görevlisi olarak çalışmaya devam etmiştir. Simmel radikal görüşlere sahip olmasına rağmen derslerindeki objektif tutumu ve mükemmel anlatımından dolayı çevresince çok takdir görmekteydi. Onun ders anlatımdaki kendine has yöntemi, Berlin şehrinin ileri gelen kültürlü üyelerini dahi, halk arasında çok konuşulan derslerine katılmalarını sağlayacak kadar popüleritesi yüksekti (Frisby, 2012, s. 17).

Simmel'in çalışmalarında bir tutarlılık görülür. Tarihten felsefeye, psikolojiden sosyal bilimlere uzanan kapsamlı ve etkin bilgilere sahipti. Alman akademisyen arkadaşları gibi, bir üniversiteden diğerine sürekli geçiş yapmamış; aksine Berlin Üniversitesinde uzun süre kalmayı yeğlemiştir. Çalışmalarını mantık ve felsefe tarihinden ahlaka ve sosyal psikolojiye kadar disiplinler arası bir düzlemde yapmıştır. Simmel, 1890'da bir demiryolu mühendisi ve bakanlık memurunun kızı olan ve sonraları Marie Louise Eckendorf takma adıyla felsefe yazarı olarak dört önemli kitap yayımlamış olan Gertrud Kinel ile evlendi. Berlin'de, Yahudi iş insanlarının yoğun olarak yaşadığı bir ortamda büyüyen Simmel, erken Alman sosyolojisinin önemli akımlarından biriyle öğrencilik günlerinden beri yakın ilişkideydi; hocaları Lazarus ve Steinthal'ın 'Völkerpsychologie'nin (Toplum psikolojisi) etkisi ilk ve son eserlerinde görülür. Bu etkiyle Simmel dikkatini değer kuramı üzerinde yoğunlaştırmıştır. Bu arada yazdığı Sosyoloji (Soziologie-1909) kitabı hem onu sosyolojik çevrelerde tanınmış biri haline getirmiş, hem de sosyal psikolojinin kurucularından biri yapmıştır (Bottomore & Nisbet, 2002, s. 165). Simmel, bir sosyolog olmasının yanı sıra sosyal psikolojiyle de yakından ilgilenmiştir. Simmel, sayısız makaleler ve kitaplar yazmıştır. Onun makalelerinin çoğu gazetelerde ve mecmualarda yayınlanmıştır. Onlar, sadece akademik sosyologlardan daha genel bir okuyucu kitlesi için yazılıyordu. Bu da onun niçin çağdaşları gibi zamanında kurucu sosyolog olarak görülmediğinin sebepleri arasında yer almaktadır (Ritzer & Stepnisky, 2013, s. 41).

Simmel'in düzenli bir gelirinin olmayışı, onu halka açık konferanslar sayesinde gelir elde etmeye mecbur kılıyordu. Simmel'in hem yazılarının hem de konferanslarının takipçi kitlesi, profesyonel sosyologlardan çok halkın içinden entelektüel kimselerdi. Simmel'in halk tarafından sevilmesi,

birlikte çalıştığı akademisyen arkadaşlarında kıskançlığa ve onun bu durumunu alaycı bir tavır sergilemelerine neden oluyordu. Simmel'in kişisel başarısızlıklarının en önemli etkenlerinden biri de döneminde Alman akademisyenlerin sosyolojiye çok önem vermemelerine bağlanabilir. Simmel, en sonunda 1914'te daha küçük bir üniversitede (Strazburg) kadrolu bir akademik göreve gelmiştir. Kadro almasına çok sevinmemiştir. Çünkü akademik kadro uğruna yıllarını verdiği, kendine sosyolojik alanda çok şey kazandıran Berlin'deki entelektüel hayranlarından ayrılmış olmanın üzüntüsünü yaşadığı söylenir. Simmel'in Strazburg'da göreve atanmasından kısa bir süre sonra, Birinci Dünya Savaşı başlamıştır. Üniversite amfileri askeri hastanelere dönüştürülmüş ve öğrenciler savaşa gitmiştir. Dolayısıyla Simmel, 1918'de ölümüne kadar Alman akademisinde aykırı bir kişilik olarak kalmıştır. O, hiçbir zaman normal akademik kariyere sahip olamamıştır. Buna rağmen Simmel, kendi döneminde çok sayıda akademisyeni yanına çekmeyi başarabilmiştir. Yıllar geçtikçe onun bir araştırmacı olarak ünü çok yayılmıştır. Simmel ne bir filozof ne de bir sosyolog olarak okul kurmayı aklından bile geçirmemiştir. O, bu tür konulardan uzak durmuştur. Eserlerinde başkalarının görüşlerinden hareketle değil hep kendi tespitleri merkezinde kalmayı yeğlemiştir. Olabildiğince bu konuda özgür hareket ederek yapmış olduğu tespitlerini ifade etmekten çekinmemiştir. O, hiçbir zaman ne bulunduğu yerde ne de Avrupa'nın en iyisi olmak için özel bir çaba sarf etmiştir. O, hep kendisi olarak kalmış ve kendi doğruları ile hareket ederek toplumun sosyolojik, psikolojik ve sosyal psikolojik yapısını tahlil etmiştir. Daima düşünce adamı ve zihinsel uyarıcı olarak yaşamıştır. Onun bu tavrı nedeni ile ona systemsiz sosyolog da denmiştir. Çalışmalarında biçim/'form' kavramı üzerinde durduğu için uluslararası literatürde biçimler sosyologu olarak da bilinir. Georg Simmel'in çalışmalarında daha etkin olarak "etkileşimcilik" kavramı üzerinde durduğu görülmüş, özneler arası etkileşimin önemine dikkat çekmiştir. Bu yönüyle de Amerika'da popülerlik kazanan sembolik etkileşimciliğin ve sosyal psikolojinin öncüleri arasında sayılmaktadır (Wallace & Wolf, 2004, s. 227).

Türkçeye çevrilmiş eserlerinden en tanınmış olanı 'Para Felsefesi'dir. Simmel yaşadığı dönemlerde sosyolojik görüşlerinin çevresinde ve daha sonraları Amerika'da hep etkin olduğu ve mikro sosyoloji kavramını da literatüre kazandırdığı görülmektedir. Simmel sosyolojik araştırmalarda; özellikle birey ve toplumu incelerken gözden kaçmaya müsait daha küçük olguların (parçacıkların) incelenmesi gerekliliğini hep önemsemiş ve savunmuştur. Modayı sosyolojik açıdan incelemiş ve tespitlerde bulunmuştur. O; modayı, bireyi diğer insanlardan ayırtıran, aynı zamanda

da diğerlerine benzemesini sağlayan olgu olarak ele almıştır. Simmel'in felsefe, ahlak, sosyoloji, psikoloji ve tarih gibi konularda etkili çalışmalarının var olduğu bilinmektedir. Bilhassa sanatçı ve düşünürlerin hayatlarını konu edinen araştırmalarında, onların görüşlerindeki gelişim süreçlerini, başarı grafiklerini, yaratıcı güçlerini üreten nedenleri açıklamayı amaçlar. Simmel'e göre bir düşünürün görüşleriyle yaşam şekli, düşünme yöntemi arasında bir ilişki vardır. Felsefe, sosyoloji ve psikolojinin amacının var olan bu ilişkiyi açığa kavuşturarak sonucunda ortaya çıkan öğretiye ulaşmaktır. Simmel, felsefenin ana düşüncesinin varlığı anlık olarak evren karşısında oluşan sezginin yansıması olarak kabul eder. O, önyargıya takılmadan, kalıplaşma sonucu toplumda geçerlilik kazanmış birtakım verilere bağlanmadan düşünebilmiş; bu yönüyle de bir bilgelik tipi oluşturmuştur. Georg Simmel, sosyolojinin bir bilim olarak henüz ortaya çıkmadığı ve kendini daha tam olarak ispatlayamadığı bir dönemde yaşamıştır. Berlin, Simmel'in yaşadığı 19. yüzyıl ortasında, henüz nüfusu az ve taşrayı anımsatan bir şehir görünümündeydi. Berlin'de hızlı kentleşme sonucu ortaya çıkan görünmeyen karmaşık tarafı Simmel'in işlediği konular olmuştur. O, bir nevi madalyonun öbür yüzünü de görüp toplumsal gerçekleri dile getirmiştir:

Berlin'deki hızlı kentleşme süreci on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte başlar. Bununla aynı zamanda kentin görünümü hızla değişir. Kalabalıktan insan yoğunluğundan geçilmez olur. Kent, insanlar dâhil her şeyi oburca tüketen bir Moloh'a/Moloh veya Malek'e (Tevrat'ta kendisine insan kurban edilen sahte Tanrı) dönüşmüştür. O, tekil insanın kalabalık içinde eriyip gittiği, kitlenin mekân coğrafyasına hükmettiği bir yer olup çıkmıştı artık. Zaten bu yöndeki eğilimler daha 1850'li yıllarda mevcuttu. Bunun hissedilmesi için sadece gözlerin açık olması gerekiyordu (Jung, 2001, s. 14).

Berlin'in bu karmaşık yapısı Simmel'e geleceğin filozofu olma yolunda ciddi tecrübeler kazandırdığı bilinir. Bu nedenle Simmel'in entelektüel gelişiminde aile çevresi kadar Berlin şehrinin de katkısı oldukça çok olmuştur. Hızla gelişen Berlin şehrinin hızına hiçbir Avrupa şehri yetişemiyordu. Bu dönemde doğan Simmel, Berlin'i şöyle açıklamaktadır:

Berlin'in bu yüzyılda büyük şehirden dünya şehrine dönüşme süreci benim en güçlü ve geniş entelektüel gelişimime rastlar. Eğer başka bir şehirde yaşamış olsaydım, bazı değerli şeylere ulaşabilirdim. Ama benim bu yıllardaki özel entelektüel kazanımlarımın meyvesini başarılı bir şekilde almamda hiç şüphesiz bu şehrin ve çevresinin özelliklerinin katkısı büyük olmuştur (Jung, 2001, s. 15).

Ömrünün ve akademik hayatının uzun bir süresini geçirdiği Berlin, Simmel için ayrı bir önem ifade eder. Simmel'in Berlin gibi bir metropolde doğup büyümüş olması ve entelektüel birikimini burada edinmiş olmasına karşın, buradaki gözlemleri üzerinden yola çıkarak gündelik yaşam üzerinden mikro sosyoloji ile ilgilenmesi kendi dönemindeki akademik camia tarafından kabul görmemekteydi (Toktamış, 2010, s. 85). Simmel, sosyolojiye farklı yaklaşımı ve kendine has üslubu ile yaşadığı dönemde bazı kimselerce eleştirilmiş olup bazıları tarafından da kabul görmüştür. Bu süreç içinde Simmel, yakın çevresinde bulunanlar ve özellikle ders verdiği öğrenciler üzerinde çok ciddi bir tesir alanı oluşturmuştur.

Berlin Üniversitesinde verdiği açık derslere iki yüz kişiden fazla öğrenci kayıt yaptırmış, öğrencilerin bir kısmı dersleri ayakta izlemek zorunda kalmıştır. İnanılmaz ölçüde geniş ilgi alanı ve herkesten farklı hitap tarzını benimsediği ve sergilediği bu dersler, Simmel'i Berlin'in kültür yaşamının vazgeçilmez bir parçası haline getirmiştir. Derslerine misafir öğrenci olarak katılan kadınları da kabul eden Simmel'in hayran kitlesi inanılmaz şekilde artmıştır (Jung, 2001, s. 18).

Simmel açısından yaşadığı dönem kendisi için çok da rahat bir süreç olmamıştır. Ancak onun sosyoloji alanındaki çalışmalarını ve tespitlerini hiç olumsuz etkilememiştir. O, hep kendi olarak kalmayı başarmış, çalışma disiplini ve üslubundan hiçbir zaman taviz vermemiştir. Simmel üzerine bir inceleme yapan Werner Jung, Simmel'in hoca olarak gösterdiği üstün başarının meslektaşları arasında kıskançlığa yol açtığını ileri sürer. Yahudi, kökenli oluşunun da kin ve nefrete yol açtığını belirtir. Bazı meslektaşlarının aksine onun önemini fark eden ve ondan bir hayli etkilenen Max Weber bile, katılımcıların Simmel'e yönelik hissiyatını 'nesnel olarak pek bir anlam ifade etmeyen, eleştirel olmayan' bir hayranlık olarak betimler (Jung, 1995: 15); hayatının sonuna doğru Simmel'e karşı tavrı değişir, onun öznel anlamlar ile nesnel gerçekliği olan anlamlar arasındaki farkı göremediği ve sosyal etkileşimin psikokültürel boyutlarını ayrı bir kategori olarak ele alması nedeniyle de sosyolojik anlayıştan uzaklaştığına dikkat çektiği belirtilir (Dirlikyapan, 2011, s. 292). Simmel, yaşadığı dönemde -her ne kadar hak ettiği oranda- fark edilmemiş olsa da onun ününün derslerine katılan göçmen öğrenciler sayesinde kıtalar ötesine taşınmış olduğu bilinir.

B. Georg Simmel'in Din Anlayışının Arka Planı: Modernite ve Kent Kültürü

Modern sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilen sosyolog ve düşünür Simmel modern sosyoloji alanında çok etkili inceleme ve

araştırmalar yapmış ve bu alanda hak ettiği yeri almıştır. Simmel, para kavramının ve onun gündelik hayatta kullanımının toplumsal hayata olan etkilerini konu edinmiştir. Modernitenin çözümlenmesi ve bunun üzerinden modern yaşam kuramları üretmenin mümkün olabileceğini savunmuştur. Simmel'in modernite kuramı, hızlı kentleşme sonucu ortaya çıkan yeni yaşam biçimine imkân sağlayan modern hayat deneyimi tarzlarına dair bir çözümlerdir. Kendi dönemindeki birçok düşünür gibi o da modernitenin ortaya çıkardığı çarpıcı değişimler ve farklılaşan toplumsal ilişkilerin biçiminden çok sonuçlarıyla ilgilenmiştir. Modernleşme ile başlayan köklü toplumsal değişimleri bireyin zihinsel yapısı ve toplumsal ilişkileri boyutunda inceleyen Simmel, yapısal değişimler sonucunda geleneksel yaşamdan uzaklaşan bireyin daha özgür bir yaşama kavuştuğunu belirtir. Simmel'in, nesnel ve öznel olarak adlandırdığı toplum ile birey arasındaki mücadelede modern kent yaşamı içinde doruğa ulaşan toplumsal ilişkileri incelediği görülür. Özellikle de modern yaşamın ve onun sebep olduğu davranışların derindeki anlamını, kültürel birliğin kodlarını araştırdığı bilinir. Ona göre: "Modern hayatın en derin sorunları, bireyin ezici toplumsal güçler, tarihsel miras, yabancı kültür ve yaşam tekniği karşısında varlığının özerkliğini ve özgünlüğünü muhafaza etme talebinden kaynaklanır" (Simmel, 2017, s. 79).

Kent yaşamında Simmel'in dikkatini çeken modernitenin bazı özelliklerinin bireyin yaşamını doğrudan etkilediği olmuştur. Simmel, modernitenin ürünü olan modern hayat, toplumsal güçler, tarihsel miras, toplumsal kültür ve hayat karşısında bireyin özerkliğini ve bireyselliğini koruma talebi çerçevesinde tanımlanacaksa eğer, metropol hayatın tam da aranan tanımı verdiğini iler sürer. Bireyselliğin, yalnızlığın ve belki huzursuzluğun derinlemesine yaşandığı, tecrübe edildiği mekân olarak mega kentlerin modernitenin yatağı olduğunu belirtir. Bu tespitleri onun modernitenin ilk sosyologu olarak gösterilmesine neden olmuştur. Berlin gibi metropol bir şehirde yaşamış olan Simmel edindiği tecrübeleri ışığında büyük kent hayatının farklılıklarına, öne çıkardıklarına, dönüşümlerine ve modern insana sunduklarına dikkat çektiğini ve analizlerinin merkezinde bir "metropol zihniyeti"nin yer aldığını görürüz (Dirlikyapan, 2011, s. 41). Simmel; metropolün tanımını, hız, çeşitlilik, farklılık, karmaşıklık, bıkkınlık gibi kavramlarla açıklar ve metropol-taşra karşılaştırmasıyla anlamı güçlendirmeye çalışır. Her iki örgütlenmenin de toplumsal hayatın üretimleri itibarıyla hem anlam hem de zihinsel dünya itibarıyla hem de pratikte büyük oranda farklılaştığından bahseder. Simmel'e göre taşra, bireyin özgürlüğünü kısıtlayan yaşam imkânları ve ona uymak zorunda kalacağı ritüeller sunar.

Kent ise bireye olabildiğince özgür davranabileceği bir ortam hazırlar. Sunulan bu ortamda birey kendi olarak kalabileceği gibi kalabalığın içinde kendini gizleyerek farklı davranışlarda sergileme imkânını da bulabilir. Kentte yaşayan bireyin sosyal ilişkilerine yön veren temel etkenin onun hayatını biçimlendiren yeni modern insan olmaya zorlayan kent yaşamındaki cezp edici gizem olduğunu iddia eder. Bu gizemin ana faktörünün de 'para' olduğunu söyler. Hatta bu konu da "Para Felsefesi" isimli çok detaylı kitap yazmıştır. Paranın toplumsal etkileşimdeki etkisi sonucu ortaya çıkan değişimin moderniteyi mahkûm etmesi sonucu oluşan nesnel kültürün öznel kültür üzerindeki negatif baskısını Simmel, *kültürün trajedisi* kavramı olarak ortaya atmıştır. Simmel, bu kavramı şu şekilde ifade etmektedir:

Bu, maddi kültürdeki hızlı ve yaygın gelişmelerin sonucu değildir sadece; bireysel düzeyde de kişisel değerlerin var olmalarının imkânsız olduğu bir boyut içerisinde aranmasının sonucudur. Yani, teknik ilerleme içerisinde kültürel ilerlemenin aranmasıdır. Bu durum, zamanımıza damgasını vuran bütün o aceleciliği, açgözlülüğü, eğlence bağımlılığını da açıklar (Dirlikyapan, 2011, ss. 42-43).

Simmel'in modernlik kavramı üzerindeki düşüncelerini açıklarken daha çok sanatçı şair Baudelaire'den etkilendiği görülür. Baudelaire'e göre modernlik "şimdinin yeniliğinde" bize zevk veren şey, sadece o temsilin bürünebileceği güzellik değil, aynı zamanda onun özünde yeni olmasıdır. Ama bu 'şimdi'lik geçicidir; moderniteye ayrıca özelliğini veren budur. Çünkü modernite ile kastettiğim şey bir yarısı sonsuz ve değişmez olan sanatın, gelip geçici ele avuca sığmaz koşullara bağlı olan diğer yarısıdır. Aslında güzelliğin kendisi de yalnızca 'ebedi değişmez bir unsur'u değil, 'koşullara göre değişen, görelî bir unsur'u barındırır. Bu unsur da yaşanan çağ, o çağın modaları, duyularıdır" (Dirlikyapan, 2011, s. 10).

Simmel, modernliğin özünün içsel hayatımızın tepkilerine göre, hatta bir iç dünya deneyimleşmesi ve yorum yapılması ve bunun sonucunda sabit içeriğin, ruhun sıvı maddesi içinde erimesi olduğunu ileri sürer. Bu ruhtan, esas olan her şeyin süzülüp geçtiğini ve bu ruhun biçimlerinin de salt kendi hareketlerini meydana getirdiğini belirtir:

Modernlik, modern toplumdaki yaşantı tarzıdır; tek modern topluma verdiğimiz içsel tepkilere değil, bu toplumun içsel hayatımıza dâhil oluşuna indirgenen bir yaşantı biçimidir. Böylece dış dünya iç dünyamız olur. Dışsal şartların çok parçalı ve çelişki dolu anları iç dünyamıza dâhil olur. Bu durumu inceleyecek kişide özel bir problem teşkil eder. Bireyin iç deneyimine

indirgenmiş geçici toplumsal gerçekliği nasıl açıklığa kavuşacağı sorusunu modernliği kavradığımız zaman cevaplayacak konuma geliriz (Simmel, 2017, s. 145).

Frisby'e göre Simmel, yirminci yüz yılda diyalektik bir modernlik teorisine en yakın şeyi ima etmiş, fakat bunu hiçbir zaman gerçek anlamda gerçekleştirmemiştir (Frisby, 2017, s. 42). Simmel, modernite kavramına açıklık getirirken sanayi devriminin ortaya çıkarmış olduğu üretim sürecinden çok bu sürecin toplumsal yapı üzerindeki sonuçlarını dikkate almış ve bunun üzerinde araştırmalar yapmıştır. Çünkü onun araştırmalarına göre üretim sürecinden sonra köyden kente kitlesel göçler olmaya başlamıştır. Şehirlerde var olan iş imkânlarının şehri cazip hale getirmesi kırsalda yaşayan insanların buralara göçünü hızlandırmıştır. Bu sayede metropolleşmenin önü açılmış ve metropoller oluşmuştur. Ani ve hızlı göç yolu ile kendini birden metropol yaşamının içinde bulan bu insanlar orda var olan yaşam stiline kendilerini kabul ettirmek zorunda kaldığı için çatışma yaşamıştır. Metropol yaşamına kendini kabul ettirmek zorunda kalan bu insanlar, dışlanma korkusu ve kaygısı ile her türlü değişime uymak zorunda hissetmişlerdir.

İnsanlar adeta her güne yeni bir değişimle başlıyorlardı. Bu süreç ise onlarda psikolojik semptomlara neden oluyordu. Dışlanma korkusu sonucu her türlü değişime açık olma ve uyma zorunluluğu bireyler üzerinde ciddi baskı unsuruna sebep oluyordu. Bunun sonucunda metropol yaşamının çatışmacı yapısı; ruhsal çöküntü içinde olan ve kendinden bihaber bir toplumun ortaya çıkmasına sebep oluşturuyordu. Modernitenin beraberinde getirdiği üretim süreci şehirlerin nüfuslarının hızlı artmasına sebep olmuştur. Büyük şehirde buluşan farklı kültürler ve düşünce yapısındaki insanlar aynı zamanda şehirleri karmaşık hale getirmiştir. Simmel, bunun sonucunda insanların daha da asabileştiğini ve kendilerine yabancılaştığını ve modern asabi kişilik haline geldiklerini ileri sürer. Georg Simmel toplumun modernleşirken ruhsal bir çöküntü dolu yaşam çerçevesinin dışına çıkamadığını belirtir. Ayrıca o, modernliğin analizi için psikolojik mikroskobinin önemini vurgular. Şayet toplum denen ağı üreten biçimlerine bakarak anlamak istiyorsak, arasında dokunan hassas görünmez bağları dikkate değmez diye bir kenara atamayacağımızı söyler. (Frisby, 2012, s. 78). Simmel modern sosyoloji anlayışında; "hassas görünmez bağları" incelemeye gerek duymuş, gelip geçici etkileşim anları olan bu bağları da modernliğin bir özelliği olarak görmüştür. Hatta bunların toplumsal yapının işleyişine dair temel iç görüler de sağladığını ileri sürmüştür. Simmel, modernliğe dair iç görülere temel oluşturan toplumsal tecrübelerin, bireyin

iç yaşantılarının (Das Erlebniße) etrafında birleşmesinin rastgele olmadığı görüşündedir. Bunu Frisby aşağıdaki ifadesiyle açıklığa kavuşturmuştur:

Bu durum Simmel'in metropole özgü hayatın ve gelişmiş bir para ekonomisindeki yabancılaştırıcı ilişkilerin yol açtığı sinirlilik vurgusu için geçerlidir. Özellikle bu açıdan Simmel'in yazılarında bir toplumsal modernlik psikolojisini, hatta-goldscheid'in ima ettiği gibi Marx'ın Kapital'inin psikolojik bir muadilini tespit etmek çağdaşları için hiç de zor olmamıştır (Frisby, 2012, s. 87).

Simmel'in adeta bir modernite paradigması oluşturduğu tanımında kanaati yaygınlık kazanmıştır. Modernitenin özü, bilimsel teknolojik çağın görkemli tantanası içinde betimlenir. Bireyin 'iç güvenliğinin' yerini 'modern hayatın hercümercinden, heyecanından doğan' belirsiz bir gerilim, hafif bir özlem duygusu, gizli bir huzursuzluk, çaresizce bir telaş almıştır. Huzursuzluk kendini en açık bir biçimde kent hayatında gösterir (Simmel, 2015, s. 20). Simmel'in modernlik üzerine görüşlerinin toplumsal yanının kendi iç görülerinin hem kaynağını hem de sınırını teşkil ettiği bilinir. Simmel, neredeyse bir modernlik paradigması olarak, modernliğin özünü "bilim, teknoloji çağının yaygaracı ihtişamı" ile kuşatılmış gösterir. "Bireyin güvenliğinin yerine 'modern hayatın koşturması' ve 'galeyanı' belli belirsiz özlem ve gerilim duygusu, gizli tedirginlik, çaresiz bir telaş, gelir. Tedirginlik en bariz şekilde şehir hayatında ortaya çıkar. Simmel modern hayatta karşılaşılan birbirinden çarpıcı sonuçların para ekonomisinin genişlemesinden kaynaklandığını ileri sürer. Toplumda ortaya çıkan bu sinirsellik halini modern çağın sonuçları olarak görür. "Bilinç eşliğinin altında bulunan 'nevroz' doğadan gittikçe uzaklaşmamızdan ve para ekonomisine dayalı şehir hayatının bize dayattığı özel soyut varoluştan kaynaklanır." (Simmel, 2014b, s. 484). Simmel'in modernite anlayışı, genel itibarı ile modern yaşamın sonucu ortaya çıkan hayat deneyimi biçimlerine dair bir çözümleme olduğu bilinir. Simmel, aynı zamanda "farklılaşma teorisini" olarak da kabul edilir. Döneminde yaşayan birçok düşünür gibi onun da modernitenin toplumsal yapıda ortaya çıkardığı çarpıcı değişimlerden etkilendiği ve farklılaşan toplumsal ilişkilerin sonuçları ile ilgilendiği görülür. Modernleşme sonucu ortaya çıkmaya başlayan köklü toplumsal değişimleri; bireyin zihinsel yapısı ve toplumsal ilişkileri çerçevesinde araştırdığı görülür.

Simmel'in modernite anlayışını üzerindeki görüşlerin incelerken onun felsefi görüşlerinden mi, genel sosyolojik görüşlerinden mi, yoksa modern toplum yapısı üzerindeki görüşlerinden mi hareket edilmesi gerektiği

konusunda bir ikilem yaşanmaktadır. Ancak onun eserlerini iyi tahlil edince felsefi ve sosyolojik görüşlerinin iç içe geçtiği görülür. Onun, bütün araştırmalarında en küçük ayrıntıyı bile gözden kaçırmak istemediği ve çok titiz davrandığı bilinir. Simmel hakkında çeşitli araştırmaları olan Jung'a göre, Simmel'deki örtük ana temanın (Leitmotif) modernliğin bir kuramını geliştirmek olduğunu çeşitli vesilelerle ifade etmiş olan David Frisby'nin çalışmaları yanında, iki sosyologun, Heinz-Jürgen Dahme ve Antonius M. Bevers'in monografilerinde bakıldığında; Simmel'in toplu eserlerinde bir 'birlik' olduğunu ve bunun da 'çokluk'ta yani araştırma konularının çeşitliliğinde aranması gerektiğinin altı çizilmiştir (Jung, 2001, s. 27).

Simmel'in modernite kavramını açıklarken toplumdaki ilişkilere özgü bir 'toplumsal biçim' olarak kendine has ilişki biçimleri içinde araştırma yoluna gittiği bilinir. Böylece Simmel moderniteyi kendi gerçekliği içinde toplumsal hayatta ortaya çıkardığı sonuçlarını açıklamaya yönelik sosyolojik bir bakış açısı geliştirdiği ve felsefeyi, sosyolojiyi bir bütünlük doğrultusunda toplum biçimini analiz etme çerçevesi içinde bir araya getirdiği görülür. Simmel'in moderniteyi büyük oranda kendine özgü bütünsel bir konu çerçevesinde kavramlaştırdığını görürüz. Neticede, bu analizlerden Simmel'in niçin zamanında yeterince anlaşılmadığı görülür ve etkisinin günümüzde daha çok hissedileceği söylenebilir; “çünkü yalnızca bugün yeterince insan onun sözünü ettiği sorunsal metnini yorumlayabilecek kadar derinlemesine yaşamıştır” (Dirlikyapan, 2011, s. 52).

C. Georg Simmel'in Sosyolojik ve Psikolojik Bakış Açısından Din ve Dindarlık Anlayışı

Kurucu sosyologlardan Marx, Durkheim ve Weber modern toplum bağlamında dinle ilgilenmiş ve her biri dine bir bakış ve bu çerçevede bir din kuramı ortaya koymuş, böylece sistematik din sosyolojisinin de kurucu babaları/ustaları arasında yer almışlardır (Günay, 2005, ss. 200-204). Çağdaşları Georg Simmel, onlar kadar tanınmasa da dinle ilgilenmiş, diğer eser ve yazılarının yanında “Die Religion” (1906/2014) adlı eseri¹ ve “A Contribution to The Sociology of Religion” (1955) başlıklı makalesi ile din sosyolojisine bir bakış açısı kazandırmıştır. Simmel'in “din” ve “dindarlık” kavramlarını açıklamadan ve buna dayalı din sosyolojisi ve din psikolojisine, hatta bir din sosyal psikolojisine atfedilebilecek görüşlerini belirtmeden önce çağdaşlarından ortak ve farklılık gösteren birkaç noktaya işaret etmek gerekir.

¹ Bu eser, akademik danışmanlığım altında Almandan Türkçeye çevrilmiştir.

Birincisi, hepsinde de din, modernite bağlamında ele alınmış ve şu temel soruya cevap aranmıştır: Modern toplumlarda dine ne olacak? Alman geleneği dışındaki sosyolog ve psikologlar hem dine bir tanım getirmişler hem de buna bağlı olarak çoğu kez evrimci ve indirgemeci bir yaklaşım sergilemişlerdir. Örneğin Marx dini bir ideoloji, yanlış bilinç ve üstyapı kurumu olarak ele alırken; Durkheim, onu topluma; Freud da baba imgesine yansıtmıştır. Buna karşılık ne Weber ne de Simmel başta dini tanımlama yoluna gitmiştir. Onlara göre din, toplumsal bağlamı ve etkileşim biçimleri açısından anlaşılması gereken bir olgudur; muhafazakâr yönünün yanında radikal/dönüştürücü bir etkiye de sahiptir (Bird, 2019, ss. 28-36). Bunun bir ifadesi olarak ünlü Protestan Etiği tezinde Weber, kapitalist ekonomi ile din/Protestan habitus arasındaki seçici yakınlığa dayalı nedensellik ilişkisini göstermiş (Weber, 2009), böylece bireylerin bu dünyaya yönelik davranışlarında dini inancın ve dini fikirlerin etkinliği kuramıyla (Pals, 2019, ss. 232-240) haklı olarak din sosyolojisinin sistematik olarak kurulmasında öncü bir rol oynamıştır.

Bir başka önemli nokta, Simmel de dini daha çok modernite bağlamında ele almıştır. Fakat Simmel'de dine atfedilen "aşkınlık" boyutu önemini hep korumuştur. Onun en derin motivasyonları arasında din ve mistisizm gelmektedir. Bunun için de önceki sosyologlarda pek görülmeyen din ve dindarlık ayrımı Simmel'de merkezi bir önem taşımıştır. Simmel bir yönüyle de arkadaşı Weber'den ayrılmaktadır. Weber kişisel olarak kendini *uyumsuz (unmusical) dindar* olarak tanımlarken, Simmel bütün farklı tonlarıyla *uyumlu dindar* tanımına veya dinsel müzikaliteye daha yakın durmaktadır (Swatos & Peter Kivitos, 2016, s. 516); (Vandenbergh, 2010, s. 6).

1. Din

Simmel, toplumsal yaşam içindeki belli nesnelere önce bireylerde belli bir psikolojik süreç oluşturduğunu ve oluşan bu sürecin sonradan bağımsızlaşarak yeni bir oluşum içinde gelişiyor olmasının az rastlanan bir olgu olmadığını belirtir. Simmel, inanma ihtiyacının; insanın hem gündelik hem de kendi iç dünyasındaki etkileşim pratikleri içinde fiili olarak sık ortaya çıktığını ve bireyin bu süreçte kendi için oluşturulan nesnelere zorunlu olarak inanma ihtiyacını ortaya çıkardığını ileri sürer. Simmel, dini inanç ve onu besleyen soyut güçlerin sadece dini inanç sistemi içinde ifade edilmediğini, tam tersine bu dini inanç ve türevlerinin farklı gerekçelerle birçok toplumsal yapı içinde bulunduğunu belirtir (Simmel, 1955, s. 3). Simmel, dini inançlar üzerinde yaptığı çalışmalarındaki ana vurgusunda dini

uzakta aramanın doğru olmadığı ve dinin özünün, bireyin kültürel kodlarında saklı olduğu görüşünün hâkim olduğu görülür. İnsanlar arasında ortaya çıkan ilişki türlerinde dini öğeler barındırdığının rahatlıkla söylenebileceğini belirtir. Çok duygusal ve vefalı bir babanın evladına karşı, milliyetçi birinin vatanına beslediği aşırı sevgi, askerlik görevini yapan bir askerin vatani için canını ortaya koyması vb. ilişkiler manevi bakımdan değerlendirildiğinde temelinde yatan şeyin dini inanç olduğunu vurgular (Simmel, 1955, s. 2).

Simmel'e göre, her türlü dindarlık tipinde; nefesine uymadan adanmışlık duygusu ve mutluluk arzusunun, tevazu ile isyanın, duygusal dolaysızlık ile aşkın soyutlanmanın belirgin bir karışımını görürüz (Simmel, 2009, ss. 302-304). Simmel, toplumu oluşturan ilişkilerin her zaman belli amaçlar, sebepler ve çıkarlar temeline dayandığını belirtir. Bu amaç, çıkar ve sebepler toplumsal yaşamın malzemeleri olarak varlığını sürdürdüğü sürece hayata geçirildikleri ilişki formlarının çok farklı olabileceği gibi aynı formda ve tipteki toplumsal etkileşimler içinde çok çeşitli içerikler barındırabileceğini ileri sürer. Bu ilişkiler içinde dini hemen ayırt etmenin kolay olmadığını, bu ilişkilerdeki insanların psikolojik yapısı içinde yoğunlaşarak oluşturduğu ayrı varlıktaki olgunun din adını aldığını belirtir. Din, ona göre bireyin içsel yaşamında etkin yeri olan ve toplumu oluşturan temel parçacıklardan biridir (Simmel, 2014a, s. 9). Bugüne kadar kimsenin, örtük söylemler ileri sürmeden, anlaşılmayan genellemelere gitmeksizin "Din nedir?" sorusuna tam açıklayıcı cevap bulamadığını ileri süren Simmel, dinin kendini batıl olarak kabul edilen inançlardan kurtaramadığını ve üzerindeki belirsizliğin hala devam ettiğini belirtir. Bu belirsizlik süreci içinde var olan dini duygunun bütün belirsizlikleri örtüp dini inanç formuna dönüştüğünü belirtir. Bireyin bütünüyle kurduğu ilişkilerinde zamanla değişimin olmasının kaçınılmaz olduğunu belirtir. Özellikle bu durumlarda yanlış değerlendirmelerden uzak durulması gerektiğini savunur.

"Yurtseverliğin arttığı dönemlerde, bu ilişkiyi dini olarak kabul edeceğimiz adanmışlık duygusuna bürünür. Başka dönemlerde doğrudan doğruya görenekler ya da devletin yasaları tarafından yönlendirilir. Toplumsal unsurlar arasındaki ilişkilerde daha sonradan mevcut dinselikle analogi yaparak din adını verdiğimiz olgu, aslında aynı anda salt sosyal psikolojik bir kümeleniş, insanların birbirleri karşısında takınabilecekleri davranış biçimlerinden biri olarak ortaya çıkar" (Simmel, 2009, s. 310).

Simmel, dinin toplumsal unsurlardan kendini ayırarak kendine has bir

özerk alan oluşturduğunu ve toplumsal yaşamda ortaya çıkan belirsizlik sürecinde kendine her zaman bir yer bulduğunu belirtir. Bireyler içsel bir inançla bağlandıkları dinin kurallarını sosyal yaşamlarının düzenleyicisi olarak görür ve ona göre tutarlı davranışlar geliştirir (Simmel, 2014a, s. 10). Bu sosyal yapıda devletteki gibi resmi kurallar ve yasalar bulunmamaktadır. Ancak birey üzerinde onlar kadar hatta bazen daha fazla etkiye sahip olduğunu ileri sürer. Toplumsal işlevlerin belli yönleri ve belli düzeyleri, en saf ve en soyut, ama yine de hala cisimleşmiş formlarına bürünerek, dinin nesnelere şekillendirirler; yani dinin, başka şeylerle olabilmekle beraber deneysel içeriklerinden koparılıp özerk hale getirilen ve kendi tözleri üzerine yansıtılan toplumsal ilişki formlarından ibaret olduğu (Simmel, 2009, s. 310) söylenebilir.

Simmel, dinin asli unsuru olan iman ve inancın öncelikle bireyler arasındaki bir ilişki olarak ortaya çıktığını, bu sürecin hiçbir zaman teorik olarak zayıflamadığını ve zamanla pratiğe döküldüğünü ileri sürer. Dini tarif ederken en önemli olan şeyin, dinin duygusal önemi; yani Tanrı kavramının zihnin merkezine ulaşan etkisinin, bu fikirlerin nasıl doğmuş olmaları ile ilgili bütün varsayımlardan tamamen bağımsız olduğunu savunur. İdeal değerlerle ilgili bütün tarihsel ve psikolojik araştırmaların en ciddi olarak yanlış anlaşıldıkları noktanın bu olduğunu ileri sürer. Ona göre çoğu insan hala, kökeninde artık anlaşılabilir bir mucize 'ex nihilo' bir yaratım olmazsa bir idealin cazibesi azalıyor gibi, bir duygunun haysiyeti zedeleniyormuş gibi düşünüyor (Simmel, 2009, s. 315).

Simmel, dini ortaya çıkaran kültürel parçacıkların insanın bütün hayatı boyunca etkin olduğunu ve bu parçacıklarla oluşturduğu dindarlık anlayışının bir inanç sistemi olan dini ortaya çıkardığını sık vurguladığı görülür. Georg Simmel'in düşüncesinde dinin tekrarlayan bir tema olduğu bilinir. Simmel'in sosyoloji alanındaki görüşleri günümüzdeki yeniden keşfedilmesine rağmen, dine ilişkin görüşleri göreceli olarak ihmal edildiği görülür. Simmel'i din konusundaki görüşlerinin sosyoloji alanındaki kadar etkili olduğu sonradan fark edilmiştir. Simmel'in görüşüne göre, dünyaya bir bütün olarak bakmanın bir yolu olan "özel bir manevi nitelik" ya da "ruhun tutumu" bir tür din öncesi aşamayı yani dini perspektifi oluşturur. Bir dine benzeyen karakterin bu özel perspektifi din için ayrı bir temel oluşturabildiği gibi bilim veya sanat gibi diğer kültürel arayışlarda da kendini gösterebildiğini belirtir. Bu gelişen özel perspektifin bireyin etkileşimi içinde belirli bir biçim kazanmasından sonra din haline geldiğini savunur. Simmel, dini yaşamın dünyayı yeniden dizayn ederek kendine yaşam alanı oluşturduğu Yaratıcı'daki birliğin bir parçası olduğunu görüşünü savunur.

Bunun farkında olan bireyin diğer teorik ve pratik alanlarını bütünlüğe bağlanarak koordine ettiğini ve diğer yaşam sistemleri içinde tutarlılık geliştirdiğini belirtir (Simmel, 2014a, s. 7). Simmel, sanatçının eserini ortaya çıkarma sürecindeki somut gözlenebilir durumunun Tanrı ile birey arasında ruhsal olarak sürdüğünü ve bu iletişim sürecini dışsal olarak bilmenin mümkün olmadığını vurgular. Dinin en genel zorluluklarının da bu süreçte yattığını ve bu nedenle dini bir mantık olduğunu belirtir. "Bu süreç ruhun iddialarından ve dürtülerinden kaynaklanmaktadır, ki burada "şeylerle" ampirik ve entelektüel ölçütlerle yapacak hiçbir şey yoktur." (Simmel, 2014a, s. 17).

Simmel, dini inanç alanında ortaya çıkan dogmaların pratik bir deneyimle ya da bilimsel olarak kanıtlanma gibi bir önceliğin olmadığını belirtir. Esas olanın Yaratıcının üstünlüğünün, onun eşsiz olduğunun hissedilebilir olması gerektiğini savunur. Aksi bir düşüncenin insanı çıkmaza sürükleyeceğini ileri sürer. "Özde dini olan saf inanç 'her şeyden' arınmış olan yaşamdır." (Simmel, 2014a, s. 27). Simmel; dinin insan yaşamının her parçacığında kendini aşk, sevgi, günah, huzur gibi birçok kavram içinde gösterebildiğini, bu süreçte oluşan dindarlık anlayışının bireyin inanç sistematiği içinde nesnel bir dine büründüğünü belirtir. "Ruhun dini ilişkilere girebileceği ikinci alan kaderdir. Bu nedenle insan yaşamı boyunca karşılaştığı acı ve tatlı onlarca olaydaki yetersizliğini bildiği için kadere zorunlu teslim olur. Kader hakkındaki teslim olma veya isyan etme, umut etme veya ümitsizlik, Tanrı'ya yakarma veya O'nu inkar etme süreci tamamen dini olabildiği gibi dinsiz bir davranışta olabilir. Bu dokunulmazlığından dolayı 'kader' bizim için anlaşılabilir bir şeydir." Onun yeri din içindedir (Simmel, 2014a, s. 53).

Simmel, Alman düşünür Eckhart'ın şu tespitini önemser ve savunur. "Tanrı basit/yalın ve ayırt edici değildir. O, bütün varlıkları kendi içinde barındırır. O, her yerededir. Hiçbir şeyden etkilenmez. Tanrı'yı anmak, Tanrı'nın gördüğü ile aynıdır. Tanrı, ruh ile iletişim halindedir. Bu alandaki iletişimin en etkin olduğu yer mistisizmdir (Simmel, 2014a, s. 55). Birey ruh dünyasında yaşadığı birçok olayı gerçek dünya da uygulamaya koyar. Bu esnada dini olan birçok anlamlar içerdiğini fark eder. Bu uygulamaların çoğalması ile ortaya çıkan dindarlık sonucu Tanrı'nın birliğini kapsayan din anlayışına kavuşur. Toplumun sosyolojik yapısı içinde gelişen kısmen anlık eylemlerde ve tepkilerde, kısmen sağlıklı giden ilişkilerde, dini unsurlar görmek mümkündür. Simmel, tüm bu sosyal etkileşimlerin belli ilgi alanlarına, amaçlara ve içsel tepkilere dayandığını belirtir. İnsanlar arasındaki ilişkilerden önce ve sonra çıkan aynı içeriğin bir dönem dini ilişki

biçimini alarak sosyal yapı içinde etkin olduğu görülür. Toplum ile din arasındaki bu ilişki birlik ruhunu geliştirirken aynı zamanda "görev" olarak kabul görebilecek bir olgu ortaya çıkarır. Dini inancın toplumsal boyutunun detaylı araştırılmadığını din olmadan toplumun olamayacağını bilmesi gerektiğini ileri sürer. "Dini içgüdüler var olan sosyolojik gerçekleri emdiğinde bir bireyin üstün düzeye sahip bireylerle ya da toplumsal bir bütünle ya da onun ideal normlarıyla ya da bir grup hayatının yoğunlaştığı sembollerle olan ilişkisinin dinsel olarak adlandırdığımız tonu alır." (Simmel, 2014a, s. 71).

Simmel, semavi dinlerin dışındaki dini inançları din olarak görmez. "Budizm de bir din değil. Kendi istek ve düşüncesiyle buna inanan bireyin belli ritüelleri yerine getirdiğinde kendini tamamen kurtardığını kabul ettiği kurtuluş öğretisidir." (Simmel, 2014a, s. 71). Simmel'in dinin sosyal kökeni teorisi ile Durkheim'in teorisi arasındaki paralelliklerin hemen fark edildiği görülür. Durkheim gibi Simmel de dinin özel yoğunluktaki sosyal ilişkilerden ortaya çıktığını belirtir. "Bireyin, Tanrı ile olan ilişkisi sürekli tekrar eder ve grup ile olan ilişkisini aşar. Grubun birliği dini terimlerle ifade edilir; Tanrı, o birliğin adıdır. Fakat din yalnızca yansıtma veya izdüşümü değildir. Bu bakış, dinin toplumsal kökenlerini, doğasını ve işlevini tam olarak hesaba katmaz." (Simmel, 2009, s. 315). Bireyin yaşamında bir sonuç olarak dinin ortaya çıkması, hayatın içsel koşullarının kavranmasına bağlı olarak insan düşüncesindeki gerçekliğin var olup olmadığına bakılmaksızın vuku bulduğu görülür. Simmel'in dine karşı ilgisini ve fikirlerini birçok makalesinde ve 1906 yılında yayınlanan "Die Religion" adlı kitabında görmek mümkündür. Ayrıca onun başat eseri olan "Para felsefesi" eserinde de dine değindiği bilinir. Simmel'in din anlayışını incelerken onun başlangıçtaki sosyolojik yaklaşımının felsefi bir anlayışa dönüştüğünü görmek mümkündür. Simmel'in ilk din anlayışının, Tanrı'nın toplumla olan denkleme dayandığı görülür. "Felsefi temelli sosyolojisinde Tanrı, 'etkileşimlerin bütünlüğü için bir sentez veya genel terim' olarak tanımlanan toplumun kavramsal bir eşdeğerini oluşturur. Bu iki fikrin ortak özellikleri inanç olgusunda ve birlik kavramı içinde bulunur. Zira din, unsurlarından biri olduğu hayatın parçasıdır ve hayatın tamamı onun diğer unsurlarla etkileşimine bağlıdır (Simmel, 2014b, ss. 490-491). Kısaca, yaşam felsefesini bireyler arası anlamlı etkileşime dayandıran ve çözümlemelerinde bu yaklaşımı esas alan Simmel, birçok insan ilişkisinin dini bir yönünün olabileceğini belirtir. Dinin temel unsuru olan inancın bireyler arasında bir ilişki olduğunu vurgular. Bunun yanında, dinin henüz kendini tamamlamış bir süreç olmadığını belli bir içeriği (kültürel kodları) sürekli olarak

yenileyerek duyguların akışı içine çekebileceğini ileri sürer.

Sıkça vurgulandığı üzere, Simmel'in sosyolojisi bireyler arası karşılıklı etkileşime dayanır. Din bu etkileşim ağının ana formlarındandır. Bir birlik formu olarak din, kültürel form olarak din ve kişisel form olarak din şeklinde kategorilere ayrılabilir. Aslında form/biçim (kategori), Simmel'in sosyolojisinde arzular, ihtiyaçlar, ilgi ve çıkarlar gibi her türlü dürtülerden oluşan içeriklerin (contents), çatışma, yarışma, uyum ve taklit gibi sosyal etkileşim süreçlerinde aldığı yapısal biçimleri ifade eder. Simmel, birincisinde dini, toplumsal bütünleşmeyi ve dayanışmayı sağlayan bir kurum olarak Durkheimvari bir yaklaşım içinde ele alır. Kültürel form bağlamında din, kültürün bir süreç olarak kavranmasıyla ilişkilidir. Buna göre, sekülerleşme dinin sonu anlamına gelmez; değerler de 'topla ve seç'ten öte, bir değer-üstüleştirme bağlamına yerleştirilir ve bu süreçte din, moderniteyle kaybolduğu belirtilen "anlam"ı bulma görevi üstlenir. Bunu, Berger'in doğaüstünü yeniden keşfine benzer şekilde metafizik ve mistisizme atıfla gerçekleştirir (Vandenbergh, 2010, ss. 11-14). Simmel'in metafizik anlayışında Tanrı tanımlanamaz ve tecrübe edilemez. Bu bakımdan/haliyle din, modern toplumda artık Tanrı'da değil ilahi/aşkın olanı tecrübe eden bireyin fiillerinde zemin bulur (Vandenbergh, 2010, s. 7) ve dinden dindarlığa, maneviliğe doğru bir değişim yaşanır.

2. Dindarlık

Dindarlık göreceli bir kavram olduğu için din ve dini davranış tanımlamalarından bağımsız olarak ele alındığı pek görülmemiştir. Dindarlığın tanımı sadece dinin özüne ve dini anlama biçimine göre değil, aynı zamanda dini yorumlayanın kendi bakış açısına göre de farklılıklar göstermektedir. Genelde dindarlık, kişinin inanmış olduğu dine ait ibadet şekilleri ve sembollere ilişkin kabul, meşgul olma ve yoğunlaşma derecesi olarak tanımlanmaktadır. Mensubu olduğu dinin inanç, ilke ve ritüellerini içselleştirilerek bunu davranışa dönüştüren kişiye dindar denilir. Kişinin dindarlığını ölçecek somut bir ölçeğin olmaması ve dinin insanın hayatını ne oranda etkisi altına aldığı, hangi davranışların dindarlığın esas unsuru olduğu, dindarlık olarak bilinen çeşitli tezahürlerin birbirinden tamamen bağımsız olup olmayacağını tartışılıyor olması, dindarlığın analitik bir biçimde anlaşılması konusunu problemlile hale getirmiştir. Dini tecrübenin dinamik ve diyalektik bir karaktere sahip olması, onun beşeri ve dünyevi ortamda çeşitli biçimlerde tezahür etmesine imkân sağlamaktadır. Tarihsel ve sosyolojik olarak dinler, dini hayat ve dindarlık, toplumda çeşitli iç ve dış etkenler çerçevesinde dönüşerek yeni formlarda biçimlenmektedir. Bu

durum dindarlığın türlü form ve boyutlarda tezahür ettiğini göstermektedir. Din sosyolojisinde egemen görüş, dindarlığın çok boyutlu bir olgu olduğu şeklindedir (Sarıbay, 2004, s. 59).

Modernleşme süreci ile birlikte din ve dindarlık anlayışında teknoloji ve bilimsel gelişmelere bağlı olarak değişimler olması kaçınılmaz olmuştur. Simmel'in dindarlık anlayışının toplumun kültürel kodlarında aranması gerektiği görüşü doğrultusunda değerlendirildiğinde modernleşme sürecindeki zorunlu değişimlerden etkilenen dindarlık anlayışının sürece kendini adapte ederek yeniden canlandığını görmekteyiz. Simmel, birçok düşünürün modernitenin dini ortadan kaldıracağı görüşünün aksine dindarlığın modernite ile yeni şekle büründüğünü ileri sürer (Bird, 2019, ss. 29-39). Dindarlığın toplumun yaşamında daima var olduğunu, zamanla farklı biçimlerde kendini gösterdiğini ve dindarlık anlayışının kendini bütünleştirdiği noktada dini ortaya çıkardığını belirtir. Özellikle hızlı kentleşmeyle beraber ortaya çıkan tüketim kültürünün dindarlık sürecini ciddi olarak etkilediğini ve dindarlık anlayışında farklılıklara sebep olduğunu ve geleneksel dindarlık anlayışını daha çok parçacıklara ayırdığını ileri sürer:

Modernleşme sonucu oluşan mega kentlerde yaşayan insanların dindarlık anlayışındaki zorunlu değişim ve uyumun dini otoriteler tarafından din dışı olarak görülüp bazen kabul görmemesi bu alanda çatışmalara sebebiyet vermiştir (Simmel, 2014a, s. 78).

Simmel'in görüşüne göre, dünyaya bir bütün olarak bakmanın bir yolu olan "özel bir manevi özellik" ya da "ruhun tutumu" dini bakış açısının din öncesi aşamasını oluşturur. Bireyin davranışlarında saklı olan dine benzeyen karakterin din için özel ve ayrı bir önemi olduğu gibi bu davranışların bilim veya sanat gibi kültürel arayışlar içinde de kendini ifade etme şansı olduğunu belirtir. Bu sürecin insanlarla etkileşim içinde belirli bir forma dönüşerek kendini bir süre sonra dine dönüştürdüğünü ileri sürer. Simmel, birçok insan ilişkilerinin dini bir karaktere sahip olduğunu iddia eder. Dinin özü sayılan inancı, bireyler arasında ilk ilişki olarak kabul eder. "Din, dindarlık yaratmaz, fakat dindarlık din yaratır" (Simmel, 2014a, s. 22) ifadesi Georg Simmel'in din ve dindarlık arasındaki ilişki hakkındaki görüşünü özetlemektedir. Dindarlık, insan etkileşiminde belirli bir forma dönüştüğü zaman din olur. O, dini genel olarak sadece dindarlığa indirgemekten de kaçınır; dindarlığın sosyal tezahürlerini de hesaba katar (Laermans, 2006, s. 485). Yine de, dini bir tutumdan ortaya çıkan her sonuç "din" olarak adlandırılmaz.

Bununla birlikte, Simmel'in din ve dindarlık kavramlarını anlamada iki zorlukla karşılaşırız. Birincisi, Simmel'in din anlayışında başlangıçta önemli

yer tutan sosyolojik kavramlar zamanla felsefi kavramlarla karıştırılmıştır. İkincisi ise, Simmel “din” kavramını bazen dar anlamda bazen de geniş anlamda kullanmıştır. Dar anlamda, günlük dilde anlaşıldığı şekliyle kurumsal, tarihi din ya da aşkın inançların bir muhtevası olarak ve bu haliyle dindarlığın da karşıtı biçiminde kullanılmıştır. Geniş anlamda ise, tarihi bir kurumla aynı anlama gelmeyen bir fenomen olarak düşünölmüş; bu çerçevede, dinî içeriğinden farklı olarak, daha çok dünyevi alana atfedilen “öznel insani süreç,” “ruhun dini ifadesi,” “dini ton,” “dini ruh hali,” “dini ses,” “dini nitelik” ve “dini tutum” gibi birbirinin yerine geçebilen kelime formları olarak kullanılmıştır. Bu da daha çok toplumsallaşma sürecinde bireysel aidiyet, çocuk- baba ilişkisi ya da vatan sevgisi gibi bağlanma ve adanmışlık duyguları olarak da yansıtılmıştır. (Motak, 2012, s. 111).

Sonuç: Dindarlıktan Dine

Simmel’ göre dinin kökeni ve doğası ile ilgili belirsizlik her zaman için vardır ve bu “açıl susam” demekle halledilecek bir mesele değildir (Simmel, 1955, s. 2). Babası Yahudilikten Katolikliğe geçen ve annesi Evanjelic olan, dolayısıyla Yahudi-Hıristiyan bir gelenekte yetişen fakat zamanla Hıristiyanlığı Yahudiliğe önceleyen seküler biri (*Kulturprotestant*) olarak güçlü bir ‘negatif teoloji’ eğilimi taşıyordu. Tanrı inancı hakkındaki fikrini açıkça ifade etmese de, parça ile bütün, kaos ile kozmos ve bireyle toplum arasındaki ilişkiyi anlamlı bir bütünlük ilişkisine dönüştürecek aşkın bir varlık onun için hep referans oldu (Vandenberghe, 2010, s. 7). Bununla birlikte, sosyolojik (din) ve psikolojik (dindarlık) biçimleriyle ilişkili olarak Tanrı’nın varlığı farklılaşmaktadır; örneğin kültürel bir form olarak dinde Tanrı görünmez olurken, birey (ruh) açısından merkezi bir önem taşımaktadır. Zira ona göre ruh, Tanrı’sız hiçbir şeydir (Simmel, 2014a, s. 21).

Simmel’in dinle ilgili görüşlerini daha iyi anlayabilmek için entelektüel yaşamının üç evresini dikkate almak gerekir. Biricisi, gençlik dönemidir. Bu dönemde Simmel pragmatizm ve evrimcilikten çok etkilendi ve bu bağlamda Kant üzerine odaklandı; epistemolojik, tarihi ve sosyal araştırmalara yöneldi. İkincisi, modern topluma ilgi duyduğu aşamadır. Son olarak, yirminci yüzyılın ilk onlu yıllarında kendini sosyoloji disiplinin kurulmasına adadı. Bu esnada dinin sosyolojik analizlerine de ilgi duydu. Onun bu son entelektüel araştırma evresi, yaşam felsefesine (*Lebensphilosophie*) ve metafiziğe dönüş olarak betimlenir (Motak, 2012, s. 110). Bu dönüş, modernitenin birey üzerindeki olumsuz etkileri ve kırılmaları aşmak için, yine modernite eliyle sekülerleşen dine, maneviyata ve ruhun kurtuluşuna sosyolojik ve psikolojik bir bakışla yeniden dönüş olarak görülebilir.

Bu çerçevede, din ve dindarlık kavramlarının ayrı ayrı yapılmış açıklamalarından da anlaşılacağı üzere Simmel için önemli olan, geleneksel anlayışın aksine, dini de biçimlendiği öne sürülen dindarlık kavramıdır. Bu kavram da toplumsallaşma süreci ve kültür pratikleriyle yakından ilişkidir. Simmel, dindarlığı dinden ayrı tutar. Ona göre, dindarlık dinden önce gelen insan tecrübesinin bir iç formu olarak tanımlanır. Bu durumda din, dindarlığın tecrübî olarak yer değiştirmesinden; yani birtakım kilise, mezhep ve hareket tarzları vasıtasıyla örgütsel düzeyde gerçekleşmiş olmasından başka bir şey değildir (Cipriani, 2011, s. 136).

Her ne kadar Simmel'in çalışmalarında din görece küçük bir rol oynasa da onun din hakkındaki fikirleri karakteristik olarak anlamlıydı. Din üzerine en temel çalışmasında Simmel (1906/2014) dini aşkın boyutu ile ayırt edilen, içinde birçok tecrübenin yer aldığı düzenli bir form olarak tanımladı. Simmel de Durkheim gibi bir tür sosyolojik yansıtma kuramı tasarladı. Ona göre din sosyal ilişkilerin özel bir geriliminden doğar. Tanrıyla ilişkisinde birey bu ilişkiyi tekrar ve aşkınlaştırma yoluyla topluluğa yansıtır. Grubun bu bütünlüğü dini terimlerle ifade edilir ve bu süreçte Tanrı bu bütünlüğün ve birliğin ismi olur. Toplumdaki/sosyal hayattaki bu birleştirici ve farklılaştırıcı güçler arasındaki gerilim aynı zamanda dini terimlerde yansıtılmıştır. Örneğin, Hıristiyanlıktaki Tanrı karşısında eşitlik ve bireysel kurtuluş kavramları ya da On Emirdeki "öldürmeyeceksin" emri, seküler kültürlerde araba sürme, bir anlaşmazlığı çözme, yaşlıların dertleriyle ilgilenme gibi bir kurala uyma ilkesine dönüşür (Haralambos & Heald, 1985, s. 458). Bu da dinin sadece bir düşünce ve yansıtmadan ibaret olmadığını gösterir. Hatta dini düşüncedeki gerilimler bile bir şekilde aşkınlık tecrübesiyle kaynaşan bütünün birer sembolik unsurlarıdır. Dinin bu sosyal kökenleri tamamen onun doğası ve işlevi ile bir görülemez. Daha geniş bir program çerçevesinden bakıldığında Simmel'in fikirlerinin, programın yanlış anlaşılmasına ve anlatım tarzının soyut olmasına bağlı olarak din sosyolojisine görece küçük bir etki yaptığı yaklaşımı (Swatos & Kivisto, 1998, s. 469) haklı görülebilir.

Bu çerçevede birey açısından dindarlık bağlanma/ait olma ve anlamla ilişkilidir. Dindarlığın kaynağı olarak görülen mistik yönelim; görüntü ile öz, parça ile bütün, ampirik olanla metafizik, olasılıkla gereklilik arasına yerleştikten sonra kaos düzenli bir kozmosa dönüşür. Bu durumda gerçek bir dindar gerçekliği sembolik bir dille kavrar ve yorumlar; her şeyi bir anlam içinde algılar, kendilerini kuşatan ne varsa bir şekilde kozmosla ilişkilendirir ve âlemi bu dünyada ilahi varlığın bir işareti olarak okur. Örneğin siyahî biri dünyayı bir kum tanesi, cenneti de yabancı çiçekler içinde tasavvur eder. Bu

da onun için işlevsel olarak Tanrı'ya bağlılık ve beklenmedik rastlantısal olaylara karşı bir güven olarak yansıtılır (Vandenberghe, 2010, s. 8).

Simmel'in din sosyolojisindeki Weberyen unsurlar, onun, dinin yalnızca grup kimliğini sağlamadığı, aynı zamanda bireylerin kendi gruplarına anlam kattığı ile ilgili görüşleriyle ilişkilidir. Weber'de olduğu gibi Simmel için de din, sosyolojik ve psikolojik açılardan hayat, ölüm ve hastalık gibi nihai/varoluşsal problemlerle, kültürün trajedisi ile ilişkilidir ve bundan dolayı gerçek dünyanın ötesindeki aşkın bir varlıkla referans kurar (Bird, 2019, s. 35). Simmel'e göre;

Tıpkı nedenselliğin bilgiyi ortaya çıkardığı gibi din, dindarlık sürecini hazırlamaz, aksine dindarlık dini meydana getirir. İnsanın kendi içinde yaşadığı ruh halleri; henüz “din” olarak adlandıramayacağımız ilişkiler, anlamlar, duygular, farklı tutum ve davranışların zamanla ruhsal dünyasında oluşan dindarlıkla kesiştiğinde dinsel oluşumu harekete geçirir ve kendi için bir hedef alanı oluşturur. Bu hedef alanı içerisinde “din” yani inanç dünyasının nesnesi ortaya çıkar (Simmel, 2014a, s. 22).

Simmel modern toplumda dinin konumu ile ilgili orijinal sayılabilecek birtakım görüşler ortaya koymuştur. Bunlardan ilki din, modern toplumlarda çok büyük problem olarak görülen karmaşık iş bölümündeki uzmanlaşma için bir çözüm olabilir. Eğer modern toplumların büyük bir kusuru varsa, din buna bir çözüm üretebilir. Bu çözüm, farklı sosyal sınıf ve statülerden, etnik arka plandan gelen ve farklı kabiliyet ve niteliklere sahip olan pek çok farklı insanın aynı dine inanmış olmasında gerçekleşir. İkinci olarak da modern dünyada din, özel bir forma tekabül eder:

Sayıları azımsanmayacak derecede olan bireyler dini ihtiyaçlarını mistisizm yoluyla karşılamaktadırlar. Bu insanların dini dürtüleri sonuç olarak bertaraf edilmese de, dini inancın doğa-üstü objeleri büyük ölçüde geleneksel formlarından temizlenmektedir (Simmel, 2014a, s. 71).

Sonuç olarak, son zamanlarda “kültürlerarası sosyologu” ve “dindarlık sosyologu” olarak da değerlendirilen Simmel'in dindarlık kavramı geç modernitede de derin yansımaları olan bir kavram olarak dikkat çekmektedir. Gerek “dinden özgürleşen dindarlık” (Motak, 2012, s. 114) ya da “dine karşı dindarlık” (Laermans, 2006, s. 481) gerekse bunun yansımaları olarak görülen mistisizm, geleneksel dini kurumları dışarıda bırakan bir tür bireysel dindarlık hissiyatı olarak özetlenebilir. Bu akım, günümüzde daha çok mistik ve manevi eğilimlerin tatminine yönelik pratikleri içeren alternatif yollar olarak yeniçağ hareketleri ve kültürel oluşumlara işaret etse de bağlantıları ve etkileri yine de kurumsal dinlerle/aşkınlıkla ilişkisi

çerçevesinde bir anlam kazanmaktadır.



KAYNAKÇA

- BIRD, J. (2019). *Din sosyolojisi nedir* (A. Taştan & M. D. Dereli, Çev.). Lotüs.
- CIPRIANI, R. (2011). *Din sosyolojisi: Tarih ve teoriler* (A. Coşkun, Ed.; Muammer Ak, Çev.). Rağbet Yayınları.
- DİRLİKİYAPAN, J. Ö. (Ed.). (2011). *Georg Simmel: Sosyolog, sanatçı, düşünür*. Doğu Batı Yayınları.
- FRISBY, D. (2012). *Modernlik fragmanları Simmel, Kracauer ve Benjamin'in eserlerinde modernlik teorileri* (A. Terzi, Çev.). Metis Yayınları.
- GÜNAY, Ü. (2005). *Din sosyolojisi* (6. baskı). İnsan Yayınları.
- HARALAMBOS, M., & Heald, R. (1985). *Sociology: Themes and perspectives*, Unwin Hyman.
- JUNG, W. (2001). *Georg Simmel yaşamı/sosyolojisi/felsefesi* (D. Özlem, Çev.). Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- LAERMANS, R. (2006). The ambivalence of religiosity and religion: A reading of Georg simmel. *Social Compass*, 53(4), 479-489.
- MOTAK, D. (2012). Georg Simmel's concept of religion and religiosity. *Studia Religioliga*, 45(2), 109-115.
- PALS, D. L. (2019). Sosyal eylem kuramı: Max Weber. İçinde M. Ulu & Ö. Akdağ (Ed.), & A. Taştan (Çev.), *Dokuz Din Kuramı*. Kimlik Yayınları.
- RITZER, G., & Stepnisky, J. (2013). *Çağdaş sosyoloji kuramları ve klasik kökleri* (I. E. Howison, Çev.). deki.
- SARIBAY, A. Y. (2004). *Modernitenin ironisi olarak globalleşme*. Everest.
- SIMMEL, G. (1955). A contrubition to the sociology of religion. *American Journal of Sociology*, 60(55), 1-18.
- SIMMEL, G. (2009). *Bireysellik ve kültür* (T. Birkan, Çev.). Metis Yayınları.
- SIMMEL, G. (2014a). *Die religion*. Dearsbooks Europäische Literatur Verlag GmbH.

- SIMMEL, G. (2014b). *Paranın felsefesi* (Yavuz Alagon & Öykü Didem Aydın, Çev.). İthaki.
- SIMMEL, G. (2015). *Modern kültürde çatışma* (T. Bora, U. Özmakas, N. Kalaycı, & E. Gen, Çev.). İletişim.
- SIMMEL, G. (2017). *Gizliliğin ve gizli toplumların sosyolojisi* (İ. Dünder, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- SWATOS, W. H., & Kivisto, P. (1998). Georg Simmel. İçinde *Encyclopedia of Religion and Society*. AltaMira Press.
- SWATOS, W. H., & Peter Kivitos. (2016). Hıristiyan bir sosyolog olarak Max Weber (A. Taştan, Çev.). *Bilimname*, 30(1), 515-538.
- TOKTAMIŞ, K. (2010). Durkheim'dan Simmel'e toplum bilimine giriş: Bir varmış bir yokmuş. *Sosyoloji Dergisi*, 3(21), 85-101.
- VANDENBERGHE, F. (2010). Immanent transcendence in Georg Simmel's sociology of religion. *Journal of Classical Sociology*, 10(1), 5-32.
- WALLACE, R. A., & Wolf, A. (2004). *Çağdaş sosyoloji kuramları* (Leyla Elburuz & M. Rami Ayas, Çev.).
- WEBER, M. (2009). *Protestan ahlâkı ve kapitalizmin ruhu* (Zeynep Gürata, Çev.; 6. baskı). Ayraç.



GEORG SIMMEL'S SOCIOLOGICAL AND PYSCHOLOGICAL PERSPECTIVE ON RELIGION AND RELIGIOSITY*

Abdulahap TAŞTAN^a

Mehmet AKSOY^b

Extended Abstract

Although Georg Simmel is considered one of the classical sociologists of the period, no one can deny that he is at the forefront of the founders of modern sociology. Simmel states that modernity is a different way of experiencing the world and it is not only an internal reaction to the world, also it is an experience of the world we live in, reduced to our spirit world. When considering the processes that make up society, he takes into consideration different sections from his contemporaries. Instead of directly defining and explaining the concepts of 'society' and 'individual'; he has made serious studies that reveal the types of interactions and social types that make up the processes that affect the society without ignoring all the sections and even the smallest particles that make up daily life. The focus of his work is on socialization (Vergesellschaftung) instead of society. Simmel's basic sociological view is the effort to evaluate social dynamics through different cross-sections has spread to a wide range from interaction types to controversy of conflict, from modernity and religion debates to philosophy of money. Instead of a philosophical analysis, he has brought a sociological perspective. Thus, he has clearly succeeded in analyzing modern society with the dynamics of belief and cultural formation. In his sincere determinations, he has always emphasized the importance of the individual's spiritual structure. Religion, according to him, is one of the fundamental particles that have an effective place in the inner life of the individual and constitutes the society. Simmel argues that no one has ever been able to find a complete

* This work has been derived from the author's master thesis entitled "Georg Simmel's perspective on modernity and religion."

^a Prof., Erciyes University, atastan@erciyes.edu.tr

^b Teacher, Ministry of National Education, mehmetaksoy3838@gmail.com

explanatory answer to the question of what is religion without implicit rhetoric or without going to incomprehensible generalizations. Simmel states that religion cannot free itself from superstition and the uncertainty remains. According to Simmel, the ambiguity which surrounds the origin and nature of religion will never be removed so long as we insist upon approaching the problem as on for which a single word will be the “open sesame”.

He was born in a Judeo-Christian milieu that his father was a Jew who converted to Catholicism, while his mother was evangelical. Simmel was Jewish in culture, appearance and mannerisms, but subjectively he was more of a secular *Kulturprotestant* who considered Judaism inferior to Christianity. In Simmel’s thoughts, there’s a strong tendency towards ‘negative theology’. A transcendent being has always been a reference for him, which will transform the relationship between the part and the whole, chaos and the cosmos, and the individual and society into a meaningful integrity relationship, although he does not express his opinion about God's belief clearly. However, God's existence differs in relation to his sociological (religion) and psychological (religiousness) forms. For example, while God is invisible in religion as a cultural form, it carries central importance for the individual (spirit). For him, the soul is nothing without God.

According to Simmel, distinction between religiosity and religion is fundamental. In his view, religion does not prepare the process of religiosity, just as causality reveals knowledge, but rather religiosity creates religion. The moods that people live in themselves, when relationships, meanings, emotions, different attitudes and behaviors that we cannot yet call "religion" intersect with religiosity in his spiritual world over time, it activates religious formation and creates a target area for itself. In this target area, "religion", that is the object of the world of faith, emerges.

In this context, religiousness in terms of individual is related to attachment / belonging and meaning. After the mystical orientation seen as the source of religiousness is settled between after the image and essence, the part and the whole, the empirical and metaphysical, the possibility and necessity, chaos turns into a regular cosmos. In this case, a true devout conceives and interprets reality in a symbolic language; he perceives everything in a meaning, associates them with the cosmos, and reads the realm in this world as a sign of divine existence. For example, Black people envision the world as a grain of sand and heaven in wildflowers. This is reflected to him as a functionally loyalty to God and a trust against unexpected random events.

Simmel has put forward some original views about the position of religion in modern society. First of all, religion can be a solution for specialization in the complex division of labor, which is seen as a big problem in modern societies. If modern societies have a major fault, religion can generate a solution. This solution takes place in the fact that many different people from different social classes and statuses, ethnic backgrounds and with different abilities and qualities believe in the same religion. Secondly, in the modern world, religion corresponds to a special form: a great number of people meet their religious needs through mysticism. Although the religious motives of these people are not ultimately eliminated, supernatural objects of religious faith are largely cleared of their traditional forms.

Consequently, the concept of religiosity of Simmel, which has recently been considered as "intercultural sociologist" and "sociologist of religiosity", draws attention as a concept with deep reflections in late modernity. Mysticism, which is seen both as "religiosity that liberalizes from religion" or "religiosity against religion", can be summarized as a kind of individual religious feeling that excludes traditional religious institutions. Although this trend points to new age movements and cult-type formations as alternative ways, which today include practices for the satisfaction of mystical and spiritual tendencies, their connections and effects still gain meaning within the framework of their relationship with institutional religions and transcendence. This work, eventually, is a descriptive study based on Simmel's own works and other literature.

Keywords: Georg Simmel, Religion, Religiosity, Modernity, Interaction.





İSLAM MEDENİYETİNE KATKILARI AÇISINDAN ENGELLİLER

İlyas AKYÜZOĞLU^a

Öz

Medeniyet sözcüğünü dört başı mamur, kapsam ve sınırlılıklarını net bir şekilde ortaya koyarak tarif etmeye çalışmak sosyal bilimler alanında karşılaşılan en büyük zorluklardan bir tanesidir. Medeniyetin kısaca tarifinin zorluğu ifade ettiği anlamın çok kapsamlı olmasından kaynaklanmakla birlikte biz yine de “insanoğlunun, yeryüzündeki hayatı güzel, yaşanabilir, sürdürülebilir bir hale getirmek için ortaya koymuş olduğu maddi ve manevi çabaların tümü” şeklinde tarif edersek tanımlamanın daha isabetli olacağını düşünmekteyiz.

İnsanoğlunun yeryüzünü yaşanabilir hale getirme adına ortaya koyduğu çabalarının ürünü olan medeniyetlerin gücü ve büyüklüğü, ürettikleri maddi/manevi değerlerin etkinliği ile doğru orantılıdır. Burada maddi değerler genelde medeniyetlerin gücünü, manevi değerler ise büyüklüğünü temsil eder. Dünyadaki gelmiş-geçmiş medeniyetlere göz attığımızda ise maddi gücünü koruyamayan medeniyetlerin tarih sahnesindeki etkinliklerinin ya zayıfladığını ya da ortadan kalktığını görürüz. Bunlardan maddi gücünü kaybetmiş olmasına rağmen hala etkinliğini sürdüreni ise İslam medeniyetidir. Çünkü İslam medeniyeti manevi değerler üzerinde yükselmiş, maddi gücü ise sonradan elde etmiştir. İslam medeniyetini değerli ve güçlü kılan şeylerin başında ise insana, Allah’ın yarattığı en saygıdeğer varlık gözüyle bakması gelir. İnsan, insan olması hasebiyle değerlidir. Dili, ırkı, rengi veya engeli yüzünden ayrımcılığa tabi tutulmaz.

Çalışmada İslam medeniyetinin inşa edildiği ilk yüzyıllarda yaşamış ve bu sürece katkıda bulunmuş/katkılarıyla ön plana çıkmış olan engelli bireyler ele alınmıştır. Ayrıca engellilerin rengi, dili, etnik kökeni hatta konu İslam medeniyeti olmasına rağmen dini aidiyetleri dahi araştırma konusu yapılmamıştır; önemli olan İslam medeniyetinin inşa sürecine olan katkılarıdır. Nitekim İslam düşünce felsefesinde ve bu düşüncenin yansıması olan medeniyetinde engelliler, toplumsal yapının aksayan değil ayrılmaz parçasıdır. Bu yaklaşımın bir tezahürü olarak İslam coğrafyasında engelli bireyler azami derecede topluma entegre olmuşlar, üretkenlikleri ile de

^a Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi, ilyasakyuzoglu@gmail.com

medeniyetin inşasına ve yükselmesine büyük katkılarda bulunmuşlardır.

Anahtar kelimeler: İslam Tarihi ve Sanatları/İslam Tarihi, Engelliler, İslam Medeniyeti, Siyasi ve Askerî Alan, Dinî ve Beşerî İlimler.



DISABLED PEOPLE FROM THE PERSPECTIVE OF THE CONTRIBUTIONS TO CONSTRUCTION ISLAMIC CIVILIZATION

One of the biggest difficulties in the social sciences is the attempt to describe the term “civilization” in a clear way, by clearly describing its contents and limitations. Although this difficulty of describing, we can describe the civilization briefly is, “all of the material and spiritual efforts of mankind to make that human life on the earth, beautiful, liveable and sustainable”.

The magnificence and power of civilizations is measured by the material and spiritual values that they produce. We can say that while material values represent power in general, spiritual values represent magnitude. When we look at, the past and present civilizations in the world, we can see that civilizations, which can not protect their material power in general, can not protect their existence. The Islamic civilization is still alive, although it has lost its material power. Because the Islamic civilization has risen above spiritual values, and the material power obtained subsequently. At the beginning of the things that make Islamic civilization valuable and powerful comes to look at the mankind most respectable being created by Allah. Human beings are valuable because they are human beings. The human is can not discriminated because of his language, nation, color or disability.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Engelliliğin ne olduğu ve kimlerin engelli olarak kabul edilmesi gerektiği ile ilgili farklı tanımlamalar mevcuttur.¹ Bu farklılıklar, genelde kültürlerin engelliliğe yaklaşım tarzları ile hukuki düzenlemelerin doğurduğu hak/sorumluluk/lar açısından yapmış oldukları tarif/taahhüt/lerden kaynaklanmaktadır.

Dünya devletlerinin genelde ortak norm olarak kabul ettikleri Birleşmiş Milletler kararlarına baktığımızda, BM Genel Kurulu'nun 9 Aralık

¹ Neslihan Çetinkaya Görmüş (2007). *İslam Fıkında Engellilerin İbadet Hukuku*. Yüksek Lisans Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 6-30.; Münür Tezcan (2006). *Kur'an'ın Engellilere Yaklaşımı ve İslam'ın Engellilere Tanıdığı Kolaylıklar*. Yüksek Lisans Tezi. Kahramanmaraş. Sütçü İmam Üniversitesi, 4-8.

1975 tarihli toplantısında kabul edilen “3447 Sayılı Engelli Hakları Beyannamesi”nin birinci maddesinde engelli birey: “Normal bir ferdin kişisel veya sosyal yaşayışında kendi kendine yapması gereken işleri, bedensel veya zihinsel kabiliyetlerinde kalıtsal veya sonradan meydana gelen herhangi bir noksanlık sonucu, yapamayan kişidir” şeklinde tanımlanmaktadır. Yani engelli, bir başkasının veya bir aletin yardımı olmadan hayatın normal akışı içerisindeki insani eylemleri kendisinde bulunan bir engel (özür) yüzünden tam olarak yerine getiremeyen kişidir.

Bir başka açıdan bakıldığında ise hiçbir insanoğlu aslında tam bir yetkinliğe sahip değildir. Kur’an-ı Kerim, Târik suresinin dördüncü ayetinde bu gerçeği: “Her canlı için bir koruyucu vardır.” şeklinde ifade etmektedir. Müfessir İbn Kesir bu âyeti: “Allah, herkes için bir koruyucu görevlendirmiştir ve bu koruyucu onu felaketlere karşı koruma altına alır”² şeklinde tefsir etmiştir. Muhtemelen burada, insanın, başına gelecekler konusunda aldığı tedbirlerin, onu felaketlere karşı korumada tek başına yeterli olmayacağı, bunun ancak Allah’ın izni ve yardımı ile mümkün olacağı kastedilmiştir.

Kur’an, herhangi bir tasnif yapmadan insanların, Allah’a kullukta bulunmaları için yaratıldığını ifade etmektedir.³ İnsan, boş yere yaratılmamıştır ve yeryüzünde sürdürdüğü olduğu hayatı boyunca da başıboş bırakılmayacaktır.⁴ Yeryüzü onun için bir imtihan alanıdır ve yaşadığı sürece çeşitli şekillerde (bazen canıyla bazen malıyla) sınava tabi tutulacaktır.⁵ Mü’minlerin, imtihan dünyasında yaratılış gayelerine uygun hareket edip Allah’ın rızasına erişmeleri onlar için tek kurtuluş yoludur. Çünkü O’nun tarafından yaratılmışlardır ve dönüş de yine O’na olacaktır.⁶

Bir mü’min, imtihan dünyasında başarılı addedilmek istiyorsa öncelikle Allah’a ve ahiret gününe iman etmelidir. Sonra da insanlara iyiliği emredip kötülükten de alıkoymalıdır. Hayırlı işlerde diğer insanlarla yarış içerisinde olmalıdır.⁷ Bu ölçütler erkek, kadın, engelli, engelsiz bütün mü’minler için geçerlidir ve ancak o zaman Allah’ın rızasına erişip cennete girebileceklerdir.⁸

² Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl İbn Kesîr (1999). *Tefsîr*. (Cilt. 1-8) thk: Sâmî b. Muhammed Selâme. 2. baskı. Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzî', VIII, 375.

³ Zâriyât/ 51, 56.

⁴ Kıyame/ 75, 36.

⁵ Bakara/ 2, 155.

⁶ Bakara/ 2, 156.

⁷ Al-i İmran/ 3, 114; Bakara/ 2, 82; Nisa/ 4, 57, 122; A'raf/ 7, 42; Hac/ 42, 77.

⁸ Nisa/ 4, 124.

İslâm'a göre insanın Allah katındaki değeri ve üstünlüğü imanındaki samimiyetle ilgilidir.⁹ İnsanı Allah Teâlâ nezdinde değersiz ve kıymetsiz kılan şey ise inkarcılığıdır.¹⁰

Hz. Peygamber de insanın Allah nezdindeki değerini belirleyen şeyin dış görünüm veya mal varlığı olmadığını, "Allah sizin sûretlerinize ve mallarınıza bakmaz, lakin sizin kalplerinize ve amellerinize bakar."¹¹; "Sizin en hayırlınız ahlâkı en güzel olanınızdır."¹² şeklindeki hadislerinde vurgulamıştır.

Kur'an, engelliliğe ve engellilere kategorik olarak yaklaşmamaktadır. Kendisinde bulunan özür sebebiyle engelli bireyi, herhangi bir engeli bulunmayan diğer insanlardan hak ve sorumluluklar açısından farklı değerlendirmemektedir. Bununla birlikte Kur'an'da engelliliği ifaden eden kavramlar da zikredilmektedir. Fakat bunların çoğu mecazi anlamdadır ve inanca karşı direnç gösterenler için kullanılmıştır. Örneğin, engelliliği de ifade eden summ/sağır kelimesi sekiz yerde, umy/kör kelimesi on yedi yerde, bukm/dilsiz kelimesi ise bir yerde inkarcıları eleştirmek için mecâzî anlamda kullanılmıştır.¹³

Kur'an'da bu mecazi anlatımların yanında görme, işitme, konuşma, ortopedik ve zihinsel engelliler ile hastalardan da söz edilmektedir. Bu bahislerin amacı engellileri onore etme, dinî ruhsat bildirme ve şifa verenin Allah olduğunun insanlara bildirilmesidir. Dolayısıyla fiziksel engellilik ve hastalıktan söz eden ayetlerin sayısı azdır.¹⁴ Fiziksel anlamda engellilik ve hastalıktan bahseden ayetlerin sayısının az olmasını Kur'an'ın engellileri muhâtabiyet veya mükellefiyet açısından engelsiz insanlardan ayrı bir kategoride değerlendirmedeği düşüncesi ile örtüştürebiliriz.¹⁵

Tabii ki burada engellide bulunan kısıtlar da dikkate alınmamış değildir. Çünkü İslam'da bireyin sorumluluğu, gücüyle ve kapasitesiyle ölçülür. Gücü ve kapasitesi fazla olanların sorumluluk dereceleri de doğal olarak diğerlerine nazaran fazla olacaktır ki, adalet ve musâvât-ı hukuk (hukukun eşitliği) bunu gerektirir; tıpkı zengin olmayanın zekâtla mükellef

⁹ Hucûrât/ 49, 13; Hacc/ 22, 37; Şuârâ/ 26, 89.

¹⁰ Enfâl/ 8, 55.

¹¹ Ahmed b. Hanbel (1982). *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yay., II, 285, 539.

¹² Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (1981). *el-Câmiu's-Sahih*. İstanbul, Edeb, 38; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 185.

¹³ Mustafa Kırkız (2007). "Hakikat ve Mecaz Bağlamında Kur'an'da Engellilik İfade Eden Sözcüklerin Linguistik Analizi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (12:1) XII, 115.

¹⁴ Münir Tezcan (2007). "Kur'an'ın Bedensel Engellilere Yaklaşımı". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (10), X, 141.; agm, X, 143.

¹⁵ Hac/ 22, 46.

olmaması gibi.¹⁶ Neticede dünya imtihan dünyası ve engelli birey de bu imtihandan sorumlu olduğuna göre, imtihanın da adil ve ölçülü olması gereklidir.¹⁷ Yani engellilerin imtihanı da sahip oldukları organlara göre olacaktır ki bunu da memur adaylarının tahsil derecelerine göre farklı sınavlara tabi tutulmalarına benzetmek mümkündür.¹⁸ Sonuç olarak, gerek doğuştan gerekse sonradan meydana gelen bir engeli bulunan birey, İslam medeniyeti nazarında özeldir; muamelatla, ibadetle ilgili meselelerde ayrıcalığa sahiptir.¹⁹

A. İslâmî Epistemolojide Engelli Birey

Engelli, İslam Medeniyetinin bakış açısına göre mekanizmanın aksayan parçası değil, aksine canlı organizmanın tamamlayıcı bir uzvudur.²⁰ Dolayısıyla Müslüman kişi, bedeninin herhangi bir yerinde sıkıntı varsa nasıl ki ancak o sıkıntıyı giderdikten sonra normal yaşantısına dönebiliyorsa, aynı şekilde toplumsal hayatın normal akışı içerisinde kendisinde bulunan engel yüzünden sorun yaşayan bireyleri de o hayata entegre ettiğinde normal bir toplumsal hayata kavuşmuş olacaktır.

Müslümanların engelli bireylere yaklaşım tarzını belirleyen şeyler, diğer bütün uygulamalarda da olduğu gibi Kur'an ilkeleri ve Hz. Peygamber'in uygulamalarıdır.²¹ Her çağ ve toplumda mevcut olan engelli bireyler, Hz. Peygamber'in idaresi altındaki ümmet içerisinde de mevcuttular. Doğuştan veya sonradan, savaş ve hastalık gibi farklı sebeplerden dolayı bedensel engelli hale gelmiş olan sahabiler kaynaklarda zikredilmektedir. Bunlardan Abbas b. Abdulmuttalib, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Amr b. Âs, Abdullah b. Cahş, Abdullah b. Ebî Evfâ, Abdullah b. Ümmi Mektûm, Hârise b. Numan, Itbân b. Mâlik, Kâb b. Mâlik, Habîb b. Fûdeyk, Habbân b. Münkız, Osman b. Maz'ûn, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Câbir b. Abdillâh b. Amr, Hassân b. Sâbit ve Abdullah b. ez- Zübeyr'in annesi Esmâ'nın görme engelli oldukları bilinmektedir.²²

Hz. Peygamber'in engellilere yönelik yaklaşımını genel bir çerçeve

¹⁶ Elmalılı Hamdi Yazır (t.y.). *Hak Din Kur'an Dili*. (Cilt. 1-10). İstanbul: Eser Kitabevi, VII, 997-98.

¹⁷ Bakara, 18; Nûr, 61; Mâide, 110.

¹⁸ Veysel Kasar (2013). "Allah'ın Adalet ve Hikmeti Bağlamında Engellilik Problemi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (29), s. 99.

¹⁹ Nûr/24, 61; Fetih/48, 17; Bakara/2, 185.; Nisa/4, 95.

²⁰ Buhari, Rahmetu'n-Nâs ve'l-Behâim, 27; Müslim, Terahumu'l-Mu'minîn, 17.

²¹ Saffet Sancaklı (2006). "Hz. Peygamber'in Engellilere Karşı Bakış Açısının Tesbiti". *Dinbilimleri AAD*. (VI/2). s. 2.

²² Yusuf Açikel, (2010/2). "Hadisler Işığında görme Engelliler ve Bazı Öneriler". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (25), s. 27-28.

içerisine yerleştirmeye çalışırsak, onun, engellileri toplumun herhangi bir ferdinden ayrı tutmadığını; yeteneklerini, liyakat ve ehliyetlerini göz önünde bulundurarak kamu görevlerinde istihdam ettiğini, sosyalleşmeleri için gereken tedbirleri aldığını görürüz. Hz. Peygamber, görme engelli olan Abdullah b. Ümmi Mektûm'u on üç kez Medine'de kendi yerine vekil bırakmış, fetihten hemen sonra da yürüme engelli olan Muaz b. Cebel'i Mekke emiri ve muallimi olarak tayin etmiştir. O'nun bu türden uygulamaları engellilerin toplumla işlevsel bütünleşmesi adına yol gösterici nitelikte davranışlardır.²³

Hz. Peygamber yine başka bir görme engelli sahabi olan Itbân b. Mâlik'e evini mescit edinmesi için izin vermiştir. Rivayetlere göre Itbân, Rasûlullah (s.a.v.)'e gelerek şöyle dedi: "Ben görme güçlüğü çeken birisiyim. Kimi zaman karanlık, yağmur ve sel oluyor. Evime gelerek bir yerde namaz kılsanız da ben orasını namazgâh edinsem." Bunun üzerine Allah'ın elçisi geldi ve ona yer olarak nereyi tercih ettiğini sordu. Itbân evin bir yerini gösterdi ve Rasûlullah (s.a.v.) orada namaz kıldı."²⁴

Bu rivayeti, "engellilerin kamu görevlerinde istihdam edilebilmesi için gerekli ortamın hazırlanmasının, devlet idarecilerinin görevlerinden bir tanesi olduğu" ilkesine dayanak yapabiliriz. Çünkü Itbân, engeli nedeniyle her zaman Mescid-i Nebevi'ye gidemiyordu. Buna rağmen kendisine "gelmene gerek yok, evinde kılsın" denmemiş, bulunduğu mekânda namaz kılmasına ve kıldırmasına ruhsat verilmiştir. Hz. Peygamber, burada modern tabirle gözlemlenme yapmış, sorun ile çözümü arasında dinin temel ilkeleri açısından sakınca doğuracak herhangi bir problem olmadığını gördükten sonra da engellinin talebine onay vermiştir.

Fakat aynı mazeretle kendisinden talepte bulunan başka bir engelliye ise onay vermemiştir: Rivayete göre görme engelli bir sahabi Hz. Peygamber'e gelir ve "Ey Allah'ın Resulü! Elimden tutup beni mescide getirecek bir kimsem yok!" diyerek namazını evinde kılmak için izin ister. Hz. Peygamber önce ona izin verir ama sahabi dönüp giderken tekrar çağırarak: "Ezanı işitiyor musun?" diye sorar. Sahabi: "Evet" deyince de: "Öyleyse davete icabet et!" diyerek onun namazını evinde kılmasına izin vermez.²⁵ Buradaki uygulamadan da bir önceki engellinin mazeretinin kabul sebebinin sadece engeli ile ilgili olmadığını, engellilerin içerisinde buldukları

²³ Yusuf Acar (2013). "Saadet Asrı Model Toplum Tecrübesinin Engellilere İlişkin Kodları". *Dinbilimleri AAD*. (XIII/1). s. 160.

²⁴ Buhârî, Ezân 40, Teheccud 36; Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî (1981). *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yay, İmâme, 10.

²⁵ Müslim, Mesâcid 255.; Ebi Davud, Salat 46.

şartların dikkate alındığını ve ona göre bir çözüm üretildiğini anlamaktayız.

Habbân b. Munkız olayına baktığımız zaman da Hz. Peygamber'in engellileri, sadece sosyal hayata değil; ticari hayata da entegre etmek için gerekli tedbirleri aldığını ve onlara özgü kurallar ihdas ettiğini görmekteyiz. Hatta Habbân için yapılan ticari kural düzenlemesi modern yüzyılda neredeyse aynı çerçevede tüketiciyi koruma adına ortaya konulan cayma hakkı ile bire bir uyuşmaktadır. Habbân b. Munkız, Hz. Osman devrinde vefat etmiş olan bir sahabidir. Başından almış olduğu bir darbe yüzünden beyin sarsıntısı geçirmiş ve engelli hale gelmişti. Akli dengesi bozulmuş, dili kaymış ve gözleri de iyi görmez olmuştu. Habbân ticaretle uğraşır ve çoğunlukla yaptığı alışverişlerde aldanırdı. Bunun üzerine ailesi Hz. Peygamber'e başvurup onun ticaretten men edilmesini ister. Rasûlullah (s.a.v.) Habbân'ı çağırır ve alışverişten uzak durmasını söyler. Fakat Habbân: "Ey Allah'ın Elçisi! Ben ticaret yapmadan duramam ki!" deyince, Hz. Peygamber: "O halde alışveriş yapacağın zaman, 'aldatmak yok!' diye karşı tarafa söyle" buyurur.²⁶ Hz. Peygamber ayrıca: "Bak, sen satın aldığın her malda üç gün muhayyersin. Eğer o maldan memnun olursan ne âlâ; yok eğer beğenmezsen sahibine geri ver."²⁷ diyerek ona alışverişinde muhayyerlik hakkı tanır.²⁸

Hz. Peygamber zamanında engellilerin toplumsallaşması ve sorumluluk almaları ile ilgili zikredebileceğimiz dikkat çekici örneklerden bir tanesi de Amr b. Cemuh (ö. 3/625) olayıdır. Normal şartlar altında, Kur'an'da mazeret olarak kabul edilen herhangi bir gerekçesi olmayan her bir Müslüman erkeğin savaş ilan edildiğinde orduya katılımı zorunludur. Engeli olanlar bu zorunluluktan muaftırlar. İleri derecede yürüme engelli²⁹ olan Amr b. Cemuh ise Allah yolunda cihad etmek ve bu uğurda şehitlik mertebesine erişmek istemektedir. Bunun için Mekkeli müşriklerle yapılan ilk büyük savaş olan Bedir Gazvesi'ne katılmak ister; fakat ileri derecedeki engeli yüzünden orduya alınmamasını isteyen ailesinin talebi üzerine Hz. Peygamber kendisine izin vermez.

Fakat Uhud Gazvesi öncesinde çocukları tekrar kendisine engel olmak isteyince: "Siz beni Bedir'de cenneti kazanmaktan alıkoymuştunuz." diyerek durumunu Hz. Peygamber'e arz eder. Oadaki katılma şevkini gören Rasûlullah bu sefer ona izin verir. Bunun üzerine, "Ey Allah'ın Rasûlü! Allah

²⁶ Buhârî, Büyû', 34, 48; Müslim, Büyû', 48.

²⁷ Nesâî, Büyû', 10.

²⁸ Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, (2004). *Sünen*, (Cilt. 1-5). thk: Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Muessesetu er-Risale, IV, 10 (H. No: 3011).

²⁹ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsbahânî (1998). *Marifetü's-sahâbe*. thk. Adil b. Yusuf. 1. Baskı. Riyad: Daru'l-Vatan li'n-Neşr. IV, 1984, 1985.

yolunda savaşır ve şehit olursam, cennette sağlam ayaklarla yürüyebilecek miyim?” diye sorar. ‘Evet’ cevabını alınca da savaşta ön saflarda oğluyla beraber şehit oluncaya kadar savaşmaya devam eder. Hz. Peygamber’in, savaş meydanındaki azmini gördüğünde şehadetinden önce takdirlerini ifade etmek için ona: “Ya Amr! Cennette sapasağlam ayaklarla yürüdüğünü görür gibiyim!”³⁰ şeklinde seslendiği rivayet edilmiştir.

Engellilerin İslam toplumundaki konumlarının, kategorik değil de bazı kısıtları bulunan Müslüman bireyler şeklinde olduğu bu ve benzeri örneklerde çok rahat görülebilir. Kur’ânî ilkeler ve bu çerçevede hareket eden Hz. Peygamber’in uygulamaları, onların toplumdan ayrı tutulmalarını Müslümanlara öğretmektedir. Buradan yola çıkan Müslüman âlimler ve idareciler de engellilerin hayatını kolaylaştırmak, onları sosyal hayata entegre etmek için zihin yormuşlar, onlar için hayatı kolaylaştırıcı pratikler geliştirmeye çalışmışlardır.

Hz. Ömer zamanında maliye teşkilatı (beytu’l-mal) kurulmuş, divanlar aracılığıyla atâ (maaş) defterleri oluşturulmuştu. Burada kendilerine maaş bağlanan kişiler kaydedilmekteydi ve ayrıca toplumun engelliler de dahil her kesimine maaş bağlanmıştı.³¹

Devletin imkanları arttıkça engellilere, engel derecelerine göre kurumsal hizmetler de verilmeye başlanmıştır. Engellilere kurumsallaşmış hizmetler ilk defa altıncı Emevi Halifesi Velid b. Abdülmelik (86-96/ 705-714) tarafından oluşturulan Divanu’z-Zemnâ (Müzminler-hastalar Divanı/teşkilatı) çatısı altında organize edilmeye başlanmıştır. Halife, bu kurumun başına İshak b. Kubeysa isminde bir vezir (bakan) atamıştı.³² Halife, Şam’da 88/706 yılında çağın her türlü hastalığı ile ilgilenen ve ayrıca engelli hizmetlerinin de yürütüldüğü bir sağlık kompleksi (Bîmârîstan) inşa ettirmişti. Burada görme engelliler, kötürüm olanlar ve cüzzamlılar da iskân ediliyordu. Burada, her bir bakıma muhtaç kişi için bir görevli istihdam edilmişti³³ ve onların bütün ihtiyaçları karşılanıyordu.³⁴

³⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 299.

³¹ Ekrem b. Ziya el-Umerî (2009). *Asru’l-Hilâfe er-Râşide*. Riyad: Mektebetu’l-Ubeykân, s. 233-240.

³² İbn Asâkir (1995). *Tarihu Dimeşk*. (Cilt. 1-80). thk: Amr b. Ğarame el-Amrî. Beyrut: Daru’l-Fikr li’t-Tıbaa ve’n-Neşr ve’t-Tevzî, VIII, 270.

³³ Muhammed b. Cerir et-Taberî (h.1387). *Târîhu’r-Rusul ve’l-Mulûk*. (Cilt. 1-11). Beyrut: Daru Turâs, VI, 496.

³⁴ Taberî, (h.1407). *Tarihu Taberi*. (Cilt. 1-5) Beyrut: Daru Kutubi’l-İlmiyye, IV, 29.; İbn Miskeveyh (2000). *Tecâribu’l-Umem ve Teâkibu’l-Himem*. (Cilt. 1-7). thk: Ebu’l-Kasım İmâmî. Tahrân: Surûş, II, 422.; İbn Kesîr (1988). *el-Bidâye ve’n-Nihâye*. (Cilt. 1-14). thk: Ali Şîrî. b.y.: Daru İhyâ-i Turâs Arabî, IX, 186.

Halife Ömer b. Abdulaziz de Şam'a bağlı şehirlere yazı göndererek divanda kayıtlı olan âmâ, kötürüm, felçli, müzmin hastalığı bulunanların bildirilmesini istedi. Kendisine bu durumda olanların isimleri arz edildikten sonra, her âmâ için bir rehber, her iki müzmin hasta için bir hizmetçi tahsis edilmesini emretti.³⁵

Sonraki yüzyıllarda ise Ahmed b. Tulun (Tulunoğulları) Mısır'ın Fustat şehrinde (Bîmâristan Atik-259/872), ardından Sultan Selahaddin Eyyubi Kahire'de (Bîmâristan Nâsirî/Salâhî-567/1171) ve yine Kahire'de Sultan Mansur Kalâvûn tarafından (Bîmaristan Mansûrî/Kalavun-678/1279) Bîmâristanlar inşa edilmiştir.³⁶ Selçuklular döneminde de 602/1206 senesinde ilk defa Kayseri'de Daru's-Şifâ inşa edildi.³⁷ Osmanlılar ise ilk defa I. Bayezid zamanında Bursa'da Daru's-Şifâ (802/1399) inşa ederek ³⁸ aynı felsefe ile hizmet vermeye devam ettiler.

Müslüman toplumlarda engelli birey, engeli nedeniyle ne kınanmış ne de hor görülmüştür. Batıda ise günümüzde engelliye yaklaşımlar gayet insancıl olmakla birlikte tarihte olumsuz ve gayri insani bir seyir izlemiştir. Orta çağ batı dünyasında engellilere kötü muamelede bulunulmuş ve toplumdaki tecrit edilmişlerdir. Kaynaklarda zihinsel engellilerin aç bırakılarak ölüme terk edildikleri, hatta içlerine şeytan girdiği düşüncesiyle yakıldıkları dahi ifade edilmektedir.³⁹

B. İslam Medeniyetine Katkıda Bulunan Engelliler

1. Siyasi ve Askerî Alanlarda Katkıda Bulunanlar

a. Abdullah b. Ümmi Mektûm (ö. 15/636).

Abdullah b. Ümmi Mektûm, doğuştan görme engellidir. Devlet başkanvekilliği ve ordu sancaktarlığı yapmış, savaş meydanında da şehit olmuştur.

Mekke aristokratlarına İslam'ı anlatmaya çalıştığı esnada yanına geldiği için kendisine yakın alaka göstermeyen Hz. Peygamber'in sert bir şekilde uyarılması⁴⁰ onun hikayesinin ibret timsali olarak aktarılmasını sağlamıştır. Bundan dolayı Abdullah b. Ümmi Mektûm, gerek Hz. Peygamber'in gerekse Müslümanların hatıralarında önemli bir yere

³⁵ İbn Asâkir, *Tarihu Dimesk*, XLV, 218.

³⁶ Kalkaşendî (1985). *Meâsiru'l-Înâfe fi Meâlimi'l-Hilâfe*. (Cilt. 1-3). thk: Abdussettar Ahmed Firac. Kuveyt: Matbaatu Hükûmeti'l-Kuveyt, I, 519.

³⁷ Ahmed İsa (1981). *Târîhu'l-Bîmâristanât fi'l-İslam*. Beyrut: Daru'r-Raid Arabi, s. 270.

³⁸ Ahmed İsa (1981). *Târîhu'l-Bîmâristanât fi'l-İslam*, 271.

³⁹ Polat Has (1991). *İslamiyet'te ve Hıristiyanlıkta İlim Anlayışı*. İzmir: TÖV Yay., s. 82.

⁴⁰ Abese, 80/1-10.

sahiptir⁴¹ ve engellilerle ilgili bir konu açıldığında da akla gelen ilk isimdir.

Hiz. Peygamber, Abdullah b. Ümmi Mektûm'u, Mescid-i Nebevî'de müezzin olarak görevlendirmiştir.⁴² Ayrıca farklı sebeplerle ve zamanlarda Medine dışına çıktığında da on üç defa Medine'de kendi yerine vekil bırakmıştır.⁴³ Her zaman idari ve askeri konularda aktif bir yaşantıya sahip olan Abdullah b. Ümmi Mektûm, Hiz. Ömer'in hilafeti zamanlarında da orduda sancaktarlık yapmış ve Kadisiye Savaşı'nda elinde sancak taşırken savaş meydanında şehit olmuştur.⁴⁴

İslâm hukukunda engellilerle ilgili hukuki normlar oluşturulurken Abdullah İbn Ümmi Mektûm her zaman en önemli referans kaynağı olmuştur. Engellilerin onların vekil bırakılmaları, imamlık yapmaları, müezzinlik yapmaları, savaşa iştirak etmeleri, farz namazlara katılmaları, korunma amacıyla köpek beslemeleri gibi konular onun sayesinde açıklık kazanmıştır.⁴⁵

b. Abdurrahman b. Avf (ö. 32/ 652).

Abdurrahman b. Avf, müsteşarlık, komutanlık, hac emirliği, beytülmal muhafızlığı, Hiz. Osman'ı devlet başkanı seçen şura heyetinin başkanlığı gibi önemli askeri, siyasi görevler üstlenmiş olan yürüme engelli bir sahabidir.

İslam'ı kabul eden ilk sekiz kişilik grupta yer alan Abdurrahman b. Avf, rivayetlere göre dünyada iken cennetle müjdelenen on sahabiden de birisidir.⁴⁶ Katılmış olduğu Uhud Gazvesi'nde ağır yaralanmış ve ayaklarının biri engelli hale gelmiştir.⁴⁷ Ayrıca yakalandığı bir hastalık nedeniyle vücudunda kronik kaşıntı oluşmuştur. Bu hastalığın semptomlarının şiddetini azalttığı için kendisine ipek elbise giymesi tavsiye edilmiştir. Normal şartlarda Müslüman erkeklerin ipekten dokunan elbiseleri giymesi haram olmasına rağmen Hiz. Peygamber, kendisinde bulunan bu özel durum

⁴¹ Hâkim en-Neysâbü'rî (1990). *el-Mustedrek ale's-Sahihayn*. (Cilt. 1-4). thk: Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Daru'l-Kütüb İlmiyye, III, 735.

⁴² İbnü'l-Esîr (1970). *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*. thk: Muhammed İbrahim-Muhammed Ahmed Âşur- Mahmud Abdülvehhab. b.y., IV, 263; Abdullah Aydınlı (1999). "İbn Ümmü Mektûm". *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., XX, 434-435.

⁴³ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, IV, 264.

⁴⁴ İbn-i Hazm (1980). *Cevami'u-Sire*. (Cilt. 1-8). Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, V, 83.; İbn-i Sa'd, *Tabakat*, IV, 212.

⁴⁵ Aydınlı, s. 434.

⁴⁶ Salahuddin Halil b. Aybek es-Safedî (2000). *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. (Cilt. 1-19). thk: Ahmed Arnaût. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâs, XVIII, 126.

⁴⁷ el-İsbahânî, *Marifetü's-sahâbe*, I, 118.

dolayısıyla onun ipek elbise giymesine müsaade etmiştir.⁴⁸

Vefat ettiği tarih olan h. 32 yılına kadar devlet başkanlığı görevlerini yürüten halifeler Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'a müsteşarlık yapmıştır. Hz. Ömer zamanında bazen hac emirliği⁴⁹ ve bazen de beytülmale muhafızlık yapmıştır. Halife Hz. Ömer'e suikast düzenlendikten sonra bizzat halifenin işaretiyle onun yerine Mescid-i Nebevi'de namaz kıldırması ve yine Hz. Ömer tarafından halife adaylarından oluşan altı kişilik şura heyetine seçilmiştir. Medine'de 75 yaşındayken vefat etmiş, cenaze namazını da Halife Hz. Osman kıldırmasıdır.

c. Akra' b. Hâbis (ö.33/653).

Akra' b. Hâbis, Temimoğulları'nın liderlerindendir.⁵⁰ Doğuştan yürüme engelli olmasına rağmen askeri sahada başarılı hizmetler yürütmüş, irtidat hadiselerini bastırmada önemli görevler üstlenmiş ve savaş meydanında şehit düşmüştür.⁵¹

Esas ismi Firâs olan Akra' b. Hâbis, Hz. Peygamber zamanında Mekke'nin fethi, Huneyn Gazvesi ve Taif kuşatmasına katılmış ve Medine'de ikamet etmiştir. Hz. Peygamber'in vefatının ardından Dûmetu'l-Cendel bölgesine yerleşmiş, Hz. Ebu Bekir zamanında meydana gelen irtidat hareketlerine karşı Irak bölgesinde Hâlid b. Velîd komutasında verilen bütün savaşlarda yer alarak olaylarının bastırılmasına önemli katkı sağlamıştır.

Halife Hz. Osman zamanında Şibirgan/Cüzcan bölgesinin fethi için gönderilen grupta komutan olarak yer almış, büyük yararlılıklar göstermiş ve savaş sırasında şehit olmuştur.⁵²

d. Ahnef b. Kays (ö. 72/691).

Temim kabilesinin liderlerinden, yürüme ve görme engelli olan Ahnef b. Kays, Hz. Peygamber döneminde Müslüman olmuş fakat onu görememiştir.⁵³ Bacaklarındaki çarpıklık ve eğiklikten dolayı yürüme zorluğu çekmekteydi. Bacaklarındaki bu engel yüzünden ona ahnef lakabı

⁴⁸ Buhârî, Cihâd, 95; Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî (t.y.), *el-Câmiu's-Sahîh*, Beyrut: Dâru'l-Cil, Libas, 24.

⁴⁹ İbn Hacer el-Askalânî (h.1415). *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*. (Cilt. 1-8). thk: Adil Ahmed. Ali Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütüb İlmiyye, IV, 292.

⁵⁰ İbn Kesîr (1986) *el-Bidaye ve'n-Nihaye*. (Cilt. 1-15). b.y.: Daru'l-Fikr, VII, 141.

⁵¹ Belâzurî (1996). *Ensâbu'l-Eşrâf*. (Cilt. 1-13). Süheyl Zekkâr. Riyâd ez-Ziriklî. Beyrut: Daru'l-Fikr, XII, 58; A. Lütfi Kazancı (1989). 'Akra b. Habis'. *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., II, 285.

⁵² Hayruddin Zirikli (2002). *el-A'lâm*. (Cilt. 1-8). 15. Baskı. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, V, 2.

⁵³ İbnu'l-Esîr (1989). *Usdu'l-Ğâbe*. (Cilt. 1-6). Beyrut: Dâru'l-Fikr, I, 68.

takılmıştı.⁵⁴ Bu engelinin yanında tek gözü de görmemekteydi.

Hız. Ömer döneminde Horasan'ın fethine katılmıştır. Cemel Vakası'nda tarafsız kalmış, Sıffîn 'de ise Hız. Ali'nin yanında yer almış ve onun kumandanlarından olmuştur.⁵⁵ Hilafetin Hız. Hasan tarafından Muaviye b. Ebi Süfyan'a devrinden sonra ise Muaviye onu Horasan'a vali olarak atamıştır.⁵⁶

Ahnef b. Kays siyasi kimliği ile ön plana çıkmış olmakla birlikte ilmî kişiliği ile de tanınmaktadır: Hız. Ömer, Ali, Ebu Zer, Abbas, İbn-i Mes'ud, Osman b. Affan gibi birçok sahabiden hadis rivayet etmiştir.⁵⁷ Kendisinden de Hasanu'l-Basri, Amr b. Cävân, Urve b. Zübeyr, Talk b. Habîb, Abdullah b. Umeyre, Yezid b. Abdullah b. eş-Şihhîr, Huleyd el-Asarî isimli râviler hadis rivayet etmişlerdir.⁵⁸

e. Musa b. Nusayr Ebu Abdurrahman Lahmî (ö. 98/717).

Künyesi Ebu Abdurrahman olan Musa b. Nusayr, İleri derecede yürüme engelli olmasına rağmen İslam medeniyetine askeri ve siyasi anlamda büyük katkı sunan başarılı bir komutan ve siyaset adamıdır.

Babasının Ümeyyeoğulları'nın azatlılarından, annesinin ise Lahmîler'den olduğu rivayet edilmiştir. Hız. Ömer'in hilafeti zamanında hicri 19 yıllarında Şam'da Kefer Musra⁵⁹ köyünde doğduğu tahmin edilmektedir. İleri derecede yürüme engelli olmasına rağmen Muaviye b. Ebi Süfyan'ın Şam valiliği esnasında yanında komutan olarak görev almış, kaleler inşa etmiş, Kıbrıs'ın fethine iştirak etmiştir.⁶⁰

Kıbrıs'ın fethinden sonra Mağosa Kalesi'ni inşa eden de yine kendisidir.⁶¹ Ayrıca, Mağrib bölgesi ile Endülüs'ün fethedilmesi ve Müslümanlaşması da Musa b. Nusayr sayesinde olmuştur.⁶² Fetihten sonra da Mağrib valiliğini yürütmüştür. Her ne kadar Endülüs fatihi olarak Tarık b. Ziyad'ın ismi ön plana çıksa ve daha çok tanınsa da esas başkomutan

⁵⁴ Zirikli, *A'lâm*, I, 276

⁵⁵ Zirikli, *A'lâm*, I, 276.; Zehebî (1993). *Târihu'l-İslam ve Vefâyâtü'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*. (Cilt. 1-52). thk: Ömer Abdusselam et-Tedmuri. Beyrut: Daru'l-Kutub el-Arabi, III, 541.

⁵⁶ Zirikli, *age*, I, 276.

⁵⁷ Zehebî (1985). *Siyer-i A'lâmi'n-Nubelâ*. (Cilt. 1-15). thk: Komisyon. b.y: Muessesetu Risale, VII, 93.

⁵⁸ Zehebî (2003). *Târihu'l-İslam ve Vefâyâtü'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*. (Cilt. 1-15). thk: Beşşar Avvad Ma'rûf. b.y: Daru'l-Ğarb el-İslâmî, II, 779.

⁵⁹ Yâkut el-Hamevî (1995). *Mu'cemu'l-Buldân*. (Cilt. 1-7). Beyrut: Dâru Sâdir, IV, 471.

⁶⁰ Şemsuddin Ebu Muzaffer (2013). *Mirâtu'z-Zamân fî Tevârihi'l-A'yân*. (Cilt. 1-23). thk: Komisyon. Şam: Daru'r-Risâle İlmiyye, X, 162.

⁶¹ Zehebi, *A'lâm*, 2003, II, 1176.

⁶² İbn Kesîr (1986), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX, 194.

kendisidir. Tarık b. Ziyad ise onun mevlâsıdır.⁶³

Endülüs'ün fethi sürecinde fethin tamamlanması için kalan son kalenin alınması sırasında gösterdiği büyük cesaretin savaşın kazanılmasına büyük etkisi olduğu rivayet edilmiştir. Nitekim Roma ordusunun yoğun saldırısı sonrası savaş uzamış ve Müslümanlar zafiyet göstermeye başlamışlardı. Bunu gören Musa b. Nusayr, karargâh çadırının örtülerinin kaldırılmasını ister. Örtü kaldırıldığında bütün askerler komutanın eşinin ve çocuklarının orada olduğunu görürler. Yani savaş kaybedilirse onlar da düşmana esir düşeceklerdir. Kendisi de eline kılıcı alarak düşman saflarının arasına dalar. Komutanlarının bu halini gören askerler tekrar büyük bir gayretle savaşa iştirak ederler ve parlak bir zafer elde edilir.⁶⁴

Yine, rivayet edildiğine göre Endülüs'ün yerleşim bulunan bütün alanları fethedildiği halde ilerlemeye devam etmiş, bunun üzerine askerleri: "Elde ettiklerimiz yeter, bizi daha nereye kadar götürmek istiyorsun?" dediklerinde: "Şayet bana itaat etseniz Kostantiniyye'ye kadar giderdim." diyerek azmini ortaya koymuştur.⁶⁵

Altmışlı yaşlarında Afrika'ya geri dönmüştür. Daha sonra Hicaz'da vefat etmiştir.⁶⁶

2. Dinî ve Beşerî İlimler Alanında Katkıda Bulunanlar.

2.1. Dinî İlimler.

a. *Ebü'l-Esved Ed-Düelî (ö. 69/688).*

Ebü'l-Esved Zâlim b. Amr b. Süfyân b. Cendel ed-Düelî/ed-Deylî. Kur'ân-ı Kerîm'e hareke sistemini getiren, Arapçanın gramer esaslarını ilk defa ortaya koyan, aynı zamanda şair kişiliği de olan bir âlimdir. Felç geçirmiş olmasının yanında kendisinde yürüme engeli de mevcuttu.⁶⁷

Doğum tarihi bilinmemekte, seksen beş yaşlarında vefat ettiği yolundaki bir rivayete göre İslâmiyet'in ortaya çıkışından birkaç yıl önce doğduğu kabul edilmektedir. Yaşça birçok sahâbîden büyük olmasına rağmen Hz. Peygamber'i göremediği için tâbiînden sayılır. Hz. Ali'nin halifelîği sırasında Basra Valisi Abdullah b. Abbas tarafından Basra kadılığına

⁶³ Zehebi, *Siyer-i A'lâmi'n-Nubelâ*, IV, 497.

⁶⁴ Zehebi, *Tarihu'l-İslam*, II, 1176.

⁶⁵ Zehebi, *Siyer-i A'lâmi'n-Nubelâ*, 2003, II, 1176.

⁶⁶ Zehebi, *Tarihu'l-İslam*, II, 1176.

⁶⁷ el-Câhiz, Ebi Osman Amr b. Bahr (1990). *el-Bursân ve'l-Urcân ve'l-Umyân ve'l-Hûlân*. thk: Abdusselam Muhammed Harun. Beyrut: Daru Cîl, s. 187.; İbn Cevzî, Cemaluddin Ebi'l-Ferec Abdurrahman (1997). *Telkîhu Fuhûmi Ehli'l-Eser fi Uyûni't-Tarihi ve's-Siyer*. Beyrut: Şeriketu Dari'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, s. 326, 328.

ve ayrıca Hâricîler üzerine gönderilen ordunun kumandanlığına getirildi; İbn Abbas'ın istifasından sonra da kısa bir süre Basra'ya vali oldu. Medâinî'ye göre 69 (688) yılında burada çıkan bir salgın hastalık sırasında vefat etti.⁶⁸

Tâbiîn arasındaki önemli simalardan sayılan Ebü'l-Esved, koyu bir Hz. Ali taraftarı olmasıyla tanınmıştır. Kendisi, Cemel ve Siffîn savaşlarında Hz. Ali'nin yanında yer almıştır.⁶⁹

Hz. Ali'nin kendisinden talepte bulunması üzerine Arapça dilbilgisi (Nahiv) ile ilgili ilk çalışmaları ortaya koymuştur.⁷⁰ Bir kişinin Tevbe Suresi'nin üçüncü ayetini yanlış okuduğunu görmesi üzerine bu yanlışlıkları ortadan kaldırmak için Kur'an'ı harekelemeye karar vermiştir.⁷¹

Ebü'l-Esved, Hz. Ömer, Ali, Ubey b. Ka'b, İbn Mes'ud, Ebu Zer ve Zübeyr'den hadis rivayet etmiştir. Kendisinden ise oğlu Ebu Harb, Yahya b. Ya'mer, Abdullah b. Bureyde ve Ğafere'nin mevlâsı Ömer rivayet etmişlerdir.⁷²

b. Ebân b. Osman b. Affân (ö. 105/724).

Tabiinden olup Medine ehliendir.⁷³ Cemel savaşında Hz. Aişe'nin yanında yer almıştır.⁷⁴ Emevi Halifesi Abdümelik b. Mervan zamanında hicri 76-86 seneleri arasında Medine valiliği yapmıştır.⁷⁵ Yakubi Tarih'inde, Taberî Tarih'inde, İmam Mâlik Muvattâ'da, İbn-i Sa'd Tabakât'ında kendisinden rivayetler aktarmışlardır ve onun güvenilir bir râvi olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁶ İleri derecede işitme güçlüğü yaşamaktaydı.⁷⁷ Ayrıca gözlerinde de şaşılıktan kaynaklı görme engeli mevcuttu. Vefatından bir yıl kadar önce felç geçirdi.⁷⁸ Engeli yüzünden Mescîd-i Nebevî'ye sedye ile

⁶⁸ Tefvik Rüştü Topuzoğlu (1994). "Ebü'l-Esved Zâlim b. Amr b. Süfyân b. Cendel ed-Düelî". *İslam Ansiklopedisi*. C. 10. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., X, 311.

⁶⁹ Zehebî (1993). *Tarihu'l-İslam ve Vefâyâtü'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*. (Cilt. 1-52). thk: Ömer Abdusselam et-Tedmuri. Beyrut: Daru'l-Kutub el-Arabi, V, 278.

⁷⁰ Zehebî, *Tarihu'l-İslam ve Vefâyâtü'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*, V, 278.; Abdurrezzak b. Farac es-Sâidî, (1987/1988). "Usulu İlmi'l-Arabiyye fi'l-Medine". *Medine İslam Üniversitesi Dergisi*. Sayı: 105-106., s. 310.

⁷¹ Zehebî, *A'lâm*, V, 278.

⁷² Zehebî, *A'lâm*, V, 277.

⁷³ İbn-i Hazm, *Cevami'u-Sire*, 325.

⁷⁴ İbn Devâdârî (1981). *Kenzu'd-Dürer ve Câmiu'l-Ğurer*. (Cilt. 1-9). thk: Komisyon. nşr: İsa Elbây el-Halebî. b.y., III, 311.

⁷⁵ İbn Sa'd (1968). *Tabakât*. (Cilt. 1-8). thk: İhsan Abbas. Beyrut: Daru Sâdir, V, 152.

⁷⁶ İcli (1985). *Ma'rifetu's-Sikât*. (Cilt. 1-2). Medine: Mektebetu'd-Dâr, I, 199.; İbn-i Hazm, Ali b. Ahmed, *Cevami'u-Sire*, I, 27.

⁷⁷ İbn Cevzî, *Telkîhu Fuhûmi Ehli'l-Eser, fi Uyûni't-Tarihi ve's-Siyer*, s. 326.

⁷⁸ İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim Ed-Dîneverî (1992). *el-Meârif*. thk: Servet Ukkâşe. 2. basım. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, s. 578.

getirilip götürülmekteydi.⁷⁹

c. İbn Sîrîn (ö. 110/729).

İbn Sîrîn olarak bilinen Muhammed b. Sîrîn'in tam adı Ebû Bekr (Muhammed) b. Ebi Amra (Sîrîn) el-Ensârî'dir. Hz. Osman'ın hilafetinin son iki senesinde dünyaya gelmiştir. Dolayısıyla tâbiîn tabakasındandır. Babası Enes b. Mâlik'in kölesiydi ve anlaşmalı olarak hürriyetini Enes b. Malik'ten satın almıştı. İştme güçlüğünden kaynaklanan engeli vardı.⁸⁰ Rivayetlerde kendisindeki bu engel yüzünden hastalıktan dolayı bağırarak birisi gibi yüksek sesle konuştuğu anlatılmaktadır. Hatta bu bağırması yüzünden onu tanımayanlar bu durumu gördüklerinde etraftaki insanlara: "Bu adamın ne derdi var?" diye sormuşlar.⁸¹

İbn Sîrîn sözüne güvenilir, bilge, fakîh ve derin bilgi sahibi bir ilmî şahsiyet olarak tavsif edilmektedir.⁸² Ayrıca yapmış olduğu rüya tabirleri ile de şöhret kazanmıştır. Bu ilmi Hz. Ebu Bekir'in azatlısı olan annesi Hafsâ'dan öğrendiği rivayet edilmiştir.⁸³ Dinî ilimler sahasında Basra'nın imamı olarak nitelenmekteydi. Ünlü Basralı alim Hasan el-Basrî ile yakın arkadaş olmalarına rağmen ömürlerinin son evrelerinde ihtilafa düşmüşlerdir.⁸⁴

Basra'da kumaş ticareti ile uğraşır.⁸⁵ Medâin'den gelen rivayete göre İbn Sîrîn, kırk bin dirheme sıvı yağ satın alır ve yağ tulumlarının bir tanesinden fare ölüsü çıkar. Bunun üzerine, "bu fare imalathanedeki yağ mengenesinin içindeydi ve de bütün yağı etkilemiştir" diyerek yağı döker. Döktükten sonra da borcunu ödeyemez, hapse atılır ve hapisteyken vefat eder.⁸⁶ Kendisinin otuz kadar çocuğunun dünyaya geldiği fakat veba salgını nedeniyle Abdullah ismindeki çocuğunun dışında hepsinin vefat ettiği rivayet edilmiştir.⁸⁷

Otuz kadar sahabî ile görüşen İbn Sîrîn, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Ömer, Enes b. Malik, Ebu Hureyre, Ebu Saîd, İmran b. Husayn, Ebu Bekre,

⁷⁹ Zirikli, *A'lâm*, I, 27.

⁸⁰ İbn Kesîr (1986). *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, IX, 296.; İbn Hallikân (1994). *Vefayâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnai'z-Zamân*. (Cilt. 1-7). thk: İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, IV, 182.; İbn Cevzî, *Telkîhu Fuhûmi Ehli'l-Eser, fi Uyûni't-Tarihi ve's-Siyer*, s. 326.; İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim (1984). *Muhtasarû Tarihi Dimeşk li-İbni Asâkir*. (Cilt. 1-29). thk: Ruhya Nahhas vd. Dimeşk: Daru'l-Fikr, XXII, 222.

⁸¹ Şemsuddin Ebu Muzaffer, *Mirâtu'z-Zamân, fi Tevârîhi'l-A'yân*, X, 476.

⁸² İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 1995, LIII, 174.

⁸³ İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, IX, 267.; Şemsuddin Ebu Muzaffer, *age*, X, 479.

⁸⁴ İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnai'z-Zamân*, IV, 182.

⁸⁵ Zirikli, *A'lâm*, VI, 154.; İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnai'z-Zamân*, IV, 182.

⁸⁶ İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnai'z-Zamân*, IV, 182.; Şemsuddin Ebu Muzaffer, *Mirâtu'z-Zamân, fi Tevârîhi'l-A'yân*, X, 480, 481.

⁸⁷ Şemsuddin Ebu Muzaffer, *Mirâtu'z-Zamân, fi Tevârîhi'l-A'yân*, X, 476, 481.

Abdullah b. Zübeyr, Adıyy b. Hatim, Ebu Katâde gibi râvilerden hadis rivayet etmiştir.⁸⁸ Kendisinden Şa'bî, Katâde b. Diâme, Eyyûb es-Sahtiyânî, Âsım el-Ahvel, İbn Avn, Yunus b. Ubeyd de ondan hadis rivayet etmişlerdir. Rivayet konusunda çok titizdi ve harfi harfine rivayet ederdi, asla takdîm-te'hîr yapmazdı.⁸⁹

d. Ata b. Ebî Rabâh (ö. 115/734).

Ebû Muhammed Atâ b. Ebî Rabâh Eslem el-Fihri (Kureşî), Hz. Osman'ın hilâfetinin ikinci senesinde dünyaya gelmiştir. Mekke'nin Tabiin fukahâsındandır.⁹⁰ Mescid'i Haram'da halka (kürsü) sahibi olduğu ve zamanının en çok fetva sorulan kişisi olduğu rivayet edilmektedir.⁹¹ Ata b. Ebî Rabâh, özellikle Hac ibadeti ile ilgili konularda (menâsik) zamanının otoritesi olarak kabul edilmekteydi.⁹²

Ata b. Ebî Rabâh, tek gözünden görme engelliydi. Ayrıca Abdullah b. Zübeyr'in merkezi yönetime isyan ettiği dönemde onun yanında yer almış ve çatışmalar esnasında elini kaybettiği için çolak kalmıştı.⁹³ Bütün bunların yanında hayatı onun için daha da zorlaştıran yürüme engeli de mevcuttu.⁹⁴ Ömrünün son yıllarında da tamamen görme engelli hale geldiği rivayet edilmiştir.⁹⁵

İki yüz kadar Sahabî ile görüştüğü rivayet edilen Atâ b. Ebî Rabâh⁹⁶, İbn Ömer, İbn Amr, Ebû Saîd, Ebu Hureyre, Zeyd b. Hâlid el-Cuhenî, İbn Abbâs ve Abdullah İbn Zübeyr'den hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de tâbiînden, Amr b. Dînâr, Zührî, Katâde ve Eyyûb rivayet etmişlerdir.⁹⁷

Kendisi, Emevî hanedanına karşı Abdullah b. Zübeyr'in yanında yer almasına hatta meydana gelen savaşta elini kaybetmiş olmasına rağmen daha sonraki hayatında da kendisine ilmî yetkinliği nedeniyle saygıda kusur edilmemiştir. Kendisi de asla halifeye yakınlaşma ve sofrasından yer kapma

⁸⁸ Şemsuddin Ebu Muzaffer, *Mirâtu'z-Zamân, fi Tevârîhi'l-A'yân*, X, 480, 481.

⁸⁹ Şemsuddin Ebu Muzaffer, *Mirâtu'z-Zamân, fi Tevârîhi'l-A'yân*, X, 480, 482.

⁹⁰ Ali b. Ahmed İbn Hazm (1900). *Cevami'u-Sire*. thk: İhsan Abbas. Mısır: Daru'l-Mearif, s. 324.

⁹¹ Şemsuddin Ebu Muzaffer, *Mirâtu'z-Zamân, fi Tevârîhi'l-A'yân*, XI, 39.

⁹² Ebu Yusuf Ya'kub b. Sufyân (1981). *el-Ma'rife ve't-Târîh*. (Cilt. 1-3). Ekrem Ziya Umerî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, I, 703.

⁹³ Yusuf b. Zeki Mizzî (1980). *Tehzîbu'l-Kemâl*. (Cilt. 1-35). thk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Muessesetu Risale, XX, 76.

⁹⁴ İbn Cevzî, *Telkîhu Fuhûmi Ehli'l-Eser fi Uyûni't-Tarihi ve's-Siyer*, 326.

⁹⁵ Zehebi, *Siyer-i A'lâmi'n-Nubelâ*, V, 81.; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 444.

⁹⁶ İbn Keşîr (1986), *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, IX, 335.

⁹⁷ Cemaluddin Ebi'l-Ferec Abdurrahman İbn Cevzî (1992). *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mulûk ve'l-Umem*. (Cilt. 1-19). thk: Muhammed-Mustafa Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Daru'l-Kutub İlmîyye, VII, 165.

endişesi içerisinde olmamış ve ilmî kişiliğine halel getirmesine neden olabilecek, saygınlığına gölge düşürebilecek tutumlardan uzak kalmayı tercih etmiştir. Rivayet edildiğine göre Halife Abdulmelik b. Mervan hac için Mekke'ye geldiğinde yanına gider ve Hicaz ehlinin durumları ile ilgili halifeden bazı taleplerde bulunur. Bütün taleplerin karşılanacağı kendisine halife tarafından beyan edilir ve şahsı ile ilgili bir talebinin olup olmadığı kendisine sorulur. Bunun üzerine Atâ b. Ebi Rabah: "Ben yaratılmışlardan bir şey istemem." diyerek cevap verir.⁹⁸

e. Tirmizî, Muhammed b. İsa (ö. 279/892).

Diğer bir adıyla Ebu İsa Muhammed b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, el-Cami' fi's-Sünen ve Kitabu'l-İlel isimli eserlerin müellifi de olan ünlü bir hadis âlimidir. Tirmizî, iki gözünden de görme engelliydi.⁹⁹ Bu engelin ne zaman ortaya çıktığı ile ilgili farklı rivayetler olmakla birlikte sonradan meydana gelmediği ve doğuştan itibaren görme engelli olduğu da rivayet edilmiştir.¹⁰⁰

Sahip olduğu bu engel onu yıldırmamış, azim ve gayretle çalışmalarını sürdürerek El-Câmi' isimli eserini telif etmiştir. Bu eser, Hadis alanında Kütüb-ü Sitte olarak adlandırılan temel başvuru kaynakları arasına girmiştir. Tirmizî, güvenilir bir râvi olduğu için Hicaz, Irak ve Horasan uleması nezdinde itibarı çok yüksekti. Eserinden: "Bu kitap kimin evinde varsa sanki o evde Peygamber konuşmaktadır." şeklinde övgüyle bahsedilmektedir.¹⁰¹

Tirmizî'nin El-Câmi' isimli eseri, Kütüb-ü Sitte külliyyatının en meşhur diğer iki eseri olan Buhârî ve Müslim'in Sahihleri'ne nispetle, içeriğine erişimi ve faydalanma açısından, daha kullanışlı (uzman olmayan kişiler için) olduğu ifade edilmiştir.¹⁰²

2.2. Beşerî İlimler

a. Kümeyt el-Esedî (ö. 126/744)

Kûfe'de dünyaya gelen Ebu'l-Müstehil el-Kümeyt b. Zeyd b. Huneys el-Esedî, çeşitli âlimlerden fıkıh, hadis, ensâb ve eyyâmü'l-Arab konularında ders almıştır. Daha sonra kendisi de Kûfe'deki camilerde Arap dili, ensâb ve eyyâmü'l-Arab'a dair dersler vermiştir.

Kümeyt, tamamen işitme duyusunu kaybetmemiş olsa da ileri derecede işitme engelli idi. Hitâbeti (engelinden dolayı ses kontrolü yapamadığı için) iyi değildi. Kendisine "asrın şairi" denilmektedir. Beş bin

⁹⁸ İbn Cevzî, *age*, VII, 166.

⁹⁹ Zehebi, *Siyer-i A'lâmi'n-Nubelâ*, XIII, 270.; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yân*, IV, 278.

¹⁰⁰ İbn Kesîr (1986). *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XI, 77.

¹⁰¹ Zehebî, *Tarihu'l-İslam ve Vefâyâtü'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*, XX, 462.

¹⁰² Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, I, 172.

beyitten daha fazla bir şiir külliyyatına sahip olduğu ifade edilmektedir. Kümeýt hakkında: “Onun şiirleri olmasaydı dil kendini anlatamazdı.” denmiştir.¹⁰³ Şiirlerini oğlu Müstehil’e verir ve ona okuturdu.¹⁰⁴

Kaynaklarda işitme engelinin yanında görme güçlüğü de yaşadığı ve bu yüzden kendisine “uaymış” şeklinde hitap edildiği zikredilmektedir.¹⁰⁵ Ayrıca kaynaklar dikkatle okunduğunda kendisinin albino olarak adlandırılan kalıtsal bir engelinin de bulunduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁶

Kümeýt el-Esedî çok etkili bir şairdi. Emevîler’e karşı Hz. Peygamber’in mensup olduğu Hâşimoğulları’nı ve özellikle yaşadığı dönemde yönetime karşı hilâfet mücadelesi veren Hz. Hüseyin’in torunu Zeyd b. Ali’yi destekleyen siyasi içerikli şiirleriyle tanınmıştır. Hz. Hüseyin’in kızı Fâtıma tarafından kendisine “Şâiru Ehlî’l-Beyt” unvanı verilmesinden sonra da şöhreti artmıştır.¹⁰⁷

b. Ali b. İbrahim b. Bekeş Ebu’l-Hasen (ö. 394/1004)

Görme engeline rağmen alanında yetkin bir hekimdi. Büveyhi hükümdarı Adududdevle Bağdat’ta Bîmâristan inşa ettirdiğinde yirmi dört kişilik bir doktor ekibini orada görevlendirdi ve Ebu’l-Hasen onlara öğretici olarak tayin edildi.¹⁰⁸ İbn Bakkus olarak da kaynaklarda zikredilen İbn Bekeş’in araştırmalarını makaleleştirip kaydettiği bir klasörünün bulunduğu, bu çalışmalarından birisinde saf suyun arpa suyundan daha soğuk olduğu ile ilgili bir teoriden bahsettiği ve ayrıca çiçek hastalığı ile ilgili bir makalesinin de kayıtlı olduğu bildirilmiştir.¹⁰⁹ Bu notlar arasında günümüzde alternatif tıp olarak ifade edilen bitkisel ilaç çalışmalarının da (Kitâbu’l-Akarbâzîn/Eczacılığın ve İlaçların Esasları) mevcut olduğu zikredilmiştir.¹¹⁰

Hastanede görevli olduğu esnada görme yetisini kaybettiği de

¹⁰³ Zehebî (1993). *Tarihu’l-İslam ve Vefâyâtu’l-Meşâhîri ve’l-A’lâm*. (Cilt. 1-52). thk: Ömer Abdusselam et-Tedmuri. Beyrut: Daru’l-Kutub el-Arabi, VIII, 210-211.

¹⁰⁴ Ebu’l-Ferec İsfehânî (t.y.). *el-Eğânî*. (Cilt. 1-24). thk: Semîr Câbir. Beyrut: Dâru’l-Fıkr, XVII, 38.

¹⁰⁵ İsfehânî, *el-Eğânî*, XVII, 36.

¹⁰⁶ Me’ mûn el-Cennân (1993). *el-Kumeyt b. Zeyd el-Esed. (Şâir Siyasî)*. Beyrut: Dâru’l-Kütub el-İlmiyye, s. 93.

¹⁰⁷ Rahmi Er (2002). “Ebü’l-Müstehil el-Kümeýt b. Zeyd b. Huneys el-Esedî”. *İslam Ansiklopedisi*. C. 26. Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 551-552, XXVI, 551.

¹⁰⁸ Kiftî (2005). *Ahbaru’l-Ulema bi-Ahbari’l-Hukema*. thk: İbrahim Şemsuddin. Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, s. 181.

¹⁰⁹ Mustafa b. Abdulah Kâtip Çelebi (2010). *Süllemu’l-Vusul ila tabakati’l-Fuhûl*. (Cilt. 1-6). thk: Mahmud Abdulkadir el-Arnaut. İstanbul. IRCICA., IV, 30.

¹¹⁰ Zirikli, *A’lâm*, I, 34.

söylenmektedir. Arapçaya birçok eser tercüme ettiği bildirilmektedir.¹¹¹

c. Muhammed b. Süleyman b. el-Hannât (ö.437/1046).

Endülüs'ün Kurtuba şehridir. Görme engelli olmasına rağmen asrının en büyük edebiyatçılarından birisi olmuştur. Özellikle şiirleri ile meşhurdur. Cahiliye ve İslam dönemi edebiyatına hâkim birisiydi. Ayrıca Tıp, Felsefe ve İslami İlimler konusunda da uzman bir kişiliğe sahipti.¹¹²

d. Ebu'l-Alâ el-Maarrî (ö. 449/1057).

Ma'retu'n-Nu'man'da (Suriye) doğmuş ve yine orada vefat etmiştir. Dört yaşındayken geçirmiş olduğu çiçek hastalığı neticesinde görme yetisini kaybetmiştir.¹¹³ Şair ve filozof bir kişiliği vardır. On iki yaşında iken şiir söylemeye başladığı rivayet edilmektedir.¹¹⁴ Otuz beş yaşlarında Bağdat'a gitmiş ve bir müddet orada durduktan sonra memleketine dönerek uzlete çekilmiştir. Bu nedenle kendisini "rehînu'l-mahbeseyn" olarak tavsif etmiştir.¹¹⁵

Birçok telifi bulunmakla birlikte Saktu'z-Zend isimli ünlü divanı ve Lüzûmu mâ lâ Yelzem isimli şiirlerden oluşan kitabı kendisine nisbet edilen en önemli iki eseridir.¹¹⁶

e. Allâme Ebu'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî (ö. 538/1144).

Zemahşerî, hadis, fıkıh, kelâm gibi ilimlerde de geniş bilgiye sahip olmakla beraber özellikle Arap dili ve edebiyatı alanında otorite kabul edilen bir şahsiyettir. Arap asıllı olmamasına rağmen Arapçayı ustalıkla kullanmasından dolayı kendisine "Şeyhü'l-Arabiyye" adı verilmiştir.¹¹⁷

27 Receb 467 (18 Mart 1075) tarihinde Hârizm bölgesinde Türkmenistan'ın Taşavuz (Daşoğuz, Taşauz) ili Köroğlu ilçesindeki Zemahşer'de doğdu.¹¹⁸ Mekke'de Kâbe'ye mücâvir olarak bulunduğundan "Cârullah", mensup bulunduğu bölgenin övünç kaynağı sayıldığı için "Fahr-i

¹¹¹ Zirikli, *A'lâm*, I, 34.

¹¹² Cemaluddin Ebu'l-Hasen Kiftî (1970). *el-Muhammedûn mine's-Şuara ve Eş'aruhum*. thk: Hasen Muammeri. Riyad: Daru'l-Yemame, s. 360.

¹¹³ Kemaluddin el-Enbârî (1985). *Nuzhetu'l-Elbâ fî Tabakâti'l-Udebâ*. thk: İbrahim Samerrâî. Ürdün: Mektebetu Menâr, s. 258; Zirikli, *A'lâm*, I, 157.

¹¹⁴ el-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elbâ fî Tabakâti'l-Udebâ*, 258

¹¹⁵ Rehînu'l-Mahbeseyn: İki hapisanenin mahkûmu anlamına gelen Arapça bir ifadedir. Görme engeli olmasından ve eve kapanmasından dolayı kendini bu şekilde nitelemiştir. Bkz: *age*, 258

¹¹⁶ Şemsuddîn Ebu Abdillâh Zehebî (1985). *Tezkiretu'l-Huffâz*. (Cilt. 1-4). Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, IV, 54.

¹¹⁷ Zehebî, *Siyer-i A'lâmi'n-Nubelâ*, XVIII, 25.

¹¹⁸ Rahman İmamedo, (2011). "Zemahşerî'nin Mukaddimetü'l-Edebi'nde Kur'an'la İlgili Terimler", *UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX/2, Bursa, s. 191.

Hârizm" lakaplarıyla anılır.¹¹⁹

Zemahşerî, Buhara'ya ilim tahsili için yapmış olduğu bir yolculuk esnasında bineğinden düşerek tedavisi mümkün olmayacak şekilde bacağı kırılmıştı. Bu nedenle tahtadan yapılmış bir takma bacakla gezmekteydi. Onun yürüme engelli hale gelmesinin sebebiyle ilgili olarak, "bir seyahat sırasında şiddetli soğuktan ayağının donması, damdan veya binek hayvanından düşmesi, çocukluk yıllarında bir kuşun ayağını kopardığı için annesinin bedduasını alması" gibi olaylardan söz edilir.¹²⁰

İbn Hallikân'ın naklettiği bir rivayete göre Zemahşerî, insanların kesik bacağı sebebiyle kendisine karşı önyargılı olmalarını istemediği için ayağının şiddetli soğukta donma nedeniyle kesildiğine dair birçok kişinin şahitliğini içeren bir belge düzenlemiştir.¹²¹

Zemahşerî'nin eserlerinin sayısını otuz olarak¹²² tespit edenler bulunduğu gibi altmış beşe kadar çıkarılanlar da vardır. Yazmış olduğu bazı kitapların çeşitli bölümlerinin müstakil eser sayılmış olması bu farkın nedeni olabilir.¹²³

f. Zeynuddin el-Âmidî (ö.714/1314).

Ali b. Ahmed b. Yusuf b. el-Hudar. Şeyhu'l-İmam Allâme Zeynuddîn Ebû Hasen el-Hanbelî el-Âmidî, aslen Âmid'li (Diyarbakır) olup Bağdat'ta yaşamış, eğitim almış ve orada vefat etmiştir. Hanbeli fıkhnın önemli alimlerinden bir tanesidir. Küçüklüğünde görme yetisini kaybederek engelli hale gelmiştir. Başta Farsça, Türkçe, Moğolca ve Rumca olmak üzere birçok dil bildiği rivayet edilmiştir.¹²⁴ Rüya tabirinde meşhur olduğu ifade edilmiştir.¹²⁵

Kendi teliflerinin yanında geçimini kitap ticareti yaparak sağlıyordu. Âmâ olmasına rağmen kendisinin geliştirdiği bir metotla dokunma duyusunu

¹¹⁹ İbn Fûtî eş-Şeybânî (h.1416). *Mucemmiu'l-Âdâb fî Mu'cemi'l-Elkâb*. (Cilt. 1-6). thk: Muhammed el-Kâzım. İnan: Muessesetu Tıbaa ve'n-Neşr, III, 193.

¹²⁰ Cemaluddin Ebu'l-Hasen Kiftî (1982). *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'r-Nuhât*. (Cilt. 1-4). thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Daru'l-Fikr el-Arabî, III, 268.

¹²¹ İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnai'z-Zamân*, V, 169.

¹²² Ebu Muhammed, et-Tayyib b. Abdullah (2008). *Kilâdetu'n-Nahr fî Vefeyâtu E'yâni'd-Dehr*. (Cilt. 1-6). Cidde: Dâru'l-Minhâc., IV, 120.

¹²³ Mustafa Öztürk- Mehmet Suat Mertoğlu (2013). "Zemahşerî". *İslam Ansiklopedisi*. C. 44. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 235-238

¹²⁴ Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 257.

¹²⁵ es-Safedî (2007). *Nukesu'l-Heymân fî Nuketi'l-'Umyân*. tlk: Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Daru'l-Kutub İlmiyye, s. 189.

kullanarak kitapları sınıflandırarak fiyatlandırıyordu.¹²⁶ (Kendisine bir kitap geldiğinde onu sınıflandırmak için ilk önce eline kâğıt alıyor, onu dürüyor, bir harf ya da hece haline getiriyordu. Bu şekilde kitapların fiyatlarını hece haline getirerek cildin üzerine iliştiriyordu. Eğer kitabı ve fiyatını karıştırırsa dokunarak söylüyordu.) Araştırmacılar onun bu yönteminin günümüzde kullanılmakta olan Braille sistemini andırdığını ifade etmektedirler.¹²⁷

Onun hayatı hakkında ilginç hikayeler anlatılmıştır. Bunlardan bir tanesine göre bazı arkadaşları kendisine güzel bir kumaş hediye ederler ancak bu kumaş evinden çalınır. Gece rüyasında aynı zamanda kendi şeyhi de olan Bağdat Şeyhu'l-Kurra İmam Mecdudî'nin görür. Şeyhi ona: "Kumaşı falan kişi aldı ve onu filan kişiye emanet etti. Git ve ondan al." dedi. Gördüğü rüya üzerine emanetçiye giden ve emanet eden kişinin adını veren Âmidî: "Sana emanet edilen kumaşı almaya geldim." diyerek, kumaşını alır.

Başka bir olayı ise Âmidî: "Rüyamda bir şahıs bana pişmiş tavuk ikram etti. Uyandığımda ise tavuğun geri kalan kısmı hâlâ ellerimin arasındaydı." şeklinde anlatmıştır.¹²⁸

Sonuç

Engelliler konusundaki incelemelerde genellikle konular, engellilik kavramı ile başlamakta, engel çeşitleri, hukuki statü, engellilerin sorunları, tarihsel süreç içerisinde engellilere bakış açısı ve onlar için yapılan çalışmalar şeklinde devam etmektedir. En sonunda da genelde tarihteki engelli şahsiyetler ile ilgili örnekler zikredilerek araştırmalar sona ermektedir.

Bu ele alış şekli de kanaatimizce, hiçbir araştırmacının kesinlikle arzu etmediğini düşündüğümüz bir kategorik düşünme biçimini ve ayrıştırıcı bakış açısını yansıtır hale gelmektedir. Halbuki engelli kavramı kategorizasyon için değil belirtmek için kullanılması gereken bir kavramdır. Gelişmiş toplum olmanın ölçüsü engelliye de normal bir birey olarak kabul etmekten geçer ki Hz. Muhammed'in kurmuş olduğu toplumsal yapıda bunun örneklerini mebzul miktarda görmemiz mümkündür.

Hız. Peygamber'in temelini atmış olduğu İslam medeniyeti asırlar boyunca insanlığa ışık tutmuştur. Dünyaya adaleti, erdemi öğretmiş, hükmettiği bütün topraklarda rengi, ırkı, inancı farklı olan toplumların insanca yaşama onurunu tatmalarını sağlamıştır. Bu medeniyeti

¹²⁶ es-Safedî (1998). *A'yânu'l-Asr ve A'vânu'n-Nasr*. (Cilt. 1-5). thk: Ali Ebu Zeyd vd. Beyrut: Daru Fikri'l-Muâsır, III, 264.

¹²⁷ Zirikli, *A'lâm*, IV, 257.

¹²⁸ es-Safedî, *Nukesu'l-Heymân fi Nuketi'l-Umyân*, 189-190.

diğerlerinden ayıran en önemli özellik, insanı Allah'ın yaratmış olduğu en değerli varlık olarak kabul etmesidir. Yeryüzünde fesada sebep olmayan her birey saygıdeğerdir. Onun ırkı, rengi, engeli bu saygınlığına gölge düşürmez. Müslümanlar böyle düşünürler ve böyle davranırlar.

Onun içindir ki engelli birey, Müslüman toplumlarda ne dini konularda ne de muamelele ilgili konularda dışlanmaz. Hatta haklar ve sorumluluklar açısından engeli yüzünden bazı dezavantajlı durumlarla karşılaşıyorsa derhal lehine ve kolaylaştırıcı düzenlemeler yapılarak bu durum düzeltilmeye çalışılır. Böylelikle sağlıklı bir toplumsal düzen ve işleyiş elde edilmiş olur.

Çalışmamızda askeri, siyasi, ilmi sahalarda üretmiş oldukları değerleri ile beraber zikrettiğimiz ve İslam coğrafyasında yaşamış olan engelliler, yaşamış oldukları zorluklara rağmen bu yaklaşımın bir sonucu olarak topluma entegre bir şekilde yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Bu sayede de medeniyetin gelişip ilerlemesine önemli katkılarda bulunarak İslam medeniyetinin tarihsel serüveni içerisinde kalıcı izler bırakmışlardır.



KAYNAKÇA

- ACAR, Yusuf (2013). "Saadet Asrı Model Toplum Tecrübesinin Engellilere İlişkin Kodları". *Dinbilimleri AAD*. (XIII/1). 131-171.
- AÇIKEL, Yusuf (2010/2). "Hadisler Işığında görme Engelliler ve Bazı Öneriler". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (25). 15-44.
- AHMED b. HANBEL (1982). *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yay.
- AHMED İSA (1981). *Târîhu'l-Bîmâristanat fi'l-İslam*. Beyrut: Daru'r-Raid Arabi
- AYDINLI, Abdullah (1999). "İbn Ümmü Mektûm". *İslam Ansiklopedisi*. C. 20. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 434-435.
- BELÂZURÎ (1996). *Ensâbu'l-Eşraf*. (Cilt. 1-13). Süheyl Zekkâr. Riyâd ez-Ziriklî. Beyrut: Daru'l-Fikr.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (1981). *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul.
- ÇETİNKAYA GÖRMÜŞ, Neslihan (2007). *İslam Fıkhdında Engellilerin İbadet Hukuku*. Yüksek Lisans Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi.
- DÂREKUTNÎ, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed, (2004). *Sünen*, (Cilt. 1-5). thk: Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Muessesetu er-Risale

- EBU MUHAMMED, et-Tayyib b. Abdullah (2008). *Kilâdetu'n-Nahr fî Vefeyâtu E'yâni'd-Dehr*. (Cilt. 1-6). Cidde: Dâru'l-Minhâc.
- EBU MUZAFFER, Şemsuddin (2013). *Mirâtu'z-Zamân fî Tevârîhi'l-A'yân*. (Cilt. 1-23). thk: Komisyon. Şam: Daru'r-Risâle İlmiyye.
- EBÛ NUAYM, Ahmed b. Abdillâh el-İsbahânî (1998). *Marifetü's-Sahâbe*. Thk. Adil b. Yusuf. I. Baskı. Riyad: Daru'l-Vatan li'n-Neşr.
- EBU YUSUF, Ya'kub b. Sufyân (1981). *el-Ma'rife ve't-Târîh*. (Cilt. 1-3). Ekrem Ziya Umerî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle.
- EL-ASKALÂNÎ, İbn Hâcer Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed, (h.1415). *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. (Cilt. 1-8). thk: Adil Ahmed. Ali Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütüb İlmiyye.
- EL-CÂHİZ, Ebi Osman Amr b. Bahr (1990). *el-Bursân ve'l-Urcân ve'l-Umyân ve'l-Hûlân*. thk: Abdusselam Muhammed Harun. Beyrut: Daru Cîl.
- EL-CENNÂN, Me'mûn (1993). *el-Kumeyt b. Zeyd el-Esed. (Şâir Siyasî)*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.
- ENBÂRÎ, KEMALUDDİN (1985). *Nuzhetu'l-Elbâ fî Tabakâti'l-Udebâ*. thk: İbrahim Samerrâî. Ürdün: Mektebetu Menâr.
- ER, Rahmi (2002). "Ebü'l-Müstehil el-Kümeyt b. Zeyd b. Huneys el-Esedî". *İslam Ansiklopedisi*. C. 26. Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 551-552.
- ES-SÂİDÎ, Abdurrezzak b. Farac (1987/1988). "Uşulu İlmi'l-Arabiyye fi'l-Medine". *Medine İslam Üniversitesi Dergisi*. Sayı: 105-106. Medine.
- HÂKİM en-NEYSÂBÛRÎ (1990). *el-Mustedrek ale's-Sahihayn*. (Cilt. 1-4). thk: Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Daru'l-Kütüb İlmiyye.
- EL-HAMEVÎ, Yâkut (1995). *Mu'cemu'l-Buldân*. (Cilt. 1-7). Beyrut: Dâru Sâdır.
- HAS, Polat (1991). *İslâmiyette ve Hıristiyanlıkta İlim Anlayışı*. İzmir: TÖV Yay.
- İBN ASÂKİR (1998). *Tarihu Dimeşk*. (Cilt. 1-80). thk: Amr b. Ğarame el-Amrî. Beyrut: Daru'l-Fikr li't-Tıbaa ve'n-Neşr ve't-Tevzî'.
- İBN CEVZÎ, Cemaluddin Ebi'l-Ferec Abdurrahman (1992). *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-Umem*. (Cilt. 1-19). thk: Muhammed-Mustafa Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Daru'l-Kutub İlmiyye.
- İBN CEVZÎ (1997). *Telkîhu Fuhûmi Ehli'l-Eser fî Uyûni't-Tarihi ve's-Siyer*. Beyrut: Şeriketu Dari'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam.
- İBN DEVÂDÂRÎ (1981). *Kenzu'd-Dürer ve Câmiu'l-Ğurer*. (Cilt. 1-9). thk: Komisyon. nşr: İsa el-Bâbî el-Halebî. Kahire: Ma'had Elmânî li'l-Âsâr.
- İBN FÛTÎ Abdürrezzâk bin Ahmed bin Muhammed bin Ahmed eş-ŞEYBÂNÎ

- (h.1416). *Mucemmiu'l-Âdâb fî Mu'cemi'l-Elkâb*. (Cilt.1-6). thk: Muhammed el-Kâzım. İran: Muessesetu Tıbaa ve'n-Neşr.
- İBN HALLİKÂN (1994). *Vefayâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnai'z-Zamân*. (Cilt. 1-7). thk: İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır.
- İBN HAZM, Ali b. Ahmed (1900). *Cevâmi'u-Sire*. thk: İhsan Abbas. Mısır: Daru'l-Mearif.
- İBN HAZM (1980). *Cevami'u-Sire*. (Cilt. 1-8). Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin.
- İBN KESİR, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl (1988). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. (Cilt. 1-14). thk: Ali Şîrî. b.y.: Daru İhyâ-i Turâs Arabî.
- İBN KESİR (1999). *Tefsîr*. (Cilt. 1-8) thk: Sâmi b. Muhammed Selâme. 2. baskı. Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzî'.
- İBN KESİR, (1986). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. (I-XV). b.y.: Daru'l-Fikr.
- İBN KUTEYBE, Ebu Muhammed Abdullah (1992). *el-Meârif*. thk: Servet Ukkâşe. 2. basım. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb.
- İBN MANZÛR, Muhammed b. Mukrim (1984). *Muhtasaru Tarihi Dimeşk li-İbni Asâkir*. (Cilt. 1-29). thk: Ruhya Nahhas vd. Dimeşk: Daru'l-Fikr.
- İBN MİSKEVEYH, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed (2000). *Tecâribu'l-Umem ve Teâkibu'l-Himem*. (I-VII). thk: Ebu'l-Kasım İmâmî. Tahrân: Surûş.
- İBN SA'D, Ebû Abdillâh Muhammed (1968). *Tabakât*. (Cilt. 1-8). thk: İhsan Abbas. Beyrut: Daru Sâdır
- İBNU'L-ESİR, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî (1989). *Usdu'l-Ğâbe*. (Cilt. 1-6). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İBNU'L-ESİR (1970). *Üsdu'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*. thk: Muhammed İbrahim-Muhammed Ahmed Aşur- Mahmud Abdülvehhab. b.y.
- İCLİ, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh (1985). *Ma'rifetu's-Sikât*. (I-II). Medine: Mektebetu'd-Dar.
- İLMAMEDOV, Rahman (2011). "Zemahşeri'nin Mukaddimetü'l-Edebi'nde Kur'an'la İlgili Terimler", *UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX/2, Bursa, s. 191-207.
- İSFEHÂNÎ, Ebu'l-Ferec (t.y.). *el-Eğânî*. (Cilt. 1-24). thk: Semîr Câbir. Beyrut: Daâru'l-Fikr.
- KALKAŞENDÎ, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed (1985). *Measiru'l-İnafe fi Mealimi'l-Hilafe*. (Cilt. 1-3). thk: Abdussettar Ahmed Firac. Kuveyt: Matbaatu Hükûmeti'l-Kuveyt.
- KALKAŞENDÎ (1985). *Measiru'l-İnafe fi Mealimi'l-Hilafe*. (Cilt. 1-3). thk:

Abdussettar Ahmed Firac. Kuveyt.

- KASAR, Veysel (2013). "Allah'ın Adalet ve Hikmeti Bağlamında Engellilik Problemi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (29). 63-104.
- KATİP ÇELEBİ, Mustafa b. Abdulah (2010). *Süllemu'l-Vusul ila tabakati'l-Fuhûl*. (Cilt. 1-6). thk: Mahmud Abdulkadir el-Arnaut. İstanbul. IRCICA.
- KAZANCI, A. Lütfi (1989). 'Akra b. Habis'. *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 285-285.
- KIFTÎ, Cemaluddin Ebu'l-Hasen (1970). *el-Muhammedûn mine's-Şuara ve Eş'aruhum*. thk: Hasen Muammeri. Riyad: Daru'l-Yemame.
- KIFTÎ (1982). *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'r-Nuhât*. (Cilt. 1-4). thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Daru'l-Fikr el-Arabî.
- KIFTÎ (2005). *Ahbaru'l-Ulema bi-Ahbari'l-Hukema*. thk: İbrahim Şemsuddin. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- KIRKIZ, Mustafa (2007). "Hakikat ve Mecaz Bağlamında Kur'an'da Engellilik İfade Eden Sözcüklerin Linguistik Analizi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (12:1). 103-117.
- MİZZÎ, Yusuf b. Zeki (1980). *Tehzîbu'l-Kemal*. (Cilt. 1-35). thk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Muessesetu Risale.
- MÜSLİM, Ebu'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî (t.y.), *el-Câmiu's-sahîh*, Beyrut: Dârul-Cîl.
- NESÂÎ, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb (1981). *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yay.
- ÖZTÜRK Mustafa- Mehmet Suat Mertoğlu (2013). "Zemahşeri". *İslam Ansiklopedisi*. C. 44. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 235-238.
- SAFEDÎ, Salahuddin Halil b. Aybek (2000). *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. (Cilt. 1-19). thk: Ahmed Arnaût. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâs.
- SAFEDÎ (2007). *Nukesu'l-Heymân fi Nuketi'l-'Umyân*. tlk: Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Daru'l-Kutub İlmiyye.
- SAFEDÎ (1998). *A'yânu'l-Asr ve A'vânu'n-Nasr*. (Cilt. 1-5). thk: Ali Ebu Zeyd vd. Beyrut: Daru Fikri'l-Muâsır.
- SANCAKLI, Saffet (2006). "Hz. Peygamber'in Engellilere Karşı Bakış Açısının Tesbiti". *Dinbilimleri AAD*. (VI/2). 36-72
- TABERÎ, Muhammed b. Cerir (h.1387). *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*. (Cilt. 1-11). Beyrut: Daru Turâs.
- TABERÎ (h.1407). *Tarihu Taberi*. (Cilt. 1-5) Beyrut: Daru Kutubi'l-İlmiyye.
- TEZCAN, Münir (2006). *Kur'an'ın Engellilere Yaklaşımı ve İslam'ın Engellilere*

Tanıdığı Kolaylıklar. Yüksek Lisans Tezi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi.

- TEZCAN, Münir (2007). "Kur'an'ın Bedensel Engellilere Yaklaşımı". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (10). 137-186.
- TOPUZOĞLU, Tefik Rüştü (1994). "Ebü'l-Esved Zâlim b. Amr b. Süfyân b. Cendel ed-Düelî". *İslam Ansiklopedisi*. C. 10. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 311-313.
- UMERÎ, Ekrem b. Ziya (2009). *Asru'l-Hilâfe er-Râşide*. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân.
- YAZIR, Elmalılı Hamdi. (t.y.). *Hak Din Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi.
- YÜCEL, Ahmet (1999). "Ebû Bekr Muhammed b. Sîrîn el-Basrî". *İslam Ansiklopedisi*. C. 20. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 358-359.
- ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed (1985). *Tezkiretu'l-Huffâz*. (Cilt. 1-4), Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye.
- ZEHEBÎ (1993). *Siyer-i A'lami'n-Nubelâ*, (Cilt. 1-23). thk: Komisyon, , Beyrut: Muessesetu'-Risale.
- ZEHEBÎ (1993). *Tarihu'l-İslam ve Vefâyâtu'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*. (Cilt. 1-52). thk: Ömer Abdusselam et-Tedmuri. Beyrut: Daru'l-Kutub el-Arabi.
- ZEHEBÎ (2003). *Tarihu'l-İslam ve Vefâyâtu'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*. (Cilt. 1-15). thk: Beşşar Avvad Ma'rûf. b.y: Daru'l-Ğarb el-İslamî.
- ZEHEBÎ (1985). *Siyer-i A'lâmi'n-Nubelâ*. (Cilt. 1-15). thk: Komisyon. b.y: Muessesetu Risale.
- ZİRİKLÎ, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn (1980). *el-A'lâm*. (Cilt. 1-8). Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.
- ZİRİKLÎ (2002). *el-A'lâm*. (Cilt. 1-8). 15. Baskı. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.



DISABLED PEOPLE FROM THE PERSPECTIVE OF THE CONTRIBUTIONS TO CONSTRUCTION ISLAMIC CIVILIZATION

✉ İlyas AKYÜZOĞLU^a

Extended Abstract

One of the biggest difficulties in the social sciences is the attempt to describe the term “civilization” in a clear way, by clearly describing its contents and limitations. Although this difficulty of describing, we can describe the civilization briefly is, “all of the material and spiritual efforts of mankind to make that human life on the earth, beautiful, liveable and sustainable”.

The magnificence and power of civilizations is measured by the material and spiritual values that they produce. We can say that while material values represent power in general, spiritual values represent magnitude. When we look at, the past and present civilizations in the world, we can see that civilizations, which can not protect their material power in general, can not protect their existence. The Islamic civilization is still alive, although it has lost its material power. Because the Islamic civilization has risen above spiritual values, and the material power obtained subsequently. At the beginning of the things that make Islamic civilization valuable and powerful comes to look at the mankind most respectable being created by Allah. Human beings are valuable because they are human beings. The human is can not discriminated because of his language, nation, color or disability.

In studies dealing with disabled people, usually the following method is followed: First of all, the definition of disability, the types of disability, legal status of them, the problems of the disabled people, developments and improvments about disabled people in historical process. Finally, the examples of the disabled people in history and the researches are ends.

This method which researchers deal with in their studies about disabled

^a Asst. Prof., Yalova University, ilyasakyuzoglu@gmail.com

people, reflects a categorical way of thinking and a discriminatory perspective that we think absolutely no desire any researcher. Whereas, the word of “disability” is a concept that must be used to describe and to refer to that individual's disability, not for discriminatory expressions. The discriminatory and exclusionary approach is the most evident indicator of undeveloped societies.

In this regard, the measure of being a developed society is to accept the disabled as a normal individual. It is possible to see the many examples of this in the social structure that Prophet Muhammad established. Indeed, the Islamic civilization that the Prophet Muhammad laid the foundation of, has shed light on humanity for centuries, taught justice and virtue to the world, allowed that all societies with different colors, races and beliefs had to taste the honor of human life. The most important feature that distinguishes Islamic civilization from others is that it accepts human beings as the most valuable being created by Allah. Every person who does not cause corruption on the earth is respectable in Islam; his race, color, disability do not cast a shadow on this respectness.

The Qur'an states that people are created to serve Allah and human being is not created in vain and will not be left unattended throughout his life on earth. The Earth is a test site for them, and as long as they live, they will be tested in various ways (sometimes with their souls and sometimes with their goods). To act in accordance with the purposes of creation in the world of test is the only way for the believers to the salvation and reach the consent of Allah. Because they were created by Him and will also be to Him.

If a believer wants to be considered successful in the world of test (world life), firstly he must believe in Allah and the judgment day. Then he must promote the people for virtue and prevent them from vice. He should be in race with other people for goodness. These criteria apply to all believers who are male, female, disabled and non-disabled, and only then they will have access to Allah's sake and will enter heaven.

According to the Islamic thought, the value and superiority of people in front of Allah is related to their sincerity. The thing that makes people valueless and worthless in front of Allah is their disbelief. The prophet Muhammad emphasized in his hadiths that is not the appearance or property of what determines the value of people in the presence of Allah, “Allah doesn't look at your image and your goods, but he will look at your hearts and what you do.”

The Qur'an doesn't categorically approach the disability and doesn't consider

them different from other people who don't have any disabilities in terms of rights and responsibilities due to their deficiency. In addition, the terms about disability in the Qur'an are also mentioned but most of them are figuratively and have been used for those who resist faith. For example, summ/deaf words in eight places, umy/blind words in seventeen places, bukm/dumb word in one place was used in the figurative sense to criticize the disbelievers.

Thanks to this point of view, despite of many disabled individuals who have different disabilities live integrated with society and have made important contributions to the development and progression of Islamic civilization.

Our article is also a production of reflection this thoughts. The disabled people in the Islamic civilization are the inseparable part of the social structure. With this approach, disabled people in Islamic geography have participated in collective gatherings at the maximum level and have made great contributions to the construction and promotion of their productivity and civilization. Some, have brought about permanent effects in the military and political scene, some in religious and human sciences, and for the later generations they have been horizon-opening examples.

Keywords: Islamic History and Arts/Islamic History, Disabled People, Islamic Civilization, Political and Military Scene, Science of Religious and Humanities.





bilimname XLI, 2020/1, 97-129
Geliş Tarihi: 18.09.2019, Kabul Tarihi: 17.04.2020, Yayın Tarihi: 15.05.2020
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.621790>

ŞİHÂBUDDÎN EL-MERCÂNÎ VE ŞAFAĞIN KAYBOLMADIĞI BÖLGELERDE YATSI NAMAZININ HÜKMÜ İLE İLGİLİ NAZARİYESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

© Said Ali KUDAYNETOV^a

Öz

Makale konusu, “*Şihâbuddîn el-Mercânî ve Şafağın Kaybolmadığı Bölgelerde Yatsı Namazının Hükmü ile İlgili Nazariyesinin Değerlendirilmesi*” olarak belirlenmiştir. Çalışma, klasik fıkhıta belirli bir döneme kadar tartışılmamış bir meselesinin on dokuzuncu asırda yaşamış bir müctehid alim tarafından nasıl çözümlendiğini ortaya koymaktadır. Hayatının tamamını ilim yolunda geçiren Şihâbuddîn el-Mercânî (ö. 1889) bu konuda bir eser ortaya koyarak kanaatimizce İslam dünyasında fıkıh alanında önemli bir hizmet gerçekleştirmiştir. “*Nâzûretu’l-Hakk fî Fardıyyeti’l-İşâ ve in lem Yeğibi’s-Şafak*” adını verdiği bu eser tespit edebildiğimiz kadarıyla meseleye ilişkin müstakil olarak kaleme alınmış ilk telif olup Mercânî’den önce bu meseleyi bağımsız olarak ele alıp tartışan benzer bir eser mevcut değildir. Diğer taraftan bu eser, kanaatimizce, bu meselenin tüm yönleriyle ele alındığı en kapsamlı çalışma olma özelliğini hala sürdürmektedir. Mercânî bu eserinde İslam dininin en temel ibadeti olan namaz ile ilgili birtakım hükümler ortaya koymaktadır. Bu eser, bazı Kuzey ülkelerinde gecenin kısa olması nedeniyle şafağın kaybolmamasından ötürü yatsı namazının kılınıp kılınmaması ile ilgili konu hakkındadır. Mercânî, eserinde, naklî ve aklî delilleri getirerek bu konudaki görüşlerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Tataristan gibi Kuzey ülkelerinde şafağın kaybolmadığı durumlarda yatsı namazının farz oluşunu inkar edenlere karşı âdeta ilmî bir savaş açarak onların bu görüşlerinin temelsizliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Mercânî’nin kendi görüşünü savunurken bu konuda bilgi içeren Hanefî eserlerin çoğunu taradığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu eserde Hanefî kaynaklarının büyük bir kısmı ele alınıp Hanefî alimlerinin en önemli isimleri zikredilmiştir. Ayrıca Mercânî, kendisi bu konuda belirli bir döneme kadar bilgi olmadığını, konuyla ilgili ilk tartışmaların çok sonraları ortaya çıktığını söylemektedir. Mercânî sadece furû açısından değil, fıkıh usûlü açısından da kendi görüşünü savunmaya

^a Dr. Öğr., Ankara Üniversitesi, sakudaynetov@gmail.com

gayret etmektedir. Bunlarla birlikte Mercânî'nin, görüşünü temellendirmek için, tefsir, hadis, tarih alanına ilişkin eserleri de araştırma sahasına dahil ettiği anlaşılmaktadır.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, Mercânî, Nâzûretu'l-Hakk, Yatsı Namazı, Usûlu'l-Fıkh, İctihâd.



THE EVALUATION OF THE THEORY OF SHIHÂBUDDÎN AL-MARDJÂNÎ AND THE PROVISION OF THE 'ISHAA PRAYER IN THE REGIONS WHERE DAWN IS NOT LOST

The subject of the article is determined as The Evaluation of the Theory of Shihâbuddîn al-Mardjânî and the Provision of the 'Ishaa Prayer in the Regions Where Dawn is not Lost". The study reveals how a dispute that has not yet been discussed in the classical period of Islamic jurisprudence was solved by a mujtahid scholar who lived in the nineteenth century. Shihâbuddîn al-Mardjânî, who has spent his entire life on the path of science, has produced a work on this subject and has performed an important service in the field of *fiqh* in the Islamic world. As far as we know, there is no work on this subject that discusses this issue before Mardjânî. In addition, this work is in our opinion, the most comprehensive work to address this issue in all its aspects. In this work, Mardjânî reveals a number of provisions related to prayer, the most important worship of the Islamic religion. This work had written about whether or not to perform 'ishaa prayer due to the fact that the dawn does not disappear due to the short night. In his work, Mardjânî tried to put forward his views on this subject by bringing scriptural evidence and rational evidence. In the northern countries such as Tatarstan, in cases where the dawn has not disappeared, he had started, so to speak, a scientific war against those who deny the necessity of 'ishaa prayer and tried to prove the baselessness of their views. While Mardjânî defended his view, it is understood that he scanned all Hanafî works containing information on this subject. As a matter of fact, most of the Hanafî sources are discussed in this work and the most important names of Hanafî scholars are mentioned. In addition, Mardjânî himself says that there is no information on this subject until a certain period and that the first discussions about this issue have emerged much later. Mardjânî endeavors to defend his own view not only in terms of *furû'* but also in terms of *fiqh*. In addition to these, it is understood that Mardjânî made researches in fields such as *tafsir*, *hadith* and *history*.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Elinizdeki bu makale, Tataristanlı âlim, Şihâbuddîn el-Mercânî'nin (ö. 1889) şafak konusunda kaleme aldığı “*Nâzûratu'l-Hakk fî Fardiyyeti'l-'İşâ ve in lem Yeğibi's-Şafak*” adlı eserini konu edinmektedir.¹ Bu eserinde Mercânî, Tataristan başta olmak üzere Kuzey bölgelerde şafağın kaybolmaması durumunda yatsı namazının farz olup olmadığı meselesini ele almaktadır. Konu hakkındaki ihtilafları da ortadan kaldırma gayesi doğrultusunda kendisi, bu hallerde yatsı namazının kesinlikle kılınması gerektiğini açıkça ifade etmektedir. Mercânî, savunduğu yaklaşımın doğruluğunu ortaya koymak için hem naklî hem de aklî delillere başvurmuştur. İşte çalışmamız söz konusu bu delillerin sistemli olarak ortaya konulup eleştirel gözle irdelenmesini hedeflemektedir. Bu amaçla makaleye öncelikle, klasik fıkıh eserlerinde şafak meselesinin nasıl ele alındığının incelenerek başlanması uygun bulunmuştur. Bu şekilde hem okuyucuya fikhî bir zemin oluşturulmasının yanı sıra de Mercânî'nin fikhî düşünce geleneği içerisinde konumlandırılmasında kolaylık sağlanması beklenmektedir.

A. Klasik Fıkıh Eserlerinde Şafak

Namaz ibadetinin yerine getirilmesi için vakit önem arz etmekte olup bu vakitler Kitâb ve Sünnetle tayin edilmiştir.² Daha cüz'î bir konu olan şafak

¹ Mercânî, Şihâbuddîn (ö. 1307/1889), *Nâzûratu'l-Hak fî Fardiyyeti'l-'İşâ ve in lem Yeğibi's-Şafak*, Huzur Kitabevi, Kazan 2013. Çağdaş araştırmacılar Yuzeyev'in belirttiğine göre bu eser 1870 yılında basılarak, Mercânî'ye hem memleketinde hem de Müslüman Doğu'da ona şöhret getirmiştir. Onun belirttiğine göre Hindistan, Suriye ve Tunus alimleri bu esere çok büyük değer atfetmektedirler. Bu eser ortaya çıktıktan sonra din adamları arasında konuyla ilgili çok şiddetli tartışmalar yer alarak mezhep mutaassıpları tarafından Mercânî'ye karşı tarizler başlamıştır. Geniş bilgi için bkz. Aydar Niloviç Yuzeyev, *Tatarskaya religiozno-filosofskaya misl v obşemusulmanskom kontekste* (Genel Müslüman Kontekstte Tatar Dîni-Felsefi Düşünce), Tatar Kitap Neşriyatı, Kazan 2002, ss. 127-129. Mercânî sadece İslam dünyasında değil Avrupa ve Amerika'da da bilinmekteydi. Geniş bilgi için bkz. Aydar Niloviç Yuzeyev, *Tatarskaya Filosofskaya Misl* (Tatar felsefi düşüncesi), Tatar Kitap Neşriyatı, Kazan 2001, s. 159. Mercânî'nin eserleri el-Farâbî, Alişir Nevâî, İbn Arabî, İbn Sînâ, İbn Teymiyye gibi alimlerin eserleri kadar şöhret kazanmıştı. Bkz. Munir Yusupov, *Şihâbuddîn el-Mercânî*, Tatar Yayın Evi, Kazan 2005, s. 96. 1887 yılında Mercânî'ye karşı olan 32 din adamı dönemin Diyanet İşleri Başkanı olan M. Sultanov'a şikayet mektubu yazarak, Mercânî'yi mütazelilikle suçlayarak onun tenkit metodunun geleneksel dini anlayışa tehlike arz ettiğini iddia etmişlerdir. Ayrıca makalemize konu olan eserinin yayınlanmasının yasaklanmasını talep etmişlerdir. Geniş bilgi için bkz. Yusupov, s. 95; Ahmet Kanlıdere, “Mercânî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, XXIX/171.

² Bkz. 4. Nisâ, 103; 30. Rûm, 17-18; 2. Bakara, 238; 11. Hûd, 114; Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ b. Sûre et-Tirmizî (ö. 279), *Sunenu't-Tirmizî ve Huve'l-Câmi'u's-Sahîh*, (Thk. Abdulvehhâb Abdullatîf), Matba'atu'l-Medenî, Kâhira 1384/1964, hadis no: 149-152, 1/100-102; Ahmed Ebû Abdillâh eş-Şeybânî İbn Hanbel (ö. 241), *el-Musned*, (Thk. Şu'ayb

konusunun detayları ise fıkıh kaynaklarında işlenmiştir.

Hanefî kaynaklara göre akşam namazının vakti, güneşin batmasıyla başlayıp şafağın kaybolmasına kadar devam eder. Hanefîlerin bu konudaki delili, Hz. Peygamber'den gelen şu rivayettir: "إن أول وقت المغرب حين تغيب الشمس"

"وآخره حين يغيب الشفق", "**Akşam namazı vaktinin evveli, güneş kayboluncadır.**

Sonu ise şafak kayboluncadır."³ Görüldüğü üzere şafağın kaybolması ve akabinde yatsı vaktinin girmesi hadiste açık bir biçimde ifade edilmiştir. Şafağın ne olduğu meselesi ise Hanefî âlimleri arasında ihtilafıdır. İmâm Ebû Hanîfe'ye (ö. 150) göre şafak, kızılıktan sonra meydana gelen beyazlıktır. İmâm Ebû Yûsuf (ö. 182) ve İmâm Muhammed'e (ö. 189) göre ise şafak, beyazlıktan önceki kızılıktır. İhtilaf sebebi ise İmâm Ebû Hanîfe'nin Hz. Ebû Bekir, Hz. 'Âişe ve İbn 'Abbâs'tan gelen rivayetleri temel alması, İmâm Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in ise Hz. Ömer, Hz. 'Alî ve İbn Mes'ûd'tan gelen rivayetlere dayanmalarındır.⁴ Cessâs (ö. 370) İmâm Ebû Hanîfe'nin görüşünün daha doğru ve yerinde olduğuna dair naklî ve aklî deliller aktarmaktadır.⁵ Buradan Cessâs'ın kendisinin de Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Ayrıca Serahsî (ö. 490), İmameyn'in beyazlığı şafak olarak tayin etmenin zorluk çıkaracağı kanaatinde olduklarını aktarmıştır. Çünkü beyazlık gecenin ilk üçte birine yakın bir vakitte kaybolmaktadır.⁶ Bununla birlikte Şeybânî ve Merğînânî (ö. 593), İmâm Ebû Hanîfe'ye ait, şafağın kızılık olduğu yönünde bir görüşün de bulunduğunu nakletmektedir.⁷

Şâfi'î mezhebine göre de yatsı namazının vakti şafağın kaybolmasıyla başlar, zira kendilerine göre bu husus ümmetin icmâ'ıyla sabittir. Fakat şafak kelimesi mücmel olup şafağın kızılık mı yoksa beyazlık mı olduğu konusunda Şâfi'î âlimleri ihtilaf etmişlerdir. Şâfi'î fakihlerin cumhuruna göre şafak, kızılıktır. Kızılığın kaybolmasından sonra meydana gelen sarılık da

el-Arnaût ve 'Âdil Murşid), Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1417/1997, hadis no: 7172, XII/94.

³ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805), *Kitâbu'l-Asl, el-Ma'rûf bi'l-Mebsût*, (tsh. ve tlk. Ebu'l-Vefâ el-Afğânî), 'Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1990/1410, I/146; Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî (ö. 490/1096), *Kitâbu'l-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1989/1409, I/144; Burhânu'd-Dîn Ebi'l-Hasan 'Alî b. Ebî Bekr el-Ferğânî el-Merğînânî (ö. 593), *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî*, Dâru'l-Arkam, Beyrût (t.y.), I/47-48.

⁴ Serahsî, I/144-145; Merğînânî, I/48.

⁵ Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs (ö. 370), *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, (Thk. 'İsmetullâh 'Inâyetullâh Muhammed), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Dâru's-Sirâc, Beyrût, el-Medînetu'l-Munevvere 1431/2010, I/501-509.

⁶ Serahsî, I/145.

⁷ Şeybânî, I/146; Merğînânî, I/48.

yatsı namazının vaktinin girmesine engel teşkil etmemektedir.⁸ Şâfi'îlerin cumhur ulemasının bu konudaki delili Cebrâîl'in son yatsı namazını şafağın kaybolmasından sonra kılması ve Hz. Peygamber'den gelen şu rivayettir: “ وقت المغرب إلى أن تذهب حمرة الشفق ”, “**Akşam namazın vakti şafağın kızılığının gitmesine kadardır.**”⁹

Akşam namazının vakti bağlamında şafağın neliği dışında vaktin bitiş zamanı noktasında da Şâfi'î uleması arasında ihtilaf mevcuttur. Nevevî'nin (ö. 676) belirttiği üzere, bir görüşe göre akşam namazının vakti sadece vaktin ilk dilimi iken diğer görüşe göre akşam namazının vakti, şafağın kaybolmasına kadardır. Her ne kadar Şâfi'î fakihlerin çoğunluğu akşam namazının vaktinin sadece vaktin başlangıcı olduğu görüşünü benimsese de, Şâfi'îlerden Ebû Bekr b. Huzeyme (ö. 311), Ebû Suleymân el-Hattâbî (ö. 388), Ebû Bekr el-Beyhâkî (ö. 458), Gazâlî (ö. 505), Beğavî (ö. 516), Ruyânî (ö. 502), Muzennî (ö. 264), İbn Munzir (ö. 318) bu vaktin şafağın kaybolmasına kadar sürdüğünü söylemektedirler.¹⁰ Bu, İmâm Şafi'î'nin (ö. 204) yeni görüşü olup bir rivayete göre İmâm Mâlik (ö. 179), Evzâ'î (ö. 157) ve İbnu'l-Mubârek (ö. 181) de akşam namazının vaktinin çok kısa bir zamanı olduğunu söylemektedirler. Onlara göre akşam namazının vakti abdest, ezan ve ikamet ile birlikte ortalama beş rekatlık bir namaz vaktinden ibarettir. Söz konusu vaktin bitiminde ise yatsı namazının vakti girmiş sayılmaktadır.¹¹

Mâlikîlere göre şafak kızılıktır. Bu konuda Mâlikîlerin şöyle bir Arap deyimine delil olarak başvurdukları görülmektedir: *Bu elbise şafaktan daha kızıldır.* Onlara göre kızılık sonrası oluşan sarılık fıkhi bakımdan itibar edilmez nitelikte olup¹² bu hususta Hz. Ömer'den gelen şu rivayeti esas almışlardır: “**Şafak, kızılıktır. (Kızılık) kaybolduktan sonra namaz vacip olur.**”¹³ Ayrıca Hz. Peygamberden gelen “ وقت المغرب إلى أن تغيب حمرة الشفق ”, “**Akşam**

⁸ Ebû Zekeriyya Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî (ö. 676), *Kitâbu'l-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb li's-Şîrâzî*, (Thk. Muhammed Necîb el-Mutî'î), Mektebetu'l-İrşâd, Cidde (b.y.), III/39, 41.

⁹ Nevevî, III/39. Hadis için bkz. Muhammed b. İsmâ'îl es-San'ânî (ö. 1182), *Subulu's-Selâm Şerhu Bulûğî'l-Merâm*, (Thk. Muhammed Nâsîru'd-Dîn el-Elbânî), Mektebetu'l-Me'ârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyâd 1427/2006, I/344.

¹⁰ Nevevî, III/33-34.

¹¹ Mercânî, *Nâzûre*, s. 240.

¹² Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî (ö. 684), *ez-Zahîre*, (Thk. Sa'îd Arab'), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 1994, II/17. Ayrıca bkz. Ebu'l-Berakât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr (ö. 1201), *eş-Şerhu's-Sağîr 'alâ Akrebi'l-Mesâlik ilâ Mezhebi'l-İmâm Mâlik*, Dâru'l-Me'ârif, Kâhira 1986, I/225-226; Muhammed b. Abdullah b. 'Alî el-Huraşî el-Mâlikî (ö. 1101), *Şerhu'l-Huraşî, 'alâ Muhtasari Seydî Halîl*, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrût 1427/2006, I/420; Muhammed b. Ahmed b. 'Arafa ed-Desûkî el-Mâlikî (ö. 1230), *Hâşiyetu'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-Kebîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1424/2003, I/291.

¹³ Karâfî, II/18.

namazının vakti şafağın kızılığının kaybolmasına kadardır.¹⁴ Rivayeti de yaklaşımlarına asıl teşkil etmektedir. Görüldüğü üzere Mâlikîler de, İmameyn ve Şâfi'iler gibi, şafağın kızılık olduğu görüşündedirler. Mâlikî kaynaklarında şafağın sarılık veya beyazlık olduğuna dair ise bir bilgiye rastlamadık.

Hanbelîlere göreyse yatsı namazının vakti şafağın kaybolmasıyla birlikte başlamaktadır. Bu konuda ihtilaf yoktur. Ancak onlara göre şafak, mükellefin durumuna göre ikiye ayrılmaktadır. Mükellef yolcu ise şafak kızılık, mukim ise beyazlıktır. Nitekim güneşin dağ gibi bir engelin ardında battığı durumda, dağ engelinden dolayı kızılık aslında daha kaybolmamışken, kaybolduğu kalıp kaybolduğu vehminin oluşması ihtimal dâhilindedir. Bu sebeple beyazlığın kaybolması, daha yakîn bir durum ifade etmesinden ötürü dikkate alınmıştır.¹⁵ Hanbelîler bu konuda kullandıkları bir diğer delillendirme, Hz. Peygamber yatsı namazını geciktirmesi üzerine Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'i namaza çağırarak kadınların ve çocukların da uyumuş olduklarını haber vermesidir. Bu bağlamda Hanbelîler başka hadisleri de delil olarak vermekte olup¹⁶ bu rivayetler yatsı namazı birinci şafağın kaybolması ve gecenin üçüncü kısmına kadar kılındığını göstermektedir.¹⁷ Burada geçen birinci şafak ise kızılık anlamındadır. Şu halde Hanbelîler açısından ufukun zâhir olduğu yerde kızılığın gitmesi yatsı namazının girdiğine işaret eder. Ancak ufuk, dağ gibi herhangi bir engelle kapatılıyorsa, yatsı namazı, beyazlığın kaybolmasına kadar bekletilir.¹⁸

Görüldüğü üzere dört mezhebin çoğunluğuna göre yatsı namazının vaktinin girmesine sebep olan şafak, kızılıktır. Yatsı namazının vaktinin girip girmediği konusunda vaki olan esas ihtilaf ise şafağın tamamıyla kaybolmamasıyla ilgilidir. Rusya'nın Tataristan gibi Kuzey ülkelerinde yaz

¹⁴ Karâfi, II/16. Mâlikîlerin Muslim'den rivayet ettikleri bu hadisi *Sahîh-i Muslim*'de tespit edemedik.

¹⁵ Muvaffakuddîn Ebî Muhammed Abdullâh b. Ahmed İbn Kudâme (620), *el-Muğni ve's-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Mukni'*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1984/1404, I/425-426; Şemsuddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi el-Mısri el-Hanbelî (ö. 772), *Şerhu'z-Zerkeşi 'alâ Muhtasari'l-Hirakî*, Mektebetu'l-'Abîkân, Riyâd 1993/1413, I/475; Ebû İshâk Burhânu'd-Dîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed İbn Muflih el-Hanbelî (ö. 884), *el-Mubdi' Şerhu'l-Mukni'*, (Thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâ'îl eş-Şâfi'i), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1997/1418, I/304.

¹⁶ Bkz. İbn Kudâme, I/426-427. Ayrıca bkz. Muhammed b. Ahmed b. 'Abdil'azîz el-Futûhî el-Hanbelî İbnu'n-Neccâr (ö. 972), *Ma'ûnatu Uli'n-Nuhâ Şerhu'l-Muntehâ*, (Thk. Abdulmalik b. Abdillâh Dehîş), Mektebetu Dâri'l-Beyân, Dimeşk 2007/1428, I/493.

¹⁷ İbn Kudâme, I/426. Hadisin tamamı ve şerhi için bkz. Bedru'd-Dîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-'Aynî (ö. 855), *'Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 2009, V/92-93.

¹⁸ İbn Kudâme, I/427.

dönemlerinde şafak, sabah namazına kadar devam ederek hiçbir şekilde kaybolmamaktadır. Delillerin zahirine itibar edildiğinde yatsı namazının vakti şafağın kaybolmasıyla girmektedir. Şafak kaybolmayınca sebep gerçekleşmemiş olacağından yatsı namazının farzîyetinin vuku'undan bahsedilemeyecektir. Bu konuda elimize ulaşan en kapsamlı ve detaylı kaynak ise kanaatimizce Şihâbüddîn el-Mercânî'nin "*Nâzûretu'l-Hakk fî Fardıyyeti'l-İşâ ve in lem Yeğibi's-Şafak*" adlı eseridir. Mercânî bu eserinde şafağın kaybolmamasına rağmen yatsı namazının farz oluşunu hem aklî hem de naklî delillerle ortaya koymaktadır.¹⁹

B. Mercânî'de Namaz ve Şafak Meselesi

Mercânî, şafak ile ilgili meseleleri ele aldığı eserinin asıl amacının, ümmetin tüm mükelleflerine, şafağın kaybolup olmamasına bakmaksızın, yatsı namazının farz oluşunun ispatı olduğunu söylemektedir.²⁰ Kendisi, yatsı namazının şafağın kaybolmadığı bölgelerde farz olmadığını söyleyenleri çok ağır bir şekilde eleştirerek, onları bidat ehlinde görmektedir.²¹ Çağdaş araştırmacılardan Yusupov'a göre Mercânî bu eseri sadece Kazan gibi bölgelerde yatsı namazının vucûbiyetini ispatlamak için kaleme almamıştır. Ona göre Mercânî bu eseri kendisinin temel din anlayışını ortaya koymak için yazmıştır.²² Bununla birlikte Mercânî'nin genelde ibadet, özelde ise yatsı namazının farz oluşunun şafağa bağlı olmadığı konusunda görüşlerini sert ve müdellel bir şekilde savunduğunu görmekteyiz.

Mercânî, şafağın kaybolup kaybolmamasına bakılmaksızın, yatsı namazının farz olduğu konusunda en temel delil olarak Kur'ân-ı Kerîm'i ortaya koymaktadır. Bu tavrı, kendisinin usûl-i fikh anlayışıyla ilgilidir. Ona göre şer'î deliller sırasıyla dört Kitap, sünnet, icma' ve kıyâs olmak üzere dört tanedir.²³ Zâhir naslara ve Kur'ân-ı Kerîm'in kat'î olan hükümlerine karşı gelmek ise Mercânî'ye göre küfür nedenidir. Buna örnek olarak ise, erkân-ı

¹⁹ Çağdaş araştırmacılar da tan veya şafak olaylarının İslam dininde yatsı ve imsak vaktinin belirlenmesinde büyük önemi haiz olduğunu altını çizmektedir. Geniş bilgi için bkz. Sacit Özdemir, İlhami Aşikkaya, "İmsak ve Tan Vakitlerinin Gözlemsel Yolla Tespiti", *Diyanet İlmî Dergi*, Sayı: II, Yıl: 2016, s. 34.

²⁰ Mercânî, *Nâzûre*, s. 299. Çağdaş araştırmacılar, Mercânî ve diğer Hanefî âlimlerinin bu görüşte olduklarına dair bilgiler vermektedirler. İbrahim Paçacı, *Akşam Namazı Vaktinin Çıkışı ve Yatsı Namazı Vaktinin Giriş ve Çıkışı*, Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-V, İbadetler ve Aile Hayatı ile İlgili Bazı Meseleler, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2012, s. 183.

²¹ Mercânî, *Nâzûre*, s. 4. Mercânî ile birlikte şafağın kaybolmadığı bölgelerde yatsı namazının farzîyetini savunan A. Kursavî el-Bulgarî de "Risâle fî Beyâni Fardıyyeti Salâti'l-İşâ fî Bilâdillati lâ Yeğibu's-Şafak" adlı bir eser kaleme almıştır. Yusupov, s. 91.

²² Yusupov, s. 91.

²³ Mercânî, *Nâzûre*, s. 24.

hamse olan farzlar ile domuz eti, kan ve ölü etinin kat'î olarak haramlığını göstermektedir.²⁴

Namaz konusu için özel bir bölüm ayırarak bu konuyu tafsilatlı bir şekilde açıklamaya gayret gösteren Mercânî'ye göre namaz, İslam rükünleri arasında en kuvvetlisi ve büyüğüdür. Namaz, dinin direği ve irfanıdır.²⁵ Bununla birlikte Mercânî'nin bu bağlamda ortaya koyduğu en önemli çıkarımlarından birisi, namazın vâcib olmasındaki hakiki hikmetin, Allah'ın verdiği nimetlerden neşet ediyor olmasıdır.²⁶ Ona göre Allah vakitleri kullarına kolaylık olsun diye sebep kılmıştır. Allah'ın namazları vâcib kılmasının illeti ise gaip bir mesele olup bunu insanın akli idrak edemez. Vakit ise sadece bir belirleyici emare olarak konulmuştur. Fukahâ da vakti sebep olarak adlandırmıştır. Usûlcüler ise vakti, sebep olarak değil, ayırt edici alamet olarak görmektedir. Sebep ile alametin farkı ise sebep tesirsiz hükme götürenken alametin tesirsiz, tevakkufsuz hükme delalet eden olmasıdır. O halde vakit sadece vucûbiyetin alametidir, gerçek illet ise Allah'ın nimetleridir.²⁷

Namazsız bir yol, yanlış bir yoldur. Nitekim namaz ibadetiyle insan Allah'a yaklaşmaktadır. Bundan dolayıdır ki Mercânî namazın hiçbir özür ile sâkit olmayacağına kanidir. Bu konuda o, klasik Hanefî kaynaklarında²⁸ hastanın namazı hakkında olan şu rivayeti esas almaktadır. Hz. Peygamber: “صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى جنب”²⁹, “**Namazı ayakta durarak kıl, eğer (ayakta) kılamıyorsan oturarak kıl, eğer (oturarak da) kılamıyorsan yan (yatarak) kıl**”²⁹ buyurmuştur. Mercânî, namaz konusundaki bu vazgeçilmez tavrını İmâm Züfer'in “Kafasıyla îmâ edemeyecekse gözleriyle îmâ etsin. Gözleriyle de edemeyecekse kalbiyle îmâ etsin”³⁰ fetvasıyla da

²⁴ Mercânî, *Nâzûre*, s. 30.

²⁵ Mercânî, *Nâzûre*, s. 133. Bu konuda kanaatimizce Mercânî, Hz. Peygamber'den gelen şu hadise dayanmaktadır. Şöyle ki Hz. Peygamber: “الصلاة عماد الدين”, “**Namaz dinin direğidir**”. Hadis bkz. Muhammed 'Abdurraûf el-Munâvî (ö. 1031), *Feydu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'î's-Sağîr*, Matba'atu Mustafâ Muhammed, Mısır 1938/1356, hadis no: 1585, IV/248; Serahsî, I/4.

²⁶ Mercânî, *Nâzûre*, s. 275. Ömer Nasuhi Bilmen de aynı görüşe sahiptir. Geniş bilgi için bkz. Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1391), *Büyük İslam İlmihali*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul 1986, s. 106.

²⁷ Mercânî, *Nâzûre*, s. 329.

²⁸ Bkz. Cemâlüddîn Ebî Muhammed Abdullâh b. Yûsuf ez-Zeylâ'î (ö. 762), *Nasbu'r-Râye li-Ehâdisi'l-Hidâye*, Matba'atu Dâri'l-Me'mûn, Ezher 1938/1357, II/175; Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî (ö. 683), *Kitâbu'l-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2004/1425, I/102.

²⁹ Mercânî, *Nâzûre*, ss. 133-134. Hadis için bkz. İbn Hanbel, hadis no: 19819, XXXIII/52.

³⁰ Mercânî, *Nâzûre*, s. 134.

desteklemektedir. Mercânî'nin, namazın hiçbir koşulda terk edemeyeceği konusunda net bir tavır ortaya koyduğu aşikârdır. O kadar ki, ona göre bir kadın doğum yaparken çocuğun vücudunun bir kısmı çıkmışsa ve namazın vakti çıkmak üzereyse, doğum yapan kadın çocuğa zarar vermeden altında bir çukur oluşturarak namazını eda etmek zorundadır. Aksi takdirde günahkâr olacaktır.³¹ Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'de namazın birçok yerde tesbîh, zikir, rükû', secde gibi farklı ifadelerle isimlendirilmesi Mercânî'ye göre namaz emrinin vurgulanarak önemine işaret etme amaçlıdır.³²

Allah'ın müminler için namazları belirli vakitlerde farz kıldığı konusunda Mercânî, Nisâ suresinin 103 âyetini delil olarak göstermektedir. Âyette Allah "إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا", "**Namaz şüphesiz, inananlara belirli vakitlerde farz kılınmıştır**" buyurmaktadır. Bundan dolayı söz konusu vakitleri ihmal ve ihlal ederek yerine bu farzı getirmemek caiz değildir.³³ Allah Kur'ân-ı Kerîm'de namazın bir gün ve bir gece içerisinde beş kez kılınacağına dair de bilgi vermiştir. Mercânî'ye göre: "أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ", "**Güneşin batıya yönelmesinden gecenin kararmasına kadar namaz kıl; sabah vakti de namaz kıl, zira sabah namazına melekler şahit olur.**"³⁴ âyeti beş namazı içine almaktadır. Zira Mercânî'nin belirttiğine göre *el-Medârik*'te "**Güneşin batıya yönelmesinden**"³⁵ sözleri zeval veya güneşin batmasına kadar manasını taşımaktadır. Böylece öğle ve ikindi namazları anlamı ortaya çıkmaktadır. "**Gecenin kararmasına kadar**" sözleri ise karanlığa işaret ederek yatsı namazını kastetmektedir. "**Sabah vakti de namaz kıl**" sözleri de sabah namazını göstermektedir.³⁶ Diğer bir örnekte ise Mercânî şöyle bir rivayet aktarmaktadır: "Nâfi' b. el-Ezrâk İbn 'Abbâs'a gelerek şöyle dedi: 'Sen

³¹ Mercânî, *Nâzûre*, s. 135. Buna benzer diğer örnekler için bkz. Mercânî, *Nâzûre*, ss. 134-135.

³² Mercânî, *Nâzûre*, s. 143.

³³ Mercânî, *Nâzûre*, s. 220. Ayrıca Mercânî'ye göre bu âyetle savaş esnasında bile namazın terkinin caiz olmadığı açıklanmaktadır. Mercânî, *Nâzûre*, s. 147. Mercânî'ye göre başka dinlere mensup olanların nezdinde, her ne kadar Hz. Peygamber'e iman etmeseler, namazla amel etmeseler ve namazın vucûbiyetini itiraf etmeseler bile, İslam'daki tüm namazlar şüphe götürmeyecek bir derecede farz olduğu sabittir. Mercânî, *Nâzûre*, s. 218

³⁴ 17. İsrâ, 78.

³⁵ Beydâvî'nin belirttiğine göre bu sözler zeval anlamını taşımaktadır. Bu konuda Beydâvî Hz. Peygamber'in şöyle rivayet ettiğini aktarmaktadır: "**Cebrâil bana güneşin batıya yönelmesi esnasında geldi. Zeval gerçekleşince benimle birlikte öğle namazını kıldı.**" Mercânî, *Nâzûre*, s. 153.

³⁶ Mercânî, *Nâzûre*, ss. 152-153. Kur 'ân-ı Kerîm'de beş vakit namaz konusunda *el-Medârik*'ten aktarılan daha geniş bilgi için bkz. Mercânî, *Nâzûre*, ss. 154-156.

Kur'ân'da beş vakit namazı bulabiliyor musun?. O, evet, dedi ve “فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ” *‘akşam olurken ... Allah'ı -ki göklerde ve yerde hamd O'na mahsustur- tesbih edin*³⁷, akşam namazıdır; *‘sabah olurken... Allah'ı -ki göklerde ve yerde hamd O'na mahsustur- tesbih edin*³⁸, sabah namazı; “وَعِشَاءً وَحِينَ تُظْهِرُونَ” *‘gündüzün sonunda*³⁹, ikindi namazı; *‘öğle vaktinde*⁴⁰, öğle namazı. Daha sonra “وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ” *‘ve yatsı namazından sonra*⁴¹ âyetlerini okudu.⁴² Diğer taraftan beş vakit namazın farz olduğu çok sayıda çok sayıda başka âyet de mevcut olduğundan Mercânî, namazın kesin delillerle sabit olmadığını iddia edenleri küfür ile suçlamaktadır. Nitekim ona göre bu konuda ayrıca icmâ' oluşmuştur.⁴³

Mercânî, beş vakit namaz konusunda Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri de delil olarak sunmaktadır. Bir rivayette aktarılan göre, bir kişi Hz. Peygamber'den, Allah kullarına kaç tane namaz farz kıldığı sorusuna, Hz. Peygamber şöyle demiştir: “افترض الله على عباده صلوات خمساً”, *‘Allah kullarına beş namaz farz kılmıştır*”. Bunun üzerine bu adam bu sayıdan ne fazla ne eksik kılacağına yemin etmiş. Hz. Peygamber de şöyle demiş: “إن صدق ليدخلن الجنة”, *‘Eğer doğru söylüyorsa cennete girer*”. Talha b. ‘Ubeydillâh'tan aktarılan diğer bir rivayete göreyse Necd'den gelen bir kişi Hz. Peygamber'e İslam hakkında soru sormuş, Hz. Peygamber de ona: “خمس صلوات في اليوم والليلة”, *‘Bir günde ve gecede beş namaz vardır*” açıklamasında bulunmuştur. Bunun üzerine adam başka bir namazın olup olmadığını sormuş, Hz. Peygamber

³⁷ 30. Rûm, 17. Âyetin tamamı ise bu şekildedir: *‘Akşamlarken ve sabahlarken, öğle ve ikindi vaktinde Allah'ı -ki göklerde ve yerde hamd O'na mahsustur- tesbih edin, namaz kılın.*”

³⁸ 30. Rûm, 17.

³⁹ 30. Rûm, 18.

⁴⁰ 30. Rûm, 18.

⁴¹ 24. Nûr, 58. Âyetin tamamı ise bu şekildedir: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الْدِّينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهْرِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ”, *‘Ey inananlar! Ellerinizin altında olan köle ve cariyeler ve sizden henüz erginliğe ermemiş olanlar, sabah namazından önce, öğle sıcağında soyunduğunuzda ve yatsı namazından sonra yanınıza gireceklerinde üç defa izin istesinler. Bunlar, sizin açık bulunabileceğiniz üç vakittir. Bu vakitlerin dışında birbirinizin yanına girip çıkmakta size de, onlara da bir sorumluluk yoktur. Allah size ayetlerini böylece açıklar. Allah bilendir, Hakim'dir.*”

⁴² Mercânî, *Nâzûre*, s. 159.

⁴³ Mercânî, *Nâzûre*, ss. 220-223.

kendisine “لا إلا أن تطوع”, “**Hayır, ancak nafîle namazları (kılabilirsin)**” yanıtını vermiştir.⁴⁴ Diğer bir rivayette ise ‘Avf b. Mâlik el-Eşca’î’nin belirttiğine göre, biat sırasında o, yedi, sekiz veya dokuz kişi ile birlikte Hz. Peygamber’in yanındaydı. Hz. Peygamber: “ألا تبايعون رسول الله؟”, “**Siz Allah’ın elçisine biat etmeyecek misiniz?**” diye sormuş, bunun üzerine onlar Hz. Peygamber’e biat edeceklerini söyleyerek ellerinin uzatmış ve ne üzerine biat edeceklerini sormuşlardır. Hz. Peygamber: “على أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا”, “**Allah’tan başkasına ibadet etmeyeceğinize; O’na şirk koşmayacağınıza; beş vakit namaz (kılacağınıza); dinleyeceğinize ve itaat edeceğinize**” demıştır.⁴⁵ Bu bağlamda Mercânî, Hz. Peygamber’den gelen benzer nitelikteki birçok rivayeti de delil olarak getirmektedir.⁴⁶ Bu sayede Mercânî, hadislerde namazın bir gün ve bir gece içerisinde beş vakit olduğuna dair şüphe olmayacak derecede bilgiler mevcut olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

Mercânî’nin, namazların kılınacağı vakitlerle ilgili naklettiği rivayetlerden biri de şu şekildedir. Bureyde b. el-Hasîb’den rivayet edildiğine göre bir kişi Hz. Peygamber’den namaz vaktini sormuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “صل معنا هذين”, “**Bizimle bu ikisini kıl**”, yani iki günlük namaz, diye cevap vermişti. Daha sonra güneş zâil olduktan sonra Bilâl’e ezan okumasını emretmişti. Bunun üzerine güneşin yüksek ve berrak olduğu bir anda ikinci namazını kılmışlardı. Güneş battıktan sonra akşam namazının ezanını okuması için emredip sonrasında namaz kılmışlardı. Şafak kaybolduktan sonra ise yatsı namazı için ezan okuyup kılmışlardı. Daha sonra sabah fecrin doğmasıyla sabah namazını kılmışlardı. İkinci günde öğle namazını serin bir vakitte eda etmişlerdi. İkinci namazını da güneş hala yüksek bir konumda iken geciktirerek eda etmişti. Akşam namazını ise şafak kaybolmasından önce kılmıştı. Yatsı namazını ise gecenin üçüncü kısmı geçtikten sonra kılmıştı. Sabah namazını ise gün ağarmaya başlayınca kılmıştı. Daha sonra Hz. Peygamber: “أين السائل عن وقت الصلاة؟”, “**Namaz vaktini soran nerede?**” diye sormuştu. Bunun üzerine bir adam “Ben, ya Resûlallah” diye cevap vermişti. Sonra Hz. Peygamber: “وقت صلاتكم بين ما رأيتم”, “**Sizin namazınızın vakti,**

⁴⁴ Mercânî, *Nâzûre*, s. 160.

⁴⁵ Mercânî, *Nâzûre*, s. 164.

⁴⁶ Mercânî, *Nâzûre*, ss. 160-167.

gördüğünüzün arasındadır” diye söylemişti.⁴⁷ Mercânî’ye göre Bureyde hadisinde ifade edilen **“Sizin namazınızın vakti, gördüğünüzün arasındadır”** ve İmâmet hadisindeki⁴⁸ **“Ve vakit bu iki vaktin arasında”** ifadeleri genel hitabından ötürü genel bir teşri’dir. Bunun anlamı ise yatsı namazının vaktinin ya gecenin üçüncü kısmı ya da gecenin ikinci yarısında girmesidir. Gecenin üçüncü kısmı veya yarısı ise güneşin doğup battığı her yerde mutlaka her gecede tahakkuk etmektedir. Böyle olunca o bölgelerde şafağın kaybolması gerçekleşmese bile yatsı namazının en son kılınacağı vakit var demektir.⁴⁹ Ayrıca Mercânî, bu minvaldeki benzer rivayetleri de konuyla ilişkisi bağlamında sıralamaktadır.⁵⁰ Cebrâîl’in Hz. Peygamber’e gelerek namaz vakitlerini öğretmesi hadisesine ise Mercânî ayrı bir önem vermektedir.⁵¹ İbn ‘Abbâs’tan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

العصر بي وصلى الشِّرَاك، قَدَّرَ الشَّمْسُ، وكانت زالت حين الظهرَ بي فصلَى: مرتين البيت عند أمي جبريل”
بي وصلى الشَّفَقُ، حين غاب العشاء بي وصلى الصائم، أفطر حين المغرب بي وصلى شيء مثله، كلَّ ظلِّ صار حين
وصلى مثله، شيء كلَّ ظلِّ كان حين الظهرَ بي صلى الغدَّ كان فلما على الصائم والشرابُ الطعامُ حُرْمَ حين الفجر
بي وصلى الليل، ثلث إلى العشاء بي وصلى الصائم، أفطر المغرب حين بي وصلى مثليه، ظلّه كان حين العصر بي
“الوقتین هذین بین والوقت قبلک الأنبياء من وقت هذا محمد، یا» فقال إبي، التفتت تم فأسفر، الفجر

“Cebrâîl bana iki kez imam oldu, benimle birlikte güneşin zevalinden sonra öğle namazını kıldı, o (güneş) bağcık kadardı, ikindi namazını da her şeyin gölgesi kendisi kadar olunca kıldı, akşam namazını ise oruçlu orucunu açınca kıldı, şafak kaybolunca ise yatsı namazını kıldı, sabah namazını ise oruçlunun yeme ve içme yasağından

⁴⁷Mercânî, *Nâzûre*, s. 192. Ayrıca hadis için bkz. Muhammed el-Emîn b. Abdillâh el-Urumiy el-‘Alevî el-Hereri eş-Şâfi‘î, *Şerhu Sahîhi Muslim el-Musemma el-Kevkebu’l-Vehhâc ve’r-Ravdu’l-Behhâc fî Şerhi Sahîhi Muslim b. el-Haccâc*, Dâru’l-Minhâc, Dâru Tavkî’n-Necât, Beyrût, Cidde 2009/1430, hadis no: 1285, VIII/381-383; Ebû ‘Îsâ Muhammed b. ‘Îsâ b. Sûre et-Tirmizî (ö. 279), *el-Câmi’u’s-Sahîh ve Huve Sunenu’t-Tirmizî*, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Matba’atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, Kâhira 1937/1356, hadis no: 152, I/286-287.

⁴⁸ Rivayete göre bir kişi Hz. Peygamber’e namaz vaktini sormuş, Hz. Peygamber de kendisine “صل معي”, **“Benimle (namaz) kıl”** demiştir. Hz. Peygamber fecir doğuşunda namaz kılmış, güneş bir tarafa meyledince öğle namazını kılmış, insanın gölgesi insanın misli kadar olunca ikindi namazını kılmış, güneş kaybolduktan sonra akşam namazını kılmış, daha sonra ise şafağın kaybolmasından önce yatsı namazını kılmış, sonra günün ağarmasıyla sabah namazını kılmış.” Mercânî, *Nâzûre*, s. 205. Hadis için bkz. İbn Hanbel, hadis no. 14790, XXIII/102.

⁴⁹ Mercânî, *Nâzûre*, s. 235.

⁵⁰ Mercânî, *Nâzûre*, ss. 193-196.

⁵¹ Mercânî, *Nâzûre*, s. 197.

sonra kıldı. Ertesi gün ise öğle namazını her şeyin gölgesi kendi gibi olunca kıldı, ikinci namazını her şeyin gölgesi iki katına ulaşınca kıldı, akşam namazını oruçlunun orucu açtıktan sonra kıldı, yatsı namazını ise gecenin üçüncü bölümünde kıldı, sabah namazını ise güneşin ağarmasıyla kıldı, sonra bana döndü ve dedi: Ya Muhammed, bu senden önce gelen peygamberlerin vakti idi. (Senin) vaktin ise bu iki vakit arasındadır.”⁵²

Yatsı namazının geciktirilerek kılınmasıyla ilgili meseleyi ele alan Mercânî şafak konusunda bazı bilgiler vermekte bu bağlamda Hz. ‘Âişe’den gelen rivayeti esas almaktadır.⁵³ Ayrıca Hz. Peygamber’in yatsı namazının geciktirilerek kılınması konusunda ümmetine ağır gelmeyeceğini bilseydi gecenin üçüncü kısmında kılınmalarını emredeceğine ilişkin rivayetlere de yer vermektedir.⁵⁴ Şu halde Mercânî’nin yatsı namazı konusunda her ne kadar şafağın kaybolması zikredilse bile en azından gecenin üçüncü kısmında kılınması gerektiğini imâ ettiğini düşünebiliriz. Bununla birlikte hadislerde ifade edilen “şafağın kaybolması” hususunda Mercânî, yatsı namazının vaktinin girmesi için şafağın kaybolmasının şart olmadığını öne sürmektedir. Nitekim ona göre bu meselede iki durum vardır. İlkine göre, akşam namazı için öngörülen vakit, yani güneşin batması ve şafağın kaybolması, bu alametin tahakkukunun akşam namazın vaktinin çıkmasının ve yatsı namazının vaktinin girmesinin şartı değildir. Burada sadece o iki dilim arasındaki ayırt edici müddetin tahakkuku şart olarak görülebilir. İkincisine göre ise bu hususta zikredilen tüm rivayetlere ve hâricî delillere bakınca yatsı namazının vaktinin girmesi ve çıkması için şafağın kaybolmasına itibar etmek doğru değildir. Nitekim ilk durumun benzer olaylarına baktığımızda söz konusu alametin hiçbir şekilde namaz vaktinin girmesi ve çıkmasının şartı olmadığını görmekteyiz. Örneğin, öğle namazının vaktinin çıkması ve ikinci namazının vaktinin girmesi için ifade edilen bir veya iki misli gölgenin meydana gelmesi şart olamaz. Nitekim kapalı veya bulutlu havalarda bu şart gerçekleşemez. Burada esas olan öğle namazının vaktinin belirlenmesi ve güneşin zevalinden gölge oluşuncaya

⁵²Mercânî, *Nâzûre*, s. 197. Hadis için bkz. Abdülazim b. Abdilkavî el-Munzirî (ö. 656), *Muhtasarı Suneni Ebî Dâvud*, Mektebetü'l-Me'ârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyâd 2010/1431, I/128; Ebu'l-'Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm el-Mubârafûrî (ö. 1353), *Tuhfetü'l-Ehvazî bi-Şerhi Câmi'it-Tirmizî*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1995/1415, hadis no. 149, I/410-413; 'Alâu'd-Dîn Ali b. Balabân el-Fârisî (ö. 739), *el-İhsân bi-Tertîbi Sahîhi İbni Hibbân*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1987/1407, hadis no. 1470, III/16; Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö. 275), *Sahîhu Suneni Ebî Dâvud*, Dâru Ğurâs, Kuveyt 1423/2002, hadis no. 417, II/247-248.

⁵³ Mercânî, *Nâzûre*, s. 199. Bu hadis Hanbelîlerle ilgili bahiste zikredilmişti. Hadisin tamamı ve şerhi için bkz. 'Aynî, *el-'Umde*, V/92-93.

⁵⁴ Mercânî, *Nâzûre*, ss. 199-201.

kadar ayırt edici müddetin takdiridir. Aynı şekilde oruçlunun orucunu açması veya yeme ve içmenin yasağının başlaması, akşam ve sabah namazlarının vakitlerinin girmesinin şartı değildir.⁵⁵ Ayrıca Mercânî'ye göre zaman tekrarlanan bir miktardan ibarettir. Dolayısıyla zamanın hakikati, kırmızı, sarı veya beyaz renklerden ibaret olmayıp, tulû' zeval, güneşin batışı veya karanlık gibi alametlere de tabi değildir. Bu zikredilenler sadece belirli vaktin geçtiğini ifade eden alametlerdir. Bu alametlerle şeriat namazın edası için vaktin girdiğine dair hüküm vaz etmiştir. Ancak namazların vakitleri bu bilinen alametlerin yok olmasıyla yok olmaz.⁵⁶

İslam hukuku eserlerindeki "akşam namazının vakti güneşin batmasından şafağın kaybolmasına kadar; yatsı namazının vakti şafağın kaybolmasından fecrin doğuşuna kadar" ifadeleri ise, Mercânî'ye göre, namaz vakitlerinin müddetlerinin bu şekilde mukadder olduğu anlamına gelmektedir. Bu alametlerin tahakkuk edip etmemesi ona göre önem arz etmemektedir. O, bunu bir kişinin başka bir kişiye "Senin yanına istirahat vaktinde gelirim" dedikten sonra, istirahat tahakkuk edip etmemesine rağmen gelmesine benzetmektedir.⁵⁷ Ayrıca Mercânî'ye göre eğer şafağın kaybolmasına yatsı namazının vaktinin girmesinde itibar ediliyorsa, akşam namazının vaktinin çıkmasında da itibar edilmelidir. Ancak eğer böyle olsaydı şafağın kaybolmadığı bölgelerde hiçbir şekilde akşam namazının vakti çıkmazdı. Netice olarak da sabah namazı sâkıt olup Ramazan ayında oruç gerekmezdi. Bu ise nas ve icmâ' ile yanlışlığı ortaya konmuş bir görüştür.⁵⁸

Beş vakit namazların takdir edilerek belirlenmesi hususunda Mercânî, Deccâl hadisini de delil olarak göstermektedir. Şöyle ki, sahâbe-i kirâm Hz. Peygamber'e Deccâl'in dünyada ne kadar kalacağını sormuş, Hz. Peygamber de "أربعون يوما: يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر أيامه كأيامكم", "**Kırk gün; bir gün bir yıl gibi, bir gün bir ay gibi, bir gün bir hafta gibi ve kalan günler sizin günleriniz gibi.**" cevabını vermiştir. Bunun üzerine sahabe Hz. Peygamber'e bir günün bir yıl gibi olduğu dönemde sadece bir namazın kılınması yeterli olup olmadığını sorusunu yöneltmiş, cevap olarak kendilerine "لا، أقدروا", "**Hayır, hesaplayın**" denilmiştir.⁵⁹ Mûsâ Cârullâh da bu hadisi delil olarak göstererek bu tür durumlarda takdir yoluna giderek, beş vakit namaz

⁵⁵ Mercânî, *Nâzûre*, ss. 232-233.

⁵⁶ Mercânî, *Nâzûre*, s. 229.

⁵⁷ Mercânî, *Nâzûre*, s. 234.

⁵⁸ Mercânî, *Nâzûre*, s. 234.

⁵⁹ Mercânî, *Nâzûre*, ss. 266-267. Hadis için bkz. İbn Hanbel, hadis no. 17629, XXIX/173.

hakkında güneşin doğuşu ve güneşin batışı gibi hallerin vucûbiyetinin muteber olmadığını belirtmiştir.⁶⁰

Mercânî'ye göre mana olarak mütevatir sayılan sünnet ve zikredilen hadisler kat'î olarak nitelendirilebileceğinden söz konusu namazlar, Hz. Peygamber'den tevatür olarak nakledilen fiiller ve sözlerle ayrıntılı olarak sabit kılınmıştır.⁶¹

Namaz konusunu sadece âyet ve hadislerden yola çıkarak ispat ile yetinmeyerek Mercânî, bu konuda selef-i sâlihinin görüşlerine de yer vermektedir. Bilhassa beş vakit namazın farz oluşu konusunda Mercânî'ye göre sahâbîler, tâbî'îler, fukahâ, muhaddisler ve bilcümle ümmetin tüm âlimleri icmâ' etmişlerdir. Şu halde beş vakit namaz icmâ' ile sabittir. Mütevatir nakillerle sabit olan bu icmâ' türü delil bakımından en üst mertebede olup böyle bir icmâ'ı inkar eden Mercânî nazarında kafirdir.⁶²

Mercânî, Kur'ân'daki bazı âyetlerden namazın sayısı ile ilgili aklf birtakım delillendirmelerde bulunmaktadır. Bakara suresinin 238. âyetinde "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ", "**Namazlarınıza ve orta namaza dikkat edin**" en az üç namazdan bahsedilmektedir.⁶³ Mercânî cem'in asgarisini üç kabul etmekte ve bu kabulün Hanefîlere, sahabenin ve tabîîlerin cumhuruna, Arap dili imamlarına ait olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca bu konuda Şâfiîlerle farklı görüşte olduğunu da belirtmektedir.⁶⁴ Ayette zikredilen "**Orta namaza**" ibaresi ise ortada olan bir namazın mevcudiyetine ve dolayısıyla beş rakamına işaret etmektedir.⁶⁵ Bu görüş aynı zamanda Serahsî'nin de görüşüdür. Ona göre de namazların orta namaz, ancak sayısı beş olduğu zaman gerçekleşir.⁶⁶ Şu halde, Mercânî'ye göre yukarıda zikredilen âyetlerin tümü hem söz hem fiil ve belirli bir şekil üzerinden beş vakit namazın farz oluşuna delalet etmektedir. Her ne kadar bu âyetler kemiyet, keyfiyet ve

⁶⁰ Bigiyef, s. 71.

⁶¹ Mercânî, *Nâzûre*, s. 222.

⁶² Mercânî, *Nâzûre*, s. 223.

⁶³ Mercânî, *Nâzûre*, s. 219.

⁶⁴ Mercânî, Şihâbüddîn (ö. 1889), *Kitâbu Hizâmeti'l-Havâşî li-İzâhati'l-Ğavâşî*, Çirkov Matbaası, Kazan 1307, s. 79; Daha detaylı bilgi için ve bu konuda Gazâlî ve Teftazânî'nin görüşleri için bkz. Sa'duddîn Mes'ûd b. 'Umer Teftâzânî (ö. 791), *et-Telvîh ilâ Keşfi Hakâiki't-Tenkîh*, (Sadruşşerî'a'nın *et-Tavdîh Şerhu't-Tenkîh* adlı şerhi ile birlikte), (Thk. Muhammed 'Adnân Dervîş), Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrût (t.y.), I/114-116; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî (ö. 505), *Kitâbu'l-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl* ('Abdu'l-'Alî Muhammed b. Nizâmiddîn el-Ensârî'nin *Kitâbu Fevâtihi'r-Ruhumât*'i ile birlikte), el-Matbaatu'l-Âmiriyye, Mısır 1322, I/269.

⁶⁵ Mercânî, *Nâzûre*, s. 219.

⁶⁶ Serahsî, I/155.

rekâtların adetleri bakımından mücmel ise de sünnet ve icmâ' ile bilinen namazların farziyetine dair delil niteliği taşımaktadır. Diğer taraftan bu nasların vakit ile olan irtibatları da açıktır.⁶⁷

Kur'ân'da namaza ilişkin olarak zikredilen vakitleri Mercânî, gece vakti, sabah, güneşin batması, günün sonu, gündüze yakın şeklinde sıralamaktadır. Vakitler, namazın vacip olmasının sebebi kabul edilirse, vaktin ortadan kalkmasıyla namazın vucûbiyeti de sona erecektir. Hâlbuki şafağın kaybolması ve diğer ayırt edici alametlerin kalkması demek vaktin ortadan kalkması demek değildir.⁶⁸ Tatar âlimlerinden Mûsâ Cârullâh (ö. 1369) da *Uzun Günlerde Rûze* adlı eserinde bu meseleyi ele almaktadır. Ona göre ibadetlerin farklı vakitlere ayrılması kolaylık için olup vakitlerin kendileri belirli bir önem taşımamaktadır. Vakit, namazın ayrı ayrı vakitlerde kılınmasının vacip olma sebebi değildir. Sebeplere ve şartlara, mümkün mertebe maksatları tahakkuk ettirme yolunda itibar edilmektedir. Ancak sebepleri ve şartları dikkate alma, asıl gaye olan ibadeti ortadan kaldırmaya götürecektir ise bu sebep ve şartların bizatihi kendileri yok hükmünde olacaktır. Çünkü sebepler, gayenin vesilesidir. Vesile, yokluğuyla gayeyi iptal eden derecede değil, ancak gayeyi tahkik yolunda muteberdir. Cârullâh, ibadetlerin edasının güneşin doğması, güneşin batması ve şafağın kayboluşu gibi vakte taalluk eden hususlar bulunmasa da sahih olacağı görüşündedir. Medarla ufuk kesişmezse güneşin doğuşu ve batışı gibi haller gerçekleşmez ancak bir devreden ibaret olan namaz vakitleri her halde bulunur. Yeryüzünde gurûb ve tulû' bulunmayan yerler var ise de 24 saatten ibaret zaman devresi olmayan yer bulunmaz. Kutupta da olsa, ekvator da olsa günlük hareketten ibaret devre, 24 saattir. Bu devre, tulû' ve gurûb gibi ahval-i tabiiyenin oluşmaması sebebiyle her yerde gece ve gündüz şeklinde taksim edilemez ise de, günlük hayatın mutat akışı nedeniyle sabah, öğle, ikindi, akşam ve yatsı gibi kısımlara ayrılabilir. İşte böyle bir taksim imkânı sayesinde her yerde, namaza ilişkin beş vakti tespit edilerek belirlenebilir.⁶⁹ Cârullâh'ın anlatımına baktığımızda namaz için ayırt edici alametleri değil, bir gün içinde günlük hayatın akışına bağlı olarak belirlenebilecek vakitleri esas aldığımızı söyleyebiliriz. Bir günde beş vakit namaz var ise bu namazların belirlenen vakitlerde eda mecburiyeti meydana gelmekte olup hiçbir şekilde ıskat olabilme durumu yoktur.

⁶⁷ Mercânî, *Nâzûre*, s. 221.

⁶⁸ Mercânî, *Nâzûre*, s. 231.

⁶⁹ Mûsâ Cârullâh Bigiyef (ö. 1369), *Uzun Günlerde Rûze*, Umid Tipografisi, Kazan 1911, ss. 62-63. (Ayrıca yararlandığımız kaynak, Musa Carullah Bigi, *Uzun Günlerde Oruç*, (Eseri sadeleştirerek dipnotlarla işleyen Yusuf Uralgiray), (m.y.) Ankara 1975.)

Bu bağlamda, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapılan bir açıklamaya değinmek de fayda arz etmektedir. Açıklamaya göre yeryüzünde bazı bölgelerde bir kısım vakit belirtileri tam olarak oluşmasa da, kutuplara yakın bölgelerde günlerce, hatta aylarca güneş doğmasa veya batmasa da bir gün 24 saattir ve tarih değişimi de buna göre olmaktadır. Bu sebeple, bir bölgede herhangi bir namazın vaktini gösteren astronomik ve atmosferik belirti gerçekleşmiyorsa veya tam olarak belirlenemiyorsa, takdir yapılarak namazlar kılınır.⁷⁰

C. Mercânî ve Usûl-i Fıkıh Açısından Şafak Meselesi

Mercânî'nin kendisini Hanefî olarak gördüğü konusunda bir şüphe yoktur. Nitekim o kendi eserlerinde "bizlerde yani Hanefî toplumunda" gibi ifadeler kullanmaktadır.⁷¹ Dolayısıyla genel olarak Mercânî'nin Hanefî fıkıh usûlü dairesinde amel ettiği sonucuna ulaşabiliriz.

Mercânî'ye göre her ne kadar haber-i vâhid ile kıyâsın, Kur'ân-ı Kerîm'in mücmelini açıklaması mümkün olsa bile, âmm'in tahsisini ve mutlakın takyidini yapması caiz değildir. Mercânî'nin belirttiğine göre haber-i vâhid niteliğindeki bir delil şüphe taşıdığından beyan getirmesine rağmen müfesser değil müevvel sayılır. Dolayısıyla böyle bir delil ile farz sabit olamaz. Zira farz hem delaleti hem sübûtu kat'î olan delil ile sabit olabilmektedir.⁷² Bundan dolayıdır ki Mercânî, mutlak olarak varid olan kat'î âyetlerin zannî hadislerle takyidini caiz görmemektedir. Onun belirttiğine göre namazların beş vakit olma hususu kat'î delillerle sabittir. Bu vakitlerin başlangıcı ve bitişi ise sonraki dönemlerde belirlenmiştir. Şafağın kaybolma meselesi de haber-i vâhid konumundaki hadislerle sabit bir mevzu olup hem sübut hem delalet açısından zannîdir.⁷³ Mercânî'ye göre yatsı namazının vaktinin tahakkuk etmesi için şafağın kaybolması şart koşulduğu takdirde Kur'ân'ın beş vakit namazı umumi olarak farz kılan muhkem delilleri haber-

⁷⁰ Geniş bilgi için bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı Avrupa Takvimlerindeki İmsak ve Yatsı Vakitlerine İlişkin açıklama. <https://www.diyaret.be/Portals/0/D%20C4%B0YANET%20C4%B0%20C5%9ELER%20C4%B0%20BAKANLI%20C4%9E%20AVRUPA%20TAKV%20C4%B0MLER%20C4%B0NDEK%20C4%B0%20C4%B0MSAK%20VE%20YATSI%20VAK%20C4%B0TLER%20C4%B0NE%20C4%B0L%20C4%B0%20C5%9EK%20C4%B0N%20A%20C3%87IKLAMA.pdf>, (erişim: 16.10.2019) ss. 1-2. Ayrıca Paçacı'nın da verdiği bilgilere göre Brüksel I. Avrupa İslam Seminerinde "takdir" metoduna başvurularak, güneşin doğup battığı en yakın bölgeye göre namaz vakitleri takdir edilmesi konusunda karar alınmıştır. Paçacı, s. 15. İmsak olaylarının gerçekleşmediği enlemler/bölgelerde "itibârî/takdîrî vakit" uygulaması hakkında ayrıca bkz. Özdemir, Aşıkkaya, s. 41.

⁷¹ Mercânî, *Hizâme*, s. 5.

⁷² Mercânî, *Nâzûre*, ss. 283-284.

⁷³ Mercânî, *Nâzûre*, s. 238.

i vâhid olan hadislerle neshedilmiş olacaktır.⁷⁴ Bu bağlamda Mercânî'nin, "kat'î olanı zannî ile neshetmek caiz değil" kuralına yer vermesi de Hanefîlerin fıkıh usulünün kurucu ilkelerini benimsediğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Nitekim Cessâs da haber-i vâhid'in Kur'ân'ı veya mütevatir sayılan sünneti nesh edemeyeceğine kaildir.⁷⁵ Bezdevî de (ö. 482) Kitâb'ın yakîn olarak sabit kıldığını bir hükmün şüphe taşıyan hiçbir delil tarafından değiştirilemeyeceğini belirtmektedir. Bu konuda hass, amm, nass ve zâhir aynı seviyededir. Buna bağlı olarak Kitâb'dan olan 'âmm hüküm, haber-i vâhid ile tahsis edilemez. Haber-i vâhid ile ziyâde yapılmaz. Kitâb'ın zâhir olan hükmü haber-i vâhid ile terk ve nesh edilemez. Nitekim metin asıldır, mana ise onun fer'idir. Kitâb'da olan metin şüphe taşımadığından dolayı Sünnet'ten olan metinden üstündedir.⁷⁶ Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730), Bezdevî'nin sözlerini şerh ederken haber-i vâhid'in zannî olduğunun altını çizmektedir. Dolayısıyla Hanefîlere göre kat'î ile zannî arasında tearuz söz konusu olmayıp zannî olan kat'î olanın karşısında sâkıt olmaktadır. Örneğin Kur'ân'da hükmü amm olan "ومن دخله كان" "آمننا" **"...kim oraya (harem bölgesi) girerse, güvenlik içinde olur..."** âyeti⁷⁷

Hz. Peygamber'in, "**Harem, âsiyi ve kısıstan kaçanı korumaz**" sözleriyle tahsis edilemez.⁷⁸ Şunu da ifade etmek gerekir söz konusu haber-i vâhid, meşhur veya mütevatir derecesine ulaşmayan haberdir. Nitekim meşhur veya mütevatir haberlerle tahsis yapılmasında bir mani yoktur. Örneğin "وأحل لكم ما وراء ذلكم" **"...Bunlardan başkasını, namuslu olmak ve zina etmemek üzere mallarınızla (mehirlerini vererek) istemeniz size helâl kılındı..."**⁷⁹ âyeti "**Kişi hanımının teyzesiyle evlenemez**" hadisiyle tahsis edilmiştir. Bu haber meşhur bir haberdir. Diğer taraftan Fâtıma bt. Kays'tan rivayet edilen haberle Hz. Ömer, Hz. Âişe ve Usâme, "أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم" **"Boşadığınız, fakat iddeti dolmamış kadınları gücünüz nispetinde, kendi oturduğunuz yerde oturtun..."**⁸⁰ âyetini tahsis etmemişlerdi.⁸¹

⁷⁴ Mercânî, *Nâzûre*, s. 238.

⁷⁵ Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-Cessâs (ö. 370), *el-Fusûl fi'l-Usûl*, Mektebetu'l-İrşâd, İstanbul 1994/1414, II/324.

⁷⁶ 'Alâuddîn 'Abdulazîz b. Ahmed el-Buhârî (ö. 730), *Keşfu'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1997/1418, III/13.

⁷⁷ 3. Âlü 'Imrân, 97.

⁷⁸ Buhârî, *Keşf*, III/13.

⁷⁹ 4. Nisâ, 24.

⁸⁰ 65. Talak, 6.

⁸¹ Buhârî, *Keşf*, III/14.

Rivayete göre Fâtıma bt. Kays Hz. Peygamber'e gelerek, kocasının onu üçüncü defa boşadığını söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, onun sükna ve nafaka hakkının olmadığını söylemiştir. Hz. Ömer bu rivayeti duyduğunda "Doğru söyleyip söylemediğini (diğer bir rivayete göre; unutup unutmadığını) bilmediğimiz bir kadınının sözlerinden dolayı Allah'ın kitabını terk etmeyiz" demiştir.⁸²

Mercânî'ye göre, kat'î nass, mütevatir sünnet ve ümmetin icmâ'ı ile sabit olan bir hükme, zannî delil ile ziyade yapılmasını caiz görmeyen Hanefîler, böylelikle İslam'ın en büyük rükünlerinden olan namazın farziyetinin düşmediği sonucuna ulaşmış olmaktadır.⁸³ Bu açıdan baktığımızda da Mercânî'nin yatsı namazının farziyeti konusunda sunduğu usûlî temellendirme de kanaatimizce sağlam görünmektedir. Bu görüşünü temellendirirken Mercânî, namazda Fâtiha sûresinin okunmasıyla ilgili konuya değinmektedir. Ona göre Hanefîler namazda Fâtiha sûresinin okunmasını farz olarak değerlendirmemektedirler. Çünkü eğer farz olsaydı, bu durum Allah'ın "فأقرءوا ما تيسر من القرآن" "*...Şu halde Kur'ân'dan kolay geleni okuyun...*"⁸⁴ âyetinin umumunun neshini gerektirirdi. Hâlbuki namazda Fâtiha'nın okunması gerektiği yönünde vârid olan hadislerin zan ifade ettiğinden Kur'ân'ı nesh edecek mertebede değillerdir.⁸⁵ Hanefîler bu konuda Fâtiha sûresinin farz olarak belirlemenin âyete ziyâde yapılacağı anlamına geldiğini söylemektedirler. Onlara göre âyete, âyette bulunmayan bir hükümü eklemek, hükmünü neshetmekle eşdeğerdir. Bu da, hâber-i vâhid ile gerçekleşmez. Bu durumda Hanefîler bir şeyin farz olmasını ancak kesin bir delil ile sabit olabileceğini söylemektedirler. Buradaki hâber-i vâhid kesin bilgi ifade etmemekle birlikte amel edilmesini gerektirir.⁸⁶ Buna karşın hayız olan kadından ve kâfirden namazın sâkıt oluşuna dair Kitâb⁸⁷, sünnet ve ümmetin icmâ'ından gelen deliller Mercânî'ye göre kat'î olduğundan namazı

⁸² Bkz. Mubârafûrî, IV/279-280; Munâvî, hadis no: 9220, VI/273; Ebu'-Velîd Suleymân b. Halef b. Sa'd b. Eyyûb el-Bâcî (ö. 494), *el-Muntekâ Şerhu Muvatai Mâlik*, (thk. Mahmûd Şâkir), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût 2005/1425, VI/114-115.

⁸³ Mercânî, *Nâzûre*, ss. 239-240.

⁸⁴ 73. Muzzemmil, 20.

⁸⁵ Mercânî, *Nâzûre*, ss. 239-240.

⁸⁶ Serahsî, I/19.

⁸⁷ "إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا..." 9. Tevbe, 82. "*...Müşrikler necistir. Artık bu yıllardan sonra Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar...*". Mercânî'ye göre mescide yaklaşımlarının yasaklığı onların necis olmasından ötürüdür. Namaza yaklaşmalarını ise zarurîdir. Burada her türlü necisin mescide ve namaza yaklaşmaması söz konusudur. Mercânî, *Nâzûre*, s. 277.

iskât edebilecek konuma yükselmişlerdir.⁸⁸

Mercânî'ye göre namazlarda dikkate alınan sabah, öğle, ikinci vakti, akşam ve gece gibi vakit dilimleri kat'î delillerle sabittir. Gölge ve şafağın kaybolması gibi konular ise zannî delillerle sabit bir konu olup rey ile beyan edilmiştir. Hatta bu hususların zannî olmayıp kat'î delillerle sabit olduğunu varsayarsak bile namazın farz oluşu inkâr edilemez bir hakikattir. Bu bağlamda her ne kadar bazı namazlar vakitlerle mukayyet olsa da bazıları ispat açısından mutlak konumdadır. Mukayyedin gerektirdiği ise, kayıt yok olduğunda itibardan düşerken mutlakın gerektirdiği baki kalarak kendisiyle amel edilmesi farz olur. Nitekim "Size şafağın kaybolduğu her gece namaz farzdır" ve "Size her gece namaz farzdır" ifadeleri arasındaki fark, ilkinin aksine ikinci sözün mutlak oluşudur. Nas mutlak olarak vârid olmakla birlikte sebepte takyit vardır. Hüküm ise aynıdır. Buradan hareketle Mercânî, böyle durumlarda mutlak ile amel edilip takyide itibar edilmeyeceği görüşündedir. Bu durum, Hanefilerdeki fitre sadakasıyla ilgili hükme benzemektedir. Şöyle ki, bir hadiste Hz. Peygamber'in "أدوا عن كل حر وعبد" "**Her hür ve köle için fitir sadakasını verin**" dediği rivayet edilirken bir diğer hadiste "أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين" "**Müslümanlardan olan her hür ve köle için fitre sadakasını verin**" buyurduğu aktarılmıştır. Bu hadisleri değerlendiren Hanefiler hadisin mutlak manasına itibar ederek kafir olan kölenin de fitir sadakasının verilmesine hükmetmişlerdir.⁸⁹

Delillerin kat'îliği ve zannîliği konusunun Mercânî'nin konuya yaklaşımında büyük önem arz ettiği şu meseleden de anlaşılmaktadır. Mercânî'ye göre Allah yatsı namazının vucûbiyetini şafağın kaybolmasına bağlı olarak emretseydi baştan bu emri şu şekilde verirdi: "Yatsı namazı şafağın kaybolması şartıyla size farz kılınmıştır." B takdirde de Mercânî'ye göre şafağın kaybolmaması namazın ıskatına imkân verilmiş olurdu.⁹⁰

Şafağın kaybolmamasından ötürü yatsı namazının farziyetinin sâkıt olduğu konusunda Bakkâlî'nin (ö. 562) yaklaşımını değerlendirirken Mercânî, kanaatimizce usûl ile ilgili benimsediği genel bir prensibi ortaya koymaktadır. Ona göre bu âlimin görüşünün Kur'ân, sünnet ve icmâ'dan bir delili yoktur. Bu âlimin âdil bir müçtehit olduğu kabul edilse dahi böyle bir ictihâd, yerinde olmadığı gerekçesiyle ret olunur. Nitekim Mercânî'ye göre nas ve icmâ'a muhalefet eden ictihâd kat'î olarak bâtıldır.⁹¹ Nitekim

⁸⁸ Mercânî, *Nâzûre*, s. 277.

⁸⁹ Mercânî, *Nâzûre*, ss. 242-243.

⁹⁰ Mercânî, *Nâzûre*, s. 280.

⁹¹ Mercânî, *Nâzûre*, s. 264.

Bezdevî'nin de belirttiğine göre âlimler ve fıkıh imamaları arasından herhangi biri ictihâd ederken Kitâb ve meşhûr sünnet'e muhalefet ederek garîb sünnetle amel ederse onun görüşü merdûd ve bâtıldır.⁹²

Mercânî'ye göre bir şeyi sahih addetmek için kesinlik veya kararlılık şartı büyük önem arz etmemektir. Örneğin bir kişi yatsı namazının vucûbiyetini yakîn olan bilgiye dayanarak şafağın kaybolmamasından önce kılsa, namazı yerine getirmesi için bu kâfidir. Burada mükellefin bu konuda ne düşündüğü önemlidir. Bu durum Mercânî'ye göre şu hadiseye benzemektedir. Müstehâze olan bir kadın temiz veya hayız olduğu konusunda şüpheye düşerse farz namazını kılması gereklidir. Nitekim onun temiz olma ihtimali vardır. Bu konu ibadet olduğundan dolayı ihtiyat ile amel edilmesi gerekmekte olup namazın kılınması evlâdır.⁹³

4. Mercânî ve Şafak ile İlgili Fetvalar

Mercânî naklî ve akli delillerle şafağın kaybolmamasına rağmen yatsı namazının vucûbiyetini ortaya koyarken bu konuda kendisinden önce verilen fetva ve hükümleri de ele almaktadır. Bu fetvaları ortaya koymakla bu konuya ondan önce de bazı âlimlerin ehemmiyet gösterdiklerini vurgulamaya çalıştığı kanaatindeyiz.

Mercânî'nin belirttiğine göre şafağın kaybolmamasından ötürü yatsı namazının sâkit olup olmayacağı konusu altıncı asırdan sonra gelen ulemâ arasında tartışılmıştır. Mezkur dönemden önceki âlimler arasında ise bu mesele ele alınmamıştır.⁹⁴ Kazan⁹⁵ ve Bulgar⁹⁶ uleması arasında yatsı namazının kılınıp kılınmayacağı konusunda çeşitli fetvalar ve görüşler

⁹²Buhârî, *Keşf*, IV/473.

⁹³ Mercânî, *Nâzûre*, s. 287.

⁹⁴ Mercânî, *Nâzûre*, ss. 246-247. Aynı bilgiyi çağdaş araştırmacılar da paylaşmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Paçacı, s. 183. Ancak Paçacı bilginin kaynağı belirtilmemiştir. Bu görüşün genel fıkıh bilgileri içeren kaynaklardan alındığı veya direk Mercânî'nin görüşünün aktardığı kanaatindeyiz.

⁹⁵ İdil Bulgar Hanlığı dağıldıktan sonra oranın halkı Kama'nın kuzeyinde Kazan nehri boyunca göç ederek bölgeye yerleşmiştir. 1437'de kurulan Kazan Hanlığı'nın esas nüfusu Bulgar-Kıpçak karışımı Müslüman halktan oluşmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, s. 121.

⁹⁶ Bulgarların, son araştırmalar sayesinde Türk asıllı oldukları kesinleşmiş bulunmaktadır. Mısır'daki Tolunoğulları (868-905) ve İhsidîler (935-969)'le, Azerbaycan ve kısmen İran'da kurulmuş bulunan Sacoğulları (890-929) gibi Türk valilerince Abbâsî topraklarında oluşturulan yarı bağımsız Türk-İslam devletlerinden sonra, ilk bağımsız Türk-İslam devleti olma özelliğini İdil (Volga) Bulgar Hanlığı kazanmaktadır. Kama (Çulman) Bulgar Devleti şeklinde de isimlendirilen bu devlete, İtil (Volga) nehrinin orta havzasında kurulması ve bu nehrin o bölgelerdeki söylenişi İdil olması dolayısıyla, yaygın biçimde İdil (Volga) Bulgar Hanlığı ismi verilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Yazıcı, s. 111.

bulunmakta olup kendisi bu fetva görüşleri hem aktarmakta hem de bunlara ilişkin kanaatlerini paylaşmaktadır:

- “Kolaylaştıran hüküm esas alınır. Bu hükme göre yatsı namazı sâkit olur. Bu görüş hakikatten uzak bir görüştür. Taklit ve taassuba bağlı bir sonuç.
- Bazılarına göre bu konuda ihtiyat ile amel edilir. Bu durumda namaz tek başına kılınır. Bidate düşme tehlikesinden dolayı cemaat ile namaz terk edilir.
- Bazılarına göre bu konuda İmâm Mâlik, İmâm Şâfi’î ve diğer imamların görüşüyle amel edilip yatsı namazının kılınmasına hüküm verilir.
- Bazılarına göre vakit girmiş sayılmaktadır. Nitekim şafak kırmızılıktır. O da kaybolmaktadır. Kalan ise beyazlık ve sarılıktır.
- Bazılarına göre şafak, güneşin batması mahal cihetinden olmaktadır.
- Bazılarına göre kişi her gün bir önceki günün yatsı namazının kazasını kılar.
- Bazılarına göre yatsı namazı gecenin yarısı geçtikten sonra kılınır.
- Bazılarına göre en yakın ülkelerin şafaklarının kaybolduğu zaman hesap edilerek yatsı namazının vakti belirlenir.”⁹⁷

Bu görüşleri zikreden Mercânî gerçek olarak bu meselede vaktin namaz için bir sebep olmadığına altını çizmektedir. Ona göre vakit şafağın kaybolması veya başka belirleyici unsurlarla alakalı değildir. Bununla birlikte Mercânî, yakın ülkelerde ve gece ile gündüz eşit olduğu günlerde şafağın kaybolması müddetini esas alarak akşam namazından sonra bu müddetin geçmesiyle yatsı namazının kılınmasına hükmetmektedir.⁹⁸ Mercânî’ye göre normal günlerde akşam namazının vakti hesaplanarak şafağın kaybolmadığı bu günlere bakılarak akşam namazının vakti belirlenmelidir. Ancak güneşin batmasıyla doğması arasında az bir zaman dilimi olması durumunda akşam, yatsı ve sabah namazları güneşin batması ve doğması arasındaki vakit içerisinde bölünerek eda edilmelidir. Eğer bu iki zaman dilimi arasında bu farzları yerine getirecek müddet olmazsa alametlere itibar topyekûn sâkit olur. Zarurî olarak namaz için gereken

⁹⁷ Mercânî, *Nâzûre*, ss. 301-302.

⁹⁸ Mercânî, *Nâzûre*, ss. 302-303.

zaman takdir edilerek bu ibadet yerine getirilir. Bu durumda namazın farziyetinin mutlak delillerle farz kılınması söz konusudur.⁹⁹

Mercânî'nin belirttiğine göre *el-Fetâvâ'z-Zahîriyye*, *Mudmârât*, *Tatarhaniyye*, *Fethu'l-Kadîr*, *et-Tebyîn*, *Tenvîru'l-Ebsâr* ve başka kaynaklarda şafağın kaybolmaması durumunda yatsı namazının kılınması gerektiği belirtilmektedir.¹⁰⁰ Örneğin İbnu'l-Humâm'ın (ö. 861) *Fethu'l-Kadîr* adlı eserinde belirttiğine göre Bakkâlî, *Kenz* sahibi (Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseî ö. 710), Halvânî gibi âlimler, şafak kaybolmadığında yatsı namazının farz olmadığı yönünde fetva vermişlerdir. Onlara göre bu durum, dirseklerden iki kolu kesik adamın kollarını yıkama vucûbiyetinin sâkit oluşuna benzemektedir. Ancak İmâm el-Burhânî el-Kebîr, namazın farz olduğu fetvasını vermiştir. Ona göre bu meselede vakit, bir şeyin vucûbiyetinin alameti olarak belirlenmiştir. Vaktin yok oluşu bu şeyin yokluğunu gerektirir. Ancak bir konuda bir delilin yokluğu başka bir delilin hükmünün yok olmasını gerektirmez. Şöyle ki namaz konusunda İsrâ haberlerine baktığımızda namazın tüm insanlara bölge farkı olmadan günde beş kez farz oluşu kat'î bir şekilde sabittir.¹⁰¹

Mercânî'nin belirttiğine göre Zahîruddîn el-Merğînânî (ö. 619), Ferğana'dan Buhara'ya gelişinde bazı yerlilerin şafağın kaybolmamasına rağmen yatsı namazının sâkit olmadığını, böylece bu ibadetin yerine getirdiklerini görmüştür. Onları "Buhârâ'nın tembelleri" olarak adlandırmıştır. Bu olaydan sonra Serahsî ile görüşerek bu hususta onunla istişare etmiştir. Serahsî de buna bazı imamların cevaz verdiklerini söyleyerek, onları uyarmasını yasaklamıştır. Nitekim Serahsî bunu yapmakla onları tamamen namazdan soğutacağını düşünmüştür. Zira onlar, namazlarını hiç olmazsa bazı âlimlerin kılınmasına cevaz verdikleri vakitte eda etmektedirler.¹⁰² Hatta Mercânî "Buhârâ tembelleri" olarak nitelenen bu insanların sabah namazını güneşin doğuşu esnasında eda ettiklerini de nakletmektedir. Halvânî'ye onların bu vakitte namaz kılmalarını men edip

⁹⁹ Mercânî, *Nâzûre*, s. 242.

¹⁰⁰ Mercânî, *Nâzûre*, s. 248, 312.

¹⁰¹ Kemâluddîn Muhammed b. 'Abdilvâhid es-Sivâsî İbnu'l-Humâm (ö. 861/1457), *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, (Burhânuddîn Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ebî Bekr el-Ferğânî el-Merğînânî'nin (ö. 593/1195), *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî* eseriile birlikte), (tlk. ve trc. 'Abdurrazzâk Ğâlib el-Mehdî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1424/2003, I/225-226. Ayrıca bkz. Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nuceym (ö. 970/1563), *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, el-Matba'atu'l-İlmiyye, (b.y.) (t.y.), I/259; Fahrüddîn 'Usmân b. 'Alî ez-Zeylâ'î (ö. 743/1342), *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Mektebetu İmdâdiye Multân, Pâkistân (t.y.), ss. 81-82.

¹⁰² Mercânî, *Nâzûre*, s. 289.

etmediği sorulduğunda, men edilmelerini yasakladığı cevabını verdiği rivayet edilmektedir. Halvânî onlara yasak konulursa namazı topyekûn kılmayacaklarını eklemiş ayrıca hadis ashâbının buna cevaz verdiğini de ifade etmiştir. Ona göre namazın bazı âlimlerin cevaz verdikleri bu vakitlerde kılınması, namazın tamamen terk edilmesinden evladır.¹⁰³ Mercânî'ye göre mezhebin üç büyük imamı ve İmâm Zufer'in açıkça yasaklamalarına rağmen güneşin doğuşu esnasında insanların namaz kılmasına cevaz verilmiş olması ihtiyaten şafağın hiç kaybolmadığı yerlerde yatsı namazının kılınabileceğine delildir. Ayrıca namazın farzıyeti kat'î ve açık delillerle sabittir.¹⁰⁴

Mercânî'nin belirttiğine göre fukâhânın bir kısmı, şafağın en kısa zamanda kaybolması şartıyla, şafağın kaybolmasından önce de yatsı namazının kılınabileceğine dair hüküm vererek ictihâdda bulunmuşlardır.¹⁰⁵ Bununla birlikte Mercânî, *Fethu'l-Kadîr* ve başka kaynaklarda Halvânî, Bakkâlî, Merğînânî, es-Sadru'l-Kebîr vb. alimler şafağın kaybolmamasından ötürü yatsı namazının sâkit olduğunu düşündüklerini aktarmaktadır. Onlara nispet edilen bu görüş Mercânî'ye göre gerçeği yansıtmamaktadır. Onlardan gelen bu nakiller sıhhat açısından problemlili olup delilsizdir.¹⁰⁶

Ayrıca Mercânî hicri 310 yılında Bulgar diyarına gelen Bağdat elçisi Ahmed b. Fadlân (ö. 310 sonra) ve heyetinin yatsı namazının ıskatı konusunda hiçbir şey nakletmediğine işaret etmektedir. Bu heyette şeriat ve mühendislik dallarında ilim sahibi kimseler bulunduğu altını çizen Mercânî, Bulgar şehrinin coğrafi durumunun farkında olarak yatsı namazı konusunda bir şey söylemediklerini nakletmektedir. İslam'a yeni girmiş Bulgar ehlinin böyle önemli bir meselede ihmalkârlık göstererek fetva almaya gayret etmemeleri de pek düşünülemez.¹⁰⁷ Ayrıca onların yatsı namazının vucûbiyeti konusunda hiçbir şekilde şüpheleri yoktu. Mercânî, Ahmed b. Fadlân'la Bulgar'daki müezzin arasındaki diyalogunu aktarmaktadır. İbn Fadlân yatsı namazı için ezan beklerken bir ezan okunduğunu söyler. Ezanla birlikte dışarı çıktıklarında fecrin doğduğunu

¹⁰³ Mercânî, *Nâzûre*, ss. 288-289.

¹⁰⁴ Mercânî, *Nâzûre*, s. 289.

¹⁰⁵ Mercânî, *Nâzûre*, ss. 289-290.

¹⁰⁶ Mercânî, *Nâzûre*, s. 290. Ömer Nasuhî Bilmen de yatsı namazının kılınıp kılınmayacağı konusunda farklı görüşleri sergilemektedir. Ona göre namaz vakti girmemiş olan yerlerde o bölgenin ahalisine namaz farz değildir. Ancak bununla birlikte bu gibi yerlerdeki Müslümanlar da beş vakit namaz ile mükelleftir. Bu durumda bu ahali ya kaza eder ya da buldukları yere yakın bir beldenin namaz vaktiyle muamele ederler. Ona göre vakit, namazın bir şartı, bir sebebi, bir alametidir. Fakat namazın asıl sebebi hitabı ilâhîdir, niamı ilâhîyenin tevalisidir. Ona göre bu ihtiyata muvafık bir görüş olup İmâm Şâfi'î'nin de görüşüdür. Bilmen, ss. 105-106.

¹⁰⁷ Mercânî, *Nâzûre*, s. 292, 294.

gören İbn Fadlan müezzinden hangi ezanı okuduğunu sorar. Sabah ezanı okuduğunu söylemesi üzerine yatsının ezanını sorar. Müezzin “Biz yatsı namazını akşam namazı ile birlikte kılarız” diye cevap verir.¹⁰⁸

Mercânî'nin belirttiğine göre hicrî 1143 senesinde A'zam b. Abdirrahmân el-Bulğârî et-Tenkî yatsı namazı ile ilgili meseleyi ele alarak şöyle bir fetva vermiştir. Şafak kaybolduktan sonra yatsı namazı kılınacak kadar kısa bir müddet oluşursa namaz farz olur. Şafak kaybolmazsa veya yatsı namazı kılınacak kadar müddet oluşmazsa namaz sâkit olur. Nitekim ona göre sebep tahakkuk etmemiştir. Ancak bu âlim bu fetvasının devamında, bu fetvanın sıradan insanlar tarafından hoş karşılanmayıp alimleri farz olan bir ibadeti ıskat ettiler diye konuşacaklarından da korktuğunu belirterek böyle bir duruma düşmemek için yatsı namazının “vaktini idrak ederek kılınmamış son yatsı ve vitir namazını kılmak niyetiyle” kılınması gerektiğini söylemiştir. Bu fetvasının ardından da başka bir fetvasında ise yatsı namazının genel olarak farz olduğunu, şafağın kaybolmasının ise sadece bir alamet olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁹

Bu bağlamda incelediği kaynaklar arasında Mercânî aşağıdaki *Elğâz, İbn Emîri'l-Hâc, el-Kâsımü'l-Cemâlî, Tecrîd, Hasbu'l-Muftî, Şeyhu'l-İslâm el-Hafîd, el-Vikâye, Sahîhu'r-Rivâye, el-Mecmu'u'l-Hânî, Tercemetu'l-Kenz, Hâşiyetu't-Tahtâvî, İbn 'Âbidîn, Tuhfetu'l-Ahbâr*'ı da zikretmektedir.¹¹⁰

Mercânî, yatsı namazının şafağın kaybolmamasına rağmen vâcib olduğunu söyleyen ulemanın isimlerini tek tek şu şekilde sıralamaktadır: Kâsım el-Cemâlî, İbn Emîri'l-Hâcc, 'Umer b. Nuceym, el-Kursâvî, Hasan el-Halebî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. İsmâ'îl et-Tahtâvî, Muhammed Emîn İbn 'Âbidîn, Murtedâ b. Kutluğuş el-Kazânî es-Semtî, Refik b. Tayyib el-Kursâvî, Ebû Sâlih Niyâzkûlî b. Şâh Niyâz el-Halcî, Abdullah b. Abdirrahmân b. 'Umer el-Mekkî Sirâcuddîn, Muhammed Şerîf b. İbrâhîm el-Birgevî, el-Emîr Haydar b. Ma'sûm el-Buhârî, Muhammed b. el-Huseyn el-Burundukî, Abdullah b. Yahyâ el-Curtuşî, Şâh Ahmed b. Refik es-Semâkî, Muhammed Emîn b. Seyfillâh es-Sabâvî, Hamza b. Mahmûd b. el-Huseyn el-Berzevî el-Haysûb, Muhammedyâr b. Abdillâh el-Hâcc, İshâk b. Sa'îd, Devletşâh b. 'Âdilşâh, Ni'matullâh b. Bektîmir es-Sallâcî, Şerefuddîn b. Zeyniddîn el-Esterlî, Muhammed b. Hamîd b. Murtedâ el-Kazânî, İbrâhîm b. Hûceş, fadl b. Seyfillâh el-Kizlevî, Abdusselâm b. Abdirrahîm, Sa'îd b. Ahmed eş-Şerdânî,

¹⁰⁸ Mercânî, *Nâzûre*, ss. 295-296.

¹⁰⁹ Mercânî, *Nâzûre*, ss. 296-297.

¹¹⁰ Mercânî, *Nâzûre*, s. 324. Mercânî'nin istifade ettiği diğer eser ve yazarlar için bkz. Mercânî, *Nâzûre*, ss. 326-331.

Şemsuddîn b. Abdirraşîd el-Kaşkârî, Ebû Abdilhâlik A'zam b. Abdirrahmân et-Tenkî, Abdulvâhid b. Suleymân, 'Iyâd b. Zahîr el-Hucendî, Fahrüddîn es-Sûnî, Tâcuddîn b. Abdirraşîd el-İştirâkî, Alî b. Seyfillâh et-Tunterî, Abdullatîf b. Subhân el-Karcî, Hibetullâh es-Salavacî, Niyâz b. Bunyamîn el-Belhî.¹¹¹

Sonuç

Mercânî'ye göre beş vakit namazın tüm ümmete farz oluşu kat'î deliller ve yakîn burhanlarla sabit olup bu hususta herhangi bir şüphe yoktur. Ona göre bu konuyu izah için sözü uzatmaya da gerek yoktur. Zira kat'î delillerle sabit olan beş vakit namaz herhangi bir asırla veya bölgeyle sınırlanmış olmayıp sadece belirli vakitlere ayrılmıştır. Şafak kaybolmadığı için yatsı namazının farz olmadığına kâil olanların bu görüşlerinin sebebi ise Mercânî'ye göre, insanların usûl konularını ihmal ederek aklî ve naklî delillerin kaidelerini bilmemeleridir.

Mercânî'ye göre normal günlerde akşam namazının vakti hesaplanıp bu vakitlere bakılarak şafağın kaybolmadığı günlerdeki akşam namazı vakitleri belirlenmelidir. Ancak güneşin batmasıyla doğması arasında az bir zaman dilimi olması durumunda akşam, yatsı ve sabah namazları güneşin batması ve doğması arasındaki vakit içerisinde bölünerek eda edilmelidir. Eğer bu iki zaman dilimi arasında bu farzları yerine getirecek müddet olmazsa alametlere itibar topyekûn sâkit olur. Zarurî olarak namaz için gereken takdir edilerek namaz yerine getirilmelidir. Zira namazın farziyeti kat'î ve mutlak delillerle sabittir. Ona göre normal günlerde güneşin batmasından sonra şafağın kaybolmasına kadar olan bir müddet geçerse akşam namazının vakti çıkmış yatsı namazının vakti girmiş sayılır. Böylece her bir namazın kendine has ayırt edici bir vakti oluşmuş olur. Burada oluşan söz konusu şüphe "şafağın kaybolması" şartından neşet etmektedir.

Her ne kadar Mercânî, namazın insanlar için farz oluşunu fıkıh ve usûl açısından değerlendirirken üzerinde durduğu esaslardan biri, namazın farz olmasındaki hakiki sebebin Allah'ın verdiği nimetlere şükretme zorunluluğunun bulunmasıdır. Vakit, sadece bunları belirlemek için vardır. Ona göre Allah, vakitleri kullarına kolaylık olsun diye belirlemiştir. Allah'ın namazları vâcib kılması ise gaybî bir mesele olup akıl bunu tam anlamıyla idrak edemez. Vakit ise sadece bir belirleyici emare olarak konulmuştur. Fukahâ da vakti sebep olarak adlandırmışlardır. Usûlcülere göre ise vakit, ayırt edici alamet olup sebep değildir. O halde vakit sadece vucûbiyetin alametidir, gerçek illet ise Allah'ın nimetleridir.

¹¹¹ Mercânî, *Nâzûre*, s. 331.



KAYNAKÇA

- 'AYNÎ, Bedru'd-Dîn Ebî Muhammed Mahmûd b. Ahmed (ö. 855), *'Umdetu'l-Kârî Şerh Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2009, I-XXV c.
- BÂCÎ, Ebu'-Velîd Suleymân b. Halef b. Sa'd b. Eyyûb (ö. 494), *el-Muntekâ Şerhu Muvatai Mâlik*, (thk. Mahmûd Şâkir), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût 2005/1425, I-X c.
- BİGİYEF, Mûsâ Cârullâh (ö. 1369/1949), *Uzun Günlerde Rûze*, Umid Tipografisi, Kazan 1911. (Musa Carullah Bigi, *Uzun Günlerde Oruç*, (Eseri sadeleştirerek dipnotlarla işleyen Yusuf Uralgiray), (m.y.) Ankara 1975.)
- BİLMEN, Ömer Nasuhi (ö. 1391), *Büyük İslam İlmihali*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul 1986.
- BUHÂRÎ, 'Alâuddîn 'Abdulazîz b. Ahmed (ö. 730), *Keşfu'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1997/1418, I-IV c.
- CESSÂS, Ebû Bekr er-Râzî (ö. 370), *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, (Thk. 'Ismetullâh 'Inâyetullâh Muhammed), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Dâru's-Sirâc, Beyrût, el-Medînetu'l-Munevvere 1431/2010, I-VIII c.
- CESSÂS, Ebû Bekr er-Râzî (ö. 370), Ahmed b. 'Alî er-Râzî (ö. 370), *el-Fusûl fi'l-Usûl*, Mektebetu'l-İrşâd, İstanbul 1994/1414, I-IV c.
- DERDÎR, Ebu'l-Berakât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed (ö. 1201), *eş-Şerhu's-Sağîr 'alâ Akrebi'l-Mesâlik ilâ Mezhebi'l-İmâm Mâlik*, Dâru'l-Me'ârif, Kâhira 1986, I-IV c.
- DESÛKÎ, Muhammed b. Ahmed b. 'Arafa el-Mâlikî (ö. 1230), *Hâşiyetu'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-Kebîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1424/2003, I-VI c.
- FÂRİSÎ, 'Alâu'd-Dîn Ali b. Balabân (ö. 739), *el-İhsân bi-Tertîbi Sahîhi İbni Hibbân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1987/1407, I-IX c.
- GAZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505), *Kitâbu'l-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, ('Abdu'l-'Alî Muhammed b. Nizâmiddîn el-Ensârî'nin *Kitâbu Fevâtihi'r-Ruhumât*'ı ile birlikte)el-Matbaatu'l-Âmiriyye, Mısır 1322, I-II c.
- HURAŞÎ, Muhammed b. Abdullah b. 'Alî el-Mâlikî (ö. 1101), *Şerhu'l-Huraşî 'alâ Muhtasari Seydî Halîl*, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrût 1427/2006,

I-VIII c.

- İBNU'L-HUMÂM, Kemâluddîn Muhammed b. 'Abdilvâhid es-Sivâsî (ö. 861/1457), *ŞerhuFethi'l-Kadîr*, (Burhânuddîn Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ebî Bekr el-Ferğânî el-Merğînânî'nin (ö. 593/1195), *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî* eserile birlikte), (tlk. ve trc. 'Abdurrazzâk Ğâlib el-Mehdî), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1424/2003, I-X c.
- İBNU'N-NECCÂR, Muhammed b. Ahmed b. 'Abdil'azîz el-Futûhî el-Hanbelî (ö. 972), *Ma'ûnatu Uli'n-Nuhâ Şerhu'l-Munteha*, (Thk. Abdumalik b. Abdillâh Dehîş), Mektebetu Dâri'l-Beyân, Dimeşk 2007/1428, I-XII c.
- İBN HANBEL, Ahmed Ebû Abdillâh eş-Şeybânî (ö. 241), *el-Musned*, (Thk.Şu'ayb el-Arnaût ve 'Âdil Murşid), Muessesetu'r-Risâle,Beyrût 1417/1997, I-XXX c.
- İBN KUDÂME, Muvaffakuddîn Ebî Muhammed Abdullâh b. Ahmed (620), *el-Muğnî ve's-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Muknî'*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1984/1404, I-XIV c.
- İBN MUFLÎH, Ebû İshâk Burhânu'd-Dîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hanbelî (ö. 884), *el-Mubdi' Şerhu'l-Muknî'*, (Thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâ'îl eş-Şâfi'î), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1997/1418, I-VIII c.
- İBN NUCEYM, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî (ö. 970/1563), *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, el-Matba'atu'l-'İlmiyye, (b.y.) (t.y.), I-VIII c.
- KANLIDERE, Ahmed, "Mercânî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, XXIX c.
- KARÂFÎ, Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs (ö. 684), *ez-Zahîre*, (Thk. Sa'îd Arab'), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 1994,I-XIV c.
- MERCÂNÎ, Şihâbuddîn (ö. 1307/1889), *Nâzûretu'l-Hak fî Fardiyyeti'l-'İşâ ve in lem Yeğibi's-Şafak*, Huzur Kitabevi, Kazan 2013.
- MERCÂNÎ, Şihâbuddîn (ö. 1307/1889), *Kitâbu Hizâmeti'l-Havâşî li-İzâhati'l-Ğavâşî*, Çirkov Matbaası, Kazan 1307.
- MERĞÎNÂNÎ, Burhânu'd-Dîn Ebi'l-Hasan 'Alî b. Ebî Bekr el-Ferğânî (ö. 593), *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî*, Dâru'l-Arkam, Beyrût (t.y.), I-IV c.
- MEVSÎLÎ, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd (ö. 683), *Kitâbu'l-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2004/1425, I-V c.
- MUBÂRAKFÛRÎ, Ebu'l-'Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm (ö. 1353), *Tuhfetu'l-Ehvazî bi-Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, Dâru'l-Fikr, Beyrût
-

1995/1415, I-X c.

MUNÂVÎ, Muhammed 'Abdurraûf (ö. 1031), *Feydu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'î's-Sağîr*, Matba'atu Mustafâ Muhammed, Mısır 1938/1356, I-VI c.

MUNZİRÎ, Abdulazim b. Abdilkavî (ö. 656), *Muhtasaru Suneni Ebî Dâvud*, Mektebetu'l-Me'ârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyâd 2010/1431, I-III c.

NEVEVÎ, Ebû Zekeriyya Muhyiddîn b. Şeref (ö. 676), *Kitâbu'l-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb li'ş-Şîrâzî*, (Thk. Muhammed Necîb el-Mutî'î), Mektebetu'l-İrşâd, Cidde (b.y.), I-XXIII c.

PAÇACI, İbrahim, *Akşam Namazı Vaktinin Çıkışı ve Yatsı Namazı Vaktinin Giriş ve Çıkışı*, Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-V, İbadetler ve Aile Hayatı ile İlgili Bazı Meseleler, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2012, ss. 169-188.

SACİT Özdemir, İLHAMÎ Aşikkaya, "İmsak ve Tan Vakitlerinin Gözlemsel Yolla Tespiti", *Diyanet İlmi Dergi*, Sayı: II, Yıl: 2016, ss. 31-42.

SAN'ÂNÎ, Muhammed b. İsmâ'îl (ö. 1182), *Subulu's-Selâm Şerhu Bulûğî'l-Merâm*, (Tlk. Muhammed Nâsîru'd-Dîn el-Elbânî), Mektebetu'l-Me'ârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyâd 1427/2006, I-IV c.

SERAHSÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Sehl (ö. 490/1096), *Kitâbu'l-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1989/1409, I-XXXI c.

SİCİSTÂNÎ, Suleymân b. el-Eş'as (ö. 275), *Sahîhu Suneni Ebî Dâvud*, Dâru Ğırâs, Kuveyt 1423/2002, I-XI c.

ŞEYBÂNÎ, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Hasen (ö. 189/805), *Kitâbu'l-Asl, el-Ma'rûf bi'l-Mebsût*, (tsh. ve tlk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), 'Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1990/1410, I-V c.

TAHÂVÎ, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdilmalik el-Urdî el-Hacerî el-Mısırî (ö. 321), *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1427/2006, I-III c.

TEFTÂZÂNÎ, Sa'duddîn Mes'ûd b. 'Umer (ö. 791), *et-Telvîh ilâ Keşfi Hakâiki't-Tenkîh*, (Sadruşşerî'a'nın *et-Tavdîh Şerhu't-Tenkîh* adlı şerhi ile birlikte), (Thk. Muhammed 'Adnân Dervîş), Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrût (t.y.), I-II c.

TİRMİZÎ, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ b. Sûre (ö. 279), *Sunenu't-Tirmizî veHuve'l-Câmi'u's-Sahîh*, (Thk. Abdulvehhâb Abdullatîf), Matba'atu'l-Medenî, Kâhira 1384/1964, I-V c.

TİRMİZÎ, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ b. Sûre (ö. 279), *el-Câmi'u's-Sahîh ve Huve Sunenu't-Tirmizî*, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Matba'atu

- Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, Kâhira 1937/1356, I-IV c.
- URUMİY, Muhammed el-Emîn b. Abdillâh el-'Alevî el-Hererî eş-Şâfi'î, *Şerhu Sahîhi Muslim el-Musemma el-Kevkebu'l-Vehhâc ve'r-Ravdu'l-Behhâc fî Şerhi Sahîhi Muslim b. el-Haccâc, Dâru'l-Minhâc, Dâru Tavkî'n-Necât, Beyrût, Cidde 2009/1430, I-XXVI c.*
- ZERKEŞÎ, Şemsuddîn Muhammed b. Abdillâh el-Mısrî el-Hanbelî (ö. 772), *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtasari'l-Hırakî, Mektebetu'l-'Abîkân, Riyâd 1993/1413, I-VII c.*
- ZEYLÂ'Î, Cemâlüddîn Ebî Muhammed Abdullâh b. Yûsuf (ö. 762), *Nasbu'r-Râye li-Ehâdîsi'l-Hidâye, Matba'atu Dâri'l-Me'mûn, Ezher 1938/1357, I-IV c.*
- ZEYLÂ'Î, Fahrüddîn 'Usmân b. 'Alî (ö. 743/1342), *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik, Mektebetu İmdâdiye Multân, Pâkistân (t.y.).*
- YAZICI, Nesimi, *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004.*
- YUZEYEV, Aydar Niloviç, *Tatarskaya religiozno-filosofskaya misl v obşemusulmanskoy kontekste (Genel Müslüman Kontekste Tatar Dînî-Felsefî Düşünce), Tatar Kitap Neşriyatı, Kazan 2002.*
- YUZEYEV, Aydar Niloviç, *Tatarskaya Filosofskaya Misl (Tatar felsefî düşüncesi), Tatar Kitap Neşriyatı, Kazan 2001.*
- YUSUPOV, Munir, *Şihâbuddîn el-Mercânî, Tatar Yayın Evi, Kazan 2005.*
- Diyanet İşleri Başkanlığı Avrupa Takvimlerindeki İmsak ve Yatsı Vakitlerine İlişkin açıklama.
<https://www.diyaret.be/Portals/0/D%C4%B0YANET%20%C4%B0%C5%9ELER%C4%B0%20BAKANLI%C4%9EI%20AVRUPA%20TAKVIMLER%C4%B0NDEK%C4%B0%20%C4%B0MSAK%20VE%20YATSISI%20VAKITLER%C4%B0NE%20%C4%B0L%C4%B0%20A%C3%87IKLAMA.pdf> (erişim: 16.10.2019)



THE EVALUATION OF THE THEORY OF SHIHÂBUDDÎN AL-MARDJÂNÎ AND THE PROVISION OF THE 'ISHAA PRAYER IN THE REGIONS WHERE DAWN IS NOT LOST

© Said Ali KUDAYNETOV^a

Extended Abstract

Since the early period, many works have been dealt with on the subject of praying, which is considered to be one of the basic worships of Islam, and countless judgments have been made on this issue. In this context, especially in the regions where the dawn is not lost, there is no information about the 'ishaa prayer in the classical sources of the early period. As a matter of fact, this issue did not constitute a current place in the reality of that period. In later periods, with the spread of Islam, some provisions began to emerge on this subject. For it is unthinkable that an important issue such as prayer worship remains unanswered, the issue of dawn had started to be updated due to geographical reasons.

In the northern countries, such as Tatarstan, the dawn was an important issue for the dawn does not disappear in the long days. Thus, the native Islamic scholars gave *fatwas* by evaluating their views on Islamic law. Shihâbuddîn al-Mardjânî, who lived in the region in the nineteenth century, dealt with this subject and produced a separate work on this issue, which is named as "*Nâzûretu'l-Hakk fî Fardıyyeti'l-'İşâ ve in lem Yeğibi's-Şafak*". In the words of Mardjânî, there are discussions in the works that emerged only after the sixth century. In previous works, there are some information based on *hadiths* about dawn.

In our study, after giving general information about the sun dawn, Mardjânî's main topic of discussion is the information about the provision of the 'ishaa prayer in case if the dawn is not lost. While discussing classical

^a PhD. Student., Ankara University, sakudaynetov@gmail.com

sources, Muhammad al-Shaybâni's Kitâbu'l-Asl, Sarahsî's Kitâbu'l-Mabsût, al-Hidâya Sharhu Bidâyati'l-Mubtadî by Margînânî, Cassâs 'Sharhu Muhtasari't-Tahâvî, Navavî's Kitâbu'l-Mecmû', Sharhu'l-Muhazzab li's-Şîrâzî, Karâfî's az-Zahîra, Dasûkî's Hâshiyatu'd-Dasûkî 'ala'sh-Sharhi'l-Kabîr, Ibn Kudâma's al-Muğnî ve'sh-Sharhu'l-Kabîr 'alâ Matni'l-Mukni', Zarkashî's Sharhu'z-Zarkaşî 'alâ Muhtasari'l-Hirâkî and the other sources of Hanafî, Shâfi'i, Malikî and Hanbalî madhhabs are put account to give information about the topic. In this context, there is a discussion of what is the dawn which causes only the time of the prayer. When we look at the majority of the evidence, it turns out that the dawn is red. However, these sources do not include the main controversy regarding the dawn by which ishaa prayer has entered.

In our study, we tried to reveal the evidence that Mardjânî gives about prayer and its importance in general. In addition to emphasizing the importance of prayer, Mardjânî claimed that those who canceled the 'ishaa prayer because of the absence of the time would have opposed the evident texts and the exact provisions of the Qur'an. Mardjânî supports his view not only with verses but also with authentic narrations from the Prophet. Moreover, Mardjânî strengthened his view by a dialogue between Ibn 'Abbâs and Nâfi' al-Azraq, narrated by Abdurrazzâk, Ibn Djarîr, Ibn al-Munzir, Ibn Abi Hâtim, Tabarânî, al-Hakim and Abi Razîn. Mardjânî explains the meanings of some concepts such as dawn, *zawaal* and time in order to base the subject and thus tries to prove its opinion more strongly.

According to Mardjânî, the issue of dawn in the *hadiths* does not mean the requirement of entering the time of 'ishaa prayer. In his opinion, there are two situations in this matter. According to the first, the setting of the sun and the disappearance of the dawn are not the requirements for the expiration time of the evening prayer and the time of the 'ishaa prayer. Here only the disjunctive duration between the two periods can be seen as the condition. The second case is that it is not right to consider the disappearance of the dawn when it comes to the time of 'ishaa prayer when we look at all the narratives and external evidences mentioned in this matter. Moreover, when we look at similar events, this portent is not a requirement for the entry and expiration of the prayer time. For example, for the time of the 'ishaa prayer and the time of the afternoon prayer to come, it cannot be necessary to have a shadow of one or twice the length of the object because it cannot be realized in closed or cloudy weather. What is essential here is to appreciate the differential time. In the same way, the fast of a fasting person and the prohibition of eating and drinking are not the requirements for the evening

and morning prayer. In addition, Mardjânî uses the *Dajjal hadith* which is an interesting narrative on this subject as evidence. Namely, the Companions asked the Prophet how long the Dajjal would remain in the world. The Prophet said: "Forty days, one day like a year, one day like a month, one day like a week, and the rest of his days like your days." They asked the Prophet if only one prayer was enough when a day was like a year. "No, make an estimate of time," he commanded. One of the Tatar scholars, Musa Jarullâh, also cited this hadith as evidence and argued that such a case should be appreciated. He stated that the sunrise and sunset are not acceptable in the necessity of prayer for the five-time prayers.

One of the most powerful foundations of Mardjânî on this subject is his explanations in terms of *usûl-i fiqh*. According to him, it is possible that *khavar-i wâhid* and *qiyâs* can explain the *mucmal* of the Qur'an. However, it cannot allocate the general expressions and not restrict the absolute states. Because of this, Mardjânî does not allow the revelation of absolute and definite verses with uncertain hadiths. According to him, the fact that prayer is five times is fixed with absolute evidences. However, the beginning and end of these times were determined in the following periods. The issue of the disappearance of dawn is a subject that is fixed by *hadiths*. Obviously, *khavar-i wâhid* does not mean certainty in terms of both steadiness and indication. In addition, Mardjânî evaluated the *fatwas* mentioned in this study.

Thus, Mardjânî tries to reveal the real reason why prayer is obligatory for people. According to him, the real reason is the blessings given by Allah and the obligation to be thankful for these blessings. Time has been put by Allah only for a convenience for His servants to determine them. According to him, the reason why prayer is obligatory cannot be understood through mind. The time is considered reason by Islamic jurists being a decisive sign. The proceduralists in Islamic law see the time as a distinctive sign. In this way, according to Mardjânî, time is the sign of the obligation of prayer, and the true cause is the blessings of Allah.

Keywords: Islamic Law, Mardjânî, Nâzûratu'l-Hakk, 'Ishaa Prayer, Usûlu'l-Fikh, Ijtihâd.



II. MEŞRÛTİYET SONRASI İSTANBUL MEDRESELERİNDE TALEBEYE SUNULAN İÂŞE OLANAKLARI

© Talip AYAR^a

Öz

Osmanlı Devleti'nde, kuruluş yıllarından itibaren ilmî ve kültürel kurumların varlığına özen gösterilmiştir. Bu kurumlar fizikî şartları, mimarî özellikleri ve sosyal donatılarıyla temsil ettiği amaca uygun şekilde inşâ edilmiştir. İlmî ve kültürel müesseselerin ilk sırasında yer alan medreseler yapılırken de benzer düşüncelerle hareket edilmiştir. Bir taraftan medreselerin fizikî şartları hazır hale getirilmiş; diğer taraftan eğitim-öğretim faaliyetinin içerisinde bulunacak kişilerin bütün ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik alt yapı hazırlanmıştır. Söz konusu ihtiyaçların hemen tamamı vakıflar vasıtasıyla giderilmiştir. Vakıflar, eğitim-öğretimin yanı sıra talebenin iâşe/yeme-içme, ibâte/barınma ve maddî desteklerini/burslarını temin etmiştir. Bu süreçte talebenin iâşe ihtiyacı genellikle, medreselerin civarında yapımı gerçekleştirilen imâretler tarafından karşılanmıştır. Ancak XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren vakıf gelirleri azalmış, iâşe ihtiyaçlarının karşılanmasında kısıtlamaya gidilmiştir. Dolayısıyla her geçen gün medrese talebesinin, imâretlerden faydalanma olanağı sıkıntılı hale gelmiştir. Bütün bunlara rağmen, İstanbul ölçeğinde düşündüğümüzde, ikisi hariç diğer imâretlerin kapatıldığı II. Meşrûtiyet'in (1908) hemen sonrasına kadar talebenin iâşe ihtiyacı, büyük oranda imâretlerden karşılanmıştır. Ancak Osmanlı'nın son dönemlerinde imâretlerin işleyişinde karşılaşılan problemler giderilemeyince ve imâretler kuruluş amaçlarının dışında fonksiyon icrâ etmeye başlayınca, bu kurumların kapatılması yoluna gidilmiştir. Geline bu nokta, medrese talebesinin iâşe olanaklarını da etkilemiştir. Dolayısıyla bu makalede, medrese talebesi için geleneksel iâşe olanaklarının değişime uğradığı II. Meşrûtiyet sonrası esas alınarak, ne tür bir uygulamaya yer verildiği, yaşanan değişimin talebe nasıl yansıdığı incelenecektir. Makale hazırlanırken öncelikle arşiv belgelerine, dönemin kroniklerine ve çalışmaya katkı sağlayacak diğer kaynaklara başvurulacaktır.

Anahtar kelimeler: İslam Tarihi, II. Meşrûtiyet, İstanbul, medrese, talebe, iâşe.

^a Doç. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, ayartalip@hotmail.com



THE SUBSISTENCE/IASE OPPORTUNITIES PRESENTED TO STUDENTS IN ISTANBUL MADRASAS AFTER THE SECOND CONSTITUTIONAL PERIOD

Since the foundation of the Ottoman Empire, great care has been given to the construction of scientific and cultural institutions. These institutions are constructed in accordance with the purpose they represent with their physical conditions, architectural features and social facilities. The same sentiment has also been shown towards the construction of madrasas, which are at the top of the list amongst these scientific and cultural institutions. While the physical conditions of the madrasas were made ready; on the other hand, the infrastructure has been prepared to meet all the needs of the people involved in the educational activities. Almost all of these needs were fulfilled through waqfs (charity organisations). In addition to education, the waqfs have provided subsistence/iase, shelter/ibate and financial support to the students. The subsistence needs of the students were generally met by the imarets (soup kitchens) located around the madrasas. In addition, in the Ottoman society, where the support for the getting an education was traditionalized, the basic needs of subsistence were sent to the students from the houses near the madrasa. Since the second half of the 19th century, the decrease in the revenues of the waqfs had an impact on the support given to the students. This has restricted the madrasas in meeting the subsistence needs and many unable to provide any food. Therefore, the opportunity to benefit from the imarets were reduced to minimum levels for the madrasa students. Despite all this, from the point of view of Istanbul, until just after the 2nd constitutional period, all but two imarets were closed, and subsistence needs of students were largely met by means of imarets. However, when the problems encountered in the functioning of the imarets in the last periods of the Ottoman Empire could not be solved and the imarets started to function outside the establishment objectives, they were closed. Naturally, this new situation also affected the subsistence resources of the madrasa students.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Osmanlı Devleti'nde, eğitim-öğretim faaliyetlerinin yürütüldüğü sıbyan mektepleri ve medreseler vakıflar eliyle kurulmuştur. Bahsi geçen eğitim kurumları çoğunlukla cami, imâret ve türbe gibi değişik

fonksiyonlardaki binaların bir araya gelmesinden oluşan külliye¹ tarzı yapılanma içerisinde yerini almıştır. Vakıflar tarafından inşa edilen ve malî desteği sağlanan medreselerde okuyan talebe, kendilerine tahsis edilen hücrelerde/odalarda kalmış, yemeğini külliyenin imâretinde yemiş ve medresenin bağlı bulunduğu vakıftan maddî desteğini/bursunu almıştır. Külliye içerisinde yer alan imâretler sadece medrese talebesine değil, medresenin eğitim-öğretim kadrosuna, diğer çalışanlarına ve etrafta bulunan yoksullara da hizmet vermiştir.²

Dar anlamıyla “fakirlere, medrese sakinlerine çorba ve diğer yiyecekleri pişirip dağıtmaya tahsis edilen hayır kurumu” şeklinde ifade edilen³ imâretlerin ortak özelliği, yemek yapma imkânına sahip olmalarıdır. Bu çerçevede ihtiyaç duyulan sayıda görevli imâretlerde hizmet görmüş, temeli vakıf sistemine dayanan imâretlerden yemek yeme hakkına sahip kişiler istifade etmiştir. Yemek verilecek kişilerin sayısı ve yemeklerin çeşitliliği imâretin bağlı olduğu vakfın maddî imkânlarına göre değişiklik göstermiştir. Genel olarak günde iki öğün yemek verilen imâretlerde, çorba ve ekme ana yiyecekler arasında yerini almıştır. Pirinç ve bulgur pilavı, yağ, yoğurt, sebzeler ve baharatlarla birlikte yerel tercihler ve mevsimlik yiyecekler ikram edilmiştir. Cuma ve kandil gibi dinî gün ve gecelerde, daha özel yiyeceklerden ve tatlılardan medrese talebesi, cami ve hayrat hademesi, yolcu ve misafirler istifade etmiştir.⁴

Osmanlı’da ilmî ve kültürel müesseselerin inşasına paralel olarak sosyal amaçlı tesislerin gelişimine özen gösterilmiştir. Yapılan her medresenin yanında ya da etrafında sosyal hayır kurumu olan imâretler vücuda getirilmeye çalışılmıştır. Başta medrese öğrencileri olmak üzere dinî ve ilmî alanda tahsil sahibi olmaya gayret edenleri maîşet sıkıntısından kurtarmak amacıyla büyük fedakârlıklar gösterilmiştir. Bu çerçevede yiyecek-içecek ihtiyaçlarını gidermek için yukarıda bahsedilen gruplar imâretlerden istifade etmiştir. Ancak bütün imâretlerde, herkesten önce mektep ve medrese talebesinin yeme-içme ihtiyaçları giderilmeye

¹ Ahmet Vefa Çobanoğlu, “Külliye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 542.

² Nazif Öztürk, “İmâretler, Geleneksel Yardımlar, Öğrenci Bursları”, *Türkiye Aile Yıllığı* (Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1991), 265, 270.

³ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, nşr. Ahmed Cevdet (Dersâdet: İkdâm Matbaası, 1317), 2: 950.

⁴ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: MEB Yayınları, 2004), 2: 61; Amy Singer, “İmârethâneler”, *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel v.dğr., trc. Alim Yılmaz (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 10: 484.

çalışılmıştır.⁵ Dolayısıyla Osmanlı coğrafyasında sayıları binlerce olan ve yalnızca İstanbul'da 1859 yılı başında on beşe, II. Meşrûtiyet sonrası ise yirmiye yükselen imâretlerde, öncelikle medrese talebesinin ve diğer ihtiyaç sahiplerinin iâşesi karşılanmıştır.⁶ Fakat II. Meşrûtiyet'in akabinde imâretlerin kapatılması, medrese talebesinin iâşe olanaklarını farklı boyuta taşımıştır. Bu çalışmada, medrese talebesinin geleneksel beslenme usulünün değişime uğradığı II. Meşrûtiyet'in hemen sonrası esas alınarak, İstanbul'daki medrese talebesinin iâşe olanakları belirlenmeye çalışılacaktır.

A. İmâretlerin Kapatılması ve Talebenin Beslenme Durumu

II. Meşrûtiyet'in ilanına kadar medrese talebesi; tıpkı ihtiyaç sahiplerinin, camiler ve diğer hayır kurumlarında çalışanların ve yolcuların yaptığı gibi imâretlerden beslenme ihtiyacını karşılamıştır. Hatta bu süreyi *Dersââdet'teki İmâretlerin Lağvıyla Muhassasâtının Talebe-i Ulûma Tahsisi Hakkında Kanun*'un yayımlandığı 19 Rebiülahir 1329/19 Nisan 1911 yılına kadar götürmek mümkündür.⁷

Medrese talebesinin yiyeceği, medreselerin bağlı bulunduğu imâretler vasıtasıyla karşılanmıştır. İmâretlerde öncelikle talebenin istihkakı verilmiş, sonra aralarında ihtiyaç sahiplerinin ve yolcuların bulunduğu diğer gruplara dağıtım gerçekleştirilmiştir. Talebeye, sayılarına göre imâret fırınlarında pişirilen fodula,⁸ çorba, pilav, aşure, zerde⁹ ve bazen de zırva¹⁰ isimli yemekler verilmiştir. İmâretler sabah namazında açılmış ve sabah derslerinden evvel fodulalar talebeye pay edilmiştir. Ayrıca talebeye, buğday ve arpa unundan veya kırmasından pişirilen çorba ikramı yapılmıştır. Bu çorba belirli bir ölçü çerçevesinde talebeye verilmiş ve imâret dâhilinde taslarla içilmiştir. Dersten çıktıktan sonra ise talebeye yağlı pirinç çorbası

⁵ Ziya Kazıcı, "Osmanlı Devleti'nde İmâret", *Osmanlı*, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 5: 44-46.

⁶ Öztürk, "İmâretler", 266.

⁷ "Dersââdet'teki İmâretlerin Lağvıyla Muhassasâtının Talebe-i Ulûma Tahsisi Hakkında Kanun", *Düstur* (Dersââdet: Matbaa-i Osmâniye, 1330), 2/3: 353-354.

⁸ Fodula, yassı pide şeklinde imal edilen ekmeğe verilen isimdir. Fodula daha ziyade imâretlerde, saray mutfağında, İstanbul'daki diğer bazı saraylarda ve yeniçerilere ait fırınlarda pişirilir ve hak sahiplerine dağıtılırdı. Talebenin fodula istihkakı, medresedeki kademine ve herhangi bir vakıftan kendilerine fodula dağıtımının şart koşulu-koşulmama durumuna göre değişkenlik gösterebilmekteydi. Bkz. Feridun Emecen, "Fodula", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 167-170.

⁹ Zerde, safranla pişirilen bir tür pirinç tatlısıdır. Safranın sarı rengi, pişirilen tatlıya geçtiği için bu isimle anılmıştır. Bkz. Pakalın, *Tarih Deyimleri Sözlüğü*, 3: 653.

¹⁰ Zırva, imâretlerde pişirilen zerde benzeri tatlıya verilen isimdir. Zırvanın, incir, üzüm, hurma ile pirinç ve şekerden yapıldığı kaynaklarda ifade edilmektedir. Bkz. Pakalın, *Tarih Deyimleri Sözlüğü*, 3: 659.

verilmiş ve buna bazen de nohut eklenmiştir. Bu çorbayı, arzu edenler imârette içebileceği gibi medresesinde de tüketebilmiştir. Söz konusu çorba ve fodula, talebe arasından seçilen ve *kemer* adı verilen vazifeli vasıtasıyla medreseye getirilerek dağıtılmıştır. Perşembe günleri her imârette zerde ve pilav; Hamidiye ile Laleli İmâretlerinde pazartesi ve perşembe günleri zerde ve etli pilav yapılmış ve bolca dağıtılmıştır. Bir-iki imârette, bilhassa Beşir Ağa İmâreti'nde ayrıca zırva pişirilmiştir.¹¹

Medresede kalan talebenin yiyecekleri imâretlerden dağıtmakta ise de talebenin ailesi tarafından gönderilen bulgur ve yağ gibi erzak, ilave besin maddesi olarak kullanılmıştır. Zira talebe odalarında bu erzakı pişirmek için ocak ve benzeri imkânlar bulunmuştur. Sözelimi Dersaâdet medreselerinin tatil olduğu salı günleri, medresede kalan talebeden birkaçı toplanmış, akşam yemeği için aralarında meşhur bir yiyecek olan tel kadayıfı pişirmişlerdir. Hatta et, pilav ve turşu da temin ederek yemeklerini yemişlerdir. Bazen medrese talebesine etrafta bulunan konaklardan kurbanlık koyun gönderilmiş, aşure dağıtılmış ve gıda maddeleri dışında kömür ve kıyafet benzeri malzemelerle de yardım edilmiştir. Özellikle ramazan ayında medresede kalan talebeye iftar yemeği verilmesi, onlara yiyecek gönderilmesi, bayramda hediye takdimi ve maddi destekte bulunulması, talebeye yapılan ikramlar arasında yerini almıştır.¹²

1911 yılında imâretlerde yapılan köklü değişim, medrese talebesinin beslenme olanaklarını değiştirmiştir. 19 Rebiülahir 1329/19 Nisan 1911 tarihinde çıkarılan kanunla İstanbul'da bulunan yirmi adet imâretten ikisi hariç diğerleri kapatılmıştır. Yirmi adet imâretin isimleri ve 1923'lü yıllardaki durumu aşağıdaki tabloda belirtildiği şekildedir.

Tablo 1: Dersaâdet'te Bulunan İmâretler¹³

İmâretin İsmi	Mevcut Durumu
Sultan Fatih	Mamur/Tamir edilmiş ve talebeye mahsus
Sultan Selim	Yıkılmış ve yerine bina yapılmış
Sultan Süleyman	Evkâf müzesi

¹¹ Müftizâde, "İstanbul Medreseleri: İâşe I", *Sebilürreşad* 21/544-545 (12 Temmuz 1339): 190.

¹² Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, haz. Kazım Arısan, Duygu Arısan, 3. Bs (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002), 76-78.

¹³ Müftizâde, "İstanbul Medreseleri: İâşe I", 190.

Sultan Ahmed	Harap
Sultan Mustafa (Laleli)	Mamur/Tamir edilmiş ve fakirlere mahsus
Sultan Hamid-i Evvel	Vakıf han
Sultan Bayezid	Harap
Sultan Osman	Mamur/Tamir edilmiş
Ayasofya	Evkâf inşaat ambarı
Mihrişâh (Eyüp'te)	Kirada
Fatih (Eyüp'te)	Kirada
Şehzâde	Mamur/Tamir edilmiş ve talebeye mahsus
Beşir Ağa	Harap
Atik Ali Paşa	Münhedim/Yıkık durumda
Şehzâde Tâbhânesi	Evkâf matbaası
Haseki	Harap ve meşgul
Mihrimâh (Üsküdar)	Harap
Atik Vâlide (Üsküdar)	Atıl durumda
Ahmediye (Üsküdar)	Fakirlere mahsus
Koca Mustafa Paşa	Harap

Tablo 1'de yer alan imâretlerden Laleli ve Üsküdar'dakiler açık bırakılmış, açık bırakılan imâretler artık fakirlere mahsus olmak üzere hizmet vermiştir. *Dersâdet'te Bulunan İmârâtın İkisinden Mâadâsının Lağvı ile Muhassasâtının Talebe-i Ulûma Tahsîsi Hakkındaki Kanun* görüşmeleri Meclis-i Âyan'da yapılırken, imâretlerin kapatılma gerekçelerine temas edilmiştir. Buna göre imâretler, uzun zamandan beri kuruluş amacına uygun şekilde talebeye, fakirlere çok büyük yardımlarda bulunmuş ve hizmet etmiştir. Ancak bir zaman sonra imâretlerin işleyişinde karşılaşılan problemler giderilememiş ve kuruluş amacına muhalif bir fonksiyon imâretlerde görülmeye başlamıştır. Çözüm olarak da açık bırakılacak "iki imâretten mâadâsının muayyenât ve muhassasâtı nakde tahvil olunarak, şimdiye kadar Evkâf Bütçesinden sarf olunan 2 milyon 552 bin 555

kuruştan mezkûr iki imâret masârifi olan 400 bin kuruş ve muhassasâtı nakde tahvil olunmuş olan mütebâkî imâretlerden fodula ve muayyenât alan ashâb-ı cihâtın vazifelerine muayyenât bedeli olarak icrâ edilecek zamâim karşılığı olan mebâliğ ile yalnız 1327senesinde duâgû fodalalarının teferrûuna karşılık ittihaz olunan 1 milyon 200 bin kuruş tenzil edildikten sonra, mütebâkî meblağ talebe-i ulûma tahsis edilmişti.¹⁴ Kısacası kapatılan imâretlerden istifade eden talebeye, fodula alanlara ve vazife gören cihet sahiplerine yardımlar bundan sonra nakdî/para olarak verilecekti.

İmâretlerin kapatılması, herkesin mutabakatıyla gerçekleştirilmiş değildir. İmâretlerin kapatılacağı haberleri henüz yayılmaya başladığında, İslâm medeniyetinin en önemli yapı taşı olan imâretlerin kapatılmak yerine daha mükemmel hale getirilmesinin daha iyi olacağı ifade edilmiştir. Hatta yayılan haberlerin sadece bir şüyûdan/söylentiden ibaret olması temenni edilmiştir.¹⁵ Keza Meclis-i Âyan'daki müzakereler neticesinde çıkarılan kanun, imâretlerin kaldırılmak yerine ıslah edilmesi, cüzî tasarruflar sebebiyle imâretleri lağvetmenin doğru olmayacağı yönünde görüş beyan edenlerin ve çekimser kalanların bulunduğu oturumda kabul edilmiştir.¹⁶ Evkâf Nazırı Mustafa Hayri Efendi'nin nezâreti döneminde (1910-1912) ve onun öncülüğünde kabul edilen bu kanunla imâretler özelindeki hayratın zarar gördüğü, Hayri Efendi'nin kararında isabet edemediği veya olumsuz neticeler doğuracağından önceden düşünülmediği zaman zaman dile getirilmiştir.¹⁷

Talebeye nakdî olarak verilmesi kararlaştırılan miktar, Rûmî 1326/1910 senesi ağustos başından itibaren medreselerde bulunan 5 bin talebeye ödenecek ve aylık yetmişer kuruşun¹⁸ üstünde olacaktır.¹⁹ Talebeye dağıtılacak rakam, Meşihat Makamı ile Evkâf Nezâreti tarafından ortaklaşa düzenlenecek bir kanun vasıtasıyla belirlenecekti.²⁰ Bu çerçevede hazırlanan kanun layihasına/tasarısına göre, on iki senelik medrese tahsilinin birinci safhasını oluşturan *medâris-i ibtidâiye* talebesine aylık altmış kuruş, ikinci

¹⁴ "Dersâdet'te Bulunan İmârâtın İkisinden Mâadâsının Lağvı ile Muhassasâtının Talebe-i Ulûma Tahsisi Hakkındaki Kanun Lâyihası", *Meclis-i Âyan Zabıt Ceridesi*, Devre: 1, İçtima Senesi: 3, İçtima: 52 (4 Nisan 1327/1911), 2: 362-364.

¹⁵ "İmâretler", *Volkan* 1/31 (19 Kanunusani 1324): 3.

¹⁶ "Dersâdet'te Bulunan İmârâtın İkisinden Mâadâsının Lağvı", 2: 364-365.

¹⁷ Müftizâde, "İstanbul Medreseleri: İâşe II", *Sebilürreşad* 21/546 (19 Temmuz 1339): 210.

¹⁸ İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi (MA), *Meclis-i Mesâlih-i Talebeye Mahsus Müzekkere Defteri (MMTMMD)*, nr. 2203: 13 (18 Zilkade 1328/21 Kasım 1910); "Talebe-i Ulûm Muhassasâtına Dair Nizamnâme", *Düstur* (Dersâdet: Matbaa-i Osmâniye, 1330), 2/3: 1, madde 1.

¹⁹ "Dersâdet'te Bulunan İmârâtın İkisinden Mâadâsının Lağvı", 2: 365.

²⁰ "Dersâdet'teki İmâretlerin Lağvı", 2/3: 354, madde 5.

safhadaki *medâris-i tâliye* talebesine aylık seksen kuruş ve üçüncü safhadaki *medâris-i âliye* talebesine aylık yüz kuruş tahsisat/maaş verilecekti. Medreselerde mevcut ve kayıtlı bulunan, imtihanlarda başarılı olan talebe maaş alma hakkı elde edecekti.²¹ Fakat yaptığımız araştırmalar neticesinde söz konusu tasarının kanunlaşmış haline rastlayamadık. Kaldı ki 1914 yılında yayımlanan *Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi'nin Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası*'nda belirtildiği üzere "*talebe-i ulûm maa't-teessüf endişe-i maîşetten hemen hiçbir zaman tamamıyla kurtulamamış ve ahîren verilen ve yetmiş kuruştan ibaret bulunan tahsisât-ı şehriyye-i cüziyyenin*"²² ne kadar olduğu daha net anlaşılmaktadır. Dolayısıyla anladığımız kadarıyla imâretlerin kapatılmasından itibaren beslenme ve benzeri ihtiyaçları karşılamak amacıyla talebeye verilen nakdî ödeme, 1914 yılında yapılan ve ileride üzerinde durulacak olan düzenlemeye kadar yetmiş kuruş olarak gerçekleşmiştir.

B. Yeme-İçme Mekânı Olarak Taâmhâneler

İlim tahsilini amaç edinen talebenin bütün varlığıyla kendini derslerine vermesi, biraz da maîşet/geçim derdinden kurtulmasına bağlı görülmüştür. Hâlbuki talebenin, hemen hiçbir zaman tam anlamıyla maîşet derdinden kurtulamadığı bir gerçektir. Sonradan vermeye başlayan aylık yetmiş kuruşluk nakdî ödeme de talebenin ferahlamasına imkân sağlamamıştır.²³ Esasında bu olumsuz tablonun ortaya çıkması, içinde bulunulan şartlarla doğrudan alakalıdır. Nitekim talebenin bir kısmı harp sebebiyle ve bir kısmı da maîşet darlığı dolayısıyla olağanüstü sıkıntı çekmiştir.²⁴ Mevcut darlığın bir nebze olsun rahatlatılması düşüncesiyle olsa gerek ki, tatil günlerinde talebenin maîşet tedarikine engel olunmamıştır.²⁵ Benzer düşüncelerle atılan bir başka adım ise imâretlerin kapatılmasından sonra talebe için taâmhânelerin açılmasıdır.

1. Taâmhânelerin Kuruluşu ve İşleyişi

İmâretlerin kapatılmasıyla talebeye ayrılan tahsisatın nakde çevrilip aylık yetmiş kuruş şeklinde ödenmesi ihtiyaca cevap vermemiştir. Söz

²¹ "Dersaâdet Medârisinin Sûret-i İdaresi ile Talebe-i Ulûma Verilecek Muhasasât Hakkında Kanun Layihası", *Sırât-ı Müstakîm* 7/176 (27 Muharrem 1330): 318, madde 2-3, 5.

²² "Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi'nin Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası", *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi* (İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1330-1333), 7.

²³ "Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi'nin Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası", 7.

²⁴ MA, *Meclis-i Mesâlih-i Talebeye Mahsus Müsvedde Varakaları (MMTMMV)*, nr. 2064: 6 (14 Zilkade 1331/15 Ekim 1913).

²⁵ MA, *Ders Vekâleti Defterleri (DVD)*, nr. 2194, vr. 2b, karar no. 76 (5 Mayıs 1325/18 Mayıs 1909).

konusu uygulamanın başlangıcından yaklaşık üç buçuk yıllık bir süre geçtikten sonra 1914 yılında talebeye mahsus taâmhâneler kurulmuştur. Üsküdar, Nuruosmaniye, Şehzâde ve Fatih'te kurulan taâmhânelerde talebenin yeme-içme ihtiyacının karşılanması düşünülmüştür.²⁶ Bununla birlikte artık talebeye nakdî ödeme yapılmamış, yapılan ödemeler talebenin yeme-içme gibi ihtiyaçlarına mahsup edilmiştir.²⁷

Taâmhânelerin kuruluşundan itibaren düzeni temin etmek ve karşılaşılan problemlere tedbir almak için Meşihat Makamı bünyesinde Şeyhülislâm Mustafa Hayri Efendi'nin (1914-1916)²⁸ iradesiyle bir çalışma yürütülmüştür. Çalışmaya Meclis-i Mesâlih-i Talebe azalarının tamamı ve Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti Levâzım Müdürü Haşim Bey katılmıştır. İttifakla alınan ve Şeyhülislâma arz edilen kararlar çerçevesinde; taâmhânelerde verilecek yemek çeşitleri Levâzım Müdüriyeti tarafından belirlenecek ve bir gün evvel baş hademe veyahut imâret memuru tarafından medresenin idare heyeti arasında bulunan dâhiliye müdürüne bildirilecekti. Dâhiliye müdürleri, talebenin, memurların ve hizmetlilerin sayısını, erzakın kilogram hesabıyla miktarını içeren çizelgeyi/tabelayı düzenleyerek yine bir gün önce imâret memuruna teslim edecekti. Dışarıdan Levâzım Müdüriyeti'nin izniyle taâmhâneye kabul edilenlerin sayısı ve bunlara verilecek erzakın miktarı imâret memurunca tayin edilecekti. Erzakın ve gıda maddelerinin ambara konulması ve bilahare pişirilmek için ambardan çıkarılması, pişirilmesi, pişirildikten sonra kaplara konulması ve dağıtımı bir heyet huzurunda gerçekleştirilecekti. Her taâmhâne de bulunması gereken bu heyette; medreselerde görevli şube müdürlerinden ve talebeden birer kişi ile imâretin memuru, kâtibi, baş hademesi ve aşçıbaşı bulunacaktı. Gerek dâhiliye müdürlerinin ve gerekse Levâzım ve Mebânî-i Hayriye müfettişlerinin teftiş ve kontrol hakları olacaktı. Her ayın sonunda ambarda düzenli kontroller gerçekleştirilecekti. Bir ay içerisinde Levâzım İdaresi tarafından teslim edilen erzak ile dâhiliye müdürü tarafından hazırlanan çizelge esas alınarak sarf edilen aylık miktar kontrol edilecekti ve her ne olursa olsun dâhiliye müdürleri kontrollerde hazır bulunacaktı.²⁹

1914 yılında gerçekleştirilen *islâh-ı medâris* düzenlemesi, Dersaâdet

²⁶ "İslâh-ı Medâris Nizamnâmesi'nin Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası", 7; Müftîzâde, "İstanbul Medreseleri: İâşe I", 190; Müftîzâde, "İstanbul Medreseleri: İâşe II", 210.

²⁷ "İslâh-ı Medâris Nizamnâmesi", *Düstur* (Dersaâdet: Matbaa-i Âmire, 1334), 2/6: 1327, madde 12.

²⁸ Mustafa Hayri Efendi bu tarihte aynı zamanda Evkâf Nâzırlığı görevini de yürütmekteydi ve farklı tarihlerde dört kez Evkâf Nâzırlığı görevine getirilmişti. Bkz. Seyit Ali Kahraman, *Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti*, 1. Bs (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 62.

²⁹ MA, *MMTMMV*, nr. 2073: 30-31, (10 Kanunusani 1331/23 Ocak 1916).

medreselerini *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi* adıyla tek çatı altında toplamıştır. Bu kapsamda *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi; tâlî kısım-ı evvel, tâlî kısım-ı sâni ve âlî* olmak üzere üç kısma ayrılmıştır. Bununla birlikte *âlî* kısmının üzerinde *Medresetü'l-Mütehassısîn* ismiyle bir kısım daha açılmıştır. *Medresetü'l-Mütehassısîn* kısmının ihtiyacı doğrultusunda şubeler açılmasına izin verilmiştir.³⁰ Söz konusu düzenlemenin hemen ardından 1915 yılında yayımlanan talimâtta ise medreselerin idaresi, eğitim-öğretim kadrosu ve medreselere giriş şartları gibi konular ele alınmıştır. Yeni düzenlemeyle, *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin* idare heyeti, her kısmın umûmî müdürleriyle dâhiliye, sınıf ve şube müdürlerinden oluşacaktır. Sorumluluk itibarıyla buradaki idarecilerden her birine çok sayıda görev verilmiştir. Keza görevlerinden bir bölümünü de taâmhânelere yönelik olanları teşkil etmiştir.³¹

Taâmhânelerin düzeni ve işleyişi hakkında değerlendirmeler, ders vekilinin başkanlığındaki Meclis-i Mesâlih-i Talebe'de yapılmış ve karara bağlanmıştır.³² Bu bağlamda 17 Kanunusani 1334/17 Ocak 1918 tarihinde bir müzakere gerçekleştirilmiştir. Müzakere neticesinde Meclis, bir önceki yıl yayımlanan *Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun'un* on birinci maddesine istinaden³³ birtakım kararlar almış ve Şeyhülislâma arz etmiştir. Alınan kararlar uyarınca, talebe medreseden taâmhâneye giderken sokaklarda düzenini koruyacak ve her halükarda şube müdürü talebenin yanında bulunacaktı. Talebe her gün belirli saatlerde ve hep birlikte taâmhâneye gidecekti. Talebenin taâmhânedeki oturacağı masa belirlenecek ve her gün aynı yerde oturması temin edilecekti. Şube müdürleri talebe ile beraber yemek yemeyecek ve kendilerine ayrılan masa başlarından başka yerde oturmayacaklardı. Müdürlerle müderrislerden arzu edenler ve umûmî müdür kâtiplerinden başka hiçbir kimse talebeye ayrılan masalarda ve talebe ile birlikte yemek yemeyecekti. Hatta bu kişiler talebeye ayrılan yemekten de yemeyecekti. Odacı, hizmetli ve dışarıdan taâmhâneye kabul olunanlar, talebeden önce veya sonra ya da talebenin yemek salonuna bitişik kısımda yemeklerini yiyecekti. Dâhiliye Müdüriyeti'nce düzenlenen çizelgelerde talebe, memur ve hizmetli sayısının, erzak kilogram bilgilerinin

³⁰ "İslâh-ı Medâris Nizamnâmesi", 2/6: 1325, 1328, madde 1-2, 19.

³¹ "Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesine Mahsus Talimâtname", *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi* (İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1330-1333), 24-27, madde 1-12.

³² Meclis'in almış olduğu kararların örnek metinleri için "Ekler" kısmına bakılabilir.

³³ Maddenin metni şu şekildedir: "*Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi talebesinin taâmı Hazine-i Evkâfça ve kisvesi Hazine-i Mâlîyece nizamnâme-i mahsûsları mucibince itâ olunmak beraber...*". Bkz. "Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun", *Düstur* (İstanbul: Evkâf Matbaası, 1928), 2/9: 599, madde 11.

doğru olmasına dikkat edilecekti. Bu bilgiler çerçevesinde imâret memurlarıyla birlikte ambardan çıkarılacak erzak, kazan başında tartılarak pişirme aşamasına geçilecek ve kullanılan erzak için oluşturulan evrak dâhiliye müdürü tarafından da imzalanacaktı. Medrese talebesinden, memurlardan ve hizmetlilerden başka dışarıdan taâmhâneye devam edenlerin isimlerini içeren bir defterin düzenlenmesi dâhiliye müdürlerinden istenecekti.³⁴

Medrese idarelerine gönderilen bu kararların uygulama aşamasında oldukça titiz davranılmıştır. Nitekim sabah, öğle ve akşam yemeklerinin belirlenen saatlerde yenilmesi,³⁵ görevlendirilen idareciler nezaretinde taâmhânelere gidilmesi, çizelgelerde isimleri olanların kendilerine ayrılan süreden evvel veya sonra taâmhâneye gelmeleri halinde dikkate alınmayacakları, idarî sorumluluk üstlenen kişilere özellikle hatırlatılmıştır.³⁶ Bir defasında, talebenin Fatih taâmhânesine gidişine, yemek esnasındaki davranışına ve medreseye geri dönüşüne dâhiliye, sınıf ve şube müdürleri gereken özeni göstermemiş ve sorumluluklarını tam anlamıyla yerine getirmemişti ve düzenin muhafaza edilmemesi imâret memurlarını ve hizmetlileri müşkül durumda bırakmıştı. Bunun üzerine umûmî müdürlere gönderilen yazıda dâhiliye, sınıf ve şube müdürlerinin görevlerini itina ile yerine getirmeleri hatırlatılmıştı.³⁷

Taâmhânelerin kuruluş ve işleyişiyle ilgili bahsettiğimiz hususlar ya medreseler hakkında çıkarılan kanun, nizamnâme ve talimatnâmelerde geçen birkaç madde ile ya da Meclis-i Mesâlih-i Talebe'de alınan kararlar çerçevesinde şekillenmiştir. Keza 10 Cemaziyelahir 1335/2 Nisan 1917 tarihli *Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun*'da belirtildiği üzere *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi* talebesinin bir nizamnâme çerçevesinde taâmı/yiyeceği Evkâf Hazinesi'nden ve kisvesi/giyeceği Maliye Hazinesi'nden verilecek olmasına rağmen,³⁸ 1919 yılına gelindiğinde henüz bir nizamnâme yani taâmhânelerin işleyişi hakkında kapsamlı yasal düzenleme yapılmamış olması ciddi sıkıntılar doğurmuştur. Dolayısıyla taâmhânelerin idaresi, talebenin yeme-içme düzeni yerli yerinde olmayınca şikâyetler baş göstermiştir. Şikâyetlerin önünü almak ve hepsinden önemlisi taâmhânelerin işleyişini bir nizamnâme çerçevesinde muntazam hale getirmek maksadıyla Şeyhülislâmlık bünyesinde çalışma heyeti

³⁴ MA, *MMTMMV*, nr. 2088: 31-32 (17 Kanunusani 1334/17 Ocak 1918).

³⁵ MA, *MMTMMV*, nr. 2087: 55 (8 Kanunusani 1335/8 Ocak 1919).

³⁶ MA, *MMTMMV*, nr. 2091: 72 (29 Teşrinisani 1335/29 Kasım 1919).

³⁷ MA, *MMTMMV*, nr. 2094: 115 (19 Teşrinievvel 1335/19 Ekim 1919).

³⁸ "Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun", 2/9: 599, madde 11.

oluşturulmuştur. 11 Kanunusani 1335/11 Ocak 1919 tarihli bir kayda göre umûmî müfettişlerden Receb Efendi'nin, medresenin sahn kısmı Umûmî Müdürü Rıza Efendi'nin ve Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'nden tayin edilecek iki kişinin katılımıyla oluşacak heyetin, Ders Vekâleti dairesinde haftada iki gün çalışma yürütmesi planlanmıştır.³⁹ Fakat bütün uğraşımıza rağmen söz konusu heyetin çalışma yürütüp-yürütmediği, yürüttüyse nasıl sonuçlar elde ettiği hakkında bilgi sahibi olamadığımızı belirtmek durumundayız.

1911 yılında imâretlerin kapatılmasının ardından, talebenin beslenme olanaklarının epeyce güçleştiği aşikârdır. Talebe istihkakının nakde çevrilerek ödeniyor olması, talebenin maîşet derdini çözüme kavuşturmak yerine daha da derinleştirmiştir. Oysa imâretlerin kaldırılmasıyla ilgili Meclis-i Âyan'da dile getirilen görüşlerde talebeye istihkakından daha fazla ödeme yapılacağı ve imâretlerin kapatılmasıyla talebenin bundan zarar görmeyeceği ifade edilmiştir. Ancak anladığımız kadarıyla imâretlerin kapatılması, talebenin düzenli beslenme olanağını ortadan kaldırmıştır. Bunun eksikliği hissedilmiş olsa gerek ki 1914 yılında yeniden taâmhâneler kurulmuştur. Bütün zorluklara rağmen taâmhânelerin kuruluşu ve işleyişiyle talebenin beslenme sıkıntısına az da olsa çözüm üretilmeye çalışılmıştır. Ayrıca taâmhânelerin işleyişine bir düzen kazandırmak için değişik tarihlerde adımlar atılmış ve mevcut işleyişin aksatılmaması adına yoğun çaba sarf edilmiştir.

2. Taâmhânelerin İşleyişini Bozanlara Uygulanan Yaptırımlar

Medrese talebesi eğitim-öğretim süresince, medrese ve müstemilatındaki tavır ve davranışlarını, belirlenen esaslar çerçevesinde sergilemiştir. Sözelimi bir talebe dersane, medrese ve taâmhânelerin demirbaş eşyasıyla arkadaşlarının eşyasına zarar verirse veya onları tahrip ederse verdiği zararı tazmin etmekle yükümlü kılınmıştır.⁴⁰ Bununla birlikte daha geniş ölçekli disiplinsizlikler, yapılan davranışın ağırlığına ve tekrar durumuna göre cezalandırılmıştır. Uygulanan cezalar talebenin uyarılmasından medreseden kaydının silinmesine kadar geniş bir yelpazede seyretmiştir.⁴¹

Taâmhânelerdeki düzeni bozan ve belirlenen kuralları ihlal eden talebeden, birtakım müeyyidelerle karşı karşıya gelenler olmuştur. Örneğin medrese talebesinden Ahmed Nuri, Salih ve Hasan Hüsnü Efendiler disiplinsiz davranışlarından ötürü uyarılmak durumunda kalmışlardır. Zira

³⁹ MA, *MMTMMV*, nr. 2087: 59.

⁴⁰ "Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesine Mahsus Talimâtnâme", 31, madde 51.

⁴¹ "Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesine Mahsus Talimâtnâme", 34-35, madde 75-76.

bu şahıslar beslenme ihtiyaçlarını karşıladıkları taâmhânenin düzenini ihlal etmişler ve ayrıca idare memurlarına karşı başkaldırı niteliğindeki davranışlarda bulunmuşlardır. Yaptıkları sebebiyle öncelikle uyarılmalarına ve olumsuz davranışları devam ettiği takdirde taâmhâneye girmelerinin engellenmesine karar verilmiştir.⁴²

Taâmhânelerin asayişini bozan olumsuz talebe davranışlarının neticesi her zaman aynı şekilde sonuçlanmamıştır. Bir defasında *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi kısm-ı âlî* birinci sınıf birinci şube talebesinden Hadimli Mustafa Hayri, taâmhânenin düzenini ihlal etmiştir. Ayrıca dâhiliye müdürüne tahkir edici ifadeler kullanması tekdir/kınama cezası almasına neden olmuştur. Söz konusu disiplinsiz davranışlarına, idare tarafından asılan ilanların altına yazı yazmak ve talebeyi idare aleyhine teşvik etmek gibi yenilerini ekleyince, kayıt silme cezasına çarptırılmıştır.⁴³

Kayıt silme cezalarında talebenin özel durumu da göz önünde bulundurulmuştur. Örneğin *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi tâlî kısm-ı sâni* sekizinci sınıf talebesinden Dağistanlı Hüsameddin Efendi, taâmhânenin düzenini bozduğu ve diğer disiplinsiz davranışları gerekçesiyle kayıt silme cezası almıştır. Ancak talebenin, kayıt silme cezasıyla medreseden uzaklaştırıldığı süre içerisindeki müspet tutumu, medreseden ilişkisi tamamen kesildiği takdirde kendisinin düzensiz bir hayata itilme riski dikkate alınarak kayıt silme cezası affedilmiştir. Hüsameddin Efendi medreseye geri dönmüştür, fakat beslenme ihtiyacını karşıladığı taâmhânedeki kaydı Şehzâde'den Fatih'e alınmıştır.⁴⁴

Talebenin taâmhânelerdeki disiplinsiz davranışlarında farklı sebeplerin etkin olduğu gözlenmektedir. Mesela yemeği beğenmeyerek taâmhâne memuruna karşı olumsuz davranış sergilenmesi,⁴⁵ bir gün önceki ekmek istihkakını isteyen talebenin taâmhâne çalışanlarına fiilî saldırısı,⁴⁶ devamsızlık yaptığı gerekçesiyle yemek hakkı elinden alınan talebenin çıkardığı huzursuzluk,⁴⁷ taâmhânelerin işleyişini bozan disiplinsiz davranışlardan birkaçını oluşturmaktadır.

Taâmhânelerin işleyişine dair belirlenen kurallar, kuşkusuz sadece talebeyi değil burada çalışan görevlileri de bağlamaktaydı. Çünkü taâmhâne çalışanları, taâmhâneye ve burada dağıtılan yemeklere nezaret etmekle

⁴² MA, *MMTMMV*, nr. 2073: 105 (26 Kanunusani 1331/8 Şubat 1916).

⁴³ MA, *MMTMMV*, nr. 2069: 19; MA, *MMTMMV*, nr. 2070: 50 (15 Mart 1331/28 Mart 1915).

⁴⁴ MA, *MMTMMV*, nr. 2081: 51, 54 (8 Mart 1331/21 Mart 1915).

⁴⁵ MA, *MMTMMV*, nr. 2080: 38 (16 Kanunusani 1332/29 Ocak 1917).

⁴⁶ MA, *MMTMMV*, nr. 2091, 137 (9 Kanunuevvel 1335/9 Aralık 1919).

⁴⁷ MA, *MMTMMV*, nr. 2091, 193 (15 Kanunuevvel 1335/15 Aralık 1919).

görevliydi. Talebeye ve taâmhânedeki düzeni teminle görevli şube müdürlerine karşı uygunsuz söz ve davranışlardan sakınacaklardı. Kendilerine yapılan uyarılara kulak vereceklerdi. Bütün bunlara rağmen görevinin gerektirdiği tutum ve davranışların aksine hareket edenlerin taâmhâneyle ilişkisi kesilmekteydi. Nitekim Nuruosmaniye taâmhânesinde, Evkâf Nezâreti Levâzım Müdüriyeti'nce istihdam edilen baş hademe İbrahim Efendi böyle bir akıbetle yüz yüze gelmişti.⁴⁸

Netice itibariyle yaşanan suiistimler gerekçe gösterilerek 1911 yılında kapatılan imâretlerle sonradan açılan taâmhânelerin benzer sonuçla karşılaşmaması için gereken özen gösterilmeye çalışılmıştır. Doğal olarak taâmhânelerin düzenli işlemesi amacıyla kurallar koyulmuştur. Hem talebenin hem de taâmhâne çalışanlarının, işleyişe büyük oranda olumlu katkı sağladıkları gözlemlense de cezaî müeyyide gerektiren olumsuz örneklerle karşılaşılması bir vakıdır. Alınan önlemlere rağmen yer yer taâmhânelere yönelik şikâyetlerin gündeme gelmesi önlenememiştir.

3. Taâmhânelere Yönelik Şikâyetler

Yeme-içme ihtiyacını taâmhânelerden karşılayan talebe, zaman içerisinde hoşnutsuzluklarını dile getirmiştir. Herhangi bir husus için talebenin isteği gündeme geldiğinde, taleplerini iletebilecekleri başvuru yolları açık tutulmuştur. Şöyle ki talebenin her türlü muamelelerinde şube müdürlerine, kayıt ve imtihanlar için sınıf müdürlerine, giyecek ve yiyecek konularında dâhiliye müdürlerine müracaat etmeleri istenmiştir.⁴⁹ Daha sonra bu kapsam biraz daha genişletilerek talebenin herhangi bir hususta başvuru mercii olarak umûmî müdür(lük)ler belirlenmiştir.⁵⁰

Taâmhânelere yönelik şikâyetler, ağırlıklı olarak yemekler ve yemeklerde kullanılan malzemeler çerçevesinde dile getirilmiştir. Sözelimi Fatih taâmhânesinde yemeklerde kullanılan sade yağın yemek için uygun olmadığı konusunda talebeden şikâyet gündeme gelmiştir. Dile getirilen şikâyet üzerine yapılan tahkikat neticesinde, hakikaten kullanılan yağların karışık olduğu ve talebenin midesine zarar verecek nitelikte bulunduğu tespit edilmiştir. Bu tür malzemelerin yemeklerde kullanılmaması İâşe Müdüriyeti'ne bildirilmiştir.⁵¹

Taâmhânelerin işleyişinde görülen aksaklıklar şüphesiz talebenin dışındaki paydaşlar tarafından da gündeme getirilmiştir. Nitekim

⁴⁸ MA, *MMTMMV*, nr. 2082: 21 (9 Mayıs 1333/9 Mayıs 1917).

⁴⁹ "Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesine Mahsus Talimâtnâme", 31, madde 49.

⁵⁰ MA, *MMTMMV*, nr. 2096: 17 (15 Eylül 1336/15 Eylül 1920).

⁵¹ MA, *MMTMMV*, nr. 2094, 220 (5 Teşrinisani 1335/5 Kasım 1919).

taâmhânelerde temizliğin, düzenin, talebe disiplininin sağlanmasında dâhiliye, sınıf ve şube müdürleri mesul tutulmuştur. Bu bağlamda talebeye verilmekte olan yemeklerin sağlık açısından uygun olmadığı bir defasında Dâhiliye Müdürü Mahmud Nedim Efendi tarafından dile getirilmiştir. Bu konuda gerçeğin açığa çıkarılması maksadıyla son yirmi günde pişirilen yemeklerin cinsi, türü ve miktarı derhal merccek altına alınmıştır.⁵²

Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi talebesinin yiyeceğini, taâmhânelerin parasını, yakacak ve aydınlatma ihtiyaçları gibi giderlerini karşılayan Evkâf Hazinesi'nin yaşadığı zorluklar, doğal olarak talebenin beslenme imkânlarına da menfi şekilde yansımıştır. Talebenin iâşesine harcanmak üzere Evkâf Hazinesi'ne tahsis edilmesi gereken miktarın genel bütçeden gönderilmemesi ya da eksik gönderilmesi, zaten güç durumda olan Evkâf Hazinesi'ni zora sokmuştur. Keza 1334/1918 yılı bütçesinin taksiminde talebenin iâşesi namına Evkâf Hazinesi'nde kısıtlamaya gidilmesi, bir süredir devam eden sorunun boyutlarını artırmıştır.⁵³ Karşılaşılan bu sorun talebeye, mesela Nuruosmaniye taâmhânesine üç gün süreyle ekmek verilememesi,⁵⁴ taâmhânelere gönderilmesi gereken odun ihtiyacının karşılanmaması ve benzeri şekillerde yansımıştır.⁵⁵ Temin edil(e)meyen bu ihtiyaçlar şikâyet olarak sıklıkla gündeme gelmiştir. Sözgelimi taâmhânelerdeki yemek kaplarının odunsuzluk yüzünden soğuk suyla yıkanması ve kaplar yeterince temizlenemediğinden talebenin sağlık şikâyetleri birçok defa ifade edilmiştir.⁵⁶

İfade edilen bilgilerden anlaşıldığına göre taâmhânelerin işleyişi ve orada sunulan beslenme hizmetleri hakkında oluşan şikâyetler, kişisel kusurların yanı sıra daha çok maddî yokluktan kaynaklanmıştır. Ülkenin geneli açısından uzun süredir devam eden ve XX. yüzyıl başlarında iyice açığa çıkan ekonomik sıkıntılar, ülkenin içinde bulunduğu savaş koşulları bu alana da az veya çok tesir etmiştir. Mevcut imkânlar yapılan düzenlemelerle ve sıkı denetimlerle etkin şekilde kullanılmaya çalışılmıştır. Ancak yine de birtakım olumsuzlukların ortaya çıkmasına engel olunamamıştır.

4. Taâmhânelerin Denetimi

Talebenin beslenme olanaklarını sağlıklı hale getirebilmek için taâmhânelerin denetimi birkaç koldan yürütülmüştür. Her şeyden önce

⁵² MA, *MMTMMV*, nr. 2086: 189 (30 Kanunuevvel 1334/30 Aralık 1919).

⁵³ MA, *MMTMMV*, nr. 2101: 292-293 (30 Temmuz 1337/30 Temmuz 1921).

⁵⁴ MA, *MMTMMV*, nr. 2087, 238 (12 Şubat 1335/12 Şubat 1919).

⁵⁵ MA, *MMTMMV*, nr. 2089: 82 (3 Mayıs 1335/3 Mayıs 1919).

⁵⁶ MA, *MMTMMV*, nr. 2101: 211 (28 Haziran 1337/28 Haziran 1921).

Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi Talimât-nâmesi çerçevesinde taâmhânelerin temizliği, sıhhi şartlara riayet edilmesi, talebe sayısına göre çizelgelerin oluşturulması ve Levâzım İdaresi'ne verilmesi, yiyecek maddelerinin miktarı, kalitesi, gıda ve sağlık açısından uygunluğu, taâmhâne memurlarıyla hizmetlilerin teftişi, dâhiliye müdürlerinin vazifeleri arasında yer almıştır. Kaldı ki dâhiliye müdürleri, *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi* adına taâmhânenin sorumlusu konumundadır. Bir de taâmhânelerde Evkâf Nezâreti'nin görevlendirdiği memurlar ve hizmetliler bulunmaktadır. Dâhiliye müdürleri, bahsedilen görevlileri, taâmhânelerdeki düzeni, yemeklerde ihtiyaç duyulan gıda miktarını ve sıhhi şartları teftiş etmeye yetkili kılınmıştır.⁵⁷

Taâmhânelerin denetimi ayrıca Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi Sıhhiye Müfettişliği tarafından gerçekleştirilmiştir. Burada çalışan görevliler, sorumlulukları çerçevesinde denetimlerini yapmış ve gördüğü eksiklikleri rapor haline getirmiştir. Bir defasında teftiş heyetinin hazırlamış olduğu rapordan, son zamanlarda taâmhânelerde verilen yemeklerin sağlık açısından elverişsiz olduğu anlaşılmıştı. Nitekim daha önce peş peşe yapılan benzer şikâyetler üzerine dâhiliye müdürlerince Levâzım Müdüriyeti'ne müracaat edilmişti. Fakat oradan, şikâyetlerin giderileceğine dair olumlu görüş belirtilmişse de herhangi bir adım atılmadığı görülmüştü. Bunun üzerine yaşanan gelişmenin, Şeyhülislâmın iradesi doğrultusunda yazı ile Evkâf Nezâreti'ne bildirilmesi kararlaştırılmıştı.⁵⁸

Evkâf Nezâreti'nin bilgilendirildiği dönemlerde, taâmhânelerde gözle görülür bir düzelme gerçekleşse ve şikâyetler azalsa da birkaç gün sonra yine şikâyetler gündemi meşgul etmiştir. Bu halin devamı, talebenin sıhhatini tehlikeye sokmuştur. Benzer olumsuzlukların giderilmesi amacıyla her gün taâmhâne verileri yemeklerden alınan numunelerin Meşihat tarafından görülmek üzere buraya gönderilmesi, Meclis-i Mesâlih-i Talebe'de görüşülmüştür. Ayrıca her taâmhâne verilecek yemeklerin gerek miktarını ve gerekse niteliğini belirlemek, diğer hususları gözetmek, ihtiyaç halinde taâmhânelerde veya taâmhânelerin bağlı bulunduğu umûmî müdürlüklerde toplantı gerçekleştirmek üzere bir komisyon kurulması kararlaştırılmıştır. Buna göre komisyonda Meclis-i Mesâlih-i Talebe ile Meşihat ve Evkâf Nezâreti levâzım kısımlarından ikişer üye yer almıştır. Meclis tarafından, kısım-ı sâni umûmî müdürü Mehmed Fehmi ve müfettiş Mehmed Efendi

⁵⁷ MA, *MMTMMV*, nr. 2072: 139 (26 Teşrinisani 1331/9 Aralık 1915); MA, *MMTMMV*, nr. 2074: 71 (27 Mart 1333/27 Mart 1917).

⁵⁸ MA, *MMTMMV*, nr. 2077: 73 (31 Ağustos 1332/13 Eylül 1916).

komisyon için seçilmiştir. Meşihat'ın Levâzım Müdüriyeti tarafından da belirlenecek iki kişiden sonra neticenin Evkâf Nezâreti'ne iletilmesi uygun görülmüştür.⁵⁹

Taâmhânelerde yapılan denetimlerde karşılaşılan sorunlar farklı şekillerde tezahür etmiştir. Sözelimi Sıhhiye Müfettişliğince yapılan denetimlerde, talebeye verilmekte olan yemeklerin her gün çorba, etli hububat ve pilavdan ibaret olduğu görülmüş; hiç olmazsa haftada üç gün et ile karışık sebze verilmesinin sağlık açısından daha iyi olacağı belirtilmiştir.⁶⁰ Müfettişliğin yaptığı bir başka denetimde ise talebeye verilen yemeklerin sağlık açısından ve beslenme şartları bakımından uygunsuz olduğu, bu durumun talebede sindirim sıkıntısı ve iştahsızlık doğurduğu tespit edilmiştir.⁶¹

Kuşkusuz taâmhânelerin denetimi sadece verilen yemekler üzerinden gerçekleştirilmemiştir. Taâmhânelerde kullanılan züccaciye malzemeleri,⁶² yemeğe gelen ya da gelmeyen talebe sayısı⁶³ gibi birçok konu denetime tabi tutulmuştur. Netice itibariyle medreseler adına taâmhânelerin sorumlusu olan dâhiliye müdürleri ve sıhhiye müfettişleri, taâmhânelerin kontrolünü gerçekleştirmiştir. Denetimlerde yer yer olumsuzluklarla karşılaşmış ve tespit edilen olumsuzlukların giderilmesi maksadıyla Evkâf Nezâreti'ne başvurulmuştur. Ancak tespiti yapan merci ile sorunu çözecek yerin farklı olması, sorunların çözümünü zora sokmuştur. Zira denetimlerin büyük oranda Meşihat'ın uhdesindeki görevliler tarafından gerçekleştirilmesi ve tespit edilen ihtiyaçların Evkâf Nezâreti'nce giderilecek olması hem sonuç almayı güçleştirmiş hem de koordinasyondan kaynaklı uzayan süreçler talebenin sıkıntılarını artırmıştır. Dolayısıyla ortaya çıkan ikiliğin kaldırılması için İâşe Müdüriyeti'nin kurulduğu anlaşılmaktadır.

5. Taâmhânelerin Tek Elden Yönetimi: İâşe Müdüriyetinin Kurulması

Şeyhülislâmlık ile evkâf nazırlığı görevleri aynı kişi tarafından yerine getirildiğinde, taâmhânelerin düzen ve işleyişinde görülen olumsuzluklar asgarî düzeye inmiştir. Taâmhânelerin sorunsuz ya da en az sorunla işletilmesi, talebenin beslenme olanaklarından müspet manada faydalandığı anlamına gelmektedir. Fakat bahsedilen iki farklı görevin iki farklı kişi

⁵⁹ MA, *MMTMMV*, nr. 2080: 57-58 (25 Kanunusani 1332/7 Şubat 1917).

⁶⁰ MA, *MMTMMV*, nr. 2070: 147 (28 Mart 1331/10 Nisan 1915).

⁶¹ MA, *MMTMMV*, nr. 2086: 117 (19 Kanunuevvel 1334/19 Aralık 1919).

⁶² MA, *MMTMMV*, nr. 2092: 132-133 (9 Ağustos 1335/9 Ağustos 1919).

⁶³ MA, *MMTMMV*, nr. 2094, 224, 228 (6 Teşrinisani 1335/6 Kasım 1919).

tarafından icrâ edilmesi, koordinasyon problemlerini açığa çıkarmış ve buna bağlı olarak beslenme açısından talebenin mağduriyetine sebep olmuştur. Sözelimi birkaç teneke bozuk zeytinyağının veya bir çuval fasulyenin değiştirilmesi, Meşihat ile Evkâf Nezâreti arasında uzun yazışmaları gerektirmiştir. Gün yüzüne çıkan ikiliği ortadan kaldırmak, taâmhânelerin düzenini sağlamak ve talebe hukukunu korumak maksadıyla 18 Şubat 1335/18 Şubat 1919 tarihli mazbata çerçevesinde İâşe Müdüriyeti'nin kurulması kararlaştırılmıştır. Bu düzenlemeye göre taâmhâneler için ayrılan bütçe Evkâf Nezâreti'nden Meşihat'e aktarılacak, belirlenen usuller çerçevesinde gerçekleştirilen harcamalar her sene sonunda denetlenecekti. Meşihat ile Evkâf bünyesinden seçilen heyet marifetiyle denetimler gerçekleştirilecekti. Böylece Evkâf Nezâreti'nin, taâmhânelerin idaresi ve mesuliyetiyle alakası kalmamış olacaktı.⁶⁴

Bundan böyle taâmhânelerin yönetim ve düzeni, talebenin yeme-içme işlerinin sevk ve idaresi, Meşihat bünyesindeki Ders Vekâleti'ne bağlı İâşe Müdüriyeti'nce sağlanacaktır. Tesis edilen birimin tam ismi *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi İâşe Müdüriyeti* olacaktır. İâşe müdürünün maiyetinde müfettiş, mümeyyiz, birinci ve ikinci sınıf kâtipler, ambar ve imâret memurları, imâret kâtipleri, aşçılar ve hizmetlilerden oluşan kadro görev yapacaktır.

Yeni kurulan yapı içerisinde iâşe müdürü, taâmhânelerin genel olarak idaresinden ve buna mukabil bütün işlerden mesul bulunmuştur. Memurların ve kâtiplerin vazifelerine gelince onlar, taâmhânelerin ve ambarların idaresinden sorumlu olmuşlardır. İâşe idaresinde bir de encümen oluşturulmuştur ki, bu encümen Şeyhülişlâmlık memûrîn müdürünün başkanlığında toplanmıştır. Ayrıca encümende, ders vekilince seçilecek müfettişlerden ve umûmî müdürlerden birer kişi, fiilen derslere devam eden müderrislerden iki kişi, isteğe bağlı olmak kaydıyla Sıhhiye Müfettişliği'nden belirlenen isim ve Ders Vekâleti başkâtibi yer almıştır. Encümenin yazı işleri, iâşe kalemi mümeyyizi tarafından yerine getirilmiştir.

Encümenin görevlerine gelince onlar, taâmhânelerin faydasına olacak her türlü işi yerine getirmişlerdir. Bin kuruştan fazla olan satın almaları pazarlık suretiyle gerçekleştirmişler ve ödemeleri onaylamışlardır. Levâzım memurluğunun genel olarak işlerini incelemişlerdir. Ambar ve kilerde bulunan erzakı gerek duyulduğunda kontrol etmişlerdir. Senede iki defadan az olmamak üzere ambarların sayımını yapmışlardır.⁶⁵

⁶⁴ Müftizâde, "İstanbul Medreseleri: İâşe II", 211.

⁶⁵ MA, *MMTMMV*, nr. 2093: 16-18 (25 Şubat 1335/25 Şubat 1919).

İâşe Müdüriyeti'nin kadro sayısı ve çalışma usulleri belirlendikten sonra ilk iş olarak müdür tayini gerçekleştirilmiştir. Meclis-i Mesâlih-i Talebe'de yapılan müzakereler neticesinde dersiâmlardan Ermenekli Safvet Efendi'nin ismi üzerinde mutabakat sağlanmıştır ve bu ismin iâşe müdürü olabileceği Meşihat Makamı'na bildirilmiştir.⁶⁶ Şeyhülislâm Haydarîzâde İbrahim Efendi'nin (ö. 1933) arzı ve padişahın onayıyla 1 Mart 1335/1 Mart 1919'da Safvet Efendi iâşe müdürlüğü görevine getirilmiştir.⁶⁷

Elbette diğer kadrolar için de gerek İâşe Müdüriyeti'nin kuruluş aşamasında gerekse ilerleyen dönemlerde atamalar yapılmıştır. Sözelimi iâşe encümen azalarından bir kısmının başka görevlere tayin edilmesi ve bir kısmının da encümen toplantılarına devam etmemesi sebebiyle yerlerine yeni isimler atanmıştır. 12 Temmuz 1335/12 Temmuz 1919 tarihli kayda göre yeni tayin edilen encümen azaları arasında umûmî müfettişlerden Harputlu Mustafa Efendi, umûmî müdürlerden ibtidâ-i dâhil umûmî müdürü Mehmed Âtîf Efendi ve fiilen müderrisliğe devam eden sahn medresesi fıkıh usulü müderrisi Filibeli Ahmed Cevdet Efendi ve felsefe müderrisi Bergamalı Mehmed Zeki Efendi yer almıştır.⁶⁸ Fakat görev değişikliklerinde her zaman kendiliğinden bir boşluğun oluşması beklenmemiştir. Üstlendiği sorumluluğa kayıtsız kalan ve bunu yerine getirmekte acizliği görülen isimler değiştirilmiştir. Fatih taâmhânesinde çalışan Hamdi Efendi ile Şehzâde taâmhânesinde görev yapan Mehmed Efendi böyle bir durumla karşılaşmıştır.⁶⁹

İâşe müdürlüğü görevinde meydana gelen değişikliklerde, o kişinin görev yaptığı süre zarfındaki hesap ve kayıtların incelenmesi, devir-teslim sürecinin mühim bir aşaması kabul edilmiştir. Mesela 2 Zilhicce 1338/17 Ağustos 1920 tarihinde alınan bir karardan öğrendiğimize göre, iâşe müdürlüğü görevini devreden Yunus Bahri Efendi'nin idarecilik dönemine ait hesap ve kayıtların incelemesine girilmiştir. İncelemeyi yapacak komisyonda Sahn Medresesi Umûmî Müdürü Ali Rıza Efendi, Muhasebe Dairesi Müdür Muavini Hayri Efendi ve Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi müfettiş muavinlerinden ve dersiâmdan Kilisli Tefvîk Efendi görev almıştır. Komisyon, kendilerine verilen konuyu derinlemesine incelemek ve ortaya

⁶⁶ MA, MMTMMV, nr. 2093: 25 (26 Şubat 1335/26 Şubat 1919).

⁶⁷ Safvet Efendi'nin atama iradesinde şu ifadeler yer almaktadır: "Medâris-i İlmiye İâşe Müdüriyeti'ne dersiâmdan Ermenekli Safvet Efendi tayin olunmuştur. Bu irâde-i seniyyenin icrâsına Meşihat memurdur". Bkz. Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması -İlmiye Ricalinin Teracim-i Ahvali-* (İstanbul: Zafer Matbaası, 1981), c. 4-5: vesika 28.

⁶⁸ MA, MMTMMV, nr. 2092: 27.

⁶⁹ MA, MMTMMV, nr. 2099: 385 (14 Eylül 1336/14 Eylül 1920).

çıkan neticeyi üç nüsha halinde düzenleyeceği mazbatayla Meşihat Makamı'na takdim etmek üzere görevlendirilmiştir.⁷⁰

Üzerinde durulan örneğe benzer durum bir başka tarihte yaşanmıştır. Yine îâşe müdürlüğü görevinde yapılacak değişim esnasında, önceki yönetim dönemindeki kasa hesabıyla ambar mevcudunun, imâret demirbaş eşyasının ve bunlara ait hesapların incelenmesi; eski ve yeni müdür arasında icrası lazım gelen teslim-tesellüm işleminin tesisi yapılan kontrollerin ardından gerçekleştirilmiştir.⁷¹

İâşe Müdüriyeti'nin kuruluş aşamasında kadro sayısı ve çalışma usullerinin belirlendiği yukarıda ifade edilmiştir. Ayrıca yine kuruluş aşamasında, bu birimde görev alacak her bir kişinin ne kadar maaş alacağı ve bütçedeki yeri belirtilmiştir.⁷² Dolayısıyla İâşe Müdüriyeti'nde çalışanların sayısı ve alacakları maaş tutarları, tabloda belirtildiği şekliyle tatbik edilmiştir.

Tablo 2: İâşe Müdüriyeti Çalışanları ve Maaş Tutarları⁷³

Görevin Türü	Görevli Sayısı	Maaş Tutarı (Kuruş-Her Bir Görevli İçin)
İâşe Müdürü	1	3000 ⁷⁴
Müfettiş	1	1500
Mümeyyiz	1	1500
Birinci Sınıf Kâtip	2	1000
İkinci Sınıf Kâtip	1	800
Ambar ve İmâret Memurları	4	1000
İmâret Kâtipleri	4	600
Aşçılar	4	1700

⁷⁰ MA, *MMTMMV*, nr. 2099: 251.

⁷¹ MA, *MMTMMV*, nr. 2096: 294, 297-298 (6 Teşrinisani 1336/4 Kasım 1920).

⁷² MA, *MMTMMV*, nr. 2093: 269 (12 Nisan 1335/12 Nisan 1919).

⁷³ MA, *MMTMMV*, nr. 2093: 18.

⁷⁴ Referans alınan yerde, müdürlük için ilave olarak şu şekilde bir açıklama bulunmaktadır: "Müdüriyetin masârif-i zarûriyyesi mukâbili ayrıca beş yüz kuruş ücret-i şehriyesi vardır".

Hademe	57	315 ⁷⁵
Toplam	75	40000

Tablo 2’de görüldüğü üzere kuruluş aşamasında taâmhâne çalışanlarının da katılımıyla İâşe Müdüriyeti’nde farklı kadrolarda kişiler görev almış ve bunlara bütçenin ilgili kaleminden aylık maaş ödemesi yapılmıştır. Esasında talebenin beslenme ihtiyacının karşılandığı taâmhânelerde böylesine bir düzenlemeye gidilerek İâşe Müdüriyeti’nin kurulmasına, yaklaşık aynı döneme tekabül eden bir başka gelişmenin etki ettiğini düşünmekteyiz. Keza aynı tarihlerde özellikle Birinci Dünya Savaşı’nın getirmiş olduğu zorlu şartların aşılması, iâşelerin üretiminde ve dağıtımında yaşanan sıkıntıların en aza indirilmesi, hem ordunun hem de sivil halkın beslenmesini temin edecek önlemlerin alınması gibi amaçlarla İâşe Nezâreti kurulmuştur. Zira iâşe sıkıntısının görülmesinde savaşın olumsuz etkisi kadar yaşanan kuraklığın, salgın hastalıkların, idarî-malî düzensizliklerin ve bunların sonucunda oluşan kıtlığın büyük etkisi olmuştur.⁷⁶ Dolayısıyla bütün bu güçlükleri aşabilmek gayesiyle devletin İâşe Nezâreti’ni kurarak atmış olduğu önemli ve anlamlı adımın, talebenin beslenme alanına İâşe Müdüriyeti’nin kurulması şeklinde yansıdığını düşünmekteyiz.

Üzerinde durulması gereken bir başka konu ise talebenin yeme-içme sıkıntısını ortadan kaldırmak amacıyla kurulan taâmhânelere ve bu kurumların yönetimindeki ikiliği kaldırmak maksadıyla oluşturulan İâşe Müdüriyeti’ne, o dönem getirilen eleştirilerdir. Sözelimi Müftîzâde, İâşe Müdüriyeti’nin üstlendiği görevi başaramadığını, idarî ve malî imtiyazlar elde etmek için bu birimin kurulduğunu dile getirmiştir. Ayrıca İstanbul medreselerinin idaresini Şer’iye ve Evkâf Vekâleti’nin ilgili birimi (Tedrîsât Müdüriyet-i Umûmiyesi) ele alıncaya kadar taâmhânelerin perişan halde olduğunu kaleme aldığı makalesinde zikretmiştir.⁷⁷ Eleştirilerin haklılık olasılığını bir tarafta tutarak burada görülen olumsuzluğu ya da başarısızlığı bir-iki sebebe indirgemenin, dönemin şartlarını görmezlikten gelmekle eşdeğer olacağını belirtmek durumundayız. Zira ülkenin içinde bulunduğu savaş hali ve kıtlık durumu gibi olumsuz şartlar, talebeye daha iyi beslenme

⁷⁵ 57 hademeye ayrılan miktar toplamda 18 bin kuruştur. Dolayısıyla her bir hademeye küsuratıyla birlikte 315 kuruş ödenmiştir.

⁷⁶ Cem Doğru, *Birinci Dünya Savaşı Döneminde Ekonomide Bir Kurumsallaşma Çabası: İâşe Nezâreti*, s. 3, 11-20, erişim: 02 Ağustos 2019, http://eunivsite.nku.edu.tr/kullanicosyalar/413/files/Sbm_04_2009.pdf

⁷⁷ Müftîzâde, “İstanbul Medreseleri: İâşe II”, 211-212.

olanağı sağlama ihtimalini kısıtlamıştır. Bununla birlikte her ne kadar yapısal reformlar gerçekleştirilse de ortaya çıkan sonuçların istenilen düzeye ulaşamamasında birçok sebebin etki ihtimali unutulmamalıdır. Aksi takdirde çalışmanın başlangıcından bu tarafa anlatılan hususlar ve talebenin maîşet sıkıntısını gidermek için atılan adımlar, gerçeklik düzeyi bakımından zihinlerde soru işareti bırakacaktır.

Sonuç

İstanbul'da ikisi hariç diğer imâretlerin faaliyetlerine son verildiği döneme kadar medrese talebesi, iâşe ihtiyacını genellikle buralardan karşılamıştır. Bir hayır kurumu olarak inşâ edilen imâretler, hemen hemen her medresenin yanında ya da civarında yapılmıştır. Çünkü Osmanlı'da, ilim tahsil edenlere, toplumun her kesiminden büyük saygı gösterilmiş; dinî ve ilmî sahada tahsil gören talebenin geçim derdinden kurtulması maksadıyla yine herkes tarafından büyük fedakârlıkta bulunulmuştur. Maddî açıdan imkânı yerinde olanlar kurdukları vakıf bünyesinde imâret yaptırmış ve aynı zamanda finansmanını sağlamıştır. İmâretlerden, cami ve hayrat hademesi, fakirler, yolcu ve misafirler iâşe ihtiyacını gidermiştir. Fakat öncelik her daim mektep ve medrese talebesinin olmuştur. Bununla birlikte talebeye, medreselerin etrafındaki yerleşim yerlerinden yiyecek, giyecek ve yakacak gibi ihtiyaç maddeleriyle destek sağlanmıştır. Dikkate değer bu sıcak tavır, ilim tahsil edene gösterilen saygının tezahüründen başka bir şey olmasa gerektir. Ayrıca medrese talebesi, ailesi tarafından gönderilen gıda maddeleriyle de beslenme ihtiyacını gidermiştir. Ancak ailelerin bu anlamdaki desteğinin, medrese talebesinin iâşe olanakları bakımından sınırlı düzeyde kaldığını unutmamak gerekir. Dolayısıyla İstanbul'da bulunan medrese talebesi, imâretler kapatılana kadar iâşe ihtiyacını büyük oranda buralardan karşılamış; beslenme açısından kısmî de olsa medrese civarında yaşayanların ve ailelerinin desteğini yanlarında görmüştür.

Uzun yıllar talebeye ve ihtiyaç sahiplerine iâşe olanağı sağlayan imâretler; bir zaman sonra kuruluş amacının dışında işlev görmeye başlayınca kapatılma yoluna gidilmiştir. Esasında o dönem için söz sahibi birçok kesim tarafından, imâretlerin kapatılma yerine ıslah edilmesi önerilmiştir. Fakat karar merciinde bulunanlar imâretlerin kapatılması yönünde tercih belirtmiştir. Sonuçta II. Meşrûtiyet dönemi İstanbul'unda, sayıları yirmiyi bulan imâretlerden ikisi hariç diğerleri kapatılmıştır. Açık bırakılan iki imâret de fakirlere mahsus kılınmıştır. Kapatılan imâretlerden istifade eden hademe ve talebeye ise Evkâf Hazinesi'nden ayrılan bütçeden nakdî ödeme yoluna gidilmiştir. Artık talebeye yemek olarak verilen iâşe

desteği, aylık yetmiş kuruş şeklinde nakde tahvil edilerek ödenmiştir. Bu meblağın talebeye ulaştırılması, Meşihat Makamı ile Evkâf Nezâreti arasında yürütülen ortak çalışmayla yerine getirilmiştir.

Talebeye iâşe bedeli olarak nakit ödeme uygulaması yaklaşık üç buçuk yıl sürmüştür. Bu süre zarfında her ne kadar sorumluk sahibi makamlar tarafından, talebenin maîşet derdinden kurtarılacağı iddia edilse de öngörülen hedef tutturulamamıştır. Talebenin bu konudaki sıkıntısı daha da derinleşmiştir. 1914 yılına gelindiğinde, talebeye yapılan nakit ödemenin mahsubu yoluna gidilmiş; artık ödenen meblağ talebenin yeme-içme ve elbise ihtiyaçlarına sarf edileceği için kendilerine verilmemiştir. Talebenin yeme-içme ihtiyacını karşılamak üzere Üsküdar, Nuruosmaniye, Şehzâde ve Fatih'te taâmhâneler açılmıştır. Taâmhânelerin işleyişi, sorumluları, talebenin buralardan faydalanma biçimleri ilkelere bağlanmıştır. Ayrıca taâmhânelerin düzeni ve işleyişi hakkındaki tüm konular Şeyhülislâmlık'ta ders vekilinin başkanlığında toplanan Meclis-i Mesâlih-i Talebe tarafından görüşülüp karara bağlanmıştır. Netice itibariyle talebeye sağlanan iâşe olanağı, yemek verme şeklinde devam etmiştir.

Diğer taraftan taâmhânelerin kuruluşu, talebenin iâşe ihtiyacının giderilmesindeki sıkıntıları tam anlamıyla ortadan kaldırdı(a)mamıştır. Gıda, erzak ve maddî bütçe gerektiren ihtiyaçların Evkâf Nezâreti'nce alınması; yönetim ve işleyişin Şeyhülislâmlıktaki ilgili görevlilerce yerine getirilmesi, yönetsel açıdan ikili yapıyı doğurmuştur. Söz konusu ikili yapı, yönetim açısından zorlukları gündeme getirmiştir. Yaşanan her zorluk, talebeye iâşe olanağının kısıtlanması şeklinde yansımıştır. Alınan kararlar, taâmhâneler için ayrılan bütçenin Evkâf Nezâreti'nden Şeyhülislâmlığa aktarılması ve bütün işlemlerin kurulacak İâşe Müdüriyeti tarafından yürütülmesi yoluna gidilmiştir. Bu yapısal dönüşüm, talebenin iâşe olanaklarında biraz daha iyileşmenin önünü açmıştır. Ancak çalışmanın bütünlüğü içerisinde değinilen bütün yapısal reformlar, talebeye sağlanan iâşe imkânlarında, mutlak iyinin yakalandığı izlenimini vermekten uzaktır. Bu açıdan yapılan değerlendirmeleri, yaşanan tarihsel zeminden bağımsız düşünmemek gerekir. Zira ülkenin içinde bulunduğu savaş yılları ve kıtlık durumu, talebeye sunulan iâşe olanaklarının bu kadarına izin vermiştir.



KAYNAKÇA

ABDÜLAZİZ BEY. *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*. haz. Kazım Arısan, Duygu Arısan, 3. Bs. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002.

- ALBAYRAK, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması –İlmiye Ricalinin Teracim-i Ahvali-*. 5 Cilt. İstanbul: Zafer Matbaası, 1981.
- ÇOBANOĞLU, Ahmet Vefa. “Külliyeye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 542-544. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- “Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesine Mahsus Talimât-nâme”. *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi*. 24-35. İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1330-1333.
- “Dersaâdet Medârisinin Sûret-i İdaresi ile Talebe-i Ulûma Verilecek Muhassasât Hakkında Kanun Layihası”. *Sırât-ı Müstakîm* 7/176 (27 Muharrem 1330): 318-319.
- “Dersaâdet'te Bulunan İmârâtın İkisinden Mâadâsının Lağvı ile Muhassasâtının Talebe-i Ulûma Tahsîsi Hakkındaki Kanun Lâyihası”. *Meclis-i Âyan Zabıt Ceridesi*. Devre: 1. İçtima Senesi: 3. İçtima: 52 (4 Nisan 1327/1911), 2: 362-365.
- “Dersaâdet'teki İmâretlerin Lağvıyla Muhassasâtının Talebe-i Ulûma Tahsîsi Hakkında Kanun”. *Düstur*. 2/3: 353-354. Dersaâdet: Matbaa-i Osmâniye, 1330.
- DOĞRU, Cem. *Birinci Dünya Savaşı Döneminde Ekonomide Bir Kurumsallaşma Çabası: İaşe Nezareti*. Erişim: 02 Ağustos 2019. http://eunivsite.nku.edu.tr/kullanicidosyaları/413/files/Sbm_04_2009.pdf
- EMECEN, Feridun. “Fodula”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 167-170. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- “İslâh-ı Medâris Nizamnâmesi”. *Düstur*. 2/6: 1325-1330. Dersaâdet: Matbaa-i Âmire, 1334.
- “İslâh-ı Medâris Nizamnâmesi'nin Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası”. *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi*. 3-8. İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1330-1333.
- “İmâretler”. *Volkan* 1/31 (19 Kanunusani 1324): 2-3.
- İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi (MA). *Ders Vekâleti Defterleri (DVD)*. 2194.
- İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi (MA). *Meclis-i Mesâlih-i Talebeye Mahsus Mûsvedde Varakaları (MMTMMV)*. 2064. 2069. 2070. 2072. 2073. 2074. 2077. 2080. 2081. 2082. 2086. 2087. 2088. 2089. 2091. 2092. 2093. 2094. 2096. 2099. 2101.
- İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi (MA). *Meclis-i Mesâlih-i Talebeye Mahsus Müzekkere Defteri (MMTMMD)*. 2203.
- KAHRAMAN, Seyit Ali. *Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti*. 1. Bs. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.

- KAZICI, Ziya. "Osmanlı Devleti'nde İmâret". *Osmanlı*. Ed. Güler Eren. 5: 44-48. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- "Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun". *Düstur*. 2/9: 598-600. İstanbul: Evkâf Matbaası, 1928.
- MÜFTÎZÂDE. "İstanbul Medreseleri: İâşe I". *Sebilürreşad* 21/544-545 (12 Temmuz 1339): 189-191.
- MÜFTÎZÂDE. "İstanbul Medreseleri: İâşe II". *Sebilürreşad* 21/546 (19 Temmuz 1339): 210-212.
- ÖZTÜRK, Nazif. "İmâretler, Geleneksel Yardımlar, Öğrenci Bursları". *Türkiye Aile Yıllığı*. 265-274. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1991.
- PAKALIN, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 2004.
- SINGER, Amy. "İmârethâneler". *Türkler*. Ed. Hasan Celal Güzel v.dğr. Trc. Alim Yılmaz. 10: 483-490. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- ŞEMSEDDİN SAMÎ. *Kâmûs-ı Türkî*. Nşr. Ahmed Cevdet. 2 Cilt. Dersaâdet: İkdâm Matbaası, 1317.
- "Talebe-i Ulûm Muhassasâtına Dair Nizamnâme". *Düstur*. 2/3: 1-3. Dersaâdet: Matbaa-i Osmâniye, 1330.



THE SUBSISTENCE/IASE OPPORTUNITIES PRESENTED TO STUDENTS IN ISTANBUL MADRASAS AFTER THE SECOND CONSTITUTIONAL PERIOD

© Talip AYAR^a

Extended Abstract

Since the foundation of the Ottoman Empire, great care has been given to the construction of scientific and cultural institutions. These institutions are constructed in accordance with the purpose they represent with their physical conditions, architectural features and social facilities. The same sentiment has also been shown towards the construction of madrasas, which are at the top of the list amongst these scientific and cultural institutions. While the physical conditions of the madrasas were made ready; on the other hand, the infrastructure has been prepared to meet all the needs of the people involved in the educational activities. Almost all of these needs were fulfilled through waqfs (charity organisations). In addition to education, the waqfs have provided subsistence/iase, shelter/ibate and financial support to the students. The subsistence needs of the students were generally met by the imarets (soup kitchens) located around the madrasas. In addition, in the Ottoman society, where the support for the getting an education was traditionalized, the basic needs of subsistence were sent to the students from the houses near the madrasa. Since the second half of the 19th century, the decrease in the revenues of the waqfs had an impact on the support given to the students. This has restricted the madrasas in meeting the subsistence needs and many unable to provide any food. Therefore, the opportunity to benefit from the imarets were reduced to minimum levels for the madrasa students. Despite all this, from the point of view of Istanbul, until just after the 2nd constitutional period, all but two imarets were closed, and

^a Assoc. Prof., Bolu Abant İzzet Baysal University, ayartalip@hotmail.com

subsistence needs of students were largely met by means of imarets. However, when the problems encountered in the functioning of the imarets in the last periods of the Ottoman Empire could not be solved and the imarets started to function outside the establishment objectives, they were closed. Naturally, this new situation also affected the subsistence resources of the madrasa students.

Until the imarets were closed, the subsistence needs of the madrasa students were met with meals. However, this practice has been abolished since the mentioned period and financial support to students was introduced. From the beginning of August 1910, it was decided to give a monthly rate of seventy kuruş to the student. This continued until 1914 when taamhane's (eating places) were introduced as the cash payments were not sufficient to provide the students' subsistence needs. With this arrangement made in 1914, the student would no longer be paid cash, but the payments to be made would be deducted from the subsistence needs of the student. As applied before the imarets were closed, Taamhane's in Üsküdar, Nuruosmaniye, Şehzade and Fatih would provide the student's subsistence needs. Since the establishment of taamhane's, measures were taken to ensure order and eliminate problematic situations. The proceedings were conducted through a commission formed within the structure of the Shaykh al-Islam.

Determination of the kinds of food to be given to a student in the taamhane's designating how many daily meals would be given to people, storage of food and grocery to be cooked and all other operational responsibilities were assigned. In short, all issues regarding the organisation and operation of taamhane's were discussed and settled by the Meclis-i Mesâlih-i Talebe (Student Affairs Council), headed by the lecturer within the structure of Shaykh al-Islam. Care was taken to implement the decisions taken. As a matter of fact, sanctions would be imposed on both the madrasa students and those who did not show the necessary attention from the staff and the responsible people. So much so that the penalties would lead to a cancellation of the madrasa student's enrolment. Although measures were taken requiring heavy sanctions, complaints against taamhane's were frequent. In fact, majority of the complaints regarding the food, heating and lighting expenses were related to Evkaf Hazine (Waqf Treasury) not meeting its obligation to support the taamhane's due to financial difficulties. Likewise, the reduction of the appropriation allocated from the general budget to the Evkaf account necessitated the restriction of the budget for the subsistence and other needs of the student. Eventually, every need that couldn't be met resulted in complaints to the authorities. On the other hand, personal

shortcomings from the use of existing opportunities were also witnessed. However, complaints from material deprivation were more prominent than others.

In order to eliminate the negativity of the above and make the functioning of the taamhane's and the subsistence opportunities of the students more functional a Food-Supply Office was established in 1919. In the previous practice, food, supplies and material budget requirements of the taamhane's were under Evkaf's administration; while responsibilities such as administration and operation, were fulfilled by the Shaykh al-Islam. This dual structure in practice frequently caused the problem of coordination to occur. For example, the replacement of a purchased and defective food item required long correspondence between the two institutions. As a consequence, every delayed process in order to meet the needs was negatively reflected to the situation of the student. From now on, the budget allocated for taamhane's will be transferred from the Evkaf administration to the Shaykh al-Islam and all proceedings will be carried out by the İaşe office. Establishment of the Food-Supply Office was aimed at eliminating long procedures, ensuring unity in management and provide the students with better opportunities to meet their needs. However, despite all these structural reforms, it would not be more than optimistic to claim that the most perfect access to the needs of the student was achieved.

The subsistence opportunities of the students in Istanbul madrasas, where we briefly touched above will be examined extensively by resorting to first hand resources as much as possible in this article. The work has been limited to the period shortly after the second constitutional period. The closure of the imarets shortly after the second constitutional period has changed the subsistence opportunities of the students. Therefore, this deep-rooted change is taken into consideration and the subject of the article is based on the second constitutional period. On this date, the closure of the imarets began to be spoken. At the same time, the second constitutional period is accepted as a well-known milestone for many other important changes.

Keywords: Islamic History, Second Constitutional Period, Istanbul, madrasa, students, subsistence/iaşe.



ALİ ER-RIZA MEŞHED'İ BAĞLAMINDA ŞİİLİKTE ÖLÜM, YAS, TÜRBE VE ZİYARET

Mustafa KÖSE^a

Öz

Modernite ve onun rasyonel akli dini duygulanımlara hurafeler olarak bakma eğiliminde olmuştur. Her ne kadar muhafazakarlık bu konuda daha pragmatist yaklaşıp da İslamcılık türbe ziyaretlerini ve insani fenomenleri anlamaktan oldukça uzaktır. Ölmek için doğmayız ancak yaşadığımız her an ölürüz. Tecrübe edemediğimiz bu gerçeklik bizi sürekli korkularımızla baş başa bırakır ve ölümün varoluşuna karşı tavrımız bizi çeşitli fenomenlerle yüz yüze getirir. Geleceğimiz ölümün elinde tutsak iken geçmişimiz mezarlarda ve türbelerde yaşamaya devam eder. Kurtulamadığımız korkularımız, vaz geçemediğimiz umutlarımız ve bir arada yaşama zorunluluğumuz bizi matem törenlerinde ve türbe ziyaretlerinde bir araya getirir. Ölüm siyasal bir gerçeklik olarak aynı zamanda bizim bilincimizi oluşturan toplumsallaşma mekanlarının var olmasının sebebidir. İnsanoğlu tarih öncesi dönemlerden beri ölü kültü çerçevesinde toplumsallığını inşa etmiş, devamlılığını sağlamıştır. Ölünün hemen yanına ya da üzerine yapılan ibadethaneler ve buralarda düzenlenen ritüeller toplumların vazgeçilmezleri olmuştur.

Şiilik için masum kabul edilen, tanrısal inayetin yansıması olan kutsal bir imamın önderliği tartışılmaz. Bununla birlikte İmamiyye, ölümler etrafında oluşan ve kimliğini bu ölümlerle kurgulayan siyasal-dini bir hareket olmuştur. Bu çalışmada, Me'mun'un Şiilerle olan ayrışmayı önlemek amacıyla veliaht tayin ettiği, ancak beklenmedik biçimde vefat eden/öldürülen ve zamanla yaşanan siyasal gelişmeler neticesinde yüceltilen ve şehit kabul edilen Ali er-Rıza'nın İmamiyye için toplumsal kimliğin ayrılmaz parçasına dönüştüğü gösterilecektir. Ayrıca İmamiyye'nin Moğollar, Osmanlılar, Özbekler ve Afganlılar ile yaşadığı siyasal, kültürel mücadelelerin Meşhed kentinin gelişiminde oynadığı rol ortaya konulacaktır. İmami Şiiliğinin en önemli türbesinin bulunduğu Meşhed'in onuncu asırdan itibaren oynadığı tarihi rolde elbette Safeviler, Kaçarlar, Pehlevi hanedanlıkları ve İran İslam Devrimi süresince yaşanan siyasal gelişmelerin etkisi yadsınamaz.

Anahtar kelimeler: Ali er-Rıza, Meşhed, Şiilik, ölüm, yas, türbe.

^a Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, mustafakose@ksu.edu.tr



DEATH, MOURNING, TOMB AND PILGRIM IN SHIISM IN THE CONTEXT OF ALI AL-REZA MASHHAD

Modernity and its rational mind tended to look at religious affections as superstitions. Although conservatism is more pragmatist, Islamism is far from understanding the shrine visits and human phenomena. We are not born to die, but we die every moment we live. This reality, which we cannot experience, leaves us with our constant fears and our attitude towards the existence of death brings us face to face with various phenomena. While our future is imprisoned in death, our past continues to live in graves and tombs. Our fears that we have not survived, our hopes that we cannot give up and the necessity of living together bring us together in mourning ceremonies and tomb visits. Death as a political reality is also the reason for the existence of places of socialization that make up our consciousness. Mankind has built its sociality within the framework of the dead cult since prehistoric times and ensured its continuity. The places of worship and the rituals held here or on the side of the dead have become indispensable for the societies.

The leadership of a holy imam, a reflection of the divine grace that is considered innocent for Shi'ism, is indisputable. Imamiyyah, however, has been a political-religious movement around the dead and constructing his identity with these dead. In this study, it will be shown that 'Alī al-Riḍā, who was appointed as heir to prevent separation from Shiites but unexpectedly died / killed and glorified and martyred as a result of political developments, turned into an inseparable part of Imamiyyah. In addition, the political and cultural struggles of Imamiyyah with Mongols, Ottomans, Uzbeks and Afghans will play a role in the development of the city of Mashhad. In the historical role that Mashhad played since the tenth century, where the most important tomb of Imami Shi'ism exists, the influence of political developments during the Safavids, Qajars, Pahlavi dynasties and the Iranian Islamic Revolution cannot be denied.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

İnsan topluluğunun kökenlerine indiğimizde karşımıza çıkan en büyük hakikat ölümdür. İlk insan toplulukları ölü(m)yle yakın temas halindedir. Söz konusu topluluklar özünde ölümlle başlamakta ve ölümlle devam etmekteydiler.¹ Frazer'ın eserinden hareketle ölümlü fizik ötesi bir dünyaya

¹ Roberto Esposito, *Communitas*, trc. Onur Kartal (İstanbul: İletişim Yay., 2018), 24-25.

yolculuk olarak tarif eden Kellehar; fizik dünyanın ölümle aşıldığına vurgu yapmış, ölümsüzlüğe inanmayı ve ölüye ibadet etmeyi ise ölümü anlamlı kılmanın temeline yerleştirmiştir.² Oniki İmam Şiiliğini (İmamîyye) esas alan bu çalışmada öncelikle ölümle ilgili fenomenler teorik olarak ortaya konulacak akabinde bunların İmami kültüründeki yansımaları göz önüne serilecektir.

A. Ölümle İlgili Fenomenler

İnsan ortak bir sistemde ve benzeşen gruplar içinde yaşama eğiliminde hatta zorundadır. Bu aynı zamanda onu diğer canlılardan ayıran temel niteliğidir. Aynı dili konuşmak, ortak simgesel sistemde oydasmak demektir. Üzerinde anlaşılan sadece kelimeler, cümleler değildir. Gelenekler, giysiler, oyunlar, adetler, anıtlar ve hatta yaslar gibi ortaklığa delalet eden tüm öğeler kültürel bir sistem olarak kuşaklar boyunca sürdürülür ve kimlik ona yaslanır. Çünkü insan, daha doğduğu andan itibaren zayıf ve güçsüz, doğaya karşı yetersiz olduğu için güvenlik ve emniyet gereksinimini karşılamak amacıyla belli kişilere yönelmiş, onlara bağlanmış ve bu bağlılık halini de bireysel yeterliliğini ve yetkinliğini sağlayamadığı ölçüde sürdürmek durumunda kalmıştır. Öl(dürül)en kişilere dair bellekte bir anlamın oluşması haddi zatında şimdiki zamanla kurulan irtibat dolayısıyladır. Yoksa ihtiyaç duyulmayan bir geçmişin hiçbir anlamı yoktur. Kısacası insanın, kendisiyle ilgili kişilere ve nesnelere bağımlılığı ya da nefreti kaçınılmazdır. Bu durumun en bariz örneklerinden biri On İki İmam Şiilerinin Ali er-Rızâ'nın şahsına bakışında ortaya çıkmaktadır.

1. Ali er-Rızâ'nın Ölümü: Vefat mı Şehadet mi?

Harun er-Reşid, Horasan seferinde rahatsızlanmış, Tûs'un Nûkân kazasına bağlı Senâbâz köyünde vefat etmiş (193/809) ve henüz vali olan oğlu Me'mun tarafından buraya defnedilmişti.³ Me'mun, Arapların desteğini arkasına alan kardeşi Emin ile mücadelesinde Şii eğilimli olanları kendi tarafına çekmek için İmâmü'l-Hüdâ lakabını kullanmış ve bu amaçla kızını Ali er-Rıza'ya vermiş, onu veliaht tayin etmişti. Ancak veliahtın erken ve Şiilik

² Allan Kellehear, *Ölümün Toplumsal Tarihi*, trc. Tuğçe Kılınc (Ankara: Phoenix Yay., 2012), 64-65. Frazer'ın bahsedilen eseri: *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead (Ölümsüzlüğe İnanmak ve Ölüye İbadet Etmek)*, 3 cilt (London: Mc Millan, 1913-1924).

³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (310/923), *Târîhu't-Taberî*, thk.: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, (Lübnan: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1429/2008), 8: 314-315; İbn Havkal, *10. Asırda İslâm Coğrafyası*, trc. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yay., 2014), 328.

açısından spekülâtif⁴ bir biçimde vefat etmesi (203/818) tüm dengeleri bozmuştur. Sonraki asırlarda yaşananlar nedeniyle Şia için bu isim, mükemmel bir imama, insan-ı kâmile dönüşmüştür. Buna göre o, saf bir bilinçle kendisini feda eden, Pers Şiiliğinin⁵ mükemmel bir örneğidir.⁶ Bu noktada Ali er-Rıza'nın kabrinin Şiilere karşı kötü uygulamalarıyla bilinen Harun er-Reşid ile aynı yere defnedilmiş olması da etkili olmuştur. 8. İmam Ali er-Rıza Şii muhayyilesinde yüceltirilmiş, diğer imamlar gibi onun şahsiyeti de toplumsal birer model olarak kabul edilmiştir. Hatta bugün İran'daki en önemli merkezlerden Kum, Ali er-Rıza'nın kız kardeşi Hz. Masume, Şiraz da erkek kardeşleri Şah Çerağ (Seyyid Emir Ahmed) türbesi/mescidi ile meşhurdur.

Şiilikte Sünniliğin aksine şehitlik konusunda öne çıkan duygu "keder"dir. Bu kederin en önemli nedeni hiç şüphesiz şehit edil(diği iddia edil)en isimlerin çoğunun Sünniler tarafından öldürülmüş olmasıdır. Şu da var ki, bir Müslümanın diğerini öldürmesi durumundaki -bölücü olsa dahi-şehit olup olmayacağı başka bir tartışma konusu olmakla birlikte Şiiler bu hadiseleri derinleştirerek tüm dikkatlerini Sünnilik üzerine yoğunlaştırmışlardır.⁷ Ayrıca dini-siyasi figürün başat rol üstlendiği törenlerde taraftarlarına kutsal bir gösteri yaptıklarını tahayyül ettiren dini-siyasi lider, yapılanları dini bir fenomen olarak kabul ettirmiştir.⁸

Dini davetin tebliğcileri ve toplumun kendisinden medet umduğu kişiler bu görevleri sebebiyle öldürüldüklerinde bu kaybın akabinde insanlar onları kutsal bir kurban (şehit) saymakta onu kahraman kabul etmektedirler. Zira o, ölümle onun dehşetiyle yüzleşme cesareti gösterdiği için saygıya en çok layık olandır. Onu kutsal kılan kendi yok oluşuyla cesurca yüzleşmiş olmasıdır. Bu sebeple kahraman insanoğlunun evriminin başlangıcından bu yana insani onurun ve övgünün merkezi, korkaklarla tam zıt kutuptadır.⁹

⁴ Şiilik açısından Ali er-Rıza bir komplo sonucu veliht ilan edilmiş ve öldürülmüştür. Onların bu yorumunun muhtemel nedeni imamete dair vasiyet ve nass inançları olsa gerektir. Böylece Ali er-Rıza'nın veliahtlığı zoraki kabul ettiğini -çünkü zaten imamdı-temellendirmeye çalışmışlardır. Ancak Ali er-Rıza'nın Me'mun ile aralarının iyi olması, ailesinden bazılarının isyanına engel olması, hilafeti reddetmesi gibi bir dizi nedenden ötürü Şiilerin iddiaları çok tutarlı görünmemektedir. Bkz., Metin Bozan, "Ali er-Rıza'nın Velihtlığı Meselesi (İmamiyye'nin İmamet Nazariyesine Teo-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)", *Dini Araştırmalar*, 7 (2004): 168-171.

⁵ Yazarın burada kastettiği İmamiyyedir.

⁶ B. Amoretti, "Religion in the Timurid and Safavid Periods", *The Cambridge History of Iran*, ed. Peter Jackson (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 6: 653.

⁷ David Cook, *İslam'da Şehitlik*, trc. Beyza Topuz (İstanbul: Kabalcı Yay., 2017), 119.

⁸ Bkz., Eric Hoffer, *Kesin İnançlı*, trc. Hale Şipal (Ankara: Yeryüzü Yay., ts.), 80.

⁹ Ernest Becker, *Ölümü İnkâr*, trc. Arzu Tüfekçi (İstanbul: İz Yay., 2014), 40.

İnançları ve toplum uğruna kendilerini feda etmeleri onlara sonsuz bağışlanma ve bağışlama hakkını vermiştir. Kur'an'da ise benzer konumdaki şehitlere ölü denilmemesi istenilmiş,¹⁰ Rableri katından rızıklandırılacakları ifade edilmiştir.¹¹ Bazen de bu kişilerin yeryüzüne inerek zulme uğrayanlara yardım ettiği, edeceği kabul edilmektedir.¹² Kurbanı dair tüm bu kabuller toplumun damarlarındaki (kültür) bir kan, psikolojik¹³ ya da daha doğru bir tabirle psikososyal, mimetik bir gen gibi dolaşmaya ve ritüeller vasıtasıyla kendini yeniden ve yeniden üretmeye devam etmektedir.

Ali er-Rıza ve/veya imam kabul edilen diğer tarihi figürler niçin bir kurbanı dönüştürülmüştür? Cevap, toplumsal süreçlerde gizlidir. Minnettarlığın ifadesi, kardeşliğin göstergesi, özel mülkiyetten vazgeçmek ve bir armağan olarak ilahi inayete karşılık vermek, kurban sunmak gerekmektedir.¹⁴ Haddizatında bu bir kaybetmedir, alma veya kazanma değildir. Burada kurban ediminin koruduğu şey, topluluğun kendi şiddetine karşılık iç bütünlüğüdür. Böylece tüm topluluk, kendi dışındaki kurbanlara yöneltilmiş olmaktadır. Kurban edimi, her yere yayılmış olan düşmanlık tohumlarını kurbanda toplayıp gidererek topluluk mensuplarına kısmi bir doygunluk sunmaktadır.¹⁵

Kaybın ardından oluşturulan bağlantı nesnelere, aşırı düzeyde sembolizm içeren cansız nesnelere, şehitlik ile ilgili karşımıza çıkan çeşitli bağlantı nesnelere en önemlisi menkıbelerdir. Şehitlik olgusu menkıbeler vasıtasıyla edebi formalara dönüştürülerek şehidin vasiyet ve mirası ölümsüzleştirilmiştir. Ayrıca yeni nesillere kültürel olarak örnek olabilecek bir rol model yaratılmıştır. Doğu toplumlarında bu mekanizma başta şiir ve müzik gibi sanatlarla işletilmekle birlikte kısmen görsel sanatların da kullanıldığı söylenebilir.¹⁶

2. Ölüm Karşısında Birey

Toplumsal bir varlık olan insan kendisini yoktan var eden bir inşa sürecini sürdürür. Hayatındaki tüm ayrılıkların, kayıpların ve hüsrânların yasını tutarak bunlara dair bir suçluluk hissiyle olanlardan kendisini

¹⁰ Bkz., Bakara 2/154.

¹¹ Al-i İmran 3/169.

¹² Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi (Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri)*, (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011), 207.

¹³ Bu tabir için bkz., Vamık D. Volkan, "Süreğen Yas Tutan Bireyler ve Toplumlar: Bağlantı Nesnelere ve Ulusal Anıtlar", *Yürekte Kırk Mum: Bireysel ve Toplumsal Yas*, (İstanbul: Pinhan Yay., 2017), 113.

¹⁴ Esposito, *Communitas*, 23.

¹⁵ René Girard, *Şiddet ve Kutsal*, trc. Necmiye Alpay (İstanbul: Kanat Kitap, 2003), 10.

¹⁶ Cook, *İslam'da Şehitlik*, 246.

sorumlu tutarak, benliğini onların gölgesinin üzerine düşürerek, kaybedilenle özdeşleşerek inşa eder. Çünkü vefasızlık, olmaması gereken bir şeydir. Teşekkür ve minnet ise zorunlu olunan...¹⁷ Bu manada ölümler ketum olmakla beraber ölümün gevezeliği bilinçaltımıza sirayet eder ve Aristoteles'in deyimiyle sıcak olan yaşamımızı gittikçe soğutur.

İnsan ölü(ler) vesilesiyle bir araya gelerek çeşitli ritüeller düzenler. Güven, mutluluk ve hatta şevk durumunda yapılan bu tarz ayinler Durkheim'e göre birleştirici/pozitif ayinlerdir.¹⁸ Toplu gerçekleştirilen törenlerde başkasının yasına eşlik ederek çok değerli bir armağan kazanırız. Bunu, kayıpları sembolize ederek sağlarız. Zira sembolize edilmeyen her kayıp, sonraki kuşaklara musallat olmak üzere daima geri dönecektir.¹⁹ Toplumsal bilinç aynı zamanda ölümle ve ölüyle yapıcı bir ilişki kurarak hem gideni yaşatır hem de yaşamı sürdürmeyi başarır. Çocuklara ortak bir atanın isminin verilmesinde onun hatırlanması ve hatırasının yaşatılması arzusu örtük olarak sürdürülür.²⁰

Ölümden ve yok olmaktan korkmak²¹ aşılması gereken bir bariyerdir. Ötekinin kaybı, geriye neyin kaldığının sorgulanmasına yol açar. Kaybı kabullenmek, kaybettiğimiz kendi parçamızın yok olmasına rıza göstermektir. Dolayısıyla her yas ona, ötekine teşekkür ile neticelenen bir tefekkürdür. İşte bu sebeptendir ki Gilgamiş, Enkidu'nun ölümüyle birlikte²² varoluşunun bilincine varmış, yaşamla pozitif ilişkiye geçebilmiştir.

Ölüm karşısında belirginleşen kimi tepkiler bireyin bedenine yönelir. Kendini yaralamaya varan yas süreçleri psikoterapik etki taşır ve bu, aynı zamanda yası tutulan kişiye karşı özgürleşme edimidir.²³ Dolayısıyla yası tutul(a)mayan hayat, hayat değildir ve yas, maddi varlığın yok olmasını müteakip bir kabullenme, kendi özüne dönme, varlığını öne çıkarma ve gidenle gidip gitmeme sorusuna kalma, yaşama yönünde verilen bir cevap, bir kopuştur. Birey, yitirilen kişiden koparken aynı zamanda kendisine bağlanır. Çünkü o daha en baştan içgüdüsel olarak acıyla yüzleşme yeteneğini

¹⁷ Erdoğan Özmen, *Vazgeçemediklerinin Toplamıdır İnsan -Yas, Melankoli, Depresyon-*, (İstanbul: İletişim Yay., 2017), 129.

¹⁸ Bkz., Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlk Şekilleri*, trc. İzzet Er (Ankara: TDV Yay., 2009), 457.

¹⁹ Bkz., Kellehear, *Ölümün Toplumsal Tarihi*, 66.

²⁰ Adem Sağır, *Ölüm Sosyolojisi*, (Ankara: Phoenix Yay., 2014), 152-153.

²¹ Zygmunt Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, trc. Nurgül Demirdöven, 2. Baskı (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012), 159.

²² *Gilgamiş Destanı*, Türkçe'ye çev. N.K. Sandar, trc. Sevin Kutlu-Teoman Duralı (İstanbul: Hürriyet Yay., 1973), 111.

²³ Barlas Tolan, *Toplum Bilimlerine Giriş*, (Ankara: Savaş Yay., 1983), 363.

yitirmiş, doğasını kaybetmiş ancak kendisini bulmuştur.

Elemden ayırdığımız yas süreci ise daha sessiz, içkin, elem tepkileriyle aynı zamanda başlar ve yıllarca sürececek biçimde zamana yayılır. Zihnin derinlerinde devam eden bu süreç, fiziksel gerçeklikle paralel gitmeyebilir. Ölen kişiye ait zihinsel temsiller kaybolmamakla birlikte zihnen “geleceksiz” hale geldiğinde yas tutma süreci sonlanır. Artık ondan medet umulmaz, dönmesi beklenmez. Elbette yas süresince kişi, kaybettiği kişinin zihinsel imgelerini defalarca gözden geçirir ve bazı yönlerini kendi benliği içinde özdeşim kurarak yaşatmaya devam edebilir. Bu durumu bilen kolektif bilinç özellikle çocuklara onların isimlerini vererek bu özdeşim sürecini sürdürmeye, onun adını yaşatarak hatırasını canlı tutmaya çalışır.²⁴ Şiilik içinde daha belirgin olarak tezahür eden Seyyidlik müessesesi ve çocuklara imam isimlerinin verilmesi bir açıdan bu gayeye matuf kültürel olgulardır.

Yas tutma sürecinde yas tutulmasına engel olunursa bunu mağdur rolüyle yüceleştirmek, istenmedik travmalardan birisi olarak ortaya çıkar. Süreç sağlıklı işlemezse nihayetinde yas tutmak devamlı hale gelir. Şiiliğin hâkim olduğu coğrafyada yas süreçleri siyasi engellemelerden dolayı sağlıklı bir biçimde sonuçlanmamıştır. Bu durumda Şiilik, içindeki yası bir bağlantı nesnesi vasıtasıyla dışsallaştırmak durumunda kalmıştır. Bağlantı nesnelere, kaybedilen kişinin zihinsel imgesiyle buna karşılık gelen kendilik imgesi arasında ortak bir zemini simgelemektedir. Ölenin bir eşyası, el yazısı ya da resmi gibi bir şey bu amaçla kullanılır. Bu tavrıyla birey aslında yası içinden atarak iyi bir şey yapmıştır ancak farkına varmadan onun ileride her an doğmasını da mümkün kılmıştır.²⁵

3. Ölümün Toplumsallaşması ve Hatırlama Ritüelleri

Toplumunu mümkün kılan değerler sistemi söz konusu olunca kutsal kavramı etrafında düşünmek gerekmektedir. Kutsal, insanın egemen olması ölçüsünde insanın kendisine egemen olan bir şeydir.²⁶ Tüm inanç ve ibadet sistemleri incelendiğinde kutsala dair ritüellere ve temel birtakım temsillere ulaşılmaktadır. Bunlar, bir dinden diğerine büründükleri şekil itibarıyla farklı olsalar da toplum ya da dini grup için objektif bir anlam taşıdıkları kabul edilir. İşte dinde ebedi ve insani olan şeyi oluşturan, bu daimî unsurlardır.²⁷ Toplumsal süreklilik ve düzen bu ritüeller ile sağlanmakta ve

²⁴ Vamık D. Volkan, *Kimlik Adına Öldürmek*, trc. Medine Banu Büyükkal (İstanbul: Everest Yay., 2009), 62.

²⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz., Volkan, *Kimlik Adına Öldürmek*, 62-66.

²⁶ Girard, *Şiddet ve Kutsal*, 42.

²⁷ Durkheim, *Dini Hayatın İlk Şekilleri*, 24.

kolektif hafıza yeni nesillere aktarılmaktadır. Şii dünyanın her yanında olduğu gibi On İki İmam Şiileri de Meşhed’de bir takım dini ritüeller ile toplumsallaşmakta ve düzen sağlanmaktadır.

Ritüel, bütün büyüsel-dini eylem ve inanç alanını ifade etmek için kullanılır.²⁸ Dini törenlere katıla(bile)n farklı zümreler, törenler boyunca okunan müzik ve ilahi icrasından duyulan hazla kendinden geçer ve tek bir çizgide aynı koreografide buluşup, bütünleşir. Doğası gereği siyasal olan insanların bu birleşmeleri, iktidar tarafından değerlendirilmeye en uygun anlardır. İktidar bunu bir geçit törenine, kurallı bir saray gösterisine dönüştürebilir ancak özünde hiçbir ritmik hareket tek bir siyasal-toplumsal boyuta indirgenemez.²⁹ Ölmüş kahramanları anmak için düzenlenen ayinler ve onlar adına kutlanan törenler, insanların unutulmaya yüz tutmuş değerlerinin hatırlatılmasına, birbirlerine olan bağlılığına ve geleceklerini kurmalarına hizmet eder.

En temel ritüellerden kabul edebileceğimiz danstaki ortak noktanın birbirini etkileyen güçlerin sergilenmesi olduğunu ifade eden Langer, dansta ortaya konan şeyin dinamik bir imge olduğunu savunur.³⁰ Buna göre dans, sözsüz iletişim modellerinden biridir ve insanın oyun oynamasıyla yakından ilgilidir. Huizinga, insanın en önemli niteliğinin oyuncu olması olduğunu söylemiştir. Oyun, kültürden daha eski ve doğal bir olgudur ve mutlaka ona içkin olan bir kasıttan da söz edilmelidir.³¹

Kutsal eylem, özünde oyundur ve katılanları başka bir evrene götürdüğü ölçüde bu öz muhafaza edilir. Platon, barışçı yaşamının doğru biçiminin tanrıların lütfunu kazanmaktan geçtiğini belirtmiş, düşmanları yenerek savaşı galip bitirmek için hayatta bazı oyunları oynamayı, kurban törenleri yapmayı, şarkı söyleyip dans etmeyi tavsiye etmiştir. Toplumsal gruplar kutsal bayram günlerinde doğa hayatının büyük olaylarını kutsal gösteriler aracılığıyla kutlamakta ve doğa düzenini nasıl kavırıyorlarsa öyle oynamaktadırlar.³² Simgeler, kültürel bir öge olarak topluluğun genlerine nüfuz ederek onlara değerler aşılama, önceliklerini belirlemede ve ‘düzen’ kurmaktadır.

²⁸ Goody, *Mit, Ritüel ve Söz*, 46.

²⁹ Wendy James, *Törensiz Hayvan Yeni Bir Antropoloji Denemesi*, trc. Sevda Çalışkan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2013), 104-106.

³⁰ Susanne K. Langer, *Sanat Problemleri*, trc. A. Feyzi Korur (İstanbul: Mitos-Boyut Yay., 2012), 9-10.

³¹ Johan Huizinga, *Homo Ludens*, trc. Mehmet Ali Kılıçbay, 4. Baskı (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2013), 34.

³² Huizinga, *Homo Ludens*, 34, 38.

On İki İmam Şiileri, varoluşsal bir sorun yaşadığında ya da sorunlarını çözemediğinde ölüme sığınmıştır. Sevilen birinin ölümüne karşı verilecek tepkilerin ayinler ve törenler vesilesiyle organize olması ve toplumun yatıştırılması, kargaşadan kurtulması sağlanmıştır. Bu alan, tarih boyunca değişen gelenek ve zihinsel tutumlar paralelinde değişmiş, gelişmiştir. Şii dünya için ulusal ve uluslararası öneme sahip olan Ali er-Rıza Meşhed'i ve diğer türbelerde gerçekleştirilen törenler bu durumun tipik örnekleridir. Bu maksatla yapılan ve uzun zamanlara yayılan belli bir tecrübeyle kurumsallaşmış kolektif eylem olarak törenler, birtakım adet, gelenek ve dini inançlarla da etkileşimde bulunmuştur.

Ali er-Rıza türbesinde birçok hatırlama ritüeli değişik zamanlarda tekrar edilmekte, ibadet şuuruyla gelen insanlara kutsal tecrübe ettirilmektedir. Bu pratiklerden bir kısmını şöyle sıralamak mümkündür.

Bayrak Töreni: İran İslâm devrimine atıfta bulunan bayrak değiştirme merasiminde değişim için görevli kişiler değişimin yapılacağı kubbeye doğru yürürken yolda mersiyeler okumakta ve bayrak değişimi, resmi bir törenle gerçekleşmektedir. Bayrağın üzerinde yukarıdan aşağıya sırasıyla, 'Lâ ilâhe ilallâh', 'Muhammed' ve 'Nasrun minallâh ve Fethun karîb' yazmaktadır.³³

Matem Töreni: Şehitleri anma amacıyla matem törenleri sadece Kerbelâ'da Meşhed-i Hüseyin'de değil aynı zamanda Ali er-Rızâ meşhedinde de düzenlenmektedir. Burada gerçekleştirilen törenlerde görevli olanların belirli bir hiyerarşiye uydukları, mumların yakıldığı, tören alanına belirli bir düzen içinde gelindiği ve merasim usulüne uyulduğu gözlenmektedir. Şehidin öldüğü noktaya inşa edilen türbelerin pek çok örneği vardır. Hatta Şii dünyada ölümler adına inşa edilen pek çok türbenin söz konusu imamla alakasının olmaması da sıkça rastlanılan bir durumdur. Şiiler türbeleri aynı zamanda toplu üzüntü ve dramatize mekânı olarak kullanmışlardır. Sembolik anlatımın öne çıktığı bu günlerde buralarda ortak bir hafıza oluşturulmaya çalışılmıştır. Taziyelerde iyi ve kötünün mücadelesi tema olarak işlenmektedir.³⁴ Bu tarz temalar, tarihsel hafızanın daha iyi kanalize edilebilmesini ve topluma daha çok hitap edebilen tarihsel anlatılar kurulabilmesine yardımcı olmaktadır. Ayrıca matem törenine katılmak için

³³ Mehr News Agency, erişim: 05.05.2019, <https://tr.mehrnews.com/news/1870915/Hz-%C4%B0mam-R%C4%B1za-a-s-T%C3%BCrbesi-nde-bayrak-de%C4%9Fi%C5%9Ftirme-merasimi>

³⁴ Cook, *İslam'da Şehitlik*, 247-248. Kerbelâ ve Muharrem törenleri üzerine yapılmış bir taziye kültürü için bkz., Metin And, *Kerbelâ-Muharrem-Ta'ziye*, 4. Baskı (İstanbul: YKY, 2018).

yola çıkanlar yol boyunca yaptıkları gibi törenlerde kendi aralarında değişik aktiviteler düzenlemekte ve zaman zaman bir yas unsuru olarak farklı nesnelere kendilerini dövmekte, göğüslerine vurarak dövünmektedir.

Toz Alma/Temizlik Törenleri: Sembolik anlamı olan diğer önemli bir törendir. Mezarın tozu birkaç kez alınmakta olup bunun nurani ve manevi bir iklimde gerçekleştiği söylenmektedir. Tören, türbenin üzerindeki parmaklığın kapısının açılması ile başlamakta daha sonra ziyaretçilerin birtakım taleplerle ve hayır maksatlı olarak parmaklıkların arasından attıkları para ve mücevher gibi eşyalar toplanarak hazineye konulmaktadır. Merasim sırasında gülsuyu ve gözyaşı ile yıkanan türbe ardından ziyaretçilere açılmaktadır. Bu temizliğe ilaveten her sabah nöbet değişimi yapıldıktan sonra başlayan genel temizlik merasiminde ise kısa saplı süpürgeler büyükçe bir tepsiye konulmakta ve merasimin sonunda hizmetliler ve ferraşlar temizlik işine meddah eşliğinde başlamaktadırlar. Ayrıca mavi üniformalı hizmetlilerce uzun saplı süpürgelerle avlularda da temizlik yapılmaktadır. Bu esnada külliyyeye hizmet etme onurunu ifade eden şiirler okunmakta ve ziyaretçilere güzel anlar yaşatılması hedeflenmektedir.³⁵ Türbe görevlilerinin çocukların başlarına ellerinde taşıdıkları toz alma püskülünü sürerek onları kutsamaları da tüm bunlara ilave edilebilir.

Nakkâre³⁶ Çalınması: IX. asır ortalarında başlamıştır. Yıl boyunca Muharrem ve Safer ayları ve yas günleri dışında günde iki kez çalınan nakkâre her gün güneş doğmadan önce ve battıktan sonra davul-zurna eşliğinde ve özel bir ritimle çalınmaktadır. Nakkârenin son melodisi, güneşin doğuşu ve batışını ilan etmektedir. Bunlara ilaveten dini bayramlarda ve masum kabul edilen imamların doğum yıldönümlerinde sevinç işareti olarak ve bir keramet görüldüğü zaman da -ki bu kerametler Ali er-Rıza'nın şahsına atfedilmektedir- külliyenin ihtişam ve azametini işaret etmek üzere nakkâre çalınmaktadır.³⁷

Hutbe Okunması: İmamiyye'de ibadethanelerin siyasi yönü ön plana çıkmış ve hutbeler bu amaca hizmet etmiştir. Bugün bile özellikle Cuma namazları dini-siyasi propaganda için önemli dini günlerdendir. Buna ek

³⁵ Astan Quds Razawi, erişim: 05.05.2019, <https://globe.aqr.ir/portal/home/?news/1195535/1195554/1206803/Temizlik-merasimi>

³⁶ Yarım küre biçiminde bir çift küçük davula iki değnekle vurulması ile çalınır. Birçok amaçla çalınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz., Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-Tevârih*, trc. Mürsel Öztürk (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2006), 39, 358, 404-405, 530, 603.

³⁷ Astan Quds Razawi, erişim: 05.05.2019, <https://globe.aqr.ir/portal/home/?news/1195535/1195554/1206820/Nakkare-%C3%A7alma-merasimi>

olarak ayrıca yılın iki gecesinde, iki şehadet yıldönümü olan Aşura ve İmam Rıza'nın şehadet gecelerinde İslâm İnkılabı ve İslâm Cumhuriyeti avlularında hademelerce hutbeler okunmaktadır. Bu merasim kutsal Rezevi külliyesinin en muhteşem merasimlerinden sayılmaktadır. Musibet zikrinden sonra dört bir yanında hademelerin ellerinde mumlarla durduğu İslâm inkılabı avlusuna gelen konuklar belirli bir düzenle nakkârhanе'nin eyvanında yerini almaktadır. Daha sonra hafızlar ellerinde yanan mumlar ve laleler eşliğinde, hüznün içinde toplu halde hademelerin ve konukların önünden geçerek o gün dolayısıyla hutbe okunmaktadır. Hutbe, İmamüzzaman adı ile devam etmekte ve İslâm İnkılabı Lideri Âyetullah Hamaney'nin adı zikredilerek son bulmaktadır.³⁸

Suffe: Güneş doğmadan yarım saat önce ve akşam ile yatsı namazının akabinde olmak üzere günde iki kez düzenlenmektedir. Dâru'l-Huffâz ve Dâru's-Selâm revaklarında düzenlenen merasimi gündüz nöbetindeki hizmetli ve ferraşlar tertiplemektedir. Bu merasimde Kur'ân-ı Kerim ayetlerinin yanı sıra 14 masumun medhi ile ilgili metinler okunmaktadır. Bu merasim için önce ferraşlar özel hazırlıklar yapmakta ve ardından hafızlar belirli bir düzenle içeri girerek açılan Kur'ân-ı Kerim nüshalarının ardında oturmakta ve böylece Kur'ân tilaveti başlamaktadır. Merasim sırasında dikkat çeken uygulamalardan biri de İmam Rıza veya İmam Mehdi'nin adları zikredildiğinde merasime katılanların ayağa kalkması ve saygı duruşunda bulunmalarıdır.³⁹

Ğadir-i Hum Töreni: İmâmî kültürde Zilhicce'nin 18'i Büveyhîlerin başlatmış olduğu üzere bayram olarak kutlanmakta olup bu amaçla Meşhed'de özel bir program düzenlenmektedir. Törene halkın yanı sıra askeri ve mülki yetkililerin de katıldıkları görülmektedir. Genel olarak külliye mütevellisinin açılış konuşması ile başlayan program, meddahların ve Ehlibeyt zakirlerinin medhiyeleriyle sürmektedir. Şahab Muradi, Vaiz Muradi gibi Hücetülislâmların da konuşmacı olarak iştirak ettiği program halkın da katılımı için büyük avluda gerçekleşmektedir. Şairlerin methiyeleriyle destek verdiği törende ayrıca marifet halkası oturumu, ahkam oturumu ve çocuklara yönelik yarışmalarla halkın teveccühü kazanılmaya çalışılmaktadır.⁴⁰

³⁸ Astan Quds Razawi, erişim: 05.05.2019, <https://globe.aqr.ir/portal/home/?news/1195535/1195554/1206811/Hutbe-okuma-merasimi>

³⁹ Astan Quds Razawi, erişim: 05.05.2019, <https://globe.aqr.ir/portal/home/?news/1195535/1195554/1206840/Suffe-merasimi>

⁴⁰ Astan Quds Razawi, erişim: 05.05.2019, <https://news.razavi.ir/portal/home/?news/267078/268007/1520538/Mutahhar-Rezevi-T%C3%BCrbede-Gadir-i-Hum-bayram%C>

4. Bir Kimlik İnşa Aracı Olarak Türbe/Ölü(m)

Sünni ve Şiiler arasındaki farklılıklar daha çok ritüele dayanan anlaşmazlıklarda ortaya çıkmıştır. Sünniliğin hac ibadeti için sadece Mekke-Medine'ye yapılan ziyaretlerine ilaveten Şiilikte imamların kabirlerinin ziyaret edilmesi ve bu ziyaretler esnasında görece daha az öneme sahip ritüel-törenlerin yapılması söz konusudur. Bu yerler birer 'kutsal eşik' olarak kabul görmekte ve buraların etrafı da Mekke'deki Hac ibadetinde olduğu gibi gezilmekte, dualar edilmekte ve imam(rehber)ın ruhuna yakın olmak hedeflenmektedir.⁴¹ Bu açıdan Ali er-Rıza türbesi İmamiyye açısından bir kimlik inşasıyla alakalıdır.

Kimlik, bireyin zihninde yarattığı bir muhayyile, onu, ötekilerden ayıran detaylara dair bir imgedir ve ölen kişi bu yönüyle toplumsal bir kimlik meselesidir.⁴² Birbirine sağlam bağlarla bağlanan bir topluluğun en büyük sermayesi ortak duygudaşlık ve anlamdaşlıktır. Sosyal anlam dolaşımının en önemli aracı olarak dil, normatif metinler vasıtasıyla gündelik yaşamda neler yapılacağına dair cevaplar üretmiştir.⁴³ Ali er-Rıza'nın yaşamına dair menkıbevi anlatılar, şehitlik söylenceleri, Ehl-i Beyt'i öven soy ağaçları ve kahramanlık türküleri vasıtasıyla Şii benlik tanımlanmış ve ortak kimlikle ilgili kesin kanaatler tespit edilerek geçmiş geleceğe taşınmış, devamlılık ve düzen sağlanmış, farklı toplumsal olgular tek bir öyküde buluşmuştur.

Ölen kişi bazen de kimliği inşa eden bir faktör olarak belirginleşir ve sosyal kimliğin bir gereği olan toplulukların geçmişle ilişkisinin kurulmasına yardım eden bir simge olarak toplumsal bir göstergeye dönüşebilir. Ölünün kabri ile belirginleşen mekanlar ortak alanlara dönüşüp, "farklı sosyal, ekonomik, kültürel ve hatta etnik yapıları, ortak bir duyguda birleştirme"⁴⁴ amacı kazanabilir. Başka bir deyişle dini gruplar tarafından mağdur edildiklerine ve travmayla karşı karşıya bırakıldıklarına inanan grup üyeleri bu durum neticesinde ortaya çıkan çaresizlik, mağduriyet ve öfke gibi hislerini bir sonraki kuşağa aktarırlar (postmemory). Bu aktarımın muhtevasında, yaşanan travmanın çözüm yolları ve bu durum karşısında takınılacak tavırlara dair görevler söz konusudur. Böylece ataların travması yeni kuşakların kimliğinin bir parçası haline gelir. Bu aynı zamanda ön

4%B1-programlar%C4%B1-a%C3%A7%C4%B1kand%C4%B1

⁴¹ Charles Lindholm, *İslami Ortadoğu*, trc. Balkı Şafak (İstanbul: İmge Kitabevi, 2004), 284.

⁴² Kellehear, *Ölümün Toplumsal Tarihi*, 105.

⁴³ Jan Assmann, *Kültürel Bellek*, trc. Ayşe Tekin, 2. Baskı (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2015), 151-152.

⁴⁴ Sağır, *Ölüm Sosyolojisi*, 163.

yargıların da oluşumu demektir.⁴⁵

Ölüm, ulus devletler çağında da kullanılmaya devam edilmiştir. Volkan'a göre insanlar, sadece ölenleri ya da kaybedilmiş toprakları anmak için ulusal ya da dini-millî bir anıt inşa edebilir. Bu yolla anıt (mezar), inananları ölmüş olan imamlarına bağlayan bağlantı nesnesine dönüşür. Burada gerçekleştirilen her törende yas süreci tekrar yaşanır ve imam tekrar gömülür. Onlarla iletişim kurmak için dualar edilmesi, istiharelere yatılması bu kabildendir. Bir dini cemaatin kaybedilmiş bir kişi için dikilmiş olan bir anıttan hareketle onu geri döndürme arzusu desteklenmekte ve intikam duygusu canlı tutulabilmektedir.⁴⁶

Amin Maaoluf, ileri sürülen kimliğin çoğu zaman hasmınıniki üzerine ve ters yönde inşa edildiğini söylemiştir.⁴⁷ Nitekim Büveyhîler döneminde Abbasi halifesi Muizzüddeve'nin de desteğiyle Ğadîr-i Hum'un bayram, 10 Muharrem'in de matem olarak kabul edilmesi Sünniler tarafından büyük tepkiyle karşılanmış onlar da mukabelede bulunmak için sonraki dönemlerde 18 Muharrem'i ve Yevmü'l-Ğâr'ı bayram kabul etmişlerdi.⁴⁸ Dolayısıyla hem Şii kimliğin hem de Sünnî kimliğin tam da bu tezi doğrular nitelikte öteki ile karşıtlık temelinde kurgulandığını söyleyebiliriz.

Şiilik için siyasi-teolojik birer figür olan imamlar ölünce bu bir travmaya neden olmuş, Şii bilinç söz konusu travmayı paylaşarak zamanla etnik, ulusal veya dini grup imgeleminin bir parçası kılmıştır. Toplumsal süreçlerin değişimi ile paralel olarak yeni dini-politik ideolojilerin geliştirilmesinde ölüm olgusu kullanılmıştır. Şiiler, farklı siyasi-kültürel koşullar altında yeni zorluklarla yüz yüze geldiklerinde seçilmiş bir travmaya dönüşen Meşhed, ataların kayıpları ile ilgili duyguları ateşleyen siyasi propaganda aracılığı ile yeniden canlandırılmıştır. Böylece bazı anıtlar yas sürecinin depolandığı ve ona ait duyguların yaşandığı yerler olarak belirginleşmiştir. Anıt mezar paylaşmış bir bağlantı nesnesi olarak kabul görmüş ve toplumun yas tepkilerinin dışsallaştırıldığı kutsal bir yere dönüşmüştür.⁴⁹ Dini ve politik törenler, kitaplar, şiirler, şarkılar, sanat filmleri ve konferanslar vasıtasıyla yası ve yas sürecini tekrar tekrar

⁴⁵ Volkan, "Süreğen Yas Tutan Bireyler ve Toplumlar...", 112.

⁴⁶ Bkz., Volkan, "Süreğen Yas Tutan Bireyler ve Toplumlar...", 96.

⁴⁷ Amin Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, trc. Ayşe Bora, 47. Baskı (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2018), 19.

⁴⁸ Halil İbrahim Bulut, "Siyasi ve Dinî Otoritelerin Necef Ve Kerbela'ya Kutsiyet Kazandırmadaki Rolü, Kitâbü'l-Mezâr Örneği", *Sakarya Üniv. İFD*, XII/22 (2010/2): 411-414.

⁴⁹ Bkz., Volkan, "Süreğen Yas Tutan Bireyler ve Toplumlar...", 99, 101.

hatırlatan sayısız yollar icat edilmiştir.⁵⁰ Mezara dokunarak, toz alma fırçalarını yüzüne sürerek ölüm ve ölümlerle bağlantı sağlanmış; gelenek, metinsel olmayan bilinç dışı yollarla taşınmıştır.

Hafızanın taşıyıcısı olan gelenekler irrasyonel ve çok işlevli olabilir ancak rasyonel açıklama modelleriyle makul hale getirilirse gittikçe zayıflar ve yok olmakla karşı karşıya gelir. Bunun tipik bir örneği Kerbelâ törenlerinde kendini yaralama ritüelidir. Günümüzde bu ritüel sırasında kan akmasından hareketle tek gayenin kan akıtmak olduğu varsayılarak modern ve rasyonel bir tepki olarak “kan verme” ritüeli teklif edilmiştir. Oysa bu eylem aynı zamanda bir topluma kabul (inisiye) töreni olarak da işlev görmektedir.

Bellek yeri olarak kabul edebileceğimiz Meşhed On İki İmam Şiiliği için aynı zamanda grup hafızasının kodlandığı ve belirginleştiği bir yer olmuştur.⁵¹ Çünkü hatırlama, mutlaka ama mutlaka bir mekân ve bilinç ile ilişkilidir. Geçmiş, nesnel bir hakikattir ve herkesin ortak etkinlik alanı olarak kimseye ait değildir. Oysa tarih mutlaka bir grubundur ve grup imgelemine paralel olarak gelişmeye, değişmeye veya bozulmaya açıktır.

5. Meşhed’e Yürümek ve Hacı Olmak

İnsanoğlu, mezarlar vasıtasıyla mekânda devamlılık, süreklilik duygusunu ifade etmiştir. “Canlıların kentinden önce ölümlerin kenti vardı” ve kent, henüz sabit bir yerleşim haline gelmeden önce bile insanların belli dönemlerde bir araya geldikleri toplanma yeri olarak var olmuştur. Kentin ilk tohumunun, insanların hac amacıyla gittikleri bir törensel toplanma yeri olarak atıldığı söylenebilir.⁵²

Kutsal kabul edilen açık-kapalı yerlerin ziyaret edilmesi insanlık tarihiyle eşdeğerdir. Aynı zamanda buralarda dualar edilir. Bu mekanlar Tanrıya vakfedilmiş yerler olabileceği (beytullah) gibi kutsal kabul edilen kişilerin gezip dolaştığı ya da gömüldüğü yerler de olabilir. Taşlama, dönme, dua gibi sembolik bazı ibadetler söz konusudur. Bazen de buralarda uyunarak Tanrısal bir rüya-ışık görülmek istenir.⁵³

Toplum için çok önemli görülen bir kişinin ölümü ya da kaybından sonra yaşayanların bu durumu kabullenmesi ve yeni gerçekliğe uyum sağlayabilmeleri için birtakım süreçlere ihtiyaç duyulur. Bunların başında

⁵⁰ Bkz., Volkan, “Süreğen Yas Tutan Bireyler ve Toplamlar...”, 98.

⁵¹ Bkz., Nuri Bilgin, *Tarih ve Kolektif Bellek*, (İstanbul: Bağlam Yay., 2013), 68.

⁵² Lewis Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, trc. Gürol Koca, 2. Baskı (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2013), 18, 21.

⁵³ Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, 160.

halka açık ziyaret-anıtlar dikmek gelir. Bunlar ortak bağlantı nesnesi işlevi gören mekânlardır. Young, taşın aldatıcı bir yaşam güvencesi, yanlış bir süreklilik hissi verdiğini belirterek bu duruma işaret etmiştir.⁵⁴ Meşhed ile ilgili karşımıza çıkan önemli fenomenlerden biri de yürümek ve ziyaret (hac)tir. Rivayet edildiğine göre tıpkı diğer türbelerde olduğu gibi Ali er-Rıza türbesine -mesafe kısa olursa yalınayak- yürümek de önemli ve değerli kabul edilmiştir.⁵⁵

Hac, belli bir biçimde, bir amaca matufen yürümenin çeşitli şekillerinden biridir. Yürüyüşte bulunan şey saf 'gitme hazzı'dır. Rousseau'nun deyiimiyle yürümek bir ayağını ötekinin önüne atmak sonra bunu yineleyip durmaktır. Bu yalın eylem insana sevinç verir ve bedenimiz yaşadığımız farkına varır, kendimizi özgür, bağımsız, güçlü ve mutlu hissederiz. Bu fiziksel etkinliğe doğal bir manevi haz katılır: Gitmenin hem bedeni hem de tını salıvermenin hazzı...⁵⁶ Varlığı temaşa etmek için durmak, duraklamak gerekir ancak ondaki değişimi, dönüşümü, cümbüşü ve oluşu idrak etmek için yürümek ve her yana sırayet etmiş varlık zerrelere izlemek gerekir. Yürüyerek hayatı tecrübe edebilir, içimizde dindiremediğimiz yakınmaları susturabiliriz. Hacı aynı zamanda bir Peregrinos,⁵⁷ yabancı ve sürgündür. Yurdundan uzaktadır. Bu dünyada bir yolcu olduğunun bilincine varmış, sığındığı ocağın yük olduğunu idrak etmiş, yurdundan uzakta yürüyen kişidir. Bu idrake ulaşması için hareket edenleri görmesi, gelip geçici olanların yanından geçip gitmesi gerekmiştir. Türk kültüründeki dervişler, Hıristiyanlıkta gurovague denilen göçebe keşişler işte bu ebedi yabancılığın bilincine varan ermişlerdir. Onlar bir yere varmayı düşünmezler. Bizzat varlık karşısında büyülenmeye müptela birer varlık sarhoşudur.⁵⁸ Hz. Peygamberin de ilk aldığı emirlerden birinin, içinde bulunduğu topluluğun kötü hayatından hicret olduğu unutulmamalıdır. (و
الرجز فاهجر⁵⁹ / Her türlü pislikten uzak dur ondan uzaklaş.)

Hac, tüzel bir eylemdir. Kadim zamanlardan bu yana hacının yürürken

⁵⁴ James E. Young, "Memory and Counter-Memory", *Harward Design Magazine* 9 (1999): 2.

⁵⁵ Bkz., Ebû Cafer Muhammed b. Kûleveyh el-Kummî (386/996), *Kâmilü'z-Ziyârât*, (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1417), 514. Ayrıca bkz., Şeyh Bessâm Muhammed Hüseyin, *el-Meşy ilâ Ziyâratı Seyyidi'ş-Şühedâ'*, (B.y.: y.y., 1435/2014), 74-75.

⁵⁶ Philippe Menque, *Yürümek, Koşmak, Yüzmek*, trc. Orçun Türkay (İstanbul: YKY, 2018), 127-128.

⁵⁷ Kinik Yunan filozofu.

⁵⁸ Frederic Gros, *Yürümenin Felsefesi*, trc. Albina Ulutaşlı (İstanbul: Kolektif Kitap, 2017), 99-100.

⁵⁹ Müddessir 74/5.

kullandığı (korunma amaçlı uzun metal sopa) asası ve her daim ağzı açık olan meşin heybe kutsanırdı. Hacıya verilen bir mektup onun yolculuğu sırasında konaklamasını ve emniyetini sağladı. Hac için yola düşmenin farklı amaçları vardı. Öncelikli olarak bağlılığı artırmak ve sadakati test etmek gelmekteydi. Hac merkezleri aynı zamanda mezarlıktı. Kefaret için de hac olunabilirdi. Büyük bir günah itirafından sonra bir hac yolculuğu bu günaha ceza olabilirdi. Ya da akraba, arkadaş veya kişi bizatihi kendisi hastaysa şefaata dilemek için.⁶⁰ Kişi bazen de sırf şükretmek için hac yapabiliyordu. Hacı yürürdü ve toprağın evladı olduğunu bilir, yer çekimine boyun eğer, toprağa bağlılığını arz eder, onun ayaklarına verdiği ıstıraba sabreder bu uğurda çaba gösterirdi.⁶¹

On İki İmam Şiiliği geleneklerinden ve ziyaret adabındaki teferruatlardan anlaşıldığına göre burayı ziyaret edenler yarım hacı ya da Meşhedî (halk dilinde Meşdî) olmakta,⁶² diğer türbelerde olduğu gibi Ali er-Rızâ türbesini ziyaret etmek cenneti kazandıracak derecede büyük sevaplar kazanmaya vesile olacak diye kabul edilmektedir.⁶³ Ayrıca uzaklardan oraya yüz sürebilmek için yürüyenlerde yeme-içme sıkıntısının bulunmadığı kabul edilmektedir.⁶⁴ Bu konudaki ilginç örneklerden biri, adı Hurufilik ile anılan Fazlullah'tır (ö. 796/1394). Semîrem'de itikafa çekilen Fazlullah bir rüya görmüş ve rivayete göre, "Ey Fazlullah, gez ve gör!" emrine uyarak Mekke'ye gitmeyi düşündüğü halde bundan vazgeçerek önce Meşhed'e daha sonra Mekke'ye gitmiştir.⁶⁵ Meşhed'e yürüme eylemi siyasi kimliğe sahip liderlerce de farklı zamanlarda defalarca gerçekleştirilmiştir.⁶⁶

6. Ziyaret Adabı ve Ziyaret(çi) Rengi

Ali er-Rıza Meşhed'ine gelen Şiiler için beyaz, sade ve yeni elbise giyinmek, gusül ve namaz abdesti almak, türbede küçük adımlarla yürümek, güzel kokular sürünmek, ziyaretin gerektirdiği haşyet ve vakar içerisinde

⁶⁰ Gros, *Yürümenin Felsefesi*, 101, 103.

⁶¹ Gros, *Yürümenin Felsefesi*, 104.

⁶² Amoretti, "Religion in the Timurid and Safevid Periods", 654. Ayrıca bkz., Cafer Bendiderya, *İran Ziyaretleri -Meşhed ve Kum*, (İstanbul: Kevser Yay., 2007), 7-25.

⁶³ Bkz., İbn Küleveyh, *Kâmilü'z-Ziyârât*, 505 vdğr.; Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Numan (413/1022), *Kitâbü'l-Mezâr Menâsikü'l-Mezâr*, thk. Seyyid Muhammed Bâkır el-Ebtahî, (Kum: Mihr, 1413), 195 vdğr.

⁶⁴ Rıza Canım, *İran Seyahatnâmesi*, (İstanbul: Ülke Yay., 2016), 304-305. Ayrıca bkz., Teresa Battesti, "Le pèlerinage de l'Emâm Réza, à Mashad, en Iran", *Regards Sur l'Iran* 38/2 (1988): 143.

⁶⁵ Hüsamettin Aksu, "Fazlullah-ı Hurûfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1989), 12: 277.

⁶⁶ Bkz., Peyman Eshaghi, *İran'da Siyasi Meşruiyet ve Din: İmam Rıza Türbesi Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017), 57-58.

bulunmak, ziyaret esnasında dilini hamd, tesbih, salat-selam ve tehlil ile meşgul etmek, türbenin eşiğini öperek sağ ayakla içeri girmek ve sol ayakla çıkmak, mezara yapışacak kadar yakın durmak, öpmek, sırtını kibleye vererek yüzünü mezara dönmek, sağlığı izin veriyorsa dua okurken ayakta durmak, Ehlibeyt'ten nakledilen ziyaret duasını okumadan önce tekbir getirmek, başka dualara itibar etmemek, iki rekat ziyaret namazı kılmak, türbeye girdiğinde cemaat namaz kılıyorsa ona iştirak ettikten sonra ziyareti gerçekleştirmek, boş sözlerle ve maleyani işlerle uğraşmamak, Kur'an okuyarak sevabını imamın ruhuna bağışlamak, yüksek sesle konuşmamak, kadınların erkeklerin dikkatini dağıtmamaya özen göstermeleri, tövbe-i istiğfarda bulunmak, başta türbenin hizmetçilerine olmak üzere iffetli yoksullara, seyyitlere ve ilim ehline infakta bulunmak, başka ziyaretçilerin de girmelerine imkan sağlamak için ziyareti uzatmamak ve veda ziyareti yapmak ziyaret adabından kabul edilmiştir.⁶⁷

Kültürel bir gösterge olarak bilinen renkler ve renk sembolizmi kabir ziyaretlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Kişiliğin dışarıya, ötekine sunulmasının aracı olan renkler aynı zamanda bazı toplumsal tutumların ve örtük mesajların ifadesini bulduğu olgulara dönüşebilmektedir.

Ölümün kendi rengi şüphesiz beyaz olagelmıştır. Bir ölüm tepkisi olarak insanlar saflığı, iyiliği hem gelinde hem de ölüde tercih etmiştir. Ölüme şahitlik edenlerin tercihleri ise siyahtır. Karalar bağlamak, yası ve ölüm haberine karşı verilen tepkiyi ifade eder. Kasvetin, derdin, acının, kederin sembolü olan siyah gerek edebiyatta gerekse kültürde tıpkı ölünün bedeninin kararması gibi insanların içinin kararmasına neden olmuştur.

Şiilerin ziyaret pratiklerinde tercih ettikleri matem rengi genelde siyahtır. Ölümün, yasın ve matem rengi olan siyah hüznü, kasveti ve acıyı yansıtmakla birlikte bunun yanında ekonomik olarak da ciddi manada bir gelir kapısı olmaktadır. Tercih edilen renk, ortak bir norm koyarak ziyaretçileri aynı duyguda birleşmeye ve sosyalleşmeye zorlamaktadır. Böylece grup kutsalı tecrübe eder ve aynı mekânda kutsalı yaşayarak aynı duygu etrafında türdeşlik hissine sebep olur.

Çoğunluğu tepeden tırnağa siyah giyimli gençlerin oluşturduğu kabileler Kerbela ağıtları eşliğinde yer yer ellerinde taşıdıkları zincirlerle vücutlarını döve döve yürürler. Grubun önünde yürüyen bir gencin taşıdığı pankart aynı zamanda bu grubun nereden geldiğini göstermektedir. Yol kenarındakilerin ağıtları kalabalığın coşkusuna, matemine eklenir. Burada

⁶⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz., Bendiderya, *İran Ziyaretleri*, 15-25.

bütün yollar “imam”a çıkar. Zira bu kültürde imam, “insanı Tanrı’dan ayıran boşluğu dolduran” yarı ilahi bir figürdür⁶⁸ ve bu, İran muhayyilesi ile desteklenmiştir.⁶⁹

Şii geleneğe ve İslâm kültüründe kullanılan yeşilin, verimlilik sembolü olarak kabul edildiği ve seyyid ve şeriflerin (Hz. Hüseyin ve Hasan’ın) neslinden gelen imamların ayırt edici rengi olduğuna dair değerlendirmeler mevcuttur. Kıyamet gününde haşir anında Hz. Peygamber’in sancağının da bu renk olacağına kabul edildiğini belirten Sarıkçıoğlu’nu⁷⁰ doğrulayacak tarihi deliller ne yazık ki mevcut değildir. Yeşile dair Şii tarihindeki en erken rivayetler Me’mun’un Ali b. Musa er-Rıza’yı (bu lakap Me’mun tarafından verilmiştir) veliaht tayin etmesini müteakip Abbasilerin sembolü olan siyah rengi bırakarak yeşili tercih etmesine atıfta bulunmaktadır.⁷¹ Aynı zamanda bir zihniyet değişimini ve dönüşümünü işaret eden yeşil renk tercihi daha önce Ehl-i Beyt için kullanılsa da bu olaydan sonra tercih edilmeye başlanmıştır. Tarihi gelişmelerden anlaşıldığına göre kadim Kısra geleneğine atıfta bulunan bu renk,⁷² Me’mun tarafından siyasi-kültürel değişimi ifade etmek ve Arap-Abbasi geleneğine duyulan tepkinin bir yansıması olarak tercih edilmiştir.

B. Tarih Boyunca Meşhed ve Ali er-Rızâ Türbesi

Tûs’tan Meşhed’e, Bir Şehrin Oluşumu: Ali er-Rıza’nın defnedildiği yer olarak Meşhed biçimindeki isimlendirme ilk defa Mukaddesî (Makdisî)’de karşımıza çıkmaktadır.⁷³ Mamafih İbn Kûleveyh el-Kummî (386/996)⁷⁴ ve Şeyh Müfid’in (413/1022) türbenin Tûs’ta bulunduğunu ifade etmiş olmaları⁷⁵ bu bilgiyi doğrulamaktadır. İlhanlılar devrinde

⁶⁸ Batesti, “Le pèlerinage de l’Emâm Réza, à Mashad, en Iran”, 144; Mehmet Çelenk, *XVI. Ve XVII. Yüzyıllarda Safevî Şiiliği* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2005), 84.

⁶⁹ İsmail Kayabalı-Cemender Arslanoğlu, *İran’ın Anadolu’ya Uzanan Gölgesi*, (Ankara: Set Ofset, 1990), s. 300.

⁷⁰ Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, 86.

⁷¹ Ahmed b. Ebî Yakup b. Cafer b. Vehb b. Vâdih el-Ya’kûbî (292/905), *Târîhu’l-Ya’kûbî*, thk.: Abdül-Emîr el-Mühennâ, (Beyrut: Şirketü’l-a’lemî li’l-matbûât, 1431/2010), 2: 403; Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, 9: 82-83; Ebu’l-Ferec Ali b. Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî (356/967), *Mekâtîlü’t-Tâlibiyyîn*, thk.: es-Seyyid Ahmed Sakr, 2. Baskı (Kum: Menşûrâtü’s-Şerîf er-Rızâ, 1416), 455. Ayrıca bkz., Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, (Cambridge: Cambridge University, 1919), 284.

⁷² Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs el-Cehşiyârî (331/942), *Kitâbü’l-Vüzerâ’ ve’l-Küttâb*, thk.: Hasan ez-Zeyn, (Beyrut: Dâru’l-fikri’l-hadîs, 1498/1988), 313.

⁷³ Şemseddin Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (390/1000), *Ahsenü’t-Tekâsîm fi Marifeti’l-Ekâlîm*, (Leiden: Brill, 1877), 352; Maximilian Streck, “Meşhed”, *MEB İA* (İstanbul: MEB Yay., 1997), 8: 147.

⁷⁴ İbn Kûleveyh, *Kâmilü’z-Ziyârât*, 505.

⁷⁵ Şeyh Müfid, *Kitâbü’l-Mezâr Menâsikü’l-Mezâr*, 195.

730/1330'lerden itibaren sikkeler üzerinde görülen Nûkân adının yerini zamanla niçin Meşhed'in aldığı⁷⁶ anlamak için bu şehrin kimliğinin oluşmasında etkili olan siyasi kavgalara bakmak gerekmektedir.

İlk olarak Sebük Tegin döneminde (366/977- 387/997) tahribata uğrayan türbe, oğlu (Gazneli) Mahmud (388/998-421/1030) tarafından tekrar inşa ettirilmiş, ziyaretçilere eziyet edilmemesi için de önlemler alınmıştır. Ancak 510/1116 yılında Meşhed'de Sünnîler'le Şiîler arasında çıkan ve birçok kişinin ölmesine sebebiyet veren çatışmalar Ali er-Rıza türbesine sıçramıştır. Buna karşın şehri muhtemel saldırılardan korumak için 515/1121'de etrafına müstahkem bir sur yapılmıştır. 548/1153 ve 556/1161 yılında Oğuzlar Tûs'a girip her tarafı tahrip etmiş ancak Meşhed'e dokunmamıştır. Meşhed, 617/1220 ve 696/1296 yıllarında Moğollar tarafından yeniden yağmalanmıştır.⁷⁷ Sünnî niteliğiyle dikkat çeken Tûs şehrine yaklaşık 25 km mesafede bulunan Meşhed'in yıldızı, Tûs'un, Timur'un torunu tarafından harap edilmesiyle⁷⁸ birlikte parlamış ve dini kimlik, artan bir biçimde şehre egemen olmuştur. Tûs'a karşı Meşhed, Harun er-Reşid ve oğlu Me'mun'a karşı da Ali er-Rıza ismi ön plana çıkmış, türbe de halk tarafından önemli bir ziyaretgah olarak kabul edilmiştir. Şehre yapılan saldırılar mağdur konumunu pekiştirmiş ve halkın teveccühüne neden olmuştur. Bu teveccüh neticesinde türbe etrafında eşsiz güzellikte mimari eserler vücuda getirilmiştir.

Şehrin en parlak dönemlerinden birine damga vuran Timur'un oğullarından Şahrüh ve onun eşi Gevher Şad,⁷⁹ üzerinde durmamız gereken isimlerdir. Onlar, türbenin yanında yaptıkları cami, medrese, Daru's-Siyâde ve Dâru'l-Huffâz ile öne çıkmıştır. Ayrıca meşhur şair Ali Şir Nevâî, tahsilini 1456-1464 yılları arasında külliye içinde yapmış olup türbe içindeki

⁷⁶ Ebu Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî (770/1368), *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, trc. A. Sait Aykut, 8. Baskı (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2018), 372; Streck, "Meşhed", 147.

⁷⁷ Mustafa Öz, "Meşhed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1989), 29: 363.

⁷⁸ Timur devrinde, şehirdeki yönetici Hâce Ali'nin hükümdarın ismini hutbeden çıkarması şehrin sonunu hazırlamış ve yaklaşık 10000 kişinin katliyle birlikte şehir harap edilmiştir. Bkz., Rıza Kurtuluş, "Tûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1989), 40: 431.

⁷⁹ Şahrüh kenti 1406, 1407, 1412, 1418, 1419 ve 1436 yıllarında farklı zamanlarda ziyaret etmiştir. Horasan'daki ibadethanelerin süslemesinden de sorumlu olan Şahrüh'tan daha önemli olan isim, eşi Gevher Şad'dır. Gevher Şad aynı adla bir cami yapılmasını emretmiş ve şehrin canlanmasının mimarı olmuştur. Bkz., Amoretti, "Religion in the Timurid and Safavid Periods", 615-616; R. Pinder Wilson, "Timurid Architecture", *The Cambridge History of Iran*, ed. Peter Jackson-Laurence Lockhart, (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 6: 752.

Eyvan-ı Ali Şir Nevâi ondan hatıradır. Bugün şehrin ne kadar turist çektiği tam olarak bilinemese de ulusal ve uluslararası bir turizm merkezi olarak yıldızı parlamaktadır. Bütün caddeler Ali er-Rıza türbesine çıkacak biçimde dizayn edilmiştir. Rıza Canım eserinde şu mukayeseyi yapmanın uygun olacağını düşünür: “Benzetmek ne kadar doğru olur bilemem ama, Sünnî dünya için Medine neyse, Şiiler için de Meşhed o...”⁸⁰

Miladi X. asırda yaşayan Ebû Dülef, doğu İran’da iki büyük iki küçük dört şehir olduğundan bahsetmiş ve 2589 m²’lik bu alandaki bağlardan birinde Ali er-Rıza ve Me’mun’un kabrinin bulunduğunu ifade etmiştir.⁸¹ 770/1368 yılında vefat eden İbn Battûta, Meşhed-i Rızâ diye bilinen şehrin gayet geniş, meyve ve suyunun bol ve her yanında değirmenler olduğunu belirtmiştir. Ona göre Mısır ve Şamlıların ‘nakib’; Hind ve Sindlilerin ise ‘seyyid-i ecel’ dediklerine yöre halkı ‘tâhir’ demektedir. Meşhed’deki mezarın üzerinde büyük bir kubbe olduğunu belirten müellif ayrıca bir medrese ve mescitten de bahsetmektedir. Duvarların ‘kâşânî’ adı verilen çiniyle kaplı olduğu, gümüşlerle süslendiği, kapısının sırma ipekten olduğu ve içinin de çeşitli kumaşlarla süslü olduğu belirtilmektedir. İbn Battûta Harun er-Reşid’in kabrine de değinmiş, Şiilerin Harun’un kabrine ayaklarıyla vurduğunu, Ali er-Rızâ’yı ise selamladığını özellikle ifade etmiştir.⁸²

Ali er-Rızâ türbesi İran Şiileri için en önemli dini yapıdır. Bir külliyeinin oluşumuna sebep olan bu yapıda 25 adet görkemli ve dini açıdan değerli bina dikkat çekmektedir. İmam Rızâ türbesi her kenarı on metre olup kare formundadır. Türbenin kubbesi altın varaklarla kaplanmıştır. Eski sanduka kitabesinden anlaşıldığına göre 1022/1613 yılında Şah Abbas Safevî tarafından yaptırılmış ve kitabesi de Ali Abbas Safevî’ye yazdırılmıştır. Mevcut sanduka mermer olup kubbenin gövdesi kitabelerle süslüdür. Merkez avlusu dikdörtgendir ve eski avlu olarak bilinir. Dört eyvanlıdır ve bunlar çinilerle süslenmiştir. Bu dörtlü eyvan, Şah Abbas (1038/1629) döneminde (Safevîler) Emir Alişir Neva’î’nin nezareti altında (872/1467) inşa edilmiştir. Şah Tahmasp (920/1514) ve Nadir Şah (1145/1732) zamanında altın minareler eklenmiştir. Güneyde bulunan ve Altın Eyvan denilen bölüm ise gümüş olup Safevîler döneminde yapılmıştır. Buranın dört kapısı vardır ve oldukça zengin süslemelere sahiptir. Türbenin diğer mimari bölümleri Timurlular ve Safevîler döneminde külliyeeye eklenen Daru’z-Ziyafet ve Daru’l-Hifâz revaklarıdır. Yine Gevher Şah, Do Der, Perizad ve

⁸⁰ Canım, *İran Seyahatnâmesi*, 302, 304.

⁸¹ Ebu Dülef, *İran Seyahatnamesi*, 10. *Yüzyılda Kafkasya’dan Fars Körfezi’ne Yolculuk*, trc. Serdar Gündoğdu (İstanbul: Kronik Yay., 2017), 113.

⁸² İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, 372.

Mirza Cafer camileri de külliye bünyesinde kabul edilmektedir. 1262/1845 ve 1271/1854 yıllarında Muhammed Şah Kaçar (1264/1848) da çini süslemeli bir avluyu yapıya ekletmiştir.⁸³

Ali er-Rıza'nın mezarının üzerini örten zarîh en fazla özen gösterilen mimari unsurdur. Safevîler döneminde, 957/1550 yılında Şah Tahmasb'ın emriyle mezarın üzerine yerleştirilen türbe ahşaptan mamuldü. Bunun da üzerinde altın levha üzerine sülüs hattıyla yazılmış bir kitabe mevcuttur. Daha sonra Negin Nişan olarak adlandırılan mücevher süslü çelik türbe (darîh), ilkinin yerine yerleştirilmiştir. Üçüncü türbe ise 3*4*2 m. ebadında olup görece sadedir. Dördüncü türbe yine bir öncekinin yıpranmasından sonra 1338 yılında altın ve gümüş malzemededen yapılmıştır. 4*3,6*3,9 m. ebatlarında olan bu yeni unsur, 14 masuma atfen birer pencereyle süslenmiş, üzerindeki altın levhaya Yasin ve İnsan sureleri yazılmıştır. Son olarak bu türbenin yapımının üzerinden 42 yıl geçmesi ve çevresindeki şebekelerin ve türbenin altın ve gümüş kaplamaların yıpranmasının ardından beşinci türbe gerekli olmuştur. Güneş türbesi denilen ve şu anda halen ziyaret edilen bu türbe, külliyein genişletme çabalarıyla birlikte 4.78*3.73*3.96 m. ebadında inşa edilmiş üzerine Yasin ve İnsan sureleri sülüs hattıyla yazılarak süslenmiş, 14 masuma atfen birer adet pencere, beş Tayyib'ten hareketle beş ve sekizinci imam olmasından hareketle sekiz yapraklı çiçek motifine ilaveten günebakan motifi de imamın güneş gibi⁸⁴ yani "şemsü'l-şümûs" olmasının simgesi olarak tezyinata dahil edilmiştir. Neticede beşinci kubbe 1379/2000 yılında Âyetullah Hamaney'in de katılımıyla yerine yerleştirilmiştir.⁸⁵

Meşhed'e 10. yüzyılda başlayan ilgi, artarak devam etmiştir.⁸⁶ Bu durum, hükümdarların sadece mekân değil zaman üzerinde de kullanabilecekleri bir güç olarak geçmişe yönelmelerinin doğal sonucu olsa gerektir.⁸⁷ İran'ın devletleşme geleneği Sasanilere dayanmakla birlikte yeni meşruiyet araçları ortaya çıkmıştır.⁸⁸ Bilindiği üzere liderler, kriz

⁸³ Muhammed Yusuf Keyanî, *İslam Dönemi İran Mimarisi*, trc. Kaan Dilek (Ankara: İraniyat Yay., 2018), 108-109. Ayrıca bkz., Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-Tevârîh*, trc. Mürsel Öztürk (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2006), 361.

⁸⁴ Mithra, güneş ve güneş ışığıyla ilişkilendirilen bir tanrıdır. Bkz., Mehmet Korkmaz, *Zerdüş Dini İran Mitolojisi*, (Ankara: Alter Yay., 2013), 85, 507-508.

⁸⁵ Astan Quds Razawi, erişim: 05.05.2019, <https://globe.aqr.ir/portal/home/?news/1195535/1195554/580659/Kutsal-zarih>.

⁸⁶ Batesti, "Le pèlerinage de l'Emâm Réza, à Mashad, en Iran", 146.

⁸⁷ Bkz., Zygmunt Bauman- Stanislaw Obirek, *Tanrı'ya ve İnsana Dair*, trc. Akin Emre Pilgir (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2018), 109.

⁸⁸ Çelenk, *XVI. Ve XVII. Yüzyıllarda Safevî Şiiliği*, 63-64.

dönemlerinde kendi siyasi konumları ve hedefleri için geniş grup kimliğinin bir parçası olan ve toplumu hızlı ve kati bir biçimde mobilize eden seçilmiş travmaları kullanmıştır. Grup muhayyilesi böylesi bir kullanıma karşı genetik bir refleks geliştirdiği için zaman ve şartları unutma eğilimindedir. ‘Zaman çökmesi’ de denilebilecek olan bu olgu neticesinde geçmiş, şimdiyle aynileşmekte ve politik açıdan irrasyonel kararların alınmasına sebep olmaktadır.⁸⁹

Ali er-Rıza türbesine gösterilen ilgi İran’ın siyasi olarak bağımsız devletler kurduğu süreçte artarak devam etmiştir. Bunlar üzerinde ayrıntılı olarak durulduğunda aynı zamanda Sünnilik ile olan ayrışmanın kodları da çözülmektedir.

Safeviler Devri: Şeyh Safiyyüddin (735/1334) Sünni olmasına karşın Erdebil Tekkesi Şiilikle, Hoca Ali (Alâeddîn Erdebîlî, 832/1439) döneminde başlayan yakınlaşmasını Şeyh Cüneyd (864/1460) ve oğlu Haydar (893/1488) zamanında sürdürmüş nihayet torunu İsmail (930/1524) ile birlikte tamamen Şii/İmami bir hüviyete bürünmüştür.⁹⁰ Şiilik-Sünnilik gerek İran gerekse Osmanlılar tarafından ayrıştırıcı bir kimlik problemi olarak sıklıkla istismarın aracı olmuştur. Siyasi liderler kendi politik güçlerini artırmak için kin duygularını körüklemiştir.⁹¹ Kabul edilmektedir ki Şah İsmail ile birlikte On İki İmam Şiiliği İran’da resmi mezhep haline gelmiştir. Şah İsmail’in devlet imkanlarıyla yürüttüğü Şiileştirme politikasının bir yansıması olarak atası Şeyh Safiyyüddin’in soyu İbn Bezzâz et-Tevekkül’ün *Safvetü’s-Safâ*’sına yapılan bazı ilavelerle yedinci İmam Musa Kazım’a dayandırılmış⁹² böylece tarih/din, siyasi ideolojinin hizmetine girmiştir. Yaptığı bu tarz uygulamalarla açıkça teokratik bir devlet kurmayı ve onun başındaki kral-tanrı olmayı amaçlayan Şah İsmail,⁹³ İmam Rıza’nın

⁸⁹ Vamık D. Volkan, “Süreğen Yas Tutan Bireyler ve Toplumlar...”, 114.

⁹⁰ Cemil Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*, 2. Baskı (İstanbul: Kitap Yay., 2016), 26-27; Cihad Aydoğmuşoğlu, *Safevi Devleti Tarihi (1501-1736)*, (Ankara: Gece Kitaplığı Yay., 2015), 22 vdğr.

⁹¹ Asaf Hüseyin, *İranda Devrim ve Karşı Devrim*, trc. Taha Cevdet, 2. Baskı (İstanbul: Pınar Yay., 1989), 30-31.

⁹² Şeref Han, *Şerefname -Osmanlı İran Tarihi*, (İstanbul: Ant Yay., 1971), 2:134; Çelenk, *XVI. Ve XVII. Yüzyıllarda Safevî Şiiliği*, 84; Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*, 26-27. Ayrıca bkz., Gene R. Garthwaite, *İran Tarihi*, trc. Fethi Aytuna (İstanbul: İnkılap Yay., 2011), 146-150; Kayabalı-Arslanoğlu, *İran’ın Anadolu’ya Uzanan Gölgesi*, 96-107. Bu seçere zamanla Farisi ve diğer alimlerce tenkit edilmiştir. Bkz., H. R. Roemer, “The Safevid Period”, *The Cambridge History of Iran*, ed. Peter Jackson-Laurence Lockhart (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 6: 198-199.

⁹³ Roemer, “The Safevid Period”, 198.

ruhundan destek istemiş, onun mezarını ziyaret etmiş,⁹⁴ Meşhed'deki camilerde hutbelerin on iki imam adına okunmasını sağlamıştı.⁹⁵

İsmail'den sonra 1524'te henüz on yaşında iken şah olan Tahmasb (984/1576) Kızılbaşların elinde büyümüşü. İktidarı oldukça sarsılan Şah, Sultan Süleyman'ın dini mekanları ziyareti ile verdiği mesajlarla da mücadele etmek zorunda kalmıştır.⁹⁶ Meşhed'in Sünni Özbeklerin Kabe'ye en ideal gidiş yolu üzerinde bulunması ve Şiiler için hac merkezi olması, şehrin cazibesini artırmıştır.⁹⁷ Osmanlılar, Kerbela ve Necef'i aldığı Tahmasb askeri hareketliliği seven Kızılbaşlardan bağımsızlığını kazanmış, Safevi ulemaya desteğini artırmıştı. Şah, her ne kadar Kızılbaşların desteğini almak için 'Mehdi' unvanını almayı reddetse de 'Sultan-ı Zaman' unvanını kullanmaktan geri durmadı. Bu dönemde başkenti de Kazvin'e taşıyılmıştı.⁹⁸ On İki İmam Şiiliğinin kurucu alimlerinden Kerek'nin (940/1534) nihai otorite olarak müçtehid göstermesinin arka planında Kızılbaşların aşırılıklarını engelleme amacı yatmaktaydı. Onların aşırılıkları siyasal iktidar için bir yükü ve bundan kurtulmak gerekiyordu.⁹⁹ Şah, Sünni olan Özbeklerle savaş için Ali er-Rıza'nın türbesine uğramıştır.¹⁰⁰ Ancak Sünnilik ile girilen mücadelede Raşit Halifelere açıktan hakaretler edilmesi ve minberlerden küfürler savurulması 'takiyye'nin terki olarak görülmüş ve tam kabul görmemiştir.¹⁰¹ Bu durum daha çok cahil halkın, Kızılbaşların bir cehaleti olarak kabul edilmiştir.¹⁰²

Yeri gelmişken burada Tahmasb'ın iki rüyasından söz etmek gerekir. Şah, 939/1533 yılında Maveräünnehir'e gitmeyi düşünüyorken muzaffer olmak için dua ettiği sırada tam secdede iken birden doğrularak şöyle demiştir: "Toplanın, İmam Rıza bize saltanat ve hüküm verdi."¹⁰³ Şah'ın içinde bulunduğu durumun bilinçaltına bir yansıması olarak kabul edilebilecek başka bir rüyasında ise Hz. Ali ona, "Nehrin öbür tarafına geçme;

⁹⁴ Şeref Han, *Şerefname*, 2: 148.

⁹⁵ Muhammed Yusuf Vâle-i İsfahânî, *Hold berrîn, (Iran der devre-i Safevîyye)*, hz. Mir Hâşim Muhaddis, (Tahran: Movkufat neşriyat, 1372), 188.

⁹⁶ Aydoğmuşoğlu, *Safevi Devleti Tarihi*, 44-48.

⁹⁷ Gülay Karadağ Çınar, "Meşhed Sınırında Sünnî ve Şii Ulema Arasındaki Müzakereler", *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 6 (2013): 203.

⁹⁸ Garthwaite, *İran Tarihi*, 155-156, 173.

⁹⁹ Colin Paul Turner, *The Rise of Twelver Shi'ite Externalism in Safavid Iran and its consolidation under 'Allâma Muhammad Bâqir Majlisi (1037/1627-1110/1699)* (Doktora Tezi, Durham University, 1989), 120.

¹⁰⁰ Eshaghi, *İran'da Siyasi Meşruiyet ve Din: İmam Rıza Türbesi Örneği*, 56.

¹⁰¹ Turner, *The Rise of Twelver Shi'ite Externalism in Safavid*, 123-124.

¹⁰² Amoretti, "Religion in the Timurid and Safavid Periods", 649.

¹⁰³ Eshaghi, *İran'da Siyasi Meşruiyet ve Din*, 60.

çünkü senin görevin bu taraftadır. Allah, senin işlediğin günahlardan ettiğin tövbeyi kabul etmiştir.” demişti. Bunun üzerine o tövbe için Meşhed’e, İmam Rıza türbesine gitmiş, tüm eğlence ve günahları yasak etmişti.¹⁰⁴ Şah Tahmasb, babasının aksine siyasi meşruiyetini mehdilik iddiasına değil de Mehdi’ye olan bağlılığı ile ifade etmeye başlamıştır. Daha kitabi-kanuni bir yaklaşıma işaret eden bu tavrın yansımaları, Şah’ın 1534’te Erdebil Tekkesinde ve İmam Rıza Külliyesinde umumi tövbede bulunması olmuştur. Ayrıca Şah vefat edince na’sı vasiyeti gereği Meşhed’e gömülmüştür (1576).¹⁰⁵ Tahmasb’ın oğlu II. İsmail’in (1577) Sünnilikle yakınlaşması nedeniyle tıpkı babası gibi Kızılbaşlar tarafından öldürülmesi¹⁰⁶ ise otorite probleminin sürdüğünü göstermesi açısından önemlidir.

Sadece Tahmasb değil oğlu Sultan Süleyman Mirza da Meşhed’de İmam Rıza’nın türbesinin hizmetinde bulunmuştur.¹⁰⁷ Meşhed’in kazandığı dini ve siyasi otorite, Babür’ün oğlu Hümayun’un Safevilere hoş görünmek için 1544’ün sonlarında kırk gün boyunca hediyelerle ziyaret etmesi, seyyitlere ve görevlilere ihsanlarda bulunması ile de anlaşılabilir.¹⁰⁸ Yıldızı gittikçe parlayan şehir sadece Şiiler tarafından önemsenmiyordu. Tarihe Canoğulları olarak geçen siyasi grubun lideri Pir Muhammed Han 1564’te şehri kuşatsa da yaptığına pişman olarak özür için seyyitlere ve hizmetçilere hediyeler göndermiş, tövbe etmişti.¹⁰⁹

Türbenin süslemesini de yaptıran (1602-1608) Şah Abbas, Erdebil Tekkesi’ni ziyaretlerini sürdürerek mürşid-i kâmil ve gizli imamın temsilcisi olma durumunu korumayı, ulema ve şeyhlerin desteğini almayı hedeflemiştir. Abbas, Şiileşmeyi desteklemiş, 1010/1601 tarihinde İsfahan’dan Meşhed’e 28 gün gibi kısa bir sürede yürümüş, Horasan’da bulunduğu sıralarda sürekli türbeyi ziyaret etmiş ve bunu kitabe ile kayıt altına almış önemli bir isimdir.¹¹⁰ Türbenin siyasi-dini gücünün arttığını

¹⁰⁴ Şeref Han, *Şerefname*, 2: 182. Şah, 972/1564-5 yılında gördüğü bir başka rüya ile de damga vergisinin kaldırılmasını istemiştir. Bkz., Şeref Han, *Şerefname*, 2: 225.

¹⁰⁵ Aydoğmuşoğlu, *Safevi Devleti Tarihi*, 52; Ayrıca bkz., A. Damla Gürkan Anar, “Safevi Şahlarının Baniliği Üzerine Bir Değerlendirme”, *İran Çalışmaları Dergisi*, 1/1 (2017): 126-128.

¹⁰⁶ Aydoğmuşoğlu, *Safevi Devleti Tarihi*, 54-55.

¹⁰⁷ Şeref Han, *Şerefname*, 2: 244.

¹⁰⁸ Kadı Ahmed b. Şerafettin el-Hüseyn el-Hüseynî el-Kûmî, *Hulâsatü't-Tevârih*, tsh. İhsan İsrâkî, (Tahran: İntişârât-i Danişgâh-i Tahran, 1383), 1: 306-307.

¹⁰⁹ Şeref Han, *Şerefname*, 2: 221.

¹¹⁰ Roger Savory, “The Safevid State and Polity”, *Iranian Studies*, 7/1-2 (Winter- Spring, 1974): 197; Caroline Mawer, “Shah ‘Abbâs And The Pilgrimage To Mashhad”, *Iran*, 49 (2011): 123. Bu ziyaretin iki defa yapıldığı da söylenmekle birlikte (Bkz., Turner, *The Rise of Twelver Shi’ite Externalism in Safavid Iran*, 148.) kanaatimizce sayı daha fazla olmalıdır.

gördüğümüz bu dönemde Abbas'ın türbede hizmetçiler gibi çalıştığı, yerleri süpürdüğü de bu bilgilere eklenmelidir.¹¹¹

Şah Abbas'ın sürdürdüğü siyaseti dinileştirme gayreti Şah'ın kurdurduğu bir vakfa şahsi mal varlığını bağışlaması, dokunulmazlığını sağlaması ve yönetimini elinde bulundurmasıyla daha ileri bir düzeye taşınmış¹¹² böylece dini sembol haline gelen yerlerin ziyaret edilmesi bir geleneğe dönüşmüştür.¹¹³ Şah Abbas 1606-1608 yılları arasında Meşhed'deki vakfın idaresini teoride şahlara, fiiliyatta müteveli heyetine bırakmıştır. Bu heyet, ulemanın önde gelenlerinden seçilmişti ve heyette bulunanlar konum olarak bölgenin valisinden sonra gelmekteydiler.¹¹⁴ İmam Rıza'nın türbesi de bu durumdan olumlu yönde etkilenmiştir.¹¹⁵ Müçtehitlerden Ahmed Erdebilî, Şah Abbas'a gücünün, kutsal bir hak olarak verilmediğini aksine imama duyulan güvenin bir neticesi olarak bu gücü deruhte ettiğini söylemiştir.¹¹⁶ Bu dönemde ilk defa bir Şah, İsfahan'dan Meşhed'e yürüyerek tarihe geçmiştir.¹¹⁷ Yine Şah II. Abbas döneminde (1642-1666) başta babası Safi'nin (1642) mezarının bulunduğu Meşhed olmak üzere birçok dini eserin mimari eksiklikleri giderilmiş¹¹⁸ olması kimliğin belirleyici unsurunun türbeler olduğunu göstermektedir.

Son Safevi şahı İmam Hüseyin Mirza kendisi sadece bir kez ziyarete gitmişti, ancak bu dönemde insanlar kıskançlık, rekabet ve gösteriş sebebiyle sadece Mekke'ye değil Meşhed'e gitmeye başlamışlardı.¹¹⁹ Zira Şah Hüseyin oldukça müfrit bir Şii idi ve onun yönetiminden bıkan halk, Şah Meşhed ziyaretindeyken büyük bir isyan başlatmış ve Meşhed Afganlılar tarafından yağmalanarak ele geçirilmişti (1706).¹²⁰

Meşhed, Safeviler döneminde atların ve keçi-koyun yünlerinin

¹¹¹ Eshaghi, *İran'da Siyasi Meşruiyet ve Din*, 57-58. Ayrıca bkz., Garthwaite, *İran Tarihi*, 186.

¹¹² Hüseyin, *İranda Devrim ve Karşı Devrim*, 31.

¹¹³ Bkz., Fariba Zarinebaf Shahr, "Economic Activities of Safavid Women in the Shrine-City Ardabil", *Iranian Studies*, 31/2 (1998): 256.

¹¹⁴ Mazlum Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, (İstanbul: Kaknüs Yay., 2004), 283.

¹¹⁵ Eshaghi, *İran'da Siyasi Meşruiyet ve Din*, 52.

¹¹⁶ Hüseyin, *İranda Devrim ve Karşı Devrim*, 98.

¹¹⁷ Roemer, "The Safevid Period", 273; Anne H. Betteridge, "Specialists in Miraculous Action: Some Shrines in Shiraz", *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, VII (1992): 189-209. Ayrıca bkz., Eshaghi, *İran'da Siyasi Meşruiyet ve Din*, 53.

¹¹⁸ Aydoğmuşoğlu, *Safevi Devleti Tarihi*, 82, 87.

¹¹⁹ Hüseyin İzdî, "Şâhân-ı Safevî ve Ziyâret", *Shi'ite Studies*, 10/3 (Autumn 2011): 148.

¹²⁰ Aydoğmuşoğlu, *Safevi Devleti Tarihi*, 97, 103-104, 114.

ticaretinin yapıldığı önemli bir merkez olmuştur.¹²¹ Ulemanın otoritesi; dini, siyasi, toplumsal ve ekonomik bir güç olarak tezahür etmiştir. Çeşitli zamanlarda devlet adamlarından çeşitli unvanlar alan ulema, kendilerine bağlı olanlardan hums¹²² toplamış, tüccarlarla evlilik ve diğer yollarla bağ kurmuşlar, böylece güçlendirdikleri dini vakıfları kendileri yönetmişlerdi. Osmanlı devletinin Irak'ta Kerbela ve Necef gibi Şii ziyaret yerlerini egemenliği altına alması onları durdurmamış,¹²³ vakıflar, dini ulemanın en önemli gelir kaynaklarından olmaya devam etmiştir. Vakıf mallarının nasıl korunacağı, ne şekilde işletileceği ve mülkiyetinin devredilmesine dair esaslar, müteveli kurumu zamanla teşekkül etmiştir. Vakıfların gelişmesinde ulemayla birlikte devlet ricalinin katkısı da unutulmamalıdır. Vakıfların idaresi bu açıdan hem siyasi hem de ekonomik kaygıların konusu olmuştur denilebilir. Vakıfları idare edenlerin dindarlar üzerindeki etkisi ve bu ekonomik gücün siyasileşmesi doğal olarak iktidar tarafından önemsenmiş, bu sebeple yer yer taraflar arasında anlaşmazlıklar çıkmıştır. Tüccarın dolaylı olarak katıldığı bu süreçte belirleyici olan siyasi iktidarın tutumu olmuştur. Bu manada Safeviler devrinde ve iktidar ile ulemanın iş birliği yaptığı diğer hanedanlıklar, vakıfların geliştiği ve gelirlerini artırdığı dönemler olarak dikkat çeker. Kaçarlar döneminde de devlet mevcut yapıyı korumaya çalışmıştır.¹²⁴

Kaçarlar Devri: Nadir Şah, otorite problemi yaşayan II. Tahmasb'a taç giydiren ve on ay kadar sonra onun küçük oğlu III. Abbas'ı tahta taşıyan kuvvetli bir isim iken nihayet 1736'da Abbas'tan kurtularak kendisini Şah ilan etmiştir.¹²⁵ Safevilerin içinde bulunduğu karmaşadan yararlanan Nadir Şah ulema, eyalet valileri ve diğer önde gelenlerin onayıyla otoritesini tesis etmiştir. İktidarını sağlamlaştırmak için Safevi devlet adamlarıyla kıyasıya mücadele etmiş, bu yolda kimseye güvenmemiştir.¹²⁶ Hindistan'a yönelerek Gazne'yi ele geçirmiş, başkenti de Isfahan'ın dışlanması pahasına Meşhed'e nakletmiştir.¹²⁷ Onun bu hareketi açıkça Safevi iktidarının meşruiyet

¹²¹ Ronald Perrier, "Trade From The Mid-14th Century To The End Of The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, ed. Peter Jackson-Laurence Lockhart (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 6: 474, 480.

¹²² Beşte birlik dini vergi.

¹²³ Aydoğmuşoğlu, *Safevi Devleti Tarihi*, 80; Garthwaite, *İran Tarihi*, 174.

¹²⁴ Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 281-283.

¹²⁵ Garthwaite, *İran Tarihi*, 168; Kayabalı-Arslanoğlu, *İran'ın Anadolu'ya Uzanan Gölgesi*, 168-173.

¹²⁶ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 5. Baskı (Ankara: TTK Basımevi, 1995), 4/1: 310. Ayrıca bkz., Çelenk, *XVI. Ve XVII. Yüzyıllarda Safevî Şiiliği*, 97.

¹²⁷ Garthwaite, *İran Tarihi*, 169. Uzunçarşılı başkentin Meşhed olmasının Nadir'in torunu Şahruh Mirza zamanında olduğunu belirtmiştir. Nadir ölünce İbrahim Şah ve Şahruh

anlayışından, hükümdarın kutsallığı anlayışından açık bir kopuşu içermekteydi ve On İki İmam Şiiliğine karşı çok net bir tavır idi. Kızılbaşlar ile monarşi arasında sağlıklı bir ilişkinin kurulması, gelişen Sufizme karşı bir tepki amacı taşıyordu. Ayrıca Meşhed'in Orta Asya, Afganistan ve Hindistan arasındaki merkezi konumu bu tavrı gerekli kılmıştı.¹²⁸

Bu dönemde Şah İsmail'in uygulamaya koyduğu Şii/İmami itikadı yerine Cafer-i Sadık mezhebine doğru bir yöneliş siyasilerce arzu edilmişti.¹²⁹ Nadir, Caferilik mezhebini kabul ederek ilk üç halifeyi reddeden Şii tutumdan vazgeçmeyi niçin istemişti? Şüphesiz bu, bilinçli bir tercihti. Nadir, daha iktidara gelirken bunu bir ilke olarak öne sürmüştü. İlk olarak Sünni Osmanlıları ve doğrudan yönetimi altında bulunan Afganlıları yatıştırmayı düşünmüş olmalıdır. Ayrıca yeni bir söylemle daha evrensel bir iktidar oluşturarak farklı bir lider portresi çizmeyi hedeflemiştir. Elbette bu tutum ulemayı da karşısına almayı gerektirmiştir.¹³⁰ Ulema, Kaçar şahlarına hala, "Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi" dese de Şah'ın bu tutumuyla birlikte artık onların Peygamberlerin soyundan geldiklerini iddia etmiyorlardı ve imamın rolünü müçtehitler üstlenmekteydi.¹³¹

Şahlar, halkın teveccühünü kazanabilmek için türbelere bağış yapmışlar, bunu halka ilan etmişler, aynı zamanda siyasi durumdan rahatsız olanların orada saklanmalarına izin vermişler, onlara dokunmamışlardı. Şahların isimlerinin dualarda, imamların ismi ile birlikte anılması da siyasi olarak meşruiyeti sağlama amacına yönelikti ve bu dönem ortaya çıkmıştı.¹³² Nadir'in bu uygulamaları Osmanlı nezdinde siyasi meşruiyet sorununa yol açacağı gerekçesiyle ulema ve siyasiler tarafından kabul edilmemiştir. Hatta Osmanlılar, Sünniliğe alternatif yeni bir kutbun İslâm çatısı altında kabul edilmesini engelledikleri gibi kendisini Safevi hanedanından kabul eden bir şehzadeyi Şah ilan ederek İran'a karşı siyasi bir hamle yapmıştır.¹³³ Bu dönemde siyasetteki Sünni-Şii kutuplaşmasının cami/mescit-türbe biçiminde ibadethaneler düzeyinde görünür hale geldiği söylenebilir.

Mirza arasında taht kavgası patlak vermiş, İbrahim Şah'ın Tebriz'i payitaht ilan etmesine karşın Şahrüh Mirza Meşhed'i payitaht kabul etmiştir. Bkz., Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 4/1: 312.

¹²⁸ Roemer, "The Safevid Period", 328, 347.

¹²⁹ Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*, 61. Ayrıca bkz., Garthwaite, *İran Tarihi*, 170.

¹³⁰ Garthwaite, *İran Tarihi*, 170.

¹³¹ Şahrüh Ahavi, *İran'da Din ve Siyaset -Pehlevi Devrinde Ulema-Devlet İlişkileri*, trc. Selahattin Ayaz (İstanbul: Yöneliş Yay., 1990), 44-45.

¹³² Eshaghi, *İran'da Siyasi Meşruiyet ve Din*, 54.

¹³³ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 4/1: 301-302. Ayrıca bkz., Garthwaite, *İran Tarihi*, 168; Kayabalı-Arslanoğlu, *İran'ın Anadolu'ya Uzanan Gölgesi*, 192.

Mamafih Safeviler dönemi I. Abbas hariç tutulursa hiç mescit yaptırılmadığı ve yatırımların türbelere kaydırıldığı dikkat çekmektedir.¹³⁴

1796-1926 tarihleri arasındaki Kaçarlar dönemi, ülkenin siyasi tarihindeki önemli eksen kaymalarından birine sahne olmuş ve kötü hatıraların odağına yerleşmiştir. Hanedanlığın dış politikasında, yabancı güçlerle iş birliği yapılmasının ötesinde bir bağımlılık durumu ortaya çıkmıştır.¹³⁵ 18. yüzyılda Şiilik İran'da devlet dini haline gelmişken bir sonraki yüzyılda Kaçarların başta Ruslar olmak üzere dış güçlerle ittifak yapmaları¹³⁶ İran milliyetçiliğinin yükselişine neden olmuştur. Ulemanın peyderpey artan konumu ve iktidar karşısında bir güç olarak belirginleşmesi bir gerilimi de beraberinde getirmiştir.

Safeviler devrinde imamların din yorumunu hukuki bir zemine oturtan Usuli ulema, devlet içinde önemli bir siyasi görev üstlenmişti. Buna ilaveten halk tarafından kabul gören İslâm ve tasavvuf da önemli iki unsur olarak durmaktaydı. Şeyh veya müritlerin temsil ettiği tasavvuf erbabı ise tipik karizmatik otoriteyi kabul etmeleri ile belirginleşiyordu.¹³⁷ Kaçarlar döneminde camiler, Müslüman halkın görüş ve kanaatlerinin belirlendiği merkezi rolünü korumuş, bu manada on sekizinci yüzyıl ulemanın geri planda kalmasıyla geçmiştir.¹³⁸ Kaçarlar, dini bir kisveye bürünmüşler ve kendilerinin, Şiiliğin bekçileri, Kur'an-ı Kerim'in muhafızları, müminlerin komutanları ve İmam Ali'nin kılıcını kuşananlar olduklarını ilan ederek geniş bir maiyetle birlikte Meşhed'i ziyaret etmişlerdi. İmam Rıza'nın metfun olduğu kabri, Hz. Fatıma'nın defnedildiği Fatıma Camiini ve Osmanlı topraklarında bulunan Kerbela'yı ziyaret etmiş ve Mekke ile Medine'ye rakip olsun diye şehitler diyarı anlamına gelen Meşhed'i yeniden imar etmişlerdi.¹³⁹

Hanedanın kurucusu olan Muhammed Şah (1794-1797)'in dini vecibelerini aksatmadığı ve bu hassasiyetini Meşhed'e atlı olarak değil de yaya olarak giderek gösterdiği ifade edilmiştir. Dini hassasiyetteki bu titizliğe rağmen ulemayla çok fazla içli-dışlı olunmadığı da söylenmelidir.¹⁴⁰ Nitekim tütün kullanımını yasaklayan fetva başta olmak üzere iktidar ile

¹³⁴ Anar, "Safevi Şahlarının Baniliği Üzerine Bir Değerlendirme", 138.

¹³⁵ Hüseyin, *İranda Devrim ve Karşı Devrim*, 32; Garthwaite, *İran Tarihi*, 195.

¹³⁶ Hüseyin, *İranda Devrim ve Karşı Devrim*, 44-45.

¹³⁷ Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 119.

¹³⁸ Ahavi, *İran'da Din ve Siyaset*, 106.

¹³⁹ Ervand Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, trc. Dilek Şendil, 5. Baskı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2018), 21.

¹⁴⁰ Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 186.

meşrutiyetçiler arasında arasındaki iktidar mücadelesinde din adamları minberlerde, halkı çatışmalarda yer almaları için teşvik etmekten geri durmamıştı.¹⁴¹

Feth Ali Şah (1797-1834), daha rahat bir yönetim sergilemiştir. Bununla birlikte devletin din hizmetlerine katkısı artmış, ulemaya eserler sipariş edilmiş, özgürlük alanları genişlemiştir. Diğer tüm türbeler gibi Meşhed'deki İmam Rıza türbesi de önemli hizmetler almış, tamirat görmüştür.¹⁴² Torunu Muhammed Şah (1834-1848), gençliğinden itibaren dervişleri kendisine daha yakın bulmaktaydı. Hocasını şeriat ve tarikat kubbesinin direği olarak görüyordu.¹⁴³ Tasavvuf ile girdiği bu yakınlaşma neticesinde Kum, Meşhed ve Irak'taki Şii türbelerini ihmal ederek Feridüddin Attar ve Şeyh Mahmud Şebüsteri gibi zatların türbelerini ziyaret etmeye başlamıştı. Sonra gelen Nasıruddin Şah döneminde ise ulema ile ipler iyice gerilmiş, Abbas Mirza'nın Azerbaycan valiliği döneminde başlattığı III. Selim tarzındaki reformları geleneksel kesimin tepkisini çekmiştir. Ulema, Rus-İran savaşının da etkisiyle konumunu güçlendirmeye gayret etmiştir.¹⁴⁴

Tekke-i Devlet (devlet tiyatrosu), Nasıruddin Şah (1313/1896) tarafından 1867-1873 yıllarında kurdukları burda yapılan resmi temsiller bizzat Şah tarafından izlenmeye başlanmıştı. Seyirciler rütbe ve sınıflarına göre oturtulmakta, oyuncular ise çoğu zaman doğaçlama olarak Kerbela hadisesini canlandırmaktaydı. Düşmanın çoğu zaman Osmanlı kılığında sahne alması dikkat çekicidir. Yine bu törenlerden sonra İslâm'ı kabul eden yabancıların tanıtıldığı nakledilmektedir.¹⁴⁵ İlk imamların öldürülmesinin temsili olarak canlandırıldığı bu tiyatro aynı zamanda muhalefete, iktidarı eleştirme imkânı da sunuyordu. Muhalif kesimler, Hz. Hüseyin'in katillerinin isimleri ile dönemin yöneticileri ve adaletsizlikleri arasında bir bağ kurabiliyorlardı.¹⁴⁶

Ulemanın siyasi iktidar üzerindeki etkisi 1905-1911 yılları arasındaki meşrutiyet hareketinde oldukça belirgindir.¹⁴⁷ Meşhed, Reşt ve Tebriz ile birlikte meşrutiyetçi komitelerin toplanma merkezlerinden birisi olmuş ve

¹⁴¹ Hüseyin, *İranda Devrim ve Karşı Devrim*, 105-106.

¹⁴² Uyar, *Şii Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 186-187.

¹⁴³ Mirza Muhammed Takî Lisânü'l-Mülk, *Nâsihu't-Tevârîh*, I-V, (Tahran: Esâtîr Yay., 1380), I: 333; Mazlum Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, (İstanbul: Emre Yay., 2008), 37.

¹⁴⁴ Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, 37-39.

¹⁴⁵ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, 22-23.

¹⁴⁶ Garthwaite, *İran Tarihi*, 187.

¹⁴⁷ Bkz., Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, 181 vdğr.

isyana ev sahipliği yapmıştı.¹⁴⁸ Bu dönem dini liderleri “hamiyet arayıcıları” olarak Şah’a karşı konumlandılarsa da Şah Rusların yardımıyla onlardan öcünü almıştır. Sonraki dönem iş başına gelen Ahmet Şah dönemi ise daha ılımlıdır. Böylece Safeviler devrinde görece zayıf olan ulemanın Kaçarlar ile birlikte nasıl da güçlendiği görülmüştür. Müminlerin vasisi (serperest) olarak güçlenen ulema her ne kadar Ahbari-Usuli biçiminde bir ayrışma yaşasa da velayet-i fakihe iştirakleri gerçekleşmiş oldu. Egemenliğin Allah’ın elinde olduğunu savunan ulemanın temsilcisi monarşi taraftarı Şeyh Fazlullah Nuri idi. Buna karşın Tabatabai’nin başını çektiği bir grup egemenliği nihayetinde “halk tarafından (ilahi bir armağan olarak) hükümdarın şahsına tevdi” etmekte uzlaştılar.¹⁴⁹

Pehlevi Devri: Pehlevi hanedanının ilk üyesi olan Rıza Şah 1878 yılında doğmuştur. Subaylık yaptığı dönemde Bolşevik hayranıydı. 1923 yılında iktidara yürümüş ve 1925 yılında meclisi Kaçar Şah’ını tahttan indirmeye ve kendi konumunu tanımaya zorlamıştı. Rıza Şah, birçok krallıktan etkilenmiş olmakla birlikte özellikle Ahameniş tarzı bir krallığa daha yakın görünmekteydi. İslâm ile arasına mesafe koymuştu. Pehlevî unvanını eski Perslerden almıştı. İslâm, resmi bir din olmaktan başka anlam ifade etmemekteydi. Buna göre Zerdüştlüğün ikinci din olarak kabul edilmesi de önemliydi.¹⁵⁰

Rıza Şah, henüz bir savaş bakanıyken ulema ile ittifaktan yanaydı.¹⁵¹ İktidarda kaldığı 1925-1944 yılları arasında siyasi, kültürel ve dini birçok reforma imza atmış; ulemayla karşı karşıya gelmişti. Ulemaya karşı gelecekte daha sivil kadrolar ihdas etmeyi düşünüyordu.¹⁵² Türkiye’nin ve Mustafa Kemal’in reformlarının hayranı olan Şah’ın yaptığı önemli uygulamalardan biri de bazı unvanları yasaklamak olmuştu. Şah bu amaçla daha önce Mekke, Meşhed ya da Kerbela’yı ziyaret edenlerin kullandığı seyyid, hacı ve Meşhedî unvanlarını kaldırmış, yas tutma sürelerini de yılda bir güne indirmişti. Camilere sandalye koyma geleneğini getirmiş, Muharrem, Kurban Bayramı ve Zehra Bayramında yapılan sokak törenlerini ise kaldırmıştı. Haddi zatında ileride Humeyni devrimi öncesinde de görülebileceği üzere başta Muharrem olmak üzere dini günlerde camiler ve türbeler ulemanın geniş halk kitlelerini yönlendirmesine izin veren dini-siyasi bir atmosferi içinde barındırıyordu ve

¹⁴⁸ Uyar, *İran’da Modernleşme ve Din Adamları*, 207.

¹⁴⁹ Ahavi, *İran’da Din ve Siyaset*, 64-65.

¹⁵⁰ Hüseyin, *İranda Devrim ve Karşı Devrim*, 32-33, 187; Garthwaite, *İran Tarihi*, 194.

¹⁵¹ Ahavi, *İran’da Din ve Siyaset*, 69.

¹⁵² Ahavi, *İran’da Din ve Siyaset*, 61.

Şah bu açıdan doğru yapmış olabilirdi.¹⁵³ Mamafih Meşhed türbesiyle İsfahan ana camiini yabancı turistlere açarak dini tepkileri en üst düzeye çıkarmış olmalıdır. Nitekim tüm bu “kafir” faaliyetlere karşı oluşan toplumsal tepki, bir vaizin yönlendirmesiyle 10 Temmuz 1935 yılında organize edildi.¹⁵⁴ Duruma müdahil olan askerler Meşhed'deki İmam Rıza Türbesi ve İsfahan'daki protesto gösterisine katılanlara ateş açmış, Şah'ın bizzat kendisi Hz. Fatıma-i Masume Türbesine gitmiş ve orada iyice örtünmediği için karısının türbeye girmesine mâni olan memuru kırbaçlamıştı. Ancak halk yeni kıyafet kanunlarına uymamak için evden çıkmamayı bile göze almıştı.¹⁵⁵

Rıza Şah'tan sonra iş başına gelen oğlu döneminde ulema Hz. Muhammed'in din-devlet biçiminde ikili bir rolü olup olmadığını tartışmış, Şah'ın tüm dikkatini üzerlerine çekmese de velayet prensibinin siyasetle olan ilişkisi gündemi işgal etmeye devam etmiştir.¹⁵⁶ Yukarıda da bahsedildiği üzere Ali er-Rıza'nın Meşhed'deki türbesi İran'daki başlıca hac mekanlarından biri olarak özellikle İran İslâm Devrimine hazırlık safhasında öne çıkmış ve giderek artan oranda önemli hale gelmiştir.¹⁵⁷ Meşhed'de toplanan devrimciler, isyankâr eylemlerini ve direnişçi davranışlarını bu dini mekân etrafında kamufle etmişlerdi.¹⁵⁸ Bu dönem, birey değil grubun yaşamında ortaya çıkan sorunların aşılması gerekmişti ve yoğun dönem ritüelleri¹⁵⁹ olarak niteleyebileceğimiz kimi eylemler Meşhed'de düzenlenmiştir. Bu durumun bir yansıması olarak devrimden sonra 10.000 riyallik banknotun arka yüzüne türbe, ön yüze ise tıpkı 5.000 riyallik banknotta olduğu gibi devrim yürüyüşü resmedilmiştir.¹⁶⁰

Meşhed ve İmam Rıza türbesi İran İslâm devriminden sonra da önemli bir dini mekân, siyasi iktidarın bir meşruiyet kaynağı olarak varlığını sürdürmüştür. Ülkeyi yöneten siyasi figürlerin türbeyi ziyaret etmeleri, medyanın bu ziyaretlere ilgi göstermesi, ilk defa türbe görevlilerinin hiyerarşik olarak resmi bürokratlarla aynı düzeyde kabul edilmeleri ve türbede düzenlenen dini törenler önemli gelişmelerdir.¹⁶¹ Başta Meşhed

¹⁵³ Hüseyin, *İranda Devrim ve Karşı Devrim*, 206.

¹⁵⁴ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, 124-125.

¹⁵⁵ Garthwaite, *İran Tarihi*, 211.

¹⁵⁶ Ahavi, *İran'da Din ve Siyaset*, 62-63.

¹⁵⁷ İran İslâm devrimine dair bkz., Hüseyin, *İranda Devrim ve Karşı Devrim*, 106-108, 207.

¹⁵⁸ Dinden kaynaklanan grupların bu tarz yaklaşımları dans temelinde yükselir. Bkz., James, *Törensiz Hayvan*, 104-105.

¹⁵⁹ Bkz., William A. Haviland, *Kültürel Antropoloji*, trc. Hüsamettin İnanç (İstanbul: Kaknüs Yay., 2002), 474.

¹⁶⁰ Peter Chelkowski-Hamid Dabashi, *Bir Devrimi Sahnelemek*, trc. Biray Anıl Birer (İstanbul: İletişim/Medya Yay., 2018), 205.

¹⁶¹ Eshaghi, *İran'da Siyasi Meşruiyet ve Din*, 55.

olmak üzere, Erdebil, Kum, Tahran, Rey ve Şiraz'daki büyük mescitlerin yönetimi halen gerek iktisadi rolü gerekse dini liderlik açısından oldukça önemlidir.¹⁶² XX. asırdaki gelişmeler bunlardan aşağıda kalacak düzeyde değildir.

Ali er-Rıza türbesi 1980-1988 yılları arasında cereyan eden İran-İrak arasındaki savaştan da etkilenmiştir. İnsanlar, kutsal kabul edilen Hz. Ali'nin Necef'teki ve Hz. Hüseyin'in Kerbela'daki türbelerine gitme imkânı bulamayınca Meşhed'deki İmam Rıza türbesine yönelmişler ve neticede Meşhed daha fazla önem kazanmış ve burayı ziyaret etmek kutsal bir hac olarak görülmeye devam etmiştir. Böylece halkın psiko sosyal ihtiyacı devletin siyasi kararlarının etkisiyle farklı mekanlara kanalize edilmiştir.¹⁶³ İranlıların dini ziyaret pratikleri bugün de gerek Selefî-Arap düşmanlığı, gerek milli hamiyet nedeniyle ülkenin değişik yerlerindeki türbelerle, bhusus İmam Ali er-Rıza türbesi etrafında cereyan etmektedir.

Sonuç

Epiküros, biz varken ölümün olmadığını, ölüm varken de bizim olmadığımızı söylemişti. Bu söz, insanoğlunun karşı karşıya kaldığı en büyük varoluşsal soruna vurgu yapmaktadır. Ancak şu da bir gerçektir ki ölümün yokluğu korkusunu yok etmemiştir. Bu manada bireylerin değil de sadece dinin çözdüğü ölüm sorunu, Şii/İmami bilinç açısından hayatın belirleyicisi olmuştur. Yaşamın anlamı, ölüm karşısında takınılan tavırlar ve ölüme karşı koymak için geliştirilen kurumlar çerçevesinde belirlenmiştir. İmamları, Tanrı'nın yeryüzündeki gölgeleri, bereket timsali kabul eden Şii dünyada, ölümden neşet eden farklı fenomenler ortaya çıkmıştır.

Beklenmedik biçimde vefat eden veya da öldürülen Ali er-Rıza, diğer imamlar gibi şehit kabul edilmiş ve onun yaşamı uyulması gereken bir mükemmel örneğe, Meşhed'deki mezarı ise kutsalın tezahür ettiği, ortak kimliğin sürekli inşa edildiği, siyasi, kültürel, ekonomik açıdan büyük öneme sahip dini bir yere dönüşmüştür.

İnsanoğlu, geçmişte kaybettikleri ve değer verdikleri şeyleri tekrar elde edebilmek için ideolojiler üretmiştir. Bu ideolojiler sayesinde kayıplar tekrar elde edilmeye çalışılmış aynı zamanda kaybın yarattığı aşağılanmışlık ve çaresizlik duygularıyla baş etmek mümkün olmuştur. Geniş gruplar bu meşrulaştırıcı ideolojilerle dış politikalar geliştirmiş, haklılık ideolojisine sahip olan gruplar bir daha aynı acıları-kayıpları yaşamamak için ötekine

¹⁶² Ahavi, *İran'da Din ve Siyaset*, 55.

¹⁶³ Garthwaite, *İran Tarihi*, 250.

karşıt politikalar geliştirme hakkını kendilerinde bulmuştur. Şiilik başta Kerbelâ olayı olmak üzere On İki İmam'ın yasını derinleştirmek ve gelecek nesillere aktarmak için onları yücelten menkıbeleri, medhiyeleri, renkleri ve türbeleri kullanmış, bu sembolik sermayeyi zamana ve zemine göre organize etmiştir.

Tûs'a bağı küçük bir köyde bulunan Ali er-Rıza türbesi Şii muhayyilesi için X. asra kadar görece önemli bir yer değilken daha sonra Sünnî kimliğe sahip bu şehrin giderek gözden düşmesi ve yeni inşa edilen Meşhed'in artan bir şekilde önem kazanması ve yeni bir kentin doğması bu çerçevede mümkün olmuştur. Sünnilik ile girilen siyasi mücadeleler ve halkın ölüm dolayımında bağlandığı türbe, şehrin kaderini etkilemiştir. Ayrıca başta Osmanlılar olmak üzere Özbekler ve Afganlılar da bu tesiri artırmış, bu durumu siyasi bir metaya çeviren farklı hanedanlar, türbe etrafında geliştirilen kutsallığı kullanmış ve halkın ve ulemanın desteğini alabilmek için burayı imar etmiştir.

Şia, kendi kimliğini öteki olarak kabul ettiği Sünnilik karşısında konumlandırarak inşa etmiş, bir mağduriyetler zincirinden medet uman Şii/İmami bilinç sürekli taze tuttuğu yası kolektif bilincin asli unsuruna dönüştürmeyi başarmıştır. Nitekim her yıl milyonlarca ziyaretçi Ali er-Rıza türbesine yüzlerce, binlerce kilometre uzaklıktan (tercihen yürüyerek) gelmekte ve Meşhedî ya da yarım hacı olabilmek için yollara düşmektedir. Farklı din mensuplarının ihtidalarının gerçekleştiği dini merasimler, türbenin kutsiyetini artıran rüyalar ve mucizeler dilden dile yayılmakta, külliyeinin bahçesindeki mübarek sular içilmekte, lokmalar paylaşılmakta ve kutsal kabul edilen günlerde düzenlenen merasimler insanların kolektif şuurunu inşa etmektedir.

İran'da Safeviler ile birlikte başlayan dini ideolojinin merkezileşme sürecinde Meşhed önemli bir rol oynamış ve Meşhed-i Hüseyin'in Osmanlıların elinde olması kentin dini-kültürel değerini artırmıştır. Kaçarlar döneminde siyasette daha rasyonel temel aransa da XX. asırdaki İran İslâm Devrimi ile Meşhed tekrar halk hareketlerinin en önemli merkezlerinden birine dönüşmüştür. Bugün geldiğimiz noktada bir ticaret, kültür ve dini merkez haline gelen Meşhed'de, tüm yollar siyasi/toplumsal yaşamı mümkün kılan ölüme ve türbeye çıkmaktadır



KAYNAKÇA

ABRAHAMİAN, Ervand. *Modern İran Tarihi*. Trc. Dilek Şendil, 5. Baskı.

İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2018.

AHAVİ, Şahruh. *İran'da Din ve Siyaset -Pehlevi Devrinde Ulema-Devlet İlişkileri*. Trc. Selahattin Ayaz. İstanbul: Yöneliş Yay., 1990.

Ahmed b. Ebî Yakup b. Cafer b. Vehb b. Vâdih el-Ya'kûbî (292/905). *Târîhu'l-Ya'kûbî*. 2 cilt. thk.: Abdü'l-Emîr el-Mühennâ. Beyrut: Şeriketü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1431/2010.

AKSU, Hüsamettin. "Fazlullah-ı Hurûfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 277-279. Ankara: TDV Yay., 1989.

AMORETTİ, B. S. "Religion in the Timurid and Safevid Periods". *The Cambridge History of Iran*. ed. Peter Jackson-Laurence Lockhart. 6: 610-655. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

AND, Metin. *Kerbela-Muharrem-Ta'ziye*. 4. Baskı. İstanbul: YKY, 2018.

ASSMANN, Jan. *Kültürel Bellek*, Trc. Ayşe Tekin. 2. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2015.

Astan Quds Razawi. Erişim: 05.05.2019.
<https://globe.aqr.ir/portal/home/?news/1195535/1195554/1206803/Temizlik-merasimi>.

Astan Quds Razawi. Erişim: 05.05.2019.
<https://globe.aqr.ir/portal/home/?news/1195535/1195554/1206811/Hutbe-okuma-merasimi>.

Astan Quds Razawi. Erişim: 05.05.2019.
<https://globe.aqr.ir/portal/home/?news/1195535/1195554/1206820/Nakkare-%C3%A7alma-merasimi>

Astan Quds Razawi. Erişim: 05.05.2019.
<https://globe.aqr.ir/portal/home/?news/1195535/1195554/1206840/Suffe-merasimi>.

Astan Quds Razawi. Erişim: 05.05.2019.
<https://globe.aqr.ir/portal/home/?news/1195535/1195554/580659/Kutsal-zarih>.

Astan Quds Razawi. Erişim: 05.05.2019.
<https://news.razavi.ir/portal/home/?news/267078/268007/1520538/Mutahhar-Rezevi-T%C3%BCrbede-Gadir-i-Hum-bayram%C4%B1-programlar%C4%B1-a%C3%A7%C4%B1kland%C4%B1>.

AYDOĞMUŞOĞLU, Cihad. *Safevi Devleti Tarihi (1501-1736)*. Ankara: Gece Kitaplığı Yay., 2015.

- BATTESTİ, Teresa. "Le pèlerinage de l'Emâm Réza, à Mashad, en Iran". *Regards Sur l'Iran* 38/2 (1988): 143-178.
- BAUMAN, Zygmunt. *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*. Trc. Nurgül Demirdöven. 2. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012.
- BAUMAN, Zygmunt - OBİREK, Stanislaw. *Tanrı'ya ve İnsana Dair*. Trc. Akın Emre Pilgir. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2018.
- BECKER, Ernest. *Ölümü İnkâr*. Trc. Arzu Tüfekçi. İstanbul: İz Yay., 2014.
- BENDİDERYA, Cafer. *İran Ziyaretleri -Meşhed ve Kum*. İstanbul: Kevser Yay., 2007.
- BETTERİDGE, Anne H. "Specialists in Miraculous Action: Some Shrines in Shiraz". *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. VII (1992): 189-209.
- BİLGİN, Nuri. *Tarih ve Kolektif Bellek*. İstanbul: Bağlam Yay., 2013.
- BOZAN, Metin. "Ali er-Rıza'nın Velihtliği Meselesi (İmamiyye'nin İmamet Nazariyesine Teo-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)". *Dinî Araştırmalar* 7 (2004): 159-171.
- BROWNE, Edward G. *A Literary History of Persia*. Cambridge: Cambridge University, 1919.
- BULUT, Halil İbrahim. "Siyasi Ve Dinî Otoritelerin Necef Ve Kerbela'ya Kutsiyet Kazandırmadaki Rolü, Kitâbü'l-Mezâr Örneği". *Sakarya Üniv. İFD* XII/22 (2010/2): 1-19.
- CANIM, Rıza. *İran Seyahatnâmesi*, İstanbul: Ülke Yay., 2016.
- CHELKOWSKİ, Peter-Dabashi, Hamid. *Bir Devrimi Sahnelemek*. Trc. Biray Anıl Birer. İstanbul: İletişim/Medya Yay., 2018.
- COOK, David. *İslam'da Şehitlik*. Trc. Beyza Topuz. İstanbul: Kabalcı Yay., 2017.
- ÇELENK, Mehmet. *XVI. Ve XVII. Yüzyıllarda Safevî Şiîliği*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2005.
- ÇINAR, Gülay Karadağ. "Meşhed Sınırında Sünnî ve Şiî Ulema Arasındaki Müzakereler". *Alevilik Araştırmaları Dergisi*. 6 (2013): 201-219.
- DURKHEİM, Emile. *Dinî Hayatın İlk Şekilleri*. Trc. İzzet Er. Ankara: TDV Yay., 2009.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs el-Cehşiyârî (331/942). *Kitâbü'l-Vüzerâ' ve'l-Küttâb*. thk.: Hasan ez-Zeyn. Beyrut: Dâru'l-fikri'l-hadîs, 1498/1988.
- Ebu Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî (770/1368). *İbn Battûta*

- Seyahatnâmesi*. Trc. A. Sait Aykut, 8. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2018.
- Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (310/923). *Târîhu't-Taberî*. 10 Cilt. thk.: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Lübnan: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1429/2008.
- Ebû Cafer Muhammed b. Kûleveyh el-Kummî (386/996). *Kâmilü'z-Ziyârât*. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1417.
- EBU DÜLEF. *İran Seyahatnamesi, 10. Yüzyılda Kafkasya'dan Fars Körfezi'ne Yolculuk*. Trc. Serdar Gündoğdu. İstanbul: Kronik Yay., 2017.
- Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî (356/967). *Mekâtilü't-Tâlibiyyîn*. thk.: es-Seyyid Ahmed Sakr. 2. Baskı. Kum: Menşûrâtü's-Şerîf er-Rızâ, 1416.
- ESHAGHÎ, Peyman. *İran'da Siyasi Meşruiyet ve Din: İmam Rıza Türbesi Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017.
- ESPOSITO, Roberto. *Communitas*. Trc. Onur Kartal. İstanbul: İletişim Yay., 2018.
- GARTHWAİTE, Gene R. *İran Tarihi*. Trc. Fethi Aytuna. İstanbul: İnkılap Yay., 2011.
- Gılgamış Destanı*. Türkçe'ye Trc. N.K. Sandar. Trc. Sevin Kutlu-Teoman Duralı. İstanbul: Hürriyet Yay., 1973.
- GİRARD, René. *Şiddet ve Kutsal*. Trc. Necmiye Alpay. İstanbul: Kanat Kitap, 2003.
- GOODY, Jack. *Mit, Ritüel ve Söz*. Trc. Damla Sezgi. İstanbul: Küre Yay., 2017.
- GROS, Frederic. *Yürümenin Felsefesi*. Trc. Albina Ulutaşlı. İstanbul: Kolektif Kitap, 2017.
- GÜRKAN ANAR, A. Damla. "Safevi Şahlarının Baniliği Üzerine Bir Değerlendirme". *İran Çalışmaları Dergisi*. 1/1 (2017): 117-143.
- HAKYEMEZ, Cemil. *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*. 2. Baskı. İstanbul: Kitap Yay., 2016.
- HASAN-I RURLU. *Ahsenü't-Tevârîh*. Trc. Mürsel Öztürk. Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2006.
- HAVİLAND, William A. *Kültürel Antropoloji*. Trc. Hüsametdin İnanç. İstanbul: Kaknüs Yay., 2002.
- HOFFER, Eric. *Kesin İnançlı*. Trc. Hale Şipal. Ankara: Yeryüzü Yay., ts.
- HUIZİNGA, Johan. *Homo Ludens*. Trc. Mehmet Ali Kılıçbay. 4. Baskı. İstanbul:

- Ayrıntı Yay., 2013.
- HÜSEYİN. Asaf, *İranda Devrim ve Karşı Devrim*. Trc. Taha Cevdet. 2. Baskı. İstanbul: Pınar Yay., 1989.
- İBN HAVKAL. *10. Asırda İslâm Coğrafyası*. Trc. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yay., 2014.
- İZDÎ, Hüseyin. "Şâhân-ı Safevî ve Ziyâret". *Shi'ite Studies*. 10/3 (Autumn 2011): 131-152.
- JAMES, Wendy. *Törensiz Hayvan Yeni Bir Antropoloji Denemesi*. Trc. Sevda Çalışkan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2013.
- Kadı Ahmed b. Şerafettin el-Hüseyin el-Hüseyinî el-Kûmî. *Hulâsatü't-Tevârîh*. tsh. İhsan İsrâkî. Tahran: İntişârât-i Danişgâh-ı Tahran, 1383.
- KAYABALI, İsmail- Arslanoğlu, Cemender. *İran'ın Anadolu'ya Uzanan Gölgesi*. Ankara: Set Ofset, 1990.
- KELLEHEAR, Allan. *Ölümün Toplumsal Tarihi*. Trc. Tuğçe Kılınç. Ankara: Phoenix Yay., 2012.
- KORKMAZ, Mehmet. *Zerdüş Dini İran Mitolojisi*. Ankara: Alter Yay., 2013.
- KURTULUŞ, Rıza. "Tûs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 431-432. Ankara: TDV Yay., 1989.
- LANGER, Susanne K. *Sanat Problemleri*. Trc. A. Feyzi Korur. İstanbul: Mitos-Boyut Yay., 2012.
- LİNDHOLM, Charles. *İslami Ortadoğu*. Trc. Balkı Şafak. İstanbul: İmge Kitabevi, 2004.
- MAALOUF, Amin. *Ölümcül Kimlikler*. Trc. Ayşe Bora. 47. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2018.
- MAWER, Caroline. "Shah 'Abbâs And The Pilgrimage To Mashhad". *Iran*. 49 (2011): 123-147.
- Mehr News Agency. Erişim: 05.05.2019.
<https://tr.mehrnews.com/news/1870915/Hz-%C4%B0mam-R%C4%B1za-a-s-T%C3%BCrbesi-nde-bayrak-de%C4%9Fi%C5%9Ftirme-merasimi>.
- MENQUE, Philippe. *Yürüme, Koşmak, Yüzmek*. Trc. Orçun Türkay. İstanbul: YKY, 2018.
- Mirza Muhammed Takî Lisânü'l-Mülk. *Nâsihu't-Tevârîh*. I-V. Tahran: Esâtîr Yay., 1380.
- Muhammed Yusuf Keyanî. *İslam Dönemi İran Mimarisi*. Trc. Kaan Dilek.

- Ankara: İraniyat Yay., 2018.
- Muhammed Yusuf Vâle-i İsfahânî. *Hold berrîn, (Iran der devre-i Safevîyye)*. Hz. Mir Hâşim Muhaddis. Tahran: Movkufat neşriyat, 1372.
- MUMFORD, Lewis. *Tarih Boyunca Kent*. Trc. Gürol Koca. 2. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2013.
- Noyce, Philip. "The Giver". 2014. <https://www.imdb.com/title/tt0435651/>.
- ÖZ, Mustafa. "Meşhed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 363-365. Ankara: TDV Yay., 1989.
- ÖZMEN, Erdoğan. *Vazgeçemediklerinin Toplamıdır İnsan -Yas, Melankoli, Depresyon-*. İstanbul: İletişim Yay., 2017.
- PERRIER, Ronald. "Trade From The Mid-14th Century To The End Of The Safavid Period". *The Cambridge History of Iran*. ed. Peter Jackson-Laurence Lockhart. 6: 412-490. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- ROEMER, H. R. "The Safevid Period". *The Cambridge History of Iran*, ed. Peter Jackson-Laurence Lockhart. 6: 189-350. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- SAĞIR, Adem. *Ölüm Sosyolojisi*. Ankara: Phoenix Yay., 2014.
- SARIKÇIOĞLU, Ekrem. *Din Fenomenolojisi (Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri)*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2011.
- SAVORY, Roger. "The Safevid State and Polity". *Iranian Studies*. 7/1-2 (Winter-Spring 1974): 179-212.
- SHAHR, Fariba Zarinebaf. "Economic Activities of Safavid Women in the Shrine-City Ardabil". *Iranian Studies*. 31/2 (Spring 1998): 247-261.
- STRECK, Maximilian. "Meşhed". *MEB İA*. 8: 145-159. İstanbul: MEB Yay., 1997.
- Şemseddin Ebî Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (390/1000). *Ahsenü't-Tekâsîm fî Marifeti'l-Ekâlîm*. Leiden: Brill, 1877.
- ŞEREF HAN. *Şerefname -Osmanlı İnan Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Ant Yay., 1971.
- Şeyh Bessâm Muhammed Hüseyin. *el-Meşy ilâ Ziyâratı Seyyidi's-Şühedâ'*. B.y.: y.y., 1435/2014.
- Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Numan (413/1022). *Kitâbü'l-Mezâr Menâsikü'l-Mezâr*. thk. Seyyid Muhammed Bâkır el-Ebtahî. Kum: Mihr, 1413.
- TOLAN, Barlas. *Toplum Bilimlerine Giriş*. Ankara: Savaş Yay., 1983.
-

- TURNER, Colin Paul. *The Rise of Twelver Shi'ite Externalism in Safavid Iran and its consolidation under 'Allāma Muhammad Bāqir Majlisī (1037/1627-1110/1699)*. Doktora Tezi, Durham University, 1989.
- UYAR, Mazlum. *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*. İstanbul: Emre Yay., 2008.
- UYAR, Mazlum. *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yay., 2004.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*, 6/1. 5. Baskı. Ankara: TTK Basımevi, 1995.
- VOLKAN, Vamık D. "Süreğen Yas Tutan Bireyler ve Toplumlar: Bağlantı Nesnelere ve Ulusal Anıtlar". *Yürekte Kırk Mum: Bireysel ve Toplumsal Yas*. 77-104. İstanbul: Pinhan Yay., 2017.
- VOLKAN, Vamık D. *Kimlik Adına Öldürmek*. Trc. Medine Banu Büyükkal. İstanbul: Everest Yay., 2009.
- WILSON, R. Pinder. "Timurid Architecture". *The Cambridge History of Iran*, ed. Peter Jackson-Laurence Lockhart. 6: 728-758. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- YOUNG, James E. "Memory and Counter-Memory". *Harvard Design Magazine*. 9 (1999): 1-10



DEATH, MOURNING, TOMB AND PILGRIM IN SHIISM IN THE CONTEXT OF ALI AL-REZA MASHHAD

Mustafa KÖSE^a

Extended Abstract

Man has to live in a common system and in similar groups. This is also its main quality that distinguishes it from other creatures. Speaking the same language means to agree on the common symbolic system. It is not just words, sentences that are agreed. All the elements that signify the partnership, such as traditions, clothes, games, customs, monuments, and even mourning, are maintained for generations as a cultural system and identity is based on it.

Twelve Imām Shi'ites have built the history within the framework of the holy lives of imāms, and carried these glorified lives to the future by idealizing them. Because human beings are weak from the moment they are born, and they are inadequate to nature. Therefore, in order to meet the security and safety requirements, it turns to certain people and connects with them. This loyalty continues to the extent that it cannot achieve its individual competence.

The formation of a meaning in the memory of the deceased is due to the contact established with the present time. Otherwise, an unnecessary past has no meaning. In short, it is inevitable for a person to be addicted or hated to people and objects related to him. One of the most obvious examples of this situation can be seen in the view of the Twelve Imam Shi'ites against 'Alī al-Riḍā's personality.

'Alī al-Riḍā, who we discussed in this article, died in an unfortunate way in a small town in Tus. Because of what happened in the following centuries, he turned into a perfect imām, 'the person who has reached perfection'.

^a Asst. Prof., Kahramanmaraş Sütçü İmam University, mustafakose@ksu.edu.tr

Accordingly, he is an excellent example of Persian Shi'ite, sacrificing himself with pure consciousness. He is a martyr and the satisfaction of God is asked in return by giving the body by the society.

The human being, a social entity, continues a construction process that creates itself from nothing. Because disloyalty is something that shouldn't exist. Thanks and gratitude is mandatory. In this sense, although the dead are discreet, the chatter of death works into our subconscious and, as Aristotle's words, it cools our warm life more and more. People come together on the occasion of the dead and organize various rituals. These kinds of rituals, which are performed in a state of trust, happiness and even enthusiasm, are unifying / positive rituals. With this aspect, the dead cult has an important role in the development of religion. This cult creates individuals who are afraid of loneliness and uses the ceremonies they create by remembering death as a unifying force. He becomes the mourning brothers with others who share the same pain of the former losses.

In the geography where Shi'ism was dominant, grief processes did not result in a healthy result due to political obstacles. For this reason, Shi'ism exported its mourning with a link object. An item, handwriting or picture of the deceased was used for this purpose. Thus, the individual actually pull out his mourn. However, he made it possible for him to be born again in the future without realizing it.

All belief and worship systems contain sacred rituals and some basic representations. Although they are different in the shape they take from one religion to another, they have an objective meaning for society or religious group. It is these permanent elements that makes what is eternal and humanistic in religion. Social continuity and order are provided by these rituals and collective memory is passed on to new generations. Here, the Twelve Imām Shi'ites are socialized and organized with a number of religious rituals organized in Mashhad.

The Twelve Imām Shi'ites took refuge in death when they experienced an existential problem or could not solve their problems. The reactions to the death of a loved one were organized through rituals and ceremonies, and the society was soothed, and it was ensured that they were free from turmoil. This area has changed and developed in line with the tradition and mental attitudes that have changed throughout history. Mashhad of 'Alī al-Riḍā, which has national and international importance for the Shi'ite world, and the ceremonies held in other tombs are typical examples of this situation. As a collective action, institutionalized with a certain experience and for a long

time, this ceremony also interacted with a number of traditions and religious beliefs. Death has affected social relations and attachments and has been at the center of them. It should be emphasized that this effect is more of a constructive-positive nature. This phenomenon, which has the function of keeping the social structure and society alive, primarily involves bringing people together, sharing the pain with different social rituals, calming the dead owners with condolences and many more. In addition, it is also important to hide intergenerational links through cultural practices, transfer the culture to future generations and establish continuity by establishing the bond.

Many recall rituals are repeated at different times in the shrine of 'Alī al-Riḍā, people who come with the consciousness of worship experience the blessed. Some of these practices can be listed as follows: Flag ceremony, mourning ceremony, dusting-cleaning ceremonies, playing nakkārah, sermon reading, suffah, Gadīr-i Hum ceremony.

The differences between the Sunnis and Shi'ites have mostly appeared in ritual disagreements. In addition to the visits made to Makkah for the pilgrimage of Sunnī, there are visits to the imāms graves in Shi'a with less ritual ceremonies during these visits. These places are considered as "sacred threshold". The surroundings of these places are visited like in Hajj, and prayers are made. Thus, it is aimed to be close to the spirit of "imām". In this respect, the tomb of 'Alī al-Riḍā has developed in history and has taken its present form in relation to the construction of an identity especially for Imāmiyya.

Keywords: 'Alī al-Riḍā, Mashhad, Shi'ism, death, mourn, shrine.



MUSARRÂH HADİSİ ÖZELİNDE ŞEVKÂNÎ'NİN GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME*

© Faruk Emrah ORUÇ^a

Öz

Hız Peygamber'den (sallâllâhu aleyhi ve sellem) rivayet edilen bir hadiste, deve ya da koyunların olduğundan daha fazla sütlü gösterilerek satışa arz edilmesi yasaklanmıştır; böyle bir hayvanı satın alan kişinin muhayyer olduğunu hükme bağlamıştır. Söz konusu hadis "musarrâh hadisi" adıyla anılır. Musarrâh kelimesi, müşterinin rağbetini artırmak için bir süre sütü sağılmayan ve bu şekilde sütlü gösterilen hayvan anlamındadır. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fakihler bu hadisle amel ederek müşterinin "tedlis muhayyerliği"ne sahip olduğunu kabul etmektedirler. Tedlis, alışverişte satılık malın kusurunun müşteriden gizlenmesi demektir. Hanefî fakihlerin çoğu ise musarrâh hadisiyle amel etmemekte ve bunun gerekçesi olarak naklî ve aklî birçok izah yapmaktadırlar. Bazılarına göre mensuh olduğu için, bazılarına göre de âmir bir hadis olmadığı, anlaşmazlığa düşenlere tavsiye anlamı içerdiği için musarrâh hadisi delil alınmamıştır. Hanefîler'e göre musarrâh bir hayvan satın alındığında muhayyerlikten bahsedebilmek için satıcının müşteriyi aldatarak hayvanı yüksek fiyattan satması gerekmektedir. Bu çalışmada musarrâh hadisi ile ilgili meseleler, günümüzden yaklaşık iki asır önce yaşamış Muhammed b. Ali eş-Şevkânî'nin (v. 1250/1834) dört mezhep fakihlerinden yaptığı nakiller ve kendi görüşleri üzerinden incelenmeye çalışılacaktır. Mezhep taklidini reddederek ichtihadın sürekliliğini savunan ve kendisini mutlak müctehid addeden Şevkânî, *Neylü'l-evtâr* isimli eserinde musarrâh hadisi ile ilgili mezhep görüşlerini, ihtilafları detaylı bir şekilde incelemiş, kendi tercihlerini belirtmiş, Hanefî fakihlerin musarrâh hadisiyle amel etmeme gerekçelerini eleştirmiştir. Bu çalışmayla Şevkânî'nin nakilleri, görüş ve tenkitleri incelenecek, isabet edip etmediği hususlar belirtilmeye uğraşılacaktır.

Anahtar kelimeler: Fıkıh, Muamelat, Muhayyerlik, Musarrâh Hadisi, Şevkânî.



* Bu çalışma, "Şevkânî'nin Muâmelâtla İlgili Görüş ve Tenkitleri (Neylü'l-evtâr Örneği)" (2019) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

^a Arş. Gör. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, ebuhasen@gmail.com

ASSESSMENT OF SHAWKANI'S IDEAS ABOUT MUSARRAH HADITH

Muhammad Ibn Ali al-Shawkani lived in Yemen between the years of 1173 (1760 AH) and 1250 (1834 AH). Through his childhood he received education from both leading scholars and his father in the form of Zaidi method, which was dominant in his homeland. He had received commendation from his peers even before he finished his education. While continuing his own education, he had already become a teacher. In his twenties he started giving fatwa to the questions addressed to him, resulting him being a famous mufti. Alongside giving fatwa and teaching others he has authored a great number of books. Before he was thirty years old, he had left Zaidi school and claimed himself as a Mutlaq Mujtahid. Dedicating himself solely to scholarship, fatwa and authoring he became Head Qadi of Yemen. He stayed in this title until his death and played important roles in the affairs of state. Shawkani refused taqlid and supported the idea of continuous ijtiħad. In almost every piece of work he has done, he accused members of schools of putting their school's masters in front of Allah and his Prophet.

Aim of this study is analyzing Shawkani's ideas in the light of musarraħ hadith and the conclusions driven from them, which is an important part of muamalat. The main focus of this study is musarraħ hadith. The word of musarraħ comes from cattle which isn't milked for a time in order to make them look like full of milk and therefore appealing to the customers. In hadith it is told the one who bought such a cow is allowed to back out from the trade deal because he's deceived. Even though they dispute about the details of the hadith, all three schools, except Hanafi agree to act according to this hadith and they call these kind of permissions "right of rescind".

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

"Dört mezhepten biriyle amel etmek zorunlu mudur?" sorusu yaklaşık iki asırdır İslam dünyasında birçok tartışmanın merkezinde yer almaktadır. Bu soruya cevap verenleri temelde iki gruba ayırmak mümkündür: Bir tarafta dört mezhebi esas kabul ederek ondan başkasıyla amel etmeyen ve etmeye de karşı çıkanlar, diğer tarafta ise ictihadın sürekliliğini savunan ve mezhep mensuplarını, hocalarından devraldıkları fikhî bilgiyi Kitap ve Sünnet'in önüne geçirmekle suçlayanlar.

Bu çalışmada görüşlerini inceleyeceğimiz Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, ikinci grupta yer almaktadır. O, geçmiş fikhî birikimi nassa dayanmayan akıl yürütme faaliyeti olarak niteleyen, mezheplerin tamamının

reddedilmesi gerektiğini benimseyen bir âlimdir. Musarrâh hadisi ve Şevkânî'nin görüşlerini incelemeye geçmeden önce hayatından¹ ve ictihad düşüncesinden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

1173/1760 yılında doğan Şevkânî, ilim tahsiline çok küçük yaşlarda başlamış ve yoğun bir tedrisattan geçmiştir.² Daha öğrenime devam ederken hocalık yapmaya da başlamış ve çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir.³ Yaşadığı bölgede yaygın olan Zeydî mezhebini otuzlu yaşlarından evvel terk etmiş ve mutlak müctehid olduğunu iddia etmiştir.⁴ Kitap telifine de oldukça fazla önem veren Şevkânî, birçoğu risâle şeklinde olan ikiyüzden fazla eser yazmıştır.⁵ Otuz altı yaşındayken Yemen'in başkadısı olmuş ve 1250/1834 yılında vefat edinceye kadar bu görevde kalmıştır.⁶

Şevkânî ictihad ve taklid meseleleri üzerinde oldukça fazla durmuş, bu konuyu eserlerinin neredeyse tamamında işleyecek kadar çok dillendirmiştir. Bazı eserlerini ise sırf bu fikrin alt yapısını oluşturmak için kaleme almıştır.⁷ Hem kendi zamanında, hem de kendisinden sonra onu takdir eden bu fikri sebebiyle takdir etmiş, tenkit eden de yine bu fikrinden dolayı tenkit etmiştir.

İslâm coğrafyasındaki Müslümanların taklidi terk ile Kitap ve Sünnet'e ittiba üzerine birleşmediklerini, hepsinin taklidde hemfikir olduğunu söyleyen Şevkânî'ye göre bu vaziyet mezheplerin zuhurundan beri böyle olmuştur. Ona göre ictihad farz-ı kifâyedir ve şartlarını taşıyan kişilerin ictihadda bulunması zorunludur. Müctehid bir konuda delil bulamazsa bu durumda re'ye başvurabilir ve bu onunla sınırlı bir ruhsattır. Şevkânî re'yi, delile dayanmayan akıl yürütme faaliyeti olarak tanımlar ve ona göre müctehidden başkası hiçbir şekilde re'y ile amel edemez. Delil olmayan yerde

¹ Şevkânî hicrî yedinci asırdan itibaren kendi zamanına kadar gelmiş geçmiş müctehidlerini tanıtmak amacıyla kaleme aldığı *el-Bedrü't-tâli'* isimli eserde kendi biyografisine yer vermiştir. Dolayısıyla Şevkânî'nin hayatı ile ilgili temel kaynak bu eserdir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî eş-Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2/215-225.

² Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, 2/215-218. Şevkânî'nin hocaları ile ilgili detaylı bilgi için bk. Adil Yavuz, *Muhammed b. Ali Şevkânî: Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Hadisçiliği* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2003), 92-98.

³ Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, 2/219. Şevkânî'nin öğrencileri ile ilgili detaylı bilgi için bk. Yavuz, *Şevkânî*, 124-130.

⁴ Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, 2/219.

⁵ Şevkânî eserlerine dair kendisi bir liste vermiş, arkasından aklına gelenlerin bunlar olduğunu, daha başka eserlerin de bulunduğunu belirtmiştir. Bk. Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, 2/224. Eserlerinin tam listesi için bk. Yavuz, *Şevkânî*, 132-201.

⁶ Yavuz, *Şevkânî*, 89.

⁷ Şevkânî'nin *el-Bedrü't-tâli'* ile *İrşâdü'l-fuhûl* adlı eserleri buna örnektir.

müctehidin re'yi ile başkasının amel etmesine cevaz vermek, müctehidi Şâri' yapmak demektir. Hâlbuki Allah, Peygamberi'nden sonra kimseye bu yetkiyi vermemiştir. İctihad yerine taklide razı olmaksızın bid'atlerin en büyüğüdür ve Kitap ile Sünnet'i anlama kapısını kapatmaktır.⁸

Halkın, devlet adamlarının ve hakimlerin içinde bulunduğu durum, Şevkânî'nin mezheplere ve taklide karşı bir tutum sergilemesine etki etmiş olmalıdır. Çünkü onun ifadesine göre devrin insanları, ilim ve ibadetten uzak bir hayat sürmektedirler. Kelime-i şehâdetten başka farz yerine getirilmemektedir. Yöneticiler dini hassasiyetlere riayet etmemekte, devlet işlerinin yürütülmesinde dini bir gaye güdülmemekte ve Firavun kadar küfre batmış bir vatandaş dahi cüzi bir rüşvetle suçunu örtbas edebilmektedir. Güzel ve şatafatlı giyinen, yapmacık davranışlarla kendini hoca gibi gösteren, kapı kapı dolaşarak mal toplayan ve bu malı da rüşvet olarak ilgili mercilere vererek Peygamberlikten sonra en üstün olan bu makamı satın alan devrin hakimleri ise yöneticilerden daha kötü durumdadır.⁹ Ancak yine de Şevkânî'nin, içinde yaşadığı dönemin kokuşmuş yapısına bakarak bunun gelenekten kaynaklandığını ileri sürmesinin doğru bir tarafı yoktur.

Şevkânî'nin bu düşüncesi onun mezheplere karşı olduğunu göstermektedir. Aslında mezhepler yerine Hanefî Mezhebi demek daha doğru olur. Çünkü Şevkânî'nin eserlerinde diğer üç mezhepten ziyade Hanefî fakihlerin eleştirildiği görülür. Bu çalışmada Şevkânî'nin görüşlerinin incelenmesi için musarrâh hadisinin seçilmesi de bundandır. Zira diğer üç mezhep fakihlerinden farklı olarak Hanefîler musarrâh hadisi ile amel etmemekte ve Şevkânî'nin sert tenkitlerine maruz kalmaktadırlar.

Çalışmada Şevkânî'nin görüşlerinin tespiti için başvuru temel kaynak *Neylül-evtâr min esrâri Münteka'l-ahbâr* isimli eseridir. Bu eser, Mecdüddin İbn Teymiyye'ye (v. 652/1254) ait olan *el-Müntekâ min ahbâri'l-Mustafâ* isimli ahkâm hadis mecmuasının şerhidir.¹⁰

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, thk. Ebû Hafis Sâmî b. el-Arabî (Riyad: Dâru'l-Fazîle, 2000), 2/1035, 1093.

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî eş-Şevkânî, *ed-Devâ'ül-'âcil fi def'i'l-'adüvvi's-sâil (Mecmû'atü'r-resâ'ili'l-münîriyye içinde)* (Kahire: İdâretü't-Tıbâ'ati'l-Münîriyye, 1925), 8.

¹⁰ Şevkânî'nin eserlerinin büyük bir bölümünü neşrederek Hint alt kıtasında meşhur olmasında önemli gayretleri bulunan ve onun sıkı bir takipçisi olan Sıddîk Hasan Han (v. 1370/1890), Şevkânî'nin en çok bu eserden hoşnut olduğunu söylemektedir. Bk. Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî el-Kannevcî, *Ebcedü'l-'ulûm el-vesyü'l-merkûm fi beyâni ahvâli'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1978), 3/202.

1. Musarrâh Hadisi

Musarrâh hadisi Ebû Hüreyre'den (radiyallâhu anh) rivayet edilen Hz. Peygamber'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) şu sözüdür: “*Deve ve davarların sütlerini memelerinde biriktirmeyin. Kim böyle bir hayvanı satın alırsa onu sağdıktan sonra iki görüş arasında muhayyerdir. Rızılı olursa alıkoyar; olmazsa hayvanı bir sâ' hurma ile birlikte geri verir.*”¹¹

Bu hadise “musarrâh hadisi” denilmesinin nedeni hadis metninde geçen لا تُصَرِّوْا fiilidir. Bu fiilden ism-i mef'ûl kalıbında türetilen “musarrâh” kelimesi, müşterinin rağbetini artırmak için bir süre sütü sağılmayan veya sütün birikmesi için memeleri bağlanan ve böylelikle sütlü gösterilen hayvan anlamındadır.¹²

Hadiste bahsedilen şekilde yapılan akidde satıcı müşeriyi aldatmaktadır ve aşağıda detaylıca inceleneceği üzere Mâlikîler'in meşhur kavli ile Şâfiî ve Hanbelî fakihlerine göre aldanan müşteri “tedlis muhayyerliği”ne sahip olur.¹³ Sözlük anlamı aldatma olan tedlis, alışverişte satılık malın aybının müşteriden gizlenmesi demektir.¹⁴ Şevkânî'nin de ifade ettiği üzere malın aybının müşteriye açıklanması zorunlu, gizlenmesi haramdır.¹⁵ Çünkü Ebû Hüreyre'den (radiyallâhu anh) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) bir zahire yığınının rastladı. Elini içine daldırdı ve parmakları ıslandı. Bunun üzerine “*Zahire sahibi! Bu*

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1311), “Buyû”, 64, 65; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991), “Buyû”, 11, 24, 25, 28.

¹² Bk. Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), 6/2400; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 14/458; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Ali Hilâlî (Kuveyt: Matba'atü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1987), 38/420.

¹³ Bk. Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1997), 6/223; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*, thk. Abduh Ali Köşk (Dimaşk: Dâru'l-Feyhâ, 2012), 3/123.

¹⁴ Bk. Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî en-Nesefî, *Tilbetü't-talebe fi'l-istilâhâti'l-fikhiyye* (İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1311), 111; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 16/84.

¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr min esrâri Münteka'l-ahbâr*, thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 2006), 10/216. Ayrıca bk. Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Riyad: Dâru Taybe, 2005), 5/535.

ne?” diye sordu. Adam “Yâ Rasûlallah! Yağmurda kaldı.” deyince Hz. Peygamber “*O (ıslak) kısmı insanlar görsün diye yığının üzerine koysaydın ya! Aldatan benden değildir.*” buyurdu.¹⁶

Hanefî fukahâsı ise musarrâh hadisi ile amel etmedikleri için tedlis muhayyerliğini kabul etmezler. Onlara göre hadiste anlatılan şekilde akid yapılırsa da satıcı müşteriyi aldatarak malı yüksek fiyattan satarsa müşteri muhayyer olur. Hanefîler bu muhayyerliğe “gabn ve tağrîr muhayyerliği”¹⁷ adını verirler ve aldatmanın sözlü ya da hadisteki gibi fiilî olması arasında fark görmezler.¹⁸ “Gabn” ve “tağrîr” kelimelerinin hem sözlük hem de terim anlamı aldatmadır.¹⁹ Aynı kökten türeyen “garar” kelimesi de akdin haksız kazanca yol açacak ölçüde kapalılık taşınması anlamına gelir.²⁰ Hanefîler’in tedlis muhayyerliğini kabul etmemelerine karşın diğer mezhep fakihleri

¹⁶ Müslim, “Îmân”, 164. Hadiste geçen “*Benden değildir.*” cümlesi, “Benim ilmime, amelime ve güzel yoluma uyanlardan değildir.” anlamındadır. Ayrıca Süfyan b. Uyeyne, bu ifadeyi tefsir etmeyi sevmez ve yasaklamada mübâlağa içermesi için olduğu gibi aktarılmasını isterdi. Bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, thk. Halîl Me’mûn Şihâ (Beirut: Dâru’l-Ma’rife, 1998), 2/291.

¹⁷ Şevkânî’nin *Neylû’l-evtâr*’ında bu konuyla ilgili hükümler, “Aldanmamayı Şart Koşmak” başlığı altında ele alınmıştır. Bu başlık altında, aklında zayıflık olduğu hâlde alışveriş yapan ve aldanan bir sahâbiye Hz. Peygamber’in (sallallâhu aleyhi ve sellem) “*Kiminle alışveriş yaparsan ‘Aldatmaca yok.’ de.*” sözü aktarılmıştır. (Buhârî, “Buyû”, 48; Müslim, “Buyû”, 48.) Şevkânî’ye göre hadisteki hüküm aklında zayıflık bulunanlara hastır. Çünkü fakihlerin çoğu muhayyerliğin sebebi olarak söz konusu sahâbînin aklındaki zayıflığa dikkat çekmiştir. (Bk. Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, 10/134.) Ancak Şevkânî’nin başka bir eserinde malı ve kıymetini bilmeyen kişinin de hadisteki hükme dâhil edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. (Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San’ânî el-Yemenî eş-Şevkânî, *es-Seylû’l-cerrârü’l-mütedeffik ‘alâ hadâ’iki’l-Ezhâr*, thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 2012), 2/638.) Ayrıca bu hadis, meşrûluğunda icmâ bulunan şart muhayyerliğinin (yani tarafların, yapmış oldukları akdi belli bir müddet içerisinde geçerli kılıp kılmama hususunda muhayyer olmayı şart koşmalarının) delili olmasına rağmen, *Neylû’l-evtâr*’da bu hususa hiç temas edilmemiştir. (Bk. Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbü’l-İbnü’l-Münzir, *el-İşrâf ‘alâ mezâhibi’l-ulemâ*, thk. Ebû Hammâd Hanîf (Acman: Mektebetü’l-Furkân, 1999), 6/78; Nevevî, *Ravzatü’t-tâlibîn*, 3/101; Ebû Muhammed (Ebü’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu’l-Hidâye* (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000), 8/48.)

¹⁸ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr* (Beirut: Dâru’l-Fikr, 1995), 5/160.

¹⁹ Sözlük anlamları için bk. Zebîdî, *Tâcü’l-ârûs*, 13/216, 35/469. Ayrıca gabn, muhayyerlik hakkının sabit olması açısından ikiye ayrılır: Müşteri veya satıcının, bilirkişilerin takdirleri dışındaki bir fiyatla akid yapması ve aldanması durumunda “gabn-ı fâhiş”; bu sınıra ulaşmayan aldanmaya ise “gabn-ı yesîr” denilir. Bk. Nesevî, *Tilbetü’t-talebe*, 45; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1980), 6/11.

²⁰ Nesevî, *Tilbetü’t-talebe*, 145. Garar hakkında detaylı bilgi için bk. Necmeddin Güney, *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013).

gabn muhayyerliğini kabul ederler.

Şevkânî'ye göre musarrâh hadisi aldatmanın yasaklanmasına, mebbîn vasfında tedlis edildiğinde müşterinin ayıp muhayyerliğine sahip olacağına ve bu sürenin üç gün olduğuna, bu aybın akdi ifsad etmeyeceğine, nihayet hayvanı sütlü göstermenin haram olduğuna esas teşkil eder.²¹

Şevkânî, meselenin teferruatında ihtilaf bulunsa da fakihlerin çoğunun musarrâh hadisiyle amel ettiğini, İbn Mes'ûd ve Ebû Hüreyre'nin hadisteki gibi fetvâ verdiklerini, sahâbeden buna muhalif bir kimsenin bulunmadığını, tâbiînden de sayılamayacak kadar çok kişinin bu hadisle hükmettiğini söylemiştir. Ayrıca fakihler sağılan süt miktarının az veya çok olması ile verilecek hurmanın o beldenin gıda maddesi olup olmaması arasında fark görmemişlerdir.²² Şevkânî'nin Hanefîler'den yaptığı nakle göre ise sütlü göstererek aldatma nedeniyle mal iade edilmez, bir sâ' hurma vermek de gerekmez. Ancak Hanefîler'den İmam Züfer (v. 158/775) cumhurla aynı görüşte olmakla beraber ona göre malı iade eden kişi bir sâ' hurma verebileceği gibi yarım sâ' buğday da verebilir. İmam Ebû Yûsuf'tan (v. 182/798) gelen bir rivayet ve İbn Ebû Leylâ'nın (v. 148/765) görüşü de cumhurla aynıdır. Fakat onlara göre bir sâ' hurmanın aynını vermek şart olmayıp kıymeti de verilebilir.²³

Meselenin aslını mezheplere göre yukarıdaki gibi özetleyen²⁴ Şevkânî, fukahânın musarrâh hadisinden istinbat ettikleri furû hükümleri kendi fikrini de ekleyerek belirtmiştir. Musarrâh hadisiyle amel hususunda cumhurun görüşüne en önemli itirazlar Hanefî ulemâsından geldiği için bu itirazları ve karşı cevaplarını İbn Hacer'den (v. 852/1449) naklen bazı ilavelerle aktarmıştır.²⁵ Tespit edebildiğimiz kadarıyla fakihlerin görüşlerini aktarmada Şevkânî'nin bazı eksikleri bulunmaktadır. Dolayısıyla aşağıda önce fakihlerden yaptığı nakillere, sonra Hanefî mezhebine yönelttiği

²¹ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 10/222. Şevkânî bunları İbn Abdülber'den aktarmıştır. Bk. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fukahâ'il-emsâr ve 'ulemâ'il-aktâr fîmâ tezammenehü'l-Muvatta' min me'âni'r-re'yi ve'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 6/533.

²² İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, 6/537; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/216; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/121.

²³ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*, thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 6/366. Tahâvî, İmam Ebû Yûsuf'tan aktarılan yukarıdaki görüşün, onun meşhur kavli olmadığını söylemektedir. Bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 3/280.

²⁴ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 10/222.

²⁵ Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 5/622, vd.

tenkitlere yer verilecektir. Şevkânî'nin *Neylü'l-evtâr*'daki üslubu, fakihlerin konu ile ilgili görüşlerini vermek, kendisi farklı bir kanaate sahipse onu belirtmek şeklindedir. Kendi görüşünü ayrıca belirtmediği yerlerde onun da aynı görüşü paylaştığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla aşağıda "Şevkânî'nin Mezhep Görüşlerine Dair Nakilleri" başlığında aksi belirtilmedikçe Şevkânî'nin de aynı görüşte olduğu akılda tutulmalıdır.

2. Şevkânî'nin Mezhep Görüşlerine Dair Nakilleri

1) Musarrâh hadisinde sadece deve ve davarın zikredilmesi, o zamanda sürülerin geneli bunlardan oluştuğu içindir. Açıkça söylenmese bile inekte de hüküm aynıdır.²⁶

2) Musarrâh hadisinde ifade edilen şekilde akid yapılması ve müşterinin hayvanı iade etmesi durumunda açıkça belirtildiği için bir sâ' hurma verilmesi gerekir. Vasfını kaybetmeden duruyor olsa bile sağılmış olan sütün verilmesi câiz değildir. Çünkü aradan geçen vakitte süt tazeliğini yitirecek ve satın alma anında mevcut olan süt ile daha sonra meydana gelecek olan süt birbiriyle karışacaktır.²⁷

Ancak İmam Mâlik'ten (v. 179/795) bir rivayete ve bazı Şâfiîler'e göre fitır sadakasına kıyasla beldedeki gıda maddesinin verilmesi şarttır. Şâfiîler'den Begavî'ye (v. 516/1122) göre tarafların hurmadan başka bir gıda maddesi üzerine anlaşmalarının mümkündür ve bunda Şâfiîler arasında bir ihtilaf yoktur. Yine Şâfiîler'den Mâverdî'ye (v. 450/1058) göre hurma vermekten âciz kalındığında beldedeki kıymetin ya da hurmanın var olduğu en yakın beldedeki kıymetin verilmesi gerekir. Hanbelîler de kıymet verilecekse Şâfiîler'in ikinci görüşünü tercih etmiştir. Hâdevîler ise elde duruyorsa sütün geri verilmesini; telef olmuşsa mislinin, misli bulunmuyorsa kıymetinin verilmesini benimsemiştir.²⁸

Şevkânî'nin naklettiği görüşlerde eksiklik olduğu kanaatindeyiz. Zira İmam Mâlik'e dayandırdığı görüş, onun ifadelerinden zayıf bir görüş gibi anlaşılmaktadır. Fakat İmam Mâlik'in meşhur kavli, beldede yaygın olarak

²⁶ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 10/222. Zâhirîler hadisteki hükmün deve ve davara has olduğunu vurgulamıştır. Bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/221.

²⁷ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 10/227.

²⁸ Hâdevîler'in görüşü için bk. el-Mehdî-Lidîmillâh Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ İbnü'l-Murtazâ, *el-Bahrü'z-zehhâru'l-câmi' li-mezâhibi 'ulemâ'i'l-emsâr fi'l-i'tikâdâti'd-dîniyye ve'l-letâ'ifi'l-kelebiyye ve'l-kavâ'id-i'l-usûliyye ve's-sîreti'n-nebeviyye ve'l-ahkâmi'l-fikhiyye ve'l-mesâ'ili'l-faraziyye ve'l-muharremâti'l-kalbiyye* (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1988), 3/353.

kullanılan gıda maddesidir.²⁹

Şâfiîler'in görüşü ile ilgili ise şunlar söylenebilir: Mâverdî'ye göre bu konuda üç farklı görüş bulunmaktadır. Birinci görüş mutlaka hurma verilmesidir. Bu durumda hurmadan başka bir şey vermek câiz değildir. İçinde hurma bulunmayan beldelerde ise iki farklı görüş olarak müşteri kıymet esaslı ödeme yapmak zorundadır: Ya Medine'deki hurmanın kıymetine ya da bulunduğu yere en yakın olan ve içinde hurma bulunan beldedeki kıymete itibar edecektir. Dikkat edilirse bu, hurmadan başka bir şeyin verilemeyeceği hükmünün uzantısıdır. Mâverdî'nin aktardığı ikinci görüş herhangi bir gıda maddesinden bir sâ' verilmesidir. Üçüncü görüş ise beldede yaygın olarak kullanılan gıda maddesinden bir sâ' vermektir.³⁰

Öte yandan Şevkânî'nin naklinin aksine Begavî, hurmadan başka bir şeyin verilmesi meselesinde Şâfiî fakihlerin ihtilaf ettiğini belirtmiştir. Bir görüşe göre beldede yaygın olarak kullanılan gıda maddesinden bir sâ' verilmelidir. Diğer görüşe göre ise tüm beldelerde hurma vermek esastır. Ancak hurma yerine ondan daha değerli bir gıda maddesinin verilmesi câizdir. Değeri daha aşağı olan bir maddenin verilmesi durumunda da satıcının rızası aranır.³¹

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Şevkânî'nin aktardığına uygun olarak Nevevî (v. 676/1277) yukarıda bahsettiğimiz ihtilafları alıcı ve satıcının razı olmaması durumuna hamletmiştir. Nevevî'ye göre tarafların hurmadan başka bir gıda maddesinin verilmesi üzerine anlaşmaları câizdir ve bu hususta İbn Kecc'in (v. 405/1015) zikrettiği iki vecihten başka ihtilaf yoktur.³²

Hanbelîler'e göre de müşteri hurmadan başka bir şey veremez. Hurmanın olmaması durumunda akdin yapıldığı yerdeki bir sâ' hurmanın kıymeti ne ise, onu vermesi gerekir.³³

3) Müşteri tarafından hayvanın sütlü gösterilmiş olduğu

²⁹ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arefe ed-Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr* (Mısır: Dâru İhyâ'i'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.), 3/116.

³⁰ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvez, Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1994), 5/241.

³¹ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *et-Tehzîb fî fihri'l-İmâmi's-Şâfiî*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997), 3/427.

³² Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/122.

³³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/218; Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmîni ed-Dimaşkî İbn Müflih, *el-Mübdî' şerhu'l-Mukni'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997), 4/80.

öğrenildiğinde öncesinde hiç süt sağılmamış olsa bile hemen muhayyerlik sabit olur. Tabii ki bu durumda sadece hayvan iade edilir, hurma vermek gerekmez.³⁴

Ancak Şevkânî bu hükmü kabul etmemektedir. Çünkü ona göre hadiste geçen “onu sağdıktan sonra” ifadesinin zahiri, böyle bir hayvanı satın alan kişinin muhayyer olabilmesi için o hayvandan süt sağması gerektiğine delildir. Hayvanın sütlü gösterilmiş olduğu genelde sağılmasıyla anlaşılabilir ki, hadiste muhayyerliğin sağma fiiline bağlanmasının nedeni budur.³⁵

4) İmam Şâfiî (v. 204/820), Hanbelîler ve bir kısım Zeydîler’e göre muhayyerlik üç gündür.³⁶ Kendisi de aynı görüşte olan Şevkânî hadisin bazı rivayetlerinde geçen “üç gün muhayyerdir.”³⁷ cümlesini bu hükmün delili saymıştır. Ona göre muhayyeriliğin süt sağıldıktan hemen sonra olduğunu ifade eden rivayetler bu rivayetle kayıtlıdır. Ancak bu görüşte olan fakihler sürenin ne zaman başladığında ihtilaf etmiştir. Hanbelîler’e göre sütlü göstermenin anlaşıldığı anda, İmam Şâfiî’ye göre akid anında, bazılarının göre ise tarafların birbirinden ayrıldığı anda başlar. Öte yandan bazı Şâfiîler muhayyerliğin fevrî olduğunu belirtmiştir. Onlar hadisin bazı rivayetlerinde geçen “üç gün muhayyerdir.” cümlesinin bulunduğu rivayetleri, üç günden önce hayvanın memesinde süt biriktirildiğinin anlaşılmasına hamlederler.³⁸

Şevkânî her ne kadar bir kısım Şâfiîler dese de Şâfiî mezhebinin en sahih görüşüne göre muhayyerlik fevrîdir. Aldatılma ortaya çıktığı an müşteri hayvanı geri vermelidir.³⁹

Hanbelîler’de de bu hususta iki görüş vardır. İmam Ahmed’e (v. 241/855), göre hayvan üç günden önce geri verilemez, üç gün dolduktan sonra elde tutulamaz. Üç gün dolduğu hâlde hâlâ geri verilmemişse bu süreden sonra da geri verilemez. İkinci görüşe göre ise üç gün dolmadan önce veya sonra, aldatılma ne zaman anlaşılırsa hayvan o an geri verilebilir.⁴⁰ Ayrıca İbn Kudâme (v. 620/1223) hadisle amel etmek evlâ olduğu için muhayyerliği üç günle sınırlamak gerektiğini, ancak kıyâsen üç günden fazla da olabileceğini belirtmektedir.⁴¹

³⁴ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/121; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 4/81.

³⁵ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 10/222.

³⁶ İbnü'l-Murtazâ, *el-Bahrü'z-zehhâr*, 3/353.

³⁷ Müslim, “Buyû’”, 24, 25.

³⁸ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 10/225.

³⁹ Begavî, *et-Tehzîb*, 3/428; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/121.

⁴⁰ İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 4/82.

⁴¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/221.

5) Sütlü görünmesi için hayvandan birkaç gün süt sağılmadığı müşteri tarafından bilindiği hâlde akid yapılırsa aldanma söz konusu olmayacaktır. Dolayısıyla muhayyerlik de yoktur. Şâfiîler'in iki vechinden birine ve Hanbelîler'e göre hüküm böyledir. Şâfiîler'den aktarılan ikinci vecih, bu durumda da müşterinin muhayyer olacağı yönündedir.⁴²

6) Bir süre sütü sağılmadığı için değil, fiziki yapısı sebebiyle sütlü olduğunu zannedilen bir hayvanın satın alınması durumunda Mâlikîler'den aktarılan iki görüşten birine göre müşteri muhayyerdir. İkinci görüşe göre ise bu durum musarrâh hadisinin kapsamına girmediği için muhayyerlik yoktur.⁴³

Şevkânî'nin Mâlikîler'den yaptığı bu naklin tashih edilmesi gerekmektedir. Zira Mâlikîler'e göre bu şekilde hayvan satın alan kişi üç şart gerçekleşirse muhayyer olur: Birincisi müşterinin, hayvanı sadece sütünden istifade etmek için satın almış olması, ikincisi hayvanın, sütü çok olan bir dönemde satın alınmış olması, üçüncüsü ise satıcının bu bilgiyi müşteriden gizlemesidir. Ayrıca onlara göre bu üç şart gerçekleştiğinde müşteri muhayyerdir. Ancak hayvanı iade etmeyi seçtiğinde hayvanla birlikte bir sâ' gıda maddesi vermesine gerek yoktur. Çünkü bu durumda tedlis değil, ayıp muhayyerliği hükümleri geçerlidir.⁴⁴

7) Muhayyerliğin sebebi aslında sütlü olmayan hayvanın belirli bir süre sütünün sağılmaması suretiyle sütlü gösterilmesidir. Bu hayvanın, satıcının müdahalesi ile değil kendi kendine sütlü gösterilmiş hâle gelmesi durumunda ise fakihlerden farklı görüşler aktarılmıştır. Bazılarına göre müşteri muhayyerdir. Çünkü her ne kadar satıcı aldatmamış olsa da hayvanın bu hâle gelmesi bir kusurdur.⁴⁵ Bazılarına göre ise musarrâh hadisindeki hüküm kıyasa aykırı olarak meşrû olmuştur ve başka bir olay ona kıyas edilemez. Dolayısıyla satıcının dahil olmadığı sürece muhayyerlik yoktur.⁴⁶

Şevkânî yukarıdaki iki görüşü aktardıktan sonra aralarında tercihe gitmemiş ve ikisinin de doğru olabileceğini belirtmiştir. Zira Hz.

⁴² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/217; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/121; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 10/236.

⁴³ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 10/236.

⁴⁴ Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Adevî ed-Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ Muhtasari Sîdî Halîl (Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr'in hâmişinde)* (Mısır: Dâru İhyâ'î'l-Kütübi'l-'Arabîyye, ts.), 3/117.

⁴⁵ Buradaki bazı fakihlerden kasıt Nevevî'nin belirttiğine göre Şâfiîler'deki en sahih görüştür. Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/123.

⁴⁶ Bu ise Şâfiîler'in ikinci görüşü ile Mâlikî ve Hanbelîler'e göredir. Bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/224; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/123; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 3/117.

Peygamber'in hadiste geçen fiili yasakladıktan sonra muhayyerlikten söz etmesi, hükmün dışarıdan bir müdahaleye bağlı olduğuna işaret eder. Ayrıca ilgili hadisin kendisiyle anıldığı "*musarrâh (yani memesinde süt biriktirilmiş)*" kelimesi⁴⁷ Arapça gramerine göre ism-i mef'ûldür. İsm-i mef'ûl, fâilin fiilinden etkilenen şeydir. Dolayısıyla ikinci görüş doğru bir yaklaşımdır. Ancak diğer görüşü de doğru bulan Şevkânî, hayvanın kendi kendine sütlü gösterilmiş hâle gelmesinin akiddeki gararı ortadan kaldırmayacağını söylemiştir. Bu nedenle muhayyerlik için dış etkinin şart olmaması da mümkündür.⁴⁸

3. Şevkânî'nin Hanefilere Yönelttiği Tenkitler

Hanefiler'den musarrâh hadisiyle amel etmeme gerekçesi olarak birçok husus aktarılmıştır. Şevkânî bunları *Neylü'l-evtâr*'da detaylı bir şekilde ele almış ve her birinin yanlış olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Aşağıda bu hususlar maddeler hâlinde incelenecektir.

1) Hadisin râvisi Ebû Hüreyre, İbn Mes'ûd ve diğer fakih sahâbiler gibi olmadığından onun celî kıyasa aykırı olan rivayetleriyle amel edilmez.

Hanefiler'in bu gerekçesi Şevkânî'ye göre son derece bâtıldır. Zira Ebû Hüreyre sahâbe içerisinde hıfzı en kuvvetli olanlardan ve Rasûlullah'tan (sallallâhu aleyhi ve sellem) en çok hadis rivayet edenlerden biridir. Üst elbisesini Hz. Peygamber'in önüne yaydığı ve hıfzının kuvvetlenmesi için O'nun duasına mazhar olduğu meşhurdur.⁴⁹ Ebû Hüreyre'den gelen ferd rivayetinin⁵⁰ ilgili olduğu şer'î hüküm inkâr konusu olamaz. Hatta birçok konuda sadece ondan rivayet bulunmasıyla ilgili bizzat kendisi şöyle söylemiştir: "Muhâcir arkadaşlarım pazarlarda alışverişle meşgulken ben Rasûlullah'tan (sallallâhu aleyhi ve sellem) ayrılmıyordum. Onlar yokken ben şahittim. Onlar unutturken ben ezberliyordum."⁵¹ Ayrıca Ebû Hüreyre'nin diğer fakih sahâbe gibi olmadığı kabul edilse bile bu, yine de onun ferd rivayetlerini terk etmeyi gerektirmez. Çünkü şer'î ahkâmın birçoğu fıkıhla meşhur olmayan sahâbe yoluyla gelmiştir. Bu iddiaya dayanarak Ebû Hüreyre'nin hadisini terk etmek, dinin yarısını terk etmek demek olur. Kaldı ki, bu hadis sadece Ebû Hüreyre'den rivayet edilmemiş; İbn Ömer, Enes b.

⁴⁷ Müslim, "Buyû", 24.

⁴⁸ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 10/236.

⁴⁹ Buhârî, "İlim", 42; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 159.

⁵⁰ Hadis usulünde ferd terimi, senedinin herhangi bir yerinde râvi sayısı teke düşen veya senedindeki yahut metnindeki bir özellik açısından başka rivayetlerden farklı olan hadisi ifade eder. Bk. Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, thk. Nûreddin 'Itr (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2012), 88.

⁵¹ Buhârî, "İlim", 42; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 159.

Mâlik, Amr b. Avf ile ismi belirtilmeyen bir sahâbîden de gelmiştir.⁵² İbn Mes'ûd'dan da mevkuf bir rivayet aktarılmıştır.⁵³ Ancak onun da celî kıyasa aykırı olan bu rivayeti, aslında Ebû Hüreyre'nin hadisinin sabit olduğunu gösterir. Şevkânî'ye göre İbn Abdülber'in (v. 463/1071) şu sözleri çok güzeldir: "Bu hadisin sahih ve sabit olduğunda icmâ vardır. Bununla istidlal etmeyenler, hakikati olmayan bazı şeylere tutunmuştur."⁵⁴

Şevkânî'nin Hanefîler'den aktardığı, fakih olmayan sahâbîden gelen rivayetin, kıyasa aykırı olduğunda reddedilmesi gerektiği görüşü herkesçe müselleme değildir. İsbâ b. Ebân (v. 221/836), Debûsî (v. 430/1039) ve geç dönem fakihlerin ekserisine göre hüküm böyleyken, Kerhî (v. 340/952) ve fukahânın çoğuna göre ise adâlet ve zabt sıfatına sahip olan râvinin, Kitap ve Sünnet'e muhalif olmayan rivayeti makbuldür.⁵⁵ Hatta Abdülazîz el-Buhârî (v. 730/1330) bunun imamlardan aktarılmadığını, sonradan çıkarıldığını belirtmiştir.⁵⁶ Burada Şevkânî, Ebû Hüreyre hakkında Hanefîler'in tamamı tarafından iddia edilmeyen bir şeyi söylediği gibi, onun hıfzının kuvvetli olması gibi herkesin kabul ettiği bir argüman ileri sürerek tartışma konusunu farklı bir noktaya çekmektedir. "Ebû Hüreyre'nin hadisini kabul etmemek, dinin yarısını atmaktır." cümlesi ise sloganik bir ifadeden öteye geçmez. Kaldı ki, Ebû Hüreyre Hanefîler'in çoğuna göre fakihtir. Eğer râvinin fakih olmaması gerekçesiyle rivayet ettiği hadis reddedilse idi, namazda gülmenin abdesti bozmayacağı veya unutarak yiyip içen bir kişinin orucunun

⁵² İlgili rivayetler için bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî İmam Ahmed, *el-Müsne'd*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 31/117; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Buyû", 48; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Ticârât", 42.

⁵³ Söz konusu mevkuf rivayet, Ebû Osman en-Nehdî'den gelen Abdullah b. Mes'ûd'un (radiyallâhu anh) şu sözüdür: "Kim sütü memesinde biriktirilmiş bir hayvan satın alır ve onu geri verirse onunla birlikte bir sâ' hurma da versin." Bk. Buhârî, "Buyû", 64.

⁵⁴ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 10/228. İbn Abdülber'den nakil için bk. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhid limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî (Mağrib: Matba'atü Fedâle, 1992), 18/208.

⁵⁵ Adâlet, bir hadis terimi olarak rivayetlerinin kabul edilebilmesi için râvide aranan Müslüman ve âkil bâliğ olma gibi şartlar yanında, onu küçük düşüren bütün davranışlardan uzak durmasını sağlayan mânevî ve ahlâkî özelliklere sahip olmasıdır. Zabıt ise râvinin hocasından öğrendiği hadisi, başkasına rivayet edinceye kadar ezberinde saklaması anlamına gelir. Bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 105, 106. Hanefî usûlüne göre haber-i vâhidle amel kriterlerinden biri olan râvi ile ilgili şartlar hakkında detaylı bilgi için bk. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Usûl*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1973), 1/338 vd.

⁵⁶ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî* (Dersâdet: Şirket-i Sahâfiye-i Osmaniye Matbaası, 1308), 2/383.

bozulacağı söylenirdi. Nitekim İmâm-ı Âzam (v. 150/767) kendisi “Rivayet olmasaydı kıyasla hükmederdim.” demiştir.⁵⁷ Öte yandan Hanefîler’in tamamının bu hadisle amel etmediği de söylenemez. Zira aşağıda inceleneceği üzere hadisin mensuh olduğunun söylendiği doğrudur. Ancak Serahsî (v. 483/1090) musarrâh hadisinin şart muhayyerliğinin delili olduğunu belirtmiştir. Ona göre hadiste “*üç gün*” ifadesinin bulunması da bunu gösterir. Hadiste hayvanın sütlü gösterilmesinden bahsedilmesi ise müşterinin muhayyerlik şartı ileri sürmesinin sebebi olarak zikredilmiştir.⁵⁸ Yani ona göre hayvan almak isteyen kişilere, aldanmamaları için muhayyerlik şartı koşmaları tavsiye edilmiştir. Hayvanın sütünün azlığı ayıp olmadığı için şart koşulmadığında muhayyerlik yoktur. Dolayısıyla hadis genel geçer bir hüküm ihtiva etmemekte, taraflara yol göstermektedir.

Öte yandan fukahânın çoğu Ebû Hüreyre’den (radiyallâhu anh) gelen “*Rehne nafakası karşılığında binilir. Sütlü hayvan rehin olduğunda sütünden içilir.*”⁵⁹ hadisi ile amel etmemiştir. İbn Hacer’in belirttiğine göre bu hadis iki açıdan kıyasa aykırıdır: Birincisi kişinin mülkünde izni olmadan başkasının tasarrufuna cevaz vermesi, ikincisi kullanma bedeli olarak nafakanın tayin edilmesi, kıymetten bahsedilmemesidir.⁶⁰ İbn Abdülber’e göre de cumhur, üzerine icmâ edilen asıllar sebebiyle bu hadisle amel etmemiştir.⁶¹ Şevkânî İbn Hacer’in yukarıdaki sözlerini aktarmış, ancak herhangi bir itirazda bulunmamıştır.⁶² Esasen Hanefîler’in ileri sürdüğü gerekçelerle İbn Hacer ve İbn Abdülber’in sözleri arasında fark olmamasına rağmen Şevkânî tarafından gereksiz bir ithama tabi tutulmuştur.

2) Mensuh olduğu için musarrâh hadisi ile amel edilemez.⁶³ Bu görüşte olan Hanefîler’den nâsîh hadis hakkında farklı rivayetler aktarılmıştır.

Bunlardan ilki İbn Ömer’den (radiyallâhu anh) rivayet edilen

⁵⁷ Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1989), 13/40; Abdülazîz el-Buhârî, *Kesfü’l-esrâr*, 2/383; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Halebî İbn Emiru Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999), 2/323. Namazda gülmek ve oruçluken unutarak yeme, içme hakkındaki haberler için bk. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi’ es-San’ânî el-Himyerî Abdürrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef fi’l-hadîs*, thk. Habîbürrahmân el-A’zamî (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1983), 2/376. Buhârî, “Savm”, 26; Müslim, “Siyâm”, 171.

⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/38.

⁵⁹ Buhârî, “Rehn”, 4.

⁶⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, 6/331.

⁶¹ İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd*, 14/215.

⁶² Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, 10/284.

⁶³ Şevkânî’ye göre ihtimalle nesih sabit olmaz. Olsaydı şayet herkes dilediğini söylerdi. Bk. Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, 10/232.

“Rasulullâh (sallallâhu aleyhi ve sellem) veresiyenin veresiye karşılığında satımını yasakladı.”⁶⁴ hadisidir. Bu hadisin musarrâh hadisini neshetmesinin nedeni şudur: Musarrâh hadisinde müşterinin hayvanı iade etmeyi seçmesi durumunda bir sâ' hurma vermesi hükme bağlanmıştır. Bu, alışveriş anından iade anına kadar müşterinin sağdığı sütlere sahip olmadığını gösterir. Aslında geri verilmesi gereken süt olduğuna göre bu sütler müşterinin zimmetinde deyndir.⁶⁵ Müşteriye bir sâ' hurma vermesini emretmek deyn karşılığında deyni satmasını emretmek demektir.

Şevkânî bu hadisin delil olamayacağını, İmam Şâfiî'den naklen muhaddislerin ittifakıyla senesinde bulunan Mûsâ b. Ubeyde nedeniyle hadisin zayıf olduğunu söylemiştir. Ancak Şevkânî, İmam Ahmed'den naklen hakkında sahih bir hadis bulunmasa da bu hükmün icmâ ile sabit olduğunu da eklemiştir.⁶⁶ Ayrıca Şevkânî'ye göre musarrâh hadisi deyn karşılığında deynin satımı kapsamında değerlendirilemez. Çünkü müşteri mevcut olan hayvanla birlikte süt vermektedir. Sütün mevcut olup olmamasının bir önemi yoktur.⁶⁷

Şevkânî'nin yukarıdaki İbn Ömer'in hadisini zayıf olarak niteledikten sonra icmâi nakletmesi ve bir değerlendirmede bulunmaması şaşırtıcıdır. Zira Şevkânî icmân gerçekleşmediği, daha doğrusu bunun bilinmeyeceği görüşüne sahiptir. Ona göre bir asırda yaşayan tüm müctehidlerin kim olduğunun bilinmesi imkânsızken onların bir konudaki ittifaklarına vâkif olunamaz. Bilinse, hatta tüm müctehidler ortak bir bildiri yayınlasa bile içlerinden bir kısmının takiyye veya korkudan gerçek fikrini saklaması muhtemeldir. Bu ise icmân oluşmasına engel teşkil eder. Şevkânî, icmân inkârını küfür sayan ulemâyı açık bir yanılığında olmakla eleştirmektedir.⁶⁸

Hadisin sadece senedine bakarak onu zayıf saymak, Şevkânî'nin olaya bir fakih olarak değil, muhaddis gibi baktığını göstermektedir. Çünkü fukahânın bir hadisi kabul ederek onun üzerine furû ahkâm inşa etmeleri,

⁶⁴ Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 4/40; Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 2/65; Ebü Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 5/474.

⁶⁵ Deyn, Mecelle 258. maddeye göre zimmette sabit olan şeydir. Muşahhas ve mevcut olsa da birden fazla kişi arasında şayi hisseli olan mallar da ifraz edilmeden önce deyn kapsamındadır. Bk. Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Matba'a-i Tevsî'i't-Tibâ'a, 1330), 1/244.

⁶⁶ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 10/60.

⁶⁷ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 10/232.

⁶⁸ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 1/351.

münkati' bile olsa o hadisin meşhur bir aslının var olduğuna delildir.⁶⁹ Nitekim fukahânın bu hükümde icmâ etmeleri hadisin senedini sorgulamaya ihtiyaç bırakmamıştır. Kaldı ki İmam Mâlik de bu hadisi senedini zikretmeye ihtiyaç duymadan nakletmiştir.⁷⁰

Öte yandan musarrâh hadisinin yukarıdaki İbn Ömer'in hadisinde geçen yasağın kapsamına girmediğini iddia etmek mâkul değildir. Zira müşterinin hayvanı teslim aldığı anda memesinde bulunan süt mebbe dâhil olarak satıcıdan onun mülküne geçecektir. Müşteri daha sonra kendi mülkünde olmak üzere hayvandan süt sağmaya devam edecektir. Sütlerin bir kısmının veya tamamının tüketileceği de açıktır. Musarrâh hadisindeki hüküm gereği bu sütlerin tamamı bir sâ' hurma karşılığında müşterinin mülkiyetine geçer. Müşteri hayvanı iade edeceği zaman süte malik olacağına göre süt zimmette deyndir. Vermesi gereken hurmayı da hemen değil sonra vereceği düşünülürse bu durumda hurma da deyn olur. Dolayısıyla deyn karşılığında deyn satılmış olur.⁷¹

Hanefiler'den aktarılan bir diğer nâsîh hadis, Hz. Âişe'den (radiyallâhu anhâ) gelen "(Satın alınan malın) geliri, (helak olması durumunda) sorumlu olması nedeniyle (müşterinin hakkı)dır."⁷² rivayetidir. Zira sağılan süt hayvana tabi fazlalıklardandır. Telef olması durumunda müşteri sorumlu olacağı için fazlalıklar da müşterinin hakkıdır.

Buna cevap olarak Şevkânî, borçlanılan şeyin akidden önce hayvanda var olduğunu, daha sonra meydana gelmediğini söyler. Ona göre bu hadisin tartışma konusunu kapsadığı kabul edilirse bu hadisin âm olduğunu ve musarrâh hadisiyle tahsise uğradığını söylemek daha doğrudur. Ayrıca nâsîh olan hadisin daha sonra vârid olduğu bilinmediğinden nesih iddiası tam

⁶⁹ Bk. İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd*, 24/290; Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî el-Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, thk. Muhammed Râgıb et-Tabbâh (Halep: Matba'atü Muhammed Râgıb et-Tabbâh, 1932), 3/151. Fukahâ tarafından hadisin kabul edilmesi ile, özellikle Hanefî ve Mâlikîler'in haber-i vâhidle amel için geliştirdikleri kabul kriterleri kast edilmektedir. Bu, ayrı bir araştırmanın konusu olduğu için detaya girilmemiştir. Daha fazla bilgi için bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/370 vd. Ayrıca münkati', senedin sahâbîden sonra gelen kısmında bir veya daha fazla râvisi atlanarak rivayet edilen hadis, demektir. Bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 57.

⁷⁰ Ebû Abdullah Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1985), "Buyû", 26.

⁷¹ Bk. Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 3/283.

⁷² İmam Ahmed, *el-Müsned*, 43/137; Ebû Dâvûd, "Buyû", 73; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1977), "Buyû", 53; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994), "Buyû", 15; İbn Mâce, "Ticârât", 43.

değildir. Bütün bunlara rağmen hadisler arasında tercihe gitmek gerekirse *Sahîhayn* ve diğer hadis kitaplarında geçtiği ve birden fazla sahâbîden rivayet edildiği için musarrâh hadisinin tercih edilmesi gerekir.⁷³

Aslında musarrâh hadisiyle amel edilmeme gerekçesi olarak sunulan en kuvvetli delil Hz. Âişe'nin yukarıdaki hadisidir. Musarrâh hadisiyle amel eden veya etmeyen fakihler Hz. Âişe'nin hadisini kabul etmiş ve ondan furû hüküm çıkarmışlardır. Söz konusu hadis, satın alındıktan sonra kendisinden gelir sağlanan ve ayıp sebebiyle iade edilen bir köle hakkındadır. Hz. Peygamber bu hadisle gelirin müşterinin hakkı olduğuna hükmetmiştir. Hz. Âişe'nin hadisinden ulaşılan hüküm musarrâh hadisine uygulanırsa; aldanması sebebiyle satın aldığı hayvanı iade eden müşterinin akid anından iade anına kadar sağdığı sütlerle malik olması gerekir. Zira malın sorumluluğu müşteridedir. Hâlbuki musarrâh hadisinde sütlerle karşılık bir sâ' hurma verilmesi hükme bağlanmıştır. Musarrâh hadisiyle amel edenlere, hadiste geçen ayıptan başka bir ayıp sebebiyle hayvanın iadesi durumunda ne ile hükmettikleri sorulsa, çoğu hurmanın verilmesinden bahsetmeyecektir. Meseleyi değiştirip sütün yerine yavru koyulsa yine birçoğuna göre yavru müşterinindir. Verilmesi gereken hurma, ister hayvanda akid anında var olan sütün, ister akidden sonra meydana gelen sütün, ister de her ikisinin bedeli olduğu söylensin fark etmez; bu durum getirinin müşteriye ait olması hükmüne aykırılık arz eder.⁷⁴

Haneffiler'in söz etteği başka bir nâsîh delil, malla cezalandırma hükmünü kaldıran hadislerdir. Bu görüşü İsbâ b. Ebân'dan aktaran Şevkânî, malla cezalandırmayı kaldıran hadislerin neler olduğunu belirtmemiştir. Sadece Tahâvî'nin (v. 321/933) bu görüşü isabetli bulmadığını, musarrâh hadisinde cezalandırılan kişinin, hayvanı sütlü gösteren satıcı değil müşteri olduğunu, dolayısıyla musarrâh hadisi ile malla cezalandırmayı kaldıran hadislerin aynı konuda olmadığını eklemiştir.⁷⁵

Ancak Tahâvî'nin belirttiğine göre İsbâ b. Ebân, malla cezalandırmayı kaldıran hadislerden bahsetmemektedir. Ona göre İslâm'ın ilk yıllarında kişi zekâtını kendisi vermezse devlet zekâtı tahsil eder, malının yarısını da ceza olarak alırdı.⁷⁶ Musarrâh hadisi de bunlardan biriydi. Sonra *"Eğer herhangi bir ceza ile karşılık verecek olursanız ancak size reva görülen ukûbetin misliyle*

⁷³ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, 10/232.

⁷⁴ Bk. Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 3/284.

⁷⁵ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, 10/233.

⁷⁶ İlgili hadis için bk. İmam Ahmed, *el-Müsned*, 33/220; Ebû Dâvûd, "Zekât", 4.

*cezalandırın.*⁷⁷ âyeti ile ribâ âyeti⁷⁸ nâzil olunca malla cezalandırma hükmü neshedildi. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Tahâvî, İsâ b. Ebân'ın söylediğinden daha doğru bir vecih bildiğini ve hükmün bu âyetlerle değil yukarıda aktarılan ilk iki nâsih delille mensuh olduğu ileri sürmüştür.⁷⁹

Şevkânî'nin aktardığına göre Hanefîler'den İbnü's-Selcî (v. 266/880) musarrâh hadisinin, *"Alışveriş yapanlar, birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdirler."*⁸⁰ hadisi ile mensuh olduğunu söylemiştir. Çünkü tarafların birbirinden ayrılması, mebîde tedlis olsun olmasın muhayyerliği ortadan kaldırır.

Buna cevap olarak Şevkânî Hanefîler'in meclis muhayyerliğini ispat eden yukarıdaki hadisi kabul etmediklerini, dolayısıyla bu delile tutunmalarının doğru olmayacağını söylemektedir. Şevkânî'ye göre Hanefîler kendi görüşleri doğrultusunda yukarıdaki hadisten daha kuvvetli olduğunu belirttikleri *"Alışveriş yaptığınız zaman şahit tutun."*⁸¹ ile *"Sözleşmeleri yerine getirin."*⁸² âyetlerini delil alırlar. Bu delillere aykırı olduğu için de meclis muhayyerliğini ispat eden hadisi reddederler.⁸³

Şevkânî'nin iddia ettiğinin aksine Hanefîler meclis muhayyerliği ile ilgili hadisi inkâr etmezler.⁸⁴ Ayrıca onlar bu hadis sebebiyle îcâb ve kabulden sonra hiçbir muhayyerliğin olmadığını da söylemezler. Taraflar birbirinden ayrıldıktan sonra ru'yet ve ayıp muhayyerliğinin var olduğunu kabul ederler.⁸⁵ Onlara göre îcâb ve kabulden sonra sebepsiz muhayyerlik yoktur. Hadiste geçen *"birbirlerinden ayrılmadıkça"* ifadesi ise diğer mezhep fakihlerinin belirttiği gibi "bedenen" değil, "sözle ayrılma" anlamındadır.

⁷⁷ en-Nahl 16/126.

⁷⁸ el-Bakara 2/275.

⁷⁹ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 3/282.

⁸⁰ Buhârî, "Buyû", 44; Müslim, "Buyû", 47.

⁸¹ el-Bakara 2/282.

⁸² el-Mâide 5/1.

⁸³ Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 10/233.

⁸⁴ Fakihler haber-i vâhidle amel hususunda bir takım kriterler geliştirmiştir. Bu kriterlere göre kendisiyle amel edilmeyen hadisin inkâr edildiğini iddia etmek doğru değildir. Hanefîler de diğer mezhep fakihleri de herhangi bir konu ile ilgili tüm nasları göz önünde tutarak, daha önce ulaştıkları temel ilke ve kuralları da dikkate alarak bir hükme ulaşırlar. Doğrusu bir konu hakkında Şâri'in hükmünü bu yolla araştırır ve bir sonuca varırlar. Nasların özü itibarıyla birbiriyle çelişmeyeceği kabulüne göre de ulaşılan hükümle zâhiren çelişir gibi görünen nasları tevil ederler. Yapılan bu tevil ve yorum asla nassın reddedilmesi anlamına gelmez.

⁸⁵ Bir şey hakkında görülmeden yapılan bir akiddeden dolayı taraflardan biri için görüldüğü zaman sabit olan muhayyerliğe ru'yet, bir şeyde mevcut olan bir kusurun akiddeden sonra ortaya çıkmasından dolayı taraflardan biri için sabit olan muhayyerliğe ise ayıp muhayyerliği denir. Bk. Bilmen, *Kâmûs*, 6/7.

Ayrıca Şevkânî'nin İbnü's-Selcî'den aktardığı hadisin nâsîh olduğunu Tahâvî de kabul etmemektedir. Çünkü ona göre musarrâh hadisinde anlatılan ayıp muhayyerliğidir. Ayıp muhayyerliği ise tarafların birbirinden ayrılması ile sona ermez.⁸⁶

3) Musarrâh hadisi haber-i vâhiddir. Binaenaleyh zan ifade eder ve kıyasa muhalif olduğunda onunla amel edilmez. Hanefî âlimler buradan hareketle hadisin kıyasa birkaç açıdan aykırı olduğundan söz etmiştir:

Bu açılardan biri, yerleşik kurala göre mislî malın misliyle; kıyemî malın ise altın veya gümüşten birine göre kıymetiyle tazmin edilmesi gerektiğidir. Hadiste özellikle sütün hurmayla tazmin edilmesi bu kurala aykırıdır.⁸⁷

Bunu eleştiren Şevkânî'ye göre haber-i vâhid kıyasa değil asıl naslara muhalif olduğunda onunla amel edilmez. Nitekim asıllar Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyastır. İlk ikisi asıl, diğer ikisi bunlara racidir. Asıl fer' sebebiyle reddedilemez. Şevkânî haber-i vâhidle amel konusunda Hanefîler'in iddiaları makbul olsa bile musarrâh hadisinin, söz konusu kıyası tahsis etmeye yeterli olduğu kanaatindedir.⁸⁸

Hanefîler'i bu şekilde eleştiren Şevkânî'nin ifadeleri, Hanefî mezhebinin terimlerine hâkim olmadığını göstermektedir. Çünkü onların burada bahsettikleri kıyas, usulî kıyas değildir. Kitap, Sünnet veya icmâ ile sabit olan küllî ilkeler anlamındadır. Binaenaleyh "Asıl fer' sebebiyle reddedilemez." cümlesi bu itiraza cevap olmaktan uzaktır.⁸⁹

Musarrâh hadisinin kıyasa aykırı olduğu ifade edilen yönlerinden biri de usul kaidesince telef edilen malın aynı miktarda tazmin edilmesi gereğidir. Hadiste anlatılan şekilde satın alınan bir hayvandan sağılan süt miktarı kişiden kişiye göre değişir. Hâlbuki hadiste belirli bir miktar, yani bir sâ' belirlenmiştir.⁹⁰

Şevkânî bunu tenkit ederek tazmin ve telef arasındaki alakanın iddia edildiği gibi umum olmadığını savunur. Meselâ mûdihanın erşi yaralanan kişinin küçük veya büyük olmasına göre değişir.⁹¹ Cinayetlerin birçoğunda

⁸⁶ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 3/281.

⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/40.

⁸⁸ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 10/233.

⁸⁹ Zafer Ahmed b. Latîf el-Osmânî et-Tehânevî, *İ'lâ'ü's-sünen*, thk. Muhammed Takî Osmânî (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 2013), 14/65.

⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/40.

⁹¹ Mûdiha, baş ve yüzdeki yaralamaların genel adı olan seçcenin bir türüdür. Yaralama kemiğe kadar ulaşmışsa bu isimle anılır. Erş ise ölümlü sonuçlanmayan müessir fiillerde mağdura ödenen tazminat anlamındadır. Bk. Neseî, *Tıbetü't-talebe*, 165, 166.

hüküm böyledir. Hadiste tazminin belirli bir miktarla sınırlandırılmasının nedeni ise taraflar arasında çıkabilecek nizayı önlemektir. Çünkü akid anında var olan sütle karışacağı için akidden sonra meydana gelen sütün miktarı bilinemez ve müşteri aynı miktarı teslim edemez. Özellikle hurma ile tazmin edilmesinin nedeni de hurmanın o zamanda insanların temel gıda maddesi olmasıdır.⁹²

Burada Şevkânî, Hanefîler'i eleştirmek isterken farkında olmadan iddialarını desteklemiştir. Nitekim Serahsî, hadisi reddetmemek için şöyle bir ihtimalden bahseder: Müşteri sütlü olması şartıyla bir hayvan aldığı anda ileri sürülen bu şart fâsiddir. Fâsid alışverişte bedeller, tüm ilaveleriyle birlikte iade edilir.⁹³ Müşterinin, sağdığı sütlerin tamamını veya bir kısmını tüketmesi muhtemel olduğu için Hz. Peygamber onlara bir sâ' hurma üzerine sulh yapma yolunu göstermiş olabilir.⁹⁴ Serahsî'nin bu ifadelerine göre musarrâh hadisi, tarafların çekişmesini önlemek için bulunmuş bir çözümdür. Şevkânî de hadisteki hükmün, çekişmeyi önleme amacına yönelik olduğunu belirtmiştir. Bu amacın gerçekleşmesi için birden fazla yol olabileceği için musarrâh hadisinin genel geçer bir hüküm içermediği sonucuna varılabilir. Ayrıca onun musarrâh hadisini mûdihanın erşine benzetmesi de kabul edilemez. Çünkü Hanefîler'e göre hadisin aykırı olduğu kıyas, mislî veya kıyemî mallarla ilgilidir. Fakat mûdihanın erşi ya da diğer cinayetler bu tür mal değildir.⁹⁵

4) Hadisin metninde ıztırab vardır.⁹⁶ Hadisin bazı rivayetlerinde hurma, buğday veya süt geçmektedir. Yine bazılarında bir sâ', bir misli veya iki misli miktarlar aktarılmıştır. Buna cevap olarak Şevkânî, hadisin sahih tariklerinde farklılığın bulunmadığını, zayıf tarikler nedeniyle de sahihin illetli sayılamayacağını söyler.⁹⁷

Hâlbuki hadisin sahih tariklerinde dahi ızdırâb vardır. Bazılarında hurma, bazılarında gıda maddesi geçmektedir. Yukarıda aktarılmayan ancak yine sahih olduğunu İbn Hacer'in kendisinin belirttiği rivayetin birinde

⁹² Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 10/234.

⁹³ Fâsid alışverişin fesh edildiğinde bedellerin tüm ilaveleriyle birlikte verilmesinin nedeni fâsid alışverişin lâzım olmaması, dahası bedeller kabz edilinceye kadar mün'akid olmamasıdır. Bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6/426. Dolayısıyla hayvanın iade edilmesi durumunda sütlerin de iade edilmesi gerekecektir.

⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/40.

⁹⁵ Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, 14/68.

⁹⁶ Hadis usulüne göre çeşitli şekillerde rivayet edilen, sened veya metinlerinden biri diğerine tercih edilemeyen hadise muztarib denmektedir. Bk. İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-hadîs*, 94.

⁹⁷ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 10/230.

"hurma veya gıda maddesi"⁹⁸ şeklinde de geçmektedir. Ayrıca hadisin bazı rivayetlerinde muhayyerlik için belirli bir günden bahsedilmezken bazılarında üç günlük muhayyerlikten bahsedilmektedir.⁹⁹

Hanefî ulemâsının musarrâh hadisi ile amel hakkında ileri sürdükleri gerekçeleri yukarıdaki şekilde ele alan Şevkânî, onları ağır bir dille tenkit etmiştir. Bu hadisin Hanefîler tarafından muhalif olduğu iddia edilen kaideleri tahsis etmeye yeterli olduğunu söylemektedir. Şevkânî onları, seleflerinin mezhebini müdafaa ve mezhebin sahih, sarih ve mutahhar sünnete tesiri konusunda İblis'i sevindirecek kadar hayret verici bir düzeye ulaşmakla itham etmiştir. Hanefîler'in cedel ve münâzara ilimlerinde akîf melekeyi güçlendirmek için kullanılan usul ve kaidelerle hüküm ispat ettiklerini belirtmiş; hadise aykırı olarak bir hükme ulaştıklarını ve bunun Hz. Peygamber'i redde kalkışmak olduğunu vurgulamıştır. Şevkânî'ye göre haram ve helâl ile ilgili meselelerde adamları taklid etmenin ve mezhep taassubu yapmanın semeresi hep böyle olmuştur.¹⁰⁰

Yukarıda ele aldığımız bütün görüş ve eleştirilerden başka musarrâh hadisi ile ilgili Hanefî ulemâsından aktarılan itirazlarla ilgili şöyle bir değerlendirme de yapılabilir: Kıymet bir malın parasıdır. Sütün karşılığı olarak ya süt ya da parası alınmalıydı. Yani süt mislî bir mal olduğu için süt olarak tazmin edilmeliydi. Ancak sağılan sütün miktarı bilinmediği için ribâ olmasın diye ona karşılık süt ödenmemiş, yerine hurma ödenmiştir. Esasen burada tazmin esaslarına göre hurma değil, sütün parasının ödenmesi gerekiyordu. Ancak rivayet sahih olduğu için şu anlama geldiği söylenebilir: Mislî bir mal, misliyle ödenemez de yerine parası ödenmek durumunda kalırsa ve para temini de zor olursa ribâyâ düşmemek için kıymet yerine başka bir cins mal ile ödeme yapılabilir.¹⁰¹

Sonuç

Musarrâh hadisi ile amel meselesi dört mezhep arasında tartışmalıdır. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fakihlerden oluşan cumhur, hadisten çıkarılan hükümlerin teferruatında ihtilaf etmekle birlikte genel olarak musarrâh hadisiyle amel etmektedir. Hanefî âlimler ise ileri sürdükleri bazı gerekçelerle amel etmemiştir. Bu gerekçelerin bir kısmı hadisin senediyle ilgili, bir kısmı da metni ile ilgilidir.

Esasen Hanefîler hakkında musarrâh hadisini inkâr etmedikleri

⁹⁸ İmam Ahmed, *el-Müsned*, 31/119.

⁹⁹ Bk. Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, 14/64.

¹⁰⁰ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 10/235.

¹⁰¹ Bk. Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri 1* (Konya: Ensar Yayıncılık, 2005), 80.

söylenbilir. Çünkü onlara göre alışverişte aldatma söz konusu ise muhayyerlik vardır. Hanefiler'in hadisle amel etmeme hususundaki en önemli itirazı, hadisin tazmin esaslarına aykırılığı olduğu için aldatma gerçekleşir de müşteri malı iade etmek isterse malla birlikte bir sâ' hurma vermek zorunda değildir. Öte yandan hadise konu olan hayvan dış etkiyle değil de kendi kendine sütlü gösterilmiş hâle gelse; taraflar birbirini aldatmış olmayacağından Hanefiler gibi cumhura göre de muhayyerlik yoktur. Ayrıca Hanefiler'den Serahsî, musarrâh hadisinin mensuh olduğunu kabul etmemiş ve onun alışverişte şart muhayyerliğinin delili olduğunu vurgulamıştır.

Şevkânî, Hanefiler'in gerekçelerini kitabında teker teker değerlendirmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Şevkânî'nin yaptığı nakillerde eksiklik veya yanlışlıklar bulunmaktadır. Aslında sadece Hanefiler'in itirazlarını değil, dört mezhep fakihlerine ait görüşleri aktarmada hata ve kusurları bulunmaktadır. Çalışmada yer yer bunlara değinilmiştir.

Şevkânî, çalışmamızın sınırlarına giren konularda genel olarak Hanefî mezhebi dışındaki üç mezheple aynı görüşü paylaşmaktadır. Kendisinden önceki fukahâyı, hocalarını körü körüne taklid etmekle suçladığı hâlde sonuçta onlarla aynı kanaate ulaşması, altı çizilmesi gereken bir husustur.

Şevkânî, musarrâh hadisi ile amel etmeyen Hanefî fukahâsını, aslında onun başta Hanefiler olmak üzere mezheplere karşı olduğunun göstergesi sayılabilecek şekilde sert bir şekilde eleştirmiştir. Bunu ifade ederken kullandığı cümlelerde tenkit sınırlarını zorlamıştır. Zira Şevkânî onların cedel ve münâzara ilimlerinde aklî melekeyi güçlendirmek için kullanılan usul ve kaidelerle hüküm ispat ettiklerini belirtmiş; hadise aykırı olarak bir hükme ulaştıklarını ve bunun Hz. Peygamber'i redde kalkışmak olduğunu vurgulamıştır. Şevkânî, Hanefiler'i mezheplerini müdafaa etmek için İblis'i sevindirecek şekilde sahih Sünnet'i terk eden mukallidler olarak nitelemiştir. Fakihlerin hepsini kelime oyunu oynamakla suçlamış, bu oyunla Allah'ın ahkâmını değiştirdiklerini iddia etmiştir.

Mezhep görüşlerinin taassupla yerleştiğini iddia eden Şevkânî munhasıran bir hadisin zahirine bakarak ona uymayan veya öyle olduğunu zannettiği mezhep görüşlerini eleştirmektedir. Ancak insafli herkes bilir ki, bir mezhep görüşünün yerleşmesi onun yaptığı gibi tek bir nassa bakarak değil, aynı konudaki birden fazla nassın incelenmesi, onların bir potada eritilerek hepsinin hükmünü içerecek temel bir ilkeye ulaşılması ve nihayet ulaşılan ilke doğrultusunda onunla çelişik gibi görünen nasları tevil etmekle mümkün olmuştur. Doğru hükme ulaşma çabasıyla yapılan bu ameliyenin

taassupla nitelenmesi, ya bilgisizlikten ya da art niyetten kaynaklanabilir. Şevkânî'nin nasları salt akılla yorumlamak şeklinde nitelediği ve hiç uygulamadığı bu faaliyet, esasen meselenin en doğru tahkik metodudur.

Şevkânî, taklid edilemez bir âlimdir. Çünkü ona göre ictihad farz-ı kifâyedir ve şartlarını taşıyan her âlim ictihad etmelidir. Bir mesele hakkında delil bulamayan müctehid sadece kendisiyle sınırlı olarak re'ye başvurabilir ve hem avamdan hem de ulemâdan birinin o müctehidin re'yi ile amel etmesi câiz değildir. Şevkânî'nin muasırı veya ondan sonra yaşamış olup onu takip eden bir kişi Şevkânî'nin re'yi ile amel ediyorsa, aslında onu anlamamış demektir.



KAYNAKÇA

- ABDÜLAZİZ EL-BUHÂRÎ, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Dersâdet: Şirket-i Sahâfiye-i Osmaniye Matbaası, 1308.
- ABDÜRREZZÂK ES-SAN'ÂNÎ, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef fi'l-hadîs*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- ALÎ HAYDAR EFENDÎ. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: Matba'a-i Tevsî'i't-Tıbâ'a, 1330.
- AYNÎ, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- BEGAVÎ, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *et-Tehzîb fî fîkhi'l-İmâmi's-Şâfiî*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. 9 Cilt. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1311.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1980.
- CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.

- ÇEKER, Orhan. *Fıkıh Dersleri 1*. Konya: Ensar Yayıncılık, 2005.
- DÂREKUTNÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- DERDÎR, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Adevî. *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ Muhtasari Sîdî Halîl (Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr'in hâmişinde)*. 4 Cilt. Mısır: Dâru İhyâ'i'l-Kütübî'l-'Arabiyye, ts.
- DESÛKÎ, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arefe. *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. Mısır: Dâru İhyâ'i'l-Kütübî'l-'Arabiyye, ts.
- EBÛ DÂVÛD, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Thk. Şuayb el-Arnaût. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009.
- GÜNEY, Necmeddin. *Satım Akdi Özelinde İslam Borçlar Hukukunda Garar*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- HÂKİM EN-NÎSÂBÛRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2002.
- HATTÂBÎ, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî. *Me'âlimü's-Sünen*. thk. Muhammed Râgıb et-Tabbâh. 4 Cilt. Halep: Matba'atü Muhammed Râgıb et-Tabbâh, 1932.
- İBN ABDÛLBER EN-NEMERÎ, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr. *el-İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fukahâ'i'l-emsâr ve 'ulemâ'i'l-aktâr fîmâ tezammenehü'l-Muvatta' min me'âni'r-re'yi ve'l-âsâr*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2002.
- İBN ABDÛLBER EN-NEMERÎ, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî. 26 Cilt. Mağrib: Matba'atü Fedâle, 1992.
- İBN ÂBÎDÎN, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İBN EMİRÜ HÂC, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1999.
- İBN HACER EL-ASKALÂNÎ, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 17 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 2005.
- İBN KUDÂME, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b.

- Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abdullah et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed. 15 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1997.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. Thk. Şuayb el-Arnaût. 5 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009.
- İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İBN MÜFLÎH, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmînî ed-Dimaşkî. *el-Mübdî' şerhu'l-Muknî'*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997.
- İBNÜ'L-HÜMÂM, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-Kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*. thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.
- İBNÜ'L-MURTAZÂ, el-Mehdî-Lidînilâh Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ. *el-Bahrü'z-zehhâru'l-câmi' li-mezâhibi 'ulemâ'il-emsâr fi'l-i'tikâdâtî'd-dîniyye ve'l-letâ'ifi'l-kelemiyye ve'l-kavâ'idî'l-usûliyye ve's-sîreti'nebeviyye ve'l-ahkâmi'l-fikhiyye ve'l-mesâ'ili'l-faraziyye ve'l-muharremâtî'l-kalbiyye*. 5 Cilt. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1988.
- İBNÜ'L-MÜNZİR, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nisâbü'rî. *el-İsrâf 'alâ mezâhibi'l-ulemâ*. thk. Ebû Hammâd Hanîf. 10 Cilt. Acman: Mektebetü'l-Furkân, 1999.
- İBNÜ'S-SALÂH, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadîs*. thk. Nûreddin 'Itr. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2012.
- İMAM AHMED, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- İMAM MÂLİK, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. Thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, 1985.
- MÂVERDÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Muavvez, Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1994.
- MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs,

1991.

NESÂÎ, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994.

NESEFÎ, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî. *Tilbetü't-talebe fi'l-istilâhâti'l-fikhiyye*. İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1311.

NEVEVÎ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. thk. Halîl Me'mûn Şihâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998.

NEVEVÎ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*. thk. Abduh Ali Köşk. 8 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Feyhâ, 2012.

SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.

SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Usûl*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1973.

ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *ed-Devâ'ü'l-âcil fi def'i'l-'adüvvi's-sâil (Mecmû'atü'r-resâ'ili'l-münîriyye içinde)*. Kahire: İdâretü't-Tıbbâ'ati'l-Münîriyye, 1925.

ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *el-Bedrü't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *es-Seylü'l-cerrârü'l-mütedeffik 'alâ hadâ'iki'l-Ezhâr*. thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2012.

ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*. thk. Ebû Hafs Sâmî b. el-Arabî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Fazîle, 2000.

ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *Neylü'l-evtâr min esrâri Münteka'l-ahbâr*. thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk. 16 Cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 2006.

TAHÂVÎ, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

TEHÂNEVÎ, Zafer Ahmed b. Latîf el-Osmânî. *İ'lâ'ü's-sünen*. thk. Muhammed Takî Osmânî. 22 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 2013.

TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1977.

YAVUZ, Adil. *Muhammed b. Ali Şevkânî: Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Hadisçiliği*.

Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2003.

ZEBÎDÎ, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Ali Hilâlî. 40 Cilt. Kuveyt: Matba'atü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1987.



ASSESSMENT OF SHAWKANI’S IDEAS ABOUT MUSARRAH HADITH*

© Faruk Emrah ORUÇ^a

Extended Abstract

Muhammad Ibn Ali al-Shawkani lived in Yemen between the years of 1173 (1760 AH) and 1250 (1834 AH). Through his childhood he received education from both leading scholars and his father in the form of Zaidi method, which was dominant in his homeland. He had received commendation from his peers even before he finished his education. While continuing his own education, he had already become a teacher. In his twenties he started giving fatwa to the questions addressed to him, resulting him being a famous mufti. Alongside giving fatwa and teaching others he has authored a great number of books. Before he was thirty years old, he had left Zaidi school and claimed himself as a Mutlaq Mujtahid. Dedicating himself solely to scholarship, fatwa and authoring he became Head Qadi of Yemen. He stayed in this title until his death and played important roles in the affairs of state. Shawkani refused taqlid and supported the idea of continuous ijthad. In almost every piece of work he has done, he accused members of schools of putting their school’s masters in front of Allah and his Prophet.

Aim of this study is analyzing Shawkani’s ideas in the light of musarraah hadith and the conclusions driven from them, which is an important part of muamalat. The main focus of this study is musarraah hadith. The word of musarraah comes from cattle which isn’t milked for a time in order to make them look like full of milk and therefore appealing to the customers. In hadith it is told the one who bought such a cow is allowed to back out from the trade deal because he’s deceived. Even though they dispute about the details of the hadith, all three schools, except Hanafi agree to act according to this hadith

* This work has been derived from the author’s dissertation entitled “Thoughts and Criticisms of Shawkani About The Muamalat (Example Of Nayl al-Awtar)” (2019).

^a Res. Asst., Afyon Kocatepe University, ebuhasen@gmail.com

and they call these kind of permissions “right of rescind”.

Hanafi scholars reason for refusal comes from many viewpoints; some of which are about the owners of the quotation and some are about the actual text itself. According to such Hanafi scholars hadith may even be null. Shawkani in his “Nayl al-Awtar” explored these opinions of schools about musarrah hadith, inspected the controversies, expressed his own ideas and tries to respond to the Hanafi school’s objections.

One of the most important objections Shawkani emphasized upon is about Abu Hurairah, reciter of the musarrah hadith. Shawkani claims that Hanafi scholars believe that Abu Hurairah is not a fiqh scholar and his citation is against qiyas principles therefore unacceptable. Shawkani call this objection quite inaccurate. He indicates that Abu Hurairah had one of the strongest memories among the Companions and he cited a great deal of hadiths from the Prophet. To Shawkani, refusing Abu Hurairah means refusing half of the religion.

However, contradictory to the Shawkani, Hanafis believe that Abu Hurairah is indeed a fiqh scholar. If they would have refused the hadith because he’s not a fiqh scholar they should have concluded; for instance, laughing while praying doesn’t invalidate ablution or eating-drinking because you forgot you were fasting invalidates your fast. Even though there are hadiths which say these exact viewpoints, Hanafis chose to believe Abu Hurairah and act contrary. Furthermore, according to all of the schools except Hanafis, an Abu Hurairah hadith which is about pawning is considered unsatisfactory. And their reasoning behind it is quite similar to the previous example. In this study Shawkani’s numerous alike controversies including these instances are reviewed and evaluated.

Shawkani, in almost all these incidents within the area of this study, agrees with schools opposing Hanafis. It must be underlined that the Shawkani who always accuses scholars came before him of “blindfold taqlid” is indeed comes to same conclusions as with his.

Shawkani criticizes with a severity which almost shows that he’s not just against Hanafi school but to the school system altogether. His critiques push the boundaries of toleration. To emphasize, he claims that schools come to conclusions against hadiths with debate traditions and this means refusal of The Prophet Muhammad. He defines Hanafis as muqallids who leave genuine sunnah just to defend their school in a way that rejoices Satan. He accuses all scholars of playing word games and changing Allah’s judgement.

Shawkani who claims school views are decided with bigotry denounces these

schools by just looking through an individual hadith from a shallow perspective. Yet anyone with a bit of fairness knows that in order to establish a school view, unlike his method, multiple “Nass” must be verified upon it, not just one. Multiple nass views should mesh together to form a unified focal point. Naming this process as bigotry must come from either ignorance or malicious intentions.

Keywords: Fiqh, Muamalat, Right of Rescind, Musarraah Hadith, Shawkani.





bilimname XLI, 2020/1, 231-275
Geliş Tarihi: 02.01.2020, Kabul Tarihi: 01.05.2020, Yayın Tarihi: 15.05.2020
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.669117>

ALÇAKGÖNÜLLÜLÜK İNSANIN İYİ HİSSETMESİNİ SAĞLAYABİLİR Mİ? ALÇAKGÖNÜLLÜLÜK, PSİKOLOJİK İYİ OLMA VE ÖZNEL İYİ OLMA ARASINDAKİ İLİŞKİ*

© Yunus Emre TEMİZ^a

Öz

Pozitif psikoloji hareketiyle birlikte psikoloji sahasında insanın güçlü yanını temsil eden erdemler yoğun bir şekilde araştırılmaya başlanmıştır. Ancak erdemler içerisinde her ne kadar alçakgönüllülük uzun yıllardır düşünülüp taşınılsa da ampirik araştırmalara yeni yeni konu olmaktadır. Alçakgönüllülüğün din ve değerlerle bağlantılı olmasının yanı sıra alçakgönüllülüğe dair hem fikir olunan açık bir tanımın olmaması ve bu yapının iyi belirlenmiş bir ölçümünün bulunmaması gibi faktörler sahanın ağır ilerlemesinin sebepleri olarak öne çıkmaktadır. Fakat son zamanlarda psikoloji alanında gerçekleştirilen çalışmalarla alçakgönüllülüğün kavramsallaştırılmasında ve ölçülmesinde önemli ilerlemeler sağlanmıştır. Diğer yandan alçakgönüllülük, yüzyıllar boyunca dini düşüncenin merkezi bir konusu olmuştur. Alçakgönüllülük hakkındaki dini perspektif genellikle onu bir erdem olarak resmetmektedir. Nitekim çoğu dünya dini alçakgönüllülüğü bir erdem olarak teşvik etmektedir. Pozitif psikoloji yaklaşımı çerçevesinde gelişen ve alçakgönüllülük erdeminin odağını oluşturduğu bu araştırmada alçakgönüllülükle psikolojik iyi olma ve öznel iyi olmanın göstergesi olan yaşam doyumu arasındaki ilişki ve etkileşim araştırılmaktadır. Araştırma kapsamında ayrıca bireylerin alçakgönüllülük düzeyleriyle bazı olgusal nitelikleri arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığı incelenmektedir. Araştırmanın katılımcılarını seçkisiz örnekleme yöntemiyle seçilmiş 2404 üniversite öğrencisi oluşturmaktadır. Araştırma sonucunda her ne kadar alçakgönüllülükle psikolojik iyi olma ve öznel iyi olma arasında pozitif anlamlı ilişkiler tespit edilse de alçakgönüllülüğün psikolojik iyi olma ile olan ilişkilerinin, sübjektif iyi olma ile olan ilişkilerinden daha olumlu ve güçlü olduğu

* Bu çalışma, "Alçakgönüllülük, dindarlık, psikolojik iyi olma ve yaşam doyumu değişkenleri arasındaki ilişkinin incelenmesi" (2019) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

^a Arş. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi, yemretemiz@gmail.com

görülmektedir. Bu bulgulara ek olarak alçakgönüllülük düzeyi ile genel sağlık durumu arasında pozitif bir ilişki olduğu belirlenmiştir. Bununla birlikte alçakgönüllülük ve fiziksel sağlık arasındaki ilişkiyi ortaya koyan veriler, bu ilişkinin, mental sağlıkla alçakgönüllülük arasındaki ilişkiden daha zayıf ve dolaylı olduğunu göstermektedir. Ayrıca olgusal nitelikler kapsamında kadınların erkelere göre daha mütevazı olma eğiliminde olduğu görülmüştür. Bunlara karşın öğrenim görülen sınıf seviyesi arttıkça alçakgönüllülük düzeyinin düştüğü tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Din Psikolojisi, Pozitif Psikoloji, Alçakgönüllülük, Psikolojik İyi Olma, Öznel İyi Olma.



CAN HUMILITY MAKE YOU FEEL GOOD? THE RELATIONSHIP BETWEEN HUMILITY, PSYCHOLOGICAL WELL-BEING AND SUBJECTIVE WELL-BEING

Together with the positive psychology movement, the virtues that represent the strong side of the human being have been investigated intensively in the field of psychology. Although the virtue of humility has been thought over for many years, it is a new topic in empirical research. Factors such as the fact that humility is related to religion and values, as well as the lack of a clear definition of humility and lack of a well-established measure of this construct, are the reasons for the heavy progress of the field. But recently, significant progress has been made in the conceptualization and measurement of humility. On the other hand, humility has been a central subject of religious thought for centuries. The religious perspective on humility often portrays it as a virtue. Indeed, most world religions promote humility as a virtue. In this study, which develops within the framework of positive psychology approach and focuses on the virtue of humility, the relationship and interaction between modesty and psychological well-being and life satisfaction, which are indicative of subjective well-being, are investigated. The study also examines whether there is a significant relationship between humility levels and some demographic characteristics. The participants of the study consisted of 2404 university students selected by random sampling method. As a result of the research, although there is a positive meaningful relationship between humility and psychological well-being and subjective well-being, it is seen that the relationship between humility and psychological well-being is more positive and stronger than its relationship with subjective well-being. In addition to these findings, there was a positive relationship between humility level and general physical health status. However, data showing the relationship between humility and physical health show that this relationship is weaker and indirect than the relationship between mental health and humility. In terms of demographic characteristic, it was found that women also tended to be more humble than men. However, it has been found that the level of humility decreases as the level of education increases.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Erdemler asırlardır dini ve felsefi açıdan incelenmektedir. Fakat psikoloji bilimi bu çalışmaya henüz iştirak etmemektedir. Son yıllarda pozitif psikolojinin yükselişiyle birlikte erdemlerin araştırılmasına yönelik ilgi artmaktadır. Pozitif psikolojinin artan popülaritesi, erdemlerin, psikolojik araştırmanın meşru bir konusu olarak değerlendirilmesinde bir platform sağlamıştır (Peterson ve Seligman, 2004). Pozitif psikoloji yaklaşımıyla birlikte Peterson ve Seligman (2004), insanının güçlü yönlerinin ve erdemlerin kapsamlı bir listesini oluşturmuşlardır. Bu kapsamda onlar, hikmet, cesaret, insanlık, adalet, itidal ve aşkınlık olmak üzere altı geniş kategoride organize ettikleri 24 ölçülebilir karakter gücü (örneğin merak, azim, sevgi, alçakgönüllülük gibi) belirlemiştir.

Minnettarlık (Emmons ve McCullough, 2004), affetme (McCullough, Pargament ve Thoresen, 2000; Worthington, 2005, 2006), umut (Snyder, Rand ve Sigmon, 2002) ve iyimserlik (Carver ve Scheier, 1994; Carver, Scheier, Snyder ve Lopez, 2002) gibi çoğu erdeme dair literatür hızlı bir şekilde gelişmiş ve bunların psikolojik sağlık ve iyi olma ile ilişkileri üzerine araştırmalar gerçekleştirilmiştir. Ancak diğer erdemlerin aksine alçakgönüllülük üzerine yürütülen çalışmalar yeterince gelişmemiştir. Her ne kadar alçakgönüllülük, yüzyıllar boyunca farklı gelenekler tarafından bir erdem olarak değerlendirilse bile literatürde alçakgönüllülüğün psikolojik sağlığı geliştirmedeki rolü tam olarak belirlenmemiştir.

Bu araştırma kapsamında öncelikle alçakgönüllülük, psikolojik ve dini perspektiften ele alınmaktadır. Bu kapsamda alçakgönüllülük çalışmalarının yavaş gelişmesinin sebeplerine değinilmekte, alçakgönüllülüğün psikolojik tanımları üzerinde durulmakta ve alçakgönüllülüğün birkaç büyük dini gelenek içerisindeki durumuna yer verilmektedir. Ayrıca alçakgönüllülükle ilişkili olduğu düşünülen psikolojik iyi olma ve öznel iyi olma konuları kısaca ele alınmaktadır. "Alçakgönüllülük insanın iyi hissetmesini sağlayabilir mi?" sorusu temelinde şekillenen araştırmanın uygulamalı kısmında ise alçakgönüllülükle psikolojik iyi olma ve öznel iyi olmanın göstergesi olan yaşam doyumu değişkenleri arasındaki ilişki ve etkileşim incelenmektedir. Araştırma sorusu kapsamında alçakgönüllülüğün ruh sağlığının belirtileri olan psikolojik iyi olma ve yaşam doyumu değişkenleri üzerindeki yordayıcı etkisi araştırılmaktadır.

A. Teorik Çerçeve

1. Alçakgönüllülüğün Kısa Tarihi

Alçakgönüllülük her ne kadar dini ve felsefi bakımdan uzun yıllardır ele alınsa da alçakgönüllülüğe ilişkin bilimsel araştırmalar başlangıç aşamasındadır. Özellikle 21. yüzyıl öncesinde elde edilen ampirik literatür gözden geçirildiğinde, bu uzun süredir göz önünde bulundurulmuş yapının herhangi bir değerlendirmesini içeren sadece bir avuç araştırma bulgusuna ulaşılmaktadır. Ayrıca, alçakgönüllülüğe değinilen neredeyse her durumda alçakgönüllülük, araştırmanın ana konusunun yanında yüzeysel kalmıştır (Tangney, 2000, 2002).

Bu durum kaçınılmaz olarak şu soruyu akla getirmekteydi. *“Alçakgönüllülük neden bu kadar uzun süre ihmal edilmiştir?”*. Bu soru karşısında birkaç faktör ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki erdemlerin psikolojik araştırmaya konu olmasının önüne geçen genel bir faktördür. Bu faktör erdemlerin din ve değerlerle bağlantılı olmasıdır. Bir alan olarak, uzun yıllardır, anaakım psikoloji, din, erdem ve ahlâk gibi değer yüklü konulardan genellikle uzak durmuştur (Seligman, 2002; Tangney, 2000, 2002). Alçakgönüllülük araştırmalarının ihmal edilmesinde ve yavaş ilerlemesinde karşılaşılan diğer iki faktör ise doğrudan alçakgönüllülükle alakalıdır. Bu kapsamda ikinci faktör, araştırmacıların alçakgönüllülüğü açıkça tanımla(ya)mamasıdır. Bu durum alçakgönüllülüğe dair üzerinde hem fikir olunan açık ve net bir tanımın olmaması şeklinde ifade edilebilir (Davis, 2011; Davis, Worthington ve Hook, 2010). Üçüncü bir faktör, bu yapının iyi belirlenmiş bir ölçümünün bulunmamasıdır (Davis, 2011; Davis ve diğerleri, 2011; Davis, Worthington, ve diğerleri, 2010; Tangney, 2002). Araştırmacıların, alçakgönüllülüğü ölçmek için kabul edilebilir bir yöntem üzerinde hemfikir ol(a)mamaları alçakgönüllülüğün yavaş ilerlemesine ve ihmaline sebep olmuştur. Bu bağlamda alçakgönüllülüğün ölçülebilmesindeki zorluktan kaynaklanan sorunlar bir müddet sahanın ağır ilerlemesine neden olmuştur.

Bireyciliği vurgulayan güçlü kültürel unsurlara rağmen, psikoloji biliminde alçakgönüllülük erdemi üzerine yapılan araştırmalarda son zamanlarda bir artış olmuştur. Ayrıca Worthington ve arkadaşları (Worthington ve Allison, 2018; Worthington, Davis ve Hook, 2017) tarafından yapılan bir PsycINFO araştırması, son yıllarda “alçakgönüllülük” hakkında indeksli yayınların sayısının arttığını da ortaya koymuştur (Tablo 1).

Tablo 1: “Alçakgönüllülük” Kelimesi için PsycINFO’da İndekslenen Yayın Sayısı

Yıllar	PsycINFO’da indekslenen yayın sayısı
1900–1995	211
1996–1999	36
2000–2003	77
2004–2007	186
2008–2011	292
2012–2015	537
2016–28 Haziran 2017 [18 ay]	337

Bu tarama birkaç gerçeğe işaret etmektedir. Birincisi, alçakgönüllülükle ilgili mevcut önemli teorik ve ampirik çalışmalar vardır. İkincisi, alçakgönüllülük hususunda atılan adımlar gitgide hızlanmaktadır. Üçüncüsü, her ne kadar alçakgönüllülük üzerine yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu son beş yıl içerisinde gerçekleşse de sahadaki hızlanma, yaklaşık olarak pozitif psikoloji akımının (1999-2000) ortaya çıktığı zaman başlamıştır (Worthington ve diğerleri, 2017).

2. Alçakgönüllülüğün Tanımlanması

Zaman ilerledikçe alçakgönüllülük psikolojisi üzerine yapılan çalışmaların arttığı, alçakgönüllülük tanım ve teorilerinde ilerleme kaydedildiği görülmektedir. Dahası ortaya çıkan alçakgönüllülük tanım ve teorileri onu, din ve maneviyat psikolojisindeki birçok başarılı literatürün çok yakınına konumlandırmıştır (Davis ve Hook, 2014).

Alçakgönüllülüğe dair literatür göz önünde bulundurulduğunda, alçakgönüllülüğün birçok şekilde ele alınıp tanımlandığı görülmektedir. Richards, alçakgönüllülüğü, kişinin kendi kendisine ve başarılarına dair bütüncül bir bakış açısına sahip olması ve yine kişinin kendi kendisini ve hakkında abartmamaya istekli/eğilimli olduğu ahlaki salâhiyetini yeterince net bir şekilde anlaması olarak tanımlamaktadır (Richards, 1988, s. 254, 1992).

Alçakgönüllülüğün, kendini beğenmemek ve küçük görmek olmadığını belirten Templeton’a (2012, s. 137-140) göre alçakgönüllülük, aptal olabileceğine, bir şekilde kusurlu veya beceriksiz yaratıldığına ya da herhangi bir değerinin olmadığına inanmak olmadığını söylemektedir. Bunun aksine alçakgönüllülük bilgeliği temsil eder. O’na göre alçakgönüllülük, dünyayla paylaşmak için özel yetenekler ve kabiliyetlerle

yaratıldığınızı bilmenin yanı sıra aynı zamanda, Tanrı tarafından yaratılan ve her birinin hayatta önemli bir role sahip olduğu birçok ruhtan biri olduğunuza yönelik bir anlayıştır. Templeton için alçakgönüllülük, akıllı olduğunuzu bilmektir, fakat her şeyi bilen biri olduğunuz değil. Alçakgönüllülük kişisel gücün olduğunu kabul etmektir, ancak her şeye gücü yeten biri olduğunuzu değil. Alçakgönüllülüğün özünde yatan, açık ve anlayışlı bir zihindir. Alçakgönüllülük, bizi başkalarından öğrenmek için daha açık bırakır ve meseleler ve insanları sadece siyah ve beyaz olarak görmeyi frenler (Templeton, 2012).

Alçakgönüllü olmanın, bireyin kendisine karşı düşük bir görüş sahibi olması olmadığını vurgulayan Emmons'a (1999, s. 171) göre alçakgönüllü olmak, bireyin kendisi hakkında doğru ve tam bir görüşe sahip olmasıdır. Ona göre alçakgönüllülük, kişinin yetenek ve başarılarına bir bütün olarak bakabilmesi, kişinin kusurlarını anlaması, kendisini kabul etme duygusuna sahip olması ve düşük özsaygı ve kibirden uzak olması kabiliyetidir.

Tangney (2000, s. 70, 2002, s. 411) göre alçakgönüllülük, genellikle değersizlik duygusu ve düşük benlik saygısı ile eş tutulmasına rağmen, gerçek alçakgönüllülük, kişinin kendi özelliklerine dair gerçekçi bir değerlendirmesi, sınırlarını kabullenebilme ve benliğini unutabilme yeteneğiyle karakterize edilen çok yönlü ve zengin bir yapıdır. Tangney'e (2000, ss. 73-74, 2002, s. 413) göre özellikle yetenekleri ve başarıları sahici bir şekilde (doğru olarak) değerlendirebilme, sınırlarını kabullenebilme, fikirlere açıklık, yetenek ve başarıları geniş bir açıdan bakabilme, benliğe düşük odaklanma, her şeyin değerini takdir edebilme alçakgönüllülüğün kilit unsurlarını oluşturmaktadır.

Birçok alçakgönüllülük tanımını inceleyip analiz eden Worthington ve diğerleri alçakgönüllülüğün üç asli unsurunun olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre *benliğin tam bir şekilde değerlendirilmesi* (accurate self-appraisal), *sâdelik* (modesty) ve *başkaları odaklılık/kişilerarası yönelimlilik* (other-orientedness) alçakgönüllülüğün üç temel bileşenini oluşturmaktadır (Worthington ve Allison, 2018; Worthington ve diğerleri, 2017; Worthington ve diğerleri, 2019). Ancak insanların mütevazı olarak görülebilmesi için alçakgönüllülüğün sadece tek bir bileşenin varlığı yeterli değildir. Mütevazı olmak için alçakgönüllülüğün her üç bileşeni de gereklidir.

Alçakgönüllülük yapısı *sâdelik* (modesty), *öz-saygı* (self-esteem) ve *narsisizm* (narcissism) gibi diğer bazı psikolojik yapılarla karıştırılabilmektedir. Alçakgönüllülük yapısı sâdelik, öz-saygı ve narsisizm gibi tanıdık yapılarla alakalı olan, ancak kavramsal olarak onlardan farklı

olan zengin bir psikolojik yapıdır. Alçakgönüllülük düşük öz saygı olmamakla birlikte, kişinin yetenek, başarı veya değerini hafife alması, küçümsemesi de değildir. Ayrıca alçakgönüllülük sâdelik ve narsisizm ile ilişkili, ancak onlardan farklıdır (Tangney, 2000, ss. 74-75, 2002, ss. 413-414).

Bireyin hayatında alçakgönüllülüğün görülme sıklığı farklıdır. Bu kapsamda teorik olarak alçakgönüllülük *davranış (act)*, *hal (state)* ve *eğilim (disposition)* olmak üzere üç farklı seviyede değerlendirilmektedir. Alçakgönüllülük davranışı/eylemi, çok fazla veya çok az iltifat veya sorumluluk üstlenmeksizin, kişinin kendi kendine ve yeteneklerine dair tam bir anlayış sergilediği tek bir eylemdir (Worthington ve Allison, 2018, s. 33). Hal alçakgönüllülüğü, bireylerin, herhangi bir anda alçakgönüllülük deneyimini hâlihazırda yaşadıkları dereceye ilişkin algılarını kapsamaktadır (Davis ve diğerleri, 2017, s. 106; Tangney, 2000, ss. 76-77, 2002, s. 414). Bir kişilik özelliği olarak da adlandırılabilir olan eğilimsel alçakgönüllülük, kişinin neredeyse tüm durumlarda ve ilişkilerde mütevazı davrandığı, başkalarına veya kendine yönelik değerlendirmesinin hulasası olarak tanımlanmaktadır (Tangney, 2000, ss. 76-77, 2002, s. 414; Worthington ve Allison, 2018, ss. 36-37). Eğilimsel alçakgönüllülük, bir ömür boyu süren mütevazı davranışlar ve durumlar üzerine kurulmuştur.

Alçakgönüllülük, farklı seviyelerinin yanı sıra birkaç temel alt alana da sahiptir. Alçakgönüllülüğün farklı alt alanlarının/türlerinin olması, egonun gergin olabileceği farklı alanlardan/durumlardan kaynaklanmaktadır. Bunlar *ilişkisel alçakgönüllülük* (Davis, 2011; Davis ve diğerleri, 2011; Davis, Worthington, ve diğerleri, 2010), *entelektüel alçakgönüllülük* (Gregg ve Mahadevan, 2014; Hopkin, Hoyle ve Toner, 2014; McElroy ve diğerleri, 2014), *manevi alçakgönüllülük* (Davis, Hook, ve diğerleri, 2010) ve *seküler alçakgönüllülükten* (Worthington ve Allison, 2018) oluşmaktadır. Ayrıca *kültürel alçakgönüllülük* (McElroy-Heltzel ve diğerleri, 2018; Mosher, Hook, Captari, ve diğerleri, 2017; Mosher, Hook, Farrel, Watkins ve Davis, 2017; Owen ve diğerleri, 2014), *politik alçakgönüllülük* (Worthington, 2017) ve *dini alçakgönüllülük* (Worthington, 2017) entelektüel alçakgönüllülüğün alt türleridir.

3. Din ve Alçakgönüllülük

Alçakgönüllülük, yüzyıllar boyunca dini düşüncenin merkezi bir konusu olmuştur. Alçakgönüllülük hakkındaki dini perspektif genellikle onu bir erdem olarak resmetmektedir. Nitekim çoğu dünya dini alçakgönüllülüğü bir erdem olarak teşvik etmektedir (Bollinger ve Hill, 2012; Hill ve Laney, 2016; Peterson ve Seligman, 2004; Woodruff, Tongeren, McElroy, Davis ve

Hook, 2014).

Üç büyük teistik dinden biri olan Yahudilik inancında alçakgönüllülük erdemi en önemli erdemlerden biri olarak görülmektedir. Nitekim Yahudilikte, alçakgönüllülüğün merkezi bir erdem olduğu ve diğer tüm erdemleri anlamlı kılan temel bir erdem olduğu ifade edilmektedir (Green, 1973, s. 61; Nelson, 1985, s. 298). Tevrat'ta, vahye muhatap olarak seçilmiş olmasının dışında Hz. Musa'nın ayrıca saygı duyulan karakterde biri olduğu anlatılmaktadır. Tevrat'ta Hz. Musa'nın bu karakteri "*Musa yeryüzünde yaşayan herkesten daha alçakgönüllüydü.*" (Çölde Sayım 12:3) şeklinde vurgulanmaktadır. Böylece Hz. Musa'nın bu karakter özelliği gelecek nesiller için örnek olarak sunulmuştur.

Alçakgönüllülük, Hristiyanlığın merkezinde bulunmaktadır ve Hristiyanlıkta alçakgönüllülüğe diğer bütün erdemlerin temeli olarak yer verilmektedir (Murray, 1910). Alçakgönüllülüğe dair Yahudi düşüncesi ilk Hristiyanlar için bir başlangıç noktası olarak hizmet etmiştir. Ancak Hristiyan alçakgönüllülüğü, İsa'nın yaşamı ve öğretisinden hareketle kendi biçimini hızla benimsemiştir (Porter ve diğerleri, 2017). Bu durum Yeni Ahit anlatılarında açıkça görülmektedir. Örneğin İsa, çarmıha gerilmeden önceki gece havarilerinin ayaklarını yıkayarak sosyal normları alt üst etmiş ve açık bir şekilde kendine inananları benzer şekilde mütevazı davranışlar sergilemeye çağırmıştır (bkz., Yuhanna 13:1-20).

Alçakgönüllülüğün İslâm düşüncesindeki ifadesi *tevazudur*. Tevazu, İslam'da merkezi bir erdemdir. İslam aslında amel olarak hakiki teslimiyet, itaat ve tevazunun başlangıç noktasıdır. Bir kişinin Müslüman olması, birçok farklı anlamı ihtiva etse de her şeyden önce Müslüman olmak, kişinin kibri, gururu, kendini beğenmeyi, kendi gücüne güvenmesini bırakıp alçakgönüllü ve halim selim bir kul olarak efendisi Allah'ın huzurunda durmayı ifade eder (Izutsu, 1975, ss. 189-190). Bu çerçevede İslam'da alçakgönüllülük erdemi ve onun değeri aslında sıkı sıkıya *tevhid* anlayışına dayanmaktadır. Bu noktada alçakgönüllülük, dinin olmazsa olmazıdır. Tevazu, Kur'an'da Allah'ın kullarının belirgin bir sıfatı olarak vurgulanmaktadır. Nitekim Furkan (25:63) suresinde "*Rahman'ın has kulları onlar ki yeryüzünde tevazu ve vakar içinde yürürler*" şeklinde geçen ayette insanın dünyada vakar ve tevazu içinde hareket etmesi gerektiği belirtilmektedir.

İslam düşüncesinde tevazu kavramsal olarak, ne insanın kendini (nefsini) hak ettiği seviyenin üstüne çıkararak kibirlenmesi ve büyüklenmesi ne de insanın kendini (nefsini) hak ettiği seviyenin altına düşürerek alçalması, küçülmesi ve acınacak duruma düşmesi anlamına gelmektedir

(bkz, el-İsfahâni, 2009; Gazzâlî, 1989; Sühreverdî, 2016). Tevazu, tam olarak kibir ve düşkünlüğün ortasında bir karakteristik olarak değerlendirilmektedir. Bu bakımdan tevazu, Arapçada kendisinden türediği *vaz'* köküne (el-Cevheri, 1984, ss. 1299-1301; Ezherî, t.y., ss. 72-76; Ferâhîdî, 2003, s. 378; Fîrûzâbâdî, 2005, ss. 771-772; İbn Manzur, t.y., ss. 4857-4858) uygun bir şekilde “*şeyin hak ettiği yere konması*” anlamını ihtiva etmektedir. Nitekim Gazzali de mutlak surette makbul olanın, itidale riayet ederek eşyayı yerine koymak olduğunu söyler (Gazzâlî, 1989).

4. Alçakgönüllülük, Psikolojik İyi Olma ve Öznel İyi Olma

Her ne kadar alçakgönüllülük bin yıllar boyunca düşünülüp taşınılsa da çok yakın zamana dek insanlık bu erdem çalışılmasına bilimsel yöntemi uygulamamıştır. Alçakgönüllülük, psikolojik iyi olma ve öznel iyi olmanın bir göstergesi olan yaşam doyumu arasındaki ilişki, alçakgönüllülük bilimsel literatürünün gelişmesiyle birlikte ampirik çalışmalara konu olmaya başlamıştır.

Sağlık, mutluluk ve iyi olma kavramları insanlık tarihi boyunca üzerinde durulan konuların başında gelmiştir. Mutluluk şeklinde de ifade edilen iyi olma, iyi hayatı tanımlamaya yönelik bir yaklaşımdır (Diener, 2000, s. 34). Aristoteles'in eudaimonia ve hedonik haz anlayışı, iki felsefi mutluluk konseptinin oluşmasına öncülük etmiştir (Waterman, 1993). Bu felsefi perspektiflerin uzantısı olarak psikoloji literatüründe iyi olma kavramı, *öznel iyi olma* ve *psikolojik iyi olma* olmak üzere iki ayrı şekilde kavramsallaştırılmıştır. Öznel iyi olma, bireylerin yaşamına ilişkin bilişsel ve duyuşsal değerlendirmeleri olarak tanımlanır (Diener, 1984, s. 542, 2000; Diener, Lucas ve Oishi, 2002, s. 63; Myers ve Diener, 1995, s. 11). Öznel iyi olmanın bir göstergesi olan yaşam doyumu, hayata dair bilişsel bir değerlendirme sürecini ifade etmektedir. Shin ve Johnson'a (1978) göre de yaşam doyumu, bir kişinin yaşam kalitesini, kendi belirlediği kriterlere göre genel olarak değerlendirmesidir (akt, Diener, Emmons, Larsen ve Griffin, 1985, s. 71).

Psikolojik iyi olma, iyi olmanın, insan potansiyelinin gerçekleşmesinde yattığını savunmaktadır. Psikolojik iyi olma kapsamındaki araştırmacılar, mutluluk ve iyi yaşamın basit bir şekilde iyi hissetme deneyimlerine bağlı olmadığını öne sürmektedirler. Psikolojik iyi oluş, hakiki mutluluğa, erdemden deneyimlenmesi ve yapmaya değer olan şeyleri yerine getirmekle ulaşılabileceğini ileri sürmektedir (Ulu, 2018b, 187). Dolayısı ile insanın potansiyelini gerçekleştirilmesi, nihai bir gayedir (Hefferon ve Boniwell, 2011, s. 77). Öznel iyi olma, genel yaşam doyumu ve hedonik mutlulukla

ilişkilendirilirken, buna karşın psikolojik iyi olma insanın kendini gerçekleştirme ve en iyi şekilde fonksiyonda bulunması ile ilişkilendirilmektedir.

Alçakgönüllülük ve iyi olmayı konu edinen az sayıdaki ampirik araştırma sonuçları her iki değişken arasındaki ilişkiye dair ipuçları barındırmaktadır. Zawadzka ve Zalewska (2013) tarafından yapılan bir araştırmada alçakgönüllülükle öznel iyi olma arasında pozitif bir ilişki tespit edilmiştir. Aghababaei ve Arji (2014) tarafından gerçekleştirilen bir araştırmada ise alçakgönüllülükle öznel iyi olma arasında bir ilişki bulunmamasına karşın psikolojik iyi oluşla alçakgönüllülük arasında pozitif ilişkiler tespit edilmiştir. Aghababaei (2014) tarafından yapılan bir çalışmada ise alçakgönüllülükle yaşam doyumu arasında pozitif bir ilişki belirlenirken, alçakgönüllülükle mutluluk arasında bir ilişki tespit edilememiştir. Aghababaei ve diğerleri (2016) tarafından yürütülen bir araştırmada ise alçakgönüllülüğün sübjektif iyi olmaya göre psikolojik iyi olma ile daha iyi bir şekilde ilişkili olduğu tespit edilmiştir.

5. Şimdiki Araştırma

Yukarıda tartışılan konular ve önceki araştırmalarda ortaya çıkan alçakgönüllülük ve iyi olma arasındaki ilişkiler dikkate alındığında, şimdiki araştırmanın amacı doğrultusunda iki temel hipotez değerlendirilecektir:

1. *Alçakgönüllülük ile psikolojik iyi olma arasında pozitif bir ilişki vardır.*
2. *Alçakgönüllülük ile yaşam doyumu arasında pozitif bir ilişki vardır.*

Ayrıca bu hipotezlerin yanı sıra demografik değişkenlerden hareketle şu hipotezler ileri sürülmektedir:

1. *Kadınların alçakgönüllülük düzeyi erkeklerinkinden yüksektir.*
2. *Sınıf seviyesi arttıkça alçakgönüllülük düzeyi düşer.*
3. *Genel sağlık durumuna yönelik olumlu değerlendirmeler arttıkça alçakgönüllülük düzeyi artar.*

B. Yöntem

1. Katılımcılar

Araştırmanın örneklemini 2018-2019 eğitim öğretim yılı güz döneminde Sakarya Üniversitesinin farklı fakültelerinin çeşitli bölümlerinde öğrenim görmekte olan birinci, ikinci, üçüncü ve dördüncü sınıf öğrencileri arasından seçkisiz (randomization) örnekleme yöntemiyle seçilmiş 2404 öğrenci oluşturmaktadır.

Katılımcıların %43,8'ini (1052) erkekler, %56,2'sini (1352) kadınlar

oluşturmaktadır. Yaş ortalamaları 20,76 ve standart sapması 2,32'dir. Yaş aralığı ise 17-41'dir. Araştırma kapsamındaki öğrencilerden birinci sınıfta okuyan öğrenciler örneklemin %27'sini (649), ikinci sınıfta okuyan öğrenciler örneklemin %22,7'sini (546), üçüncü sınıfta okuyan öğrenciler örneklemin %23'ünü (553) ve dördüncü sınıfta okuyan öğrenciler örneklemin %27,3'ünü (656) oluşturmaktadırlar. Araştırma kapsamındaki kişilerden %0,6'sı (15) sağlık durumunun çok kötü olduğunu belirtirken, %2,9'u (69) sağlık durumunun kötü olduğunu, %23,9'u (576) sağlık durumunun orta olduğunu, %56,9'u (1367) sağlık durumunun iyi olduğunu, %15,7'si (378) ise sağlık durumunun çok iyi olduğunu belirtmektedir. Gruplar arası karşılaştırmalar için "çok kötü ve kötü" sağlık durumu düzeyleri birleştirilerek "çok kötü ve kötü", "orta", "iyi" ve "çok iyi" olmak üzere dört grup üzerinden analizler yapılmıştır.

2. Veri Toplama Araçları

Alçakgönüllülük Ölçeği: Bollinger, Kopp, Hill ve Williams tarafından geliştirilen Alçakgönüllülük Ölçeği, toplam puan sağlayan ve beş alt ölçekten oluşan 36 maddelik bir öz bildirim ölçeğidir. Maddelerin cevaplandırılmasında 5 dereceli bir puanlama formatı kullanılmaktadır (Bollinger, 2010; Bollinger, Kopp, Hill ve Williams, 2006). Ölçekten alınan daha yüksek puanlar daha büyük alçakgönüllülük düzeyini göstermektedir. Bollinger ve diğerleri tarafından gerçekleştirilen araştırmada toplam puan için ölçeğin Cronbach alpha katsayısı .76 olarak tespit edilmiştir (Bollinger, 2010; Bollinger ve diğerleri, 2006; Dwiwardani, Hill, Bollinger, Hook ve Davis, 2014).

Ölçeğin Türkçeye adaptasyonu Saygın tarafından gerçekleştirilmiştir. Yapılan çalışmalar sonucunda ölçek 24 maddeden oluşan tek boyutlu bir yapı olarak değerlendirilmiştir. Ölçeğin Türkçe formunun güvenilirliği için test tekrar test yöntemiyle gerçekleştirilen çalışma sonucunda ölçeğin korelasyon katsayısına dayanan güvenilirlik katsayısı $r=.76$ olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin toplam puan için Cronbach alpha katsayısı ise .80 olarak hesaplanmıştır (Saygın, 2014). Bu çalışmada ölçeğin güvenilirliğini belirlemek amacıyla gerçekleştirilen iç tutarlılık güvenilirliği analizi sonucunda ise ölçeğin Cronbach alpha değeri ,78 olarak hesaplanmıştır.

Psikolojik İyi Oluş Ölçeği: Ryff (1989) tarafından geliştirilen psikolojik iyi oluş ölçeği, Ryff ve Keyes (1995) tarafından kısaltılmıştır. Söz konusu ölçüm aracınının 18 maddelik kısa versiyonunun Türkçe standardizasyonu Olcay İmamoğlu tarafından gerçekleştirilmiştir. *Kendini kabul, insanlarla pozitif ilişkiler kurmak, kişisel gelişim, yaşamın amacı,*

çevresel hâkimiyet ve özerklik şeklinde ifade edilen altı faktörden oluşan ve 5'li likert tarzında düzenlenen ölçekteki olası puan aralığı 18 (düşük psikolojik iyi oluş düzeyi) ile 90 (yüksek psikolojik iyi oluş düzeyi) arasındadır. Bu araştırmanın amaçları doğrultusunda ise toplam puan kullanılmıştır. İmamoğlu ölçeğin Cronbach's alpha katsayısını .79 olarak rapor etmiştir (akt, Beydoğan, 2008). Bu çalışmada ölçme aracının güvenilirliğini belirlemek amacıyla gerçekleştirilen iç tutarlılık güvenirliliği analizi sonucunda ise ölçeğin Cronbach alpha değeri ,721 olarak hesaplanmıştır.

Yaşam Doyumu Ölçeği: Diener, Emmons, Larsen ve Griffin (1985) tarafından geliştirilen yaşam doyumu ölçeği, beş ifadeden oluşmaktadır ve likert (kesinlikle katılıyorum ile hiç katılmıyorum arasında) tarzında düzenlenmiştir. Diener ve diğerleri (1985) tarafından gerçekleştirilen çalışmada ölçeğin test tekrar test korelasyon katsayısı .82 olarak, Cronbach's alpha katsayısı ise .87 olarak tespit edilmiştir.

Bu çalışmada Yaşam Doyumu Ölçeğinin, İmamoğlu tarafından uyarlanan versiyonu kullanılmıştır. Tek boyutlu olan ve 5'li likert tarzında düzenlenen ölçekteki olası puan aralığı 5 (düşük doyum) ile 25 (yüksek doyum) arasındadır. İmamoğlu, ölçeğin Cronbach's alpha katsayısını .88 olarak tespit etmiştir (akt, Beydoğan, 2008). Bu çalışmada ise ölçeğin Cronbach's alpha katsayısı .79 olarak tespit edilmiştir.

Kişisel Bilgi Formu: Kişisel bilgi formunda, araştırmanın örneklemini oluşturan üniversite öğrencilerinin demografik özelliklerini betimlemeye yönelik olgusal sorular bulunmaktadır.

3. Verilerin Analizi

Verilerin analizinde kantitatif analiz tekniklerinden faydalanılmıştır. Çalışmada bağımsız iki grup arasındaki ilişkilerin anlamlı olup olmadığını belirlemek üzere bağımsız grup t-test gerçekleştirilmiştir. İki'den daha fazla grubun karşılaştırılmasında tek yönlü varyans analizi yapılmıştır. Gruplar arasındaki farkın kaynağını belirlemek için çoklu karşılaştırma testlerinden Scheffe ve Dunnett C testi kullanılmıştır. Sürekli değişkenler arasındaki ilişkinin derecesini ve yönünü belirlemek üzere Pearson korelasyon değerinden faydalanılmıştır. Sürekli değişkenler arasındaki etkileşimi tespit etmek üzere regresyon analizi gerçekleştirilmiştir.

4. İşlem

Bu araştırma, Sakarya Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu tarafından onaylanmıştır. Araştırma, Sakarya Üniversitesinin farklı fakültelerinin çeşitli bölümlerinde lisans düzeyinde eğitim gören öğrencilere

uygulanmıştır. Uygulamaya geçmeden önce öğrenciler, araştırma hakkında bilgilendirilmiştir. Araştırma, gönüllü olarak katılmak isteyen öğrencilere uygulanmıştır.

5. Araştırma Sonuçları

a. Alçakgönüllülük ve Cinsiyet

Araştırmada “alçakgönüllülük düzeyi cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermekte midir?” şeklindeki araştırma sorusunun cevabı incelenmiştir. Sonuçlar Tablo 2’de sunulmuştur.

Tablo 2: Alçakgönüllülük Düzeyi Bakımından Erkekler ve Kadınlar Arasındaki Farklar (t-test)

	Cinsiyet	N	\bar{X}	Ss	sd	t	p
Alçakgönüllülük	Erkek	1052	90,79	10,34	2055,12	8,741	,000
	Kadın	1352	94,27	8,76			

Yapılan analiz sonucunda alçakgönüllülük düzeyinin cinsiyete göre anlamlı bir farklılık gösterdiği tespit edilmiştir, $t(2055.12)=8.74$, $p<.05$. Bu bulgu, kadınların ($\bar{x}=94,27$) alçakgönüllülük düzeyinin erkeklere ($\bar{x}=90,79$) göre daha yüksek olduğunu ortaya koymaktadır.

b. Alçakgönüllülük ve Sınıf Düzeyi Değişkeni

Çalışmada “alçakgönüllülük düzeyi sınıf düzeyine göre anlamlı bir farklılık göstermekte midir?” şeklindeki araştırma sorusunun cevabı incelenmiştir. Sonuçlara ilişkin tanımlayıcı istatistikler ve analizler Tablo 3’te sunulmuştur.

Tablo 3: Sınıf Düzeyi Değişkenine Göre Alçakgönüllülük Puanlarına İlişkin Varyans Analizi ve Scheffe Testi Sonuçları

	Fakülte	N	\bar{x}	Ss	F	p	fark
Alçakgönüllülük	a) I. sınıf	649	93,85	8,87	8,987	,000	a-c
	b) II. sınıf	546	93,50	9,82			a-d
	c) III.sınıf	553	91,24	9,78			b-c
	d) IV. sınıf	656	92,29	9,92			
	Toplam	2404	92,74	9,64			

Varyans analiz sonuçları üniversite öğrencilerinin alçakgönüllülük düzeyleri arasında öğrenim görülen sınıf bakımından anlamlı bir fark

olduğunu göstermektedir $F(3-2400)=8,987$; $p<,05$. Scheffe testinin sonuçlarına göre birinci sınıfta öğrenim gören öğrencilerin alçakgönüllülük düzeylerinin ($\bar{x}=93,85$), üçüncü sınıfta öğrenim gören öğrencilere ($\bar{x}=91,24$) ve dördüncü sınıfta öğrenim gören öğrencilere ($\bar{x}=92,30$) göre anlamlı düzeyde yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca ikinci sınıfta öğrenim gören öğrencilerin ($\bar{x}=93,50$) alçakgönüllülük düzeylerinin üçüncü sınıfta öğrenim gören öğrencilere ($\bar{x}=91,25$) göre anlamlı düzeyde yüksek olduğu hesaplanmıştır. Scheffe testine göre yapılan diğer karşılaştırmalarda ortalamalar arasında anlamlı düzeyde bir farklılığın olmadığı belirlenmiştir.

c. Alçakgönüllülük ve Genel Sağlık Durumu Değişkeni

Çalışmada “alçakgönüllülük düzeyi genel sağlık durumuna göre anlamlı bir farklılık göstermekte midir?” şeklindeki araştırma sorusunun cevabı incelenmiştir. Sonuçlara dair tanımlayıcı istatistikler ve analizler Tablo 4’te sunulmuştur.

Tablo 4: Sağlık Durumu Değişkenine Göre Alçakgönüllülük Puanlarına İlişkin Varyans Analizi ve Dunnett T3 Testi Sonuçları

	Sağlık Durumu	N	\bar{x}	Ss	F	p	fark
Alçakgönüllülük	a. Çok Kötü - Kötü	84	83,75	13,39	38,968	,000	a-b
	b. Orta	575	91,15	9,71			a-c
	c. İyi	1367	93,42	8,69			a-d
	d. Çok İyi	378	94,74	10,39			b-c
	Toplam	2404	92,74	9,64			b-d

Varyans analiz sonuçları üniversite öğrencilerinin alçakgönüllülük düzeyleri arasında sağlık durumu bakımından anlamlı bir fark olduğunu göstermektedir $F(3, 2400)=38,968$; $p<,05$. Dunnett T3 testinin sonuçlarına göre sağlığını çok iyi değerlendirenlerin alçakgönüllülük düzeylerinin ($\bar{x}=94,70$), sağlığını çok kötü-kötü ($\bar{x}=83,75$) ve orta ($\bar{x}=91,15$) şeklinde değerlendirenlere göre anlamlı düzeyde yüksek olduğu tespit edilmiştir. Sağlığını iyi ($\bar{x}=93,42$) olarak değerlendirenlerin alçakgönüllülük düzeylerinin, sağlığını çok kötü-kötü ($\bar{x}=83,75$) ve orta ($\bar{x}=91,15$) şeklinde değerlendirenlere göre anlamlı düzeyde yüksek olduğu hesaplanmıştır. Sağlığını orta ($\bar{x}=91,15$) şeklinde değerlendirenlerin alçakgönüllülük düzeylerinin, sağlığını çok kötü-kötü ($\bar{x}=83,75$) şeklinde değerlendirenlere

göre anlamlı düzeyde yüksek olduğu belirlenmiştir. Yapılan diğer karşılaştırmalarda ortalamalar arasında anlamlı düzeyde bir farklılığın olmadığı belirlenmiştir.

Ayrıca çalışma kapsamında sağlık durumu değişkeni sürekli bağımsız bir değişken olarak kabul edilmek suretiyle alçakgönüllülük ve sağlık durumu arasındaki ilişki ve etkileşim de araştırılmıştır. Ulaşılan sonuçlar Tablo 5'te sunulmaktadır.

Tablo 5: Alçakgönüllülük ve Sağlık Durumu Arasındaki İlişki (Pearson Korelasyon Katsayısı)

		Sağlık Durumu
Alçakgönüllülük	r	,199**
	p	,000
	N	2404

Tablo 5'teki bulgular incelendiğinde tevazu ile sağlık durumu arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir, $r=.199$, $p<.01$.

d. Alçakgönüllülük ve Psikolojik İyi Oluş

Araştırma çerçevesinde alçakgönüllülük ile psikolojik iyi oluş ve alt boyutları arasındaki ilişki ve etkileşim incelenmiştir. Bu kapsamda "alçakgönüllülük ve psikolojik iyi oluş puanları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?" şeklindeki araştırma sorusunun cevabı incelenmiştir. Ulaşılan bulgular Tablo 6'da sunulmaktadır.

Tablo 6: Alçakgönüllülük ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişki (Pearson Korelasyon Katsayısı)

		Psikolojik İyi Oluş Toplam	Özerklik	Çevresel Hâkimiyet	Hayatın Amacı	Kendini Kabullenme	Olumlu İlişkiler	Kişisel Gelişim
	r	,495**	,102**	,268**	,362**	,261**	,363**	,406**
Alçakgönüllülük	p	,000	,000	,000	,000	,000	,000	,000
	N	2404	2404	2404	2404	2404	2404	2404

Tablo 6'daki veriler incelendiğinde alçakgönüllülük ile psikolojik iyi oluş arasında orta düzeyde, pozitif ve anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir,

$r=0.495$, $p<.01$. Ayrıca alçakgönüllülikle psikolojik iyi oluşun alt boyutlarından *özerklik* ($r=.102$, $p<.01$), *çevresel hâkimiyet* ($r=.268$, $p<.01$), *hayatın amacı* ($r=.362$, $p<.01$), *kendini kabullenme* ($r=0.261$, $p<.01$), *insanlarla olumlu ilişkiler* ($r=0.363$, $p<.01$) ve *kişisel gelişim* ($r=.406$, $p<.01$) arasında pozitif ve anlamlı ilişkiler olduğu tespit edilmiştir.

Araştırmada ayrıca “alçakgönüllülük değişkeni psikolojik iyi oluş değişkeninin anlamlı bir yordayıcısı mıdır?” şeklindeki araştırma sorusunun cevabı incelenmiştir. Regresyon analizi sonuçlarına ilişkin sonuçlar Tablo 7’de verilmiştir.

Tablo 7: Psikolojik İyi Oluşun Yordanmasına İlişkin Regresyon Analizi Sonuçları

Model	Yordayıcılar	B	Standart Hata _B	β	T	p
1	Sabit	30,520	1,280		23,850	,000
	Alçakgönüllülük	,383	,014	,495	27,936	,000
R=,495		R²=,245				
F(1-2402)=780,436		p=,000				
a. Bağımlı Değişken: Psikolojik İyi Oluş						

Analiz sonuçları incelendiğinde alçakgönüllülüğün, psikolojik iyi oluşun anlamlı bir yordayıcısı olduğu görülmektedir, $r=0.495$, $r^2=0.245$, $F(1-2402)=780.436$; $p<.01$. Psikolojik iyi oluşa ilişkin toplam varyansın %24,5’inin alçakgönüllülük ile açıklandığı belirlenmiştir.

e. Alçakgönüllülük ve Yaşam Doymu

Çalışma kapsamında alçakgönüllülük ve yaşam doymu arasındaki ilişki ve etkileşim incelenmiştir. Bu çerçevede “alçakgönüllülük ve yaşam doymu puanları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?” şeklindeki araştırma sorusunun cevabı incelenmiştir. Bulgular Tablo 8’de sunulmaktadır.

Tablo 8: Alçakgönüllülük ve Yaşam Doymu Arasındaki İlişki (Pearson Korelasyon Katsayısı)

		Yaşam Doymu
	r	,112**
Alçakgönüllülük	p	,000
	N	2404

Tablo 8’deki bulgular dikkate alındığında alçakgönüllülük ile yaşam

doyumunu arasında düşük düzeyde, pozitif ve anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir, $r=0.112$, $p<.01$.

Araştırmada ayrıca “alçakgönüllülük, yaşam doyumunun anlamlı bir yordayıcısı mıdır?” şeklindeki araştırma sorusunun cevabı incelenmiştir. Regresyon analizi sonuçları Tablo 9’da verilmiştir.

Tablo 9: Yaşam Doyumunun Yordanmasına İlişkin Regresyon Analizi Sonuçları

Model	Yordayıcı	B	Standart Hata _B	β	T	p
1	Sabit	10,766	,754		14,279	,000
	Alçakgönüllülük	,045	,008	,112	5,548	,000
R=0.112		R²=0.013				
F₍₁₋₂₄₀₂₎=30.776		p=.000				
Bağımlı Değişken: Yaşam Doyumu						

Tablo 9 incelendiğinde alçakgönüllülüğün, yaşam doyumunun anlamlı bir yordayıcısı olduğu görülmektedir, $r=0.112$, $r^2=0.013$, $F(1-2402)=30.776$; $p<.01$. Bu anlamlılığa karşın yaşam doyumuna ilişkin toplam varyansın sadece %0,1’inin alçakgönüllülük ile açıklandığı görülmektedir.

6. Tartışma

a. Erkekler mi Yoksa Kadınlar mı Daha Mütevazı?

Bu araştırmada elde edilen veriler, kadınların alçakgönüllülük düzeyinin erkeklere göre daha yüksek olduğunu ortaya koymaktadır. Ulaşılan bu sonuca göre “kadınların alçakgönüllülük düzeyi erkeklerinkinden yüksektir.” şeklindeki hipotezimiz doğrulanmaktadır.

Sahada yürütülen çalışmalar da kadınların genellikle erkeklerden daha ılımlı davrandıklarını göstermektedir. Kadınlardan ve erkeklerden performanslarını değerlendirmeleri veya tahmin etmeleri istendiğinde kadınların değerlendirmeleri ve tahminleri genellikle erkeklerden daha düşüktür (Heatherington, Burns ve Gustafson, 1998). Ayrıca, kadınlar genellikle diğer insanlardan daha iyi performans göstermenin sosyal risklerine ve maliyetlerine karşı erkeklerden daha duyarlıdır (Exline ve Geyer, 2004). Bu yönüyle kadınlar erkeklere göre daha ılımlı, mutedil davranma eğilimindedirler. Nitekim alçakgönüllülük, insanları aşırılıklardan koruyan pozitif karakter özelliklerinden biridir. Sosyalleşme süreçleri sayesinde de erkekler bireysellik ve baskınlık arayışına kadınlardan daha fazla değer vermeyi öğrenebilirler (Exline ve Geyer, 2004). Bu bakımdan sosyalleşme süreci erkeklerin daha fazla dışa dönük ve güç ve hâkimiyet

arayışında bireyler olmasını, kadınların ise daha ılımlı, duyarlı ve işbirlikçi olmalarını beraberinde getirebilmektedir. İçinde bulunulan kültürün bireylerden beklediği cinsiyet rolleri de birçok karakter özelliğini etkilediği gibi alçakgönüllülüğü de etkileyebilir. Bu kapsamda toplumlar ve sosyal gruplar, alçakgönüllü davranma hususunda farklı normlara sahip olabilir. Örneğin onlar, erkeklere göre kadınların daha fazla alçakgönüllü davranmalarını gerektirebilir veya bekleyebilir. Bu da erkekleri rekabetçi koşullarda ayrıcalıklı kılabilir (Davis ve diğerleri, 2013). Bütün bu hususlar kadınların alçakgönüllülük düzeylerinin erkeklere göre anlamlı bir şekilde daha yüksek olmasını açıklar niteliktedir.

Alçakgönüllülük üzerine yapılan araştırmalar incelendiğinde, çalışmaların bir kısmında alçakgönüllülük puanları cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir (Exline, 2012; Exline ve Geyer, 2004; Güven, 2019; Krause, 2010; Krause ve Hayward, 2014; LaBouff, Rowatt, Johnson, Tsang ve McCullough-Willerton, 2012). Bu araştırmaların *çoğunda* her ne kadar cinsiyete göre alçakgönüllülük puanları anlamlı bir farklılık göstermese de kadınların alçakgönüllülük puan ortalamaları erkeklerden daha yüksektir. Bazı araştırmalarda da cinsiyet değişkenine göre alçakgönüllülük puanları istatistiksel olarak kadınlar lehine anlamlı bir farklılık göstermektedir (Aghababaei, Mohammadtabar ve Saffarinia, 2014; Johnson, Rowatt ve Petrini, 2011; Owens, Johnson ve Mitchell, 2013; Quiros, 2006; Saygın, 2014).

Her ne kadar *az sayıda* araştırmada (Rowatt ve diğerleri, 2006) erkeklerin alçakgönüllülük puan ortalamaları kadınlarınkinden daha yüksek olsa da istatistiksel olarak alçakgönüllülük puanlarının erkekler lehine anlamlı bir farklılık gösterdiği sadece iki araştırmaya ulaşılmıştır (Ulu, 2018a).

Genel olarak alçakgönüllülük literatürü dikkate alındığında sahadan elde edilen veriler kadınların alçakgönüllülük düzeyinin erkeklerden daha yüksek olduğuna işaret etmektedir. Bu durum, kadınların erkeklerden daha mütevazı olma eğilimine sahip olduklarını göstermektedir.

b. Alçakgönüllülük Düzeyi ile Öğrenim Görülen Sınıf Düzeyi Arasında Anlamlı Bir İlişki Var mıdır?

Bu araştırma çerçevesinde ulaşılan veriler genel olarak değerlendirildiğinde, sınıf seviyesi arttıkça alçakgönüllülük düzeyinin anlamlı bir şekilde düştüğünü göstermektedir. Çalışmada elde edilen bu sonuçlar "*sınıf seviyesi arttıkça alçakgönüllülük düzeyi düşer.*" şeklindeki araştırma hipotezini desteklemektedir.

Araştırmada elde edilen bu bulgular alçakgönüllülük düzeyinin üniversiteye yeni başlayan birinci sınıf öğrencilerinde en yüksek olduğunu göstermektedir. Daha sonra alçakgönüllülük düzeyi sınıf seviyesi ilerledikçe düşmektedir. Alçakgönüllülük düzeyinin en düşük olduğu sınıf seviyesi üçüncü sınıftır. Üçüncü sınıftan sonra dördüncü sınıfta ise alçakgönüllülük düzeyinde bir yükselme olmaktadır. Bu araştırma çerçevesinde ulaşılan veriler genel olarak değerlendirildiğinde, sınıf seviyesi arttıkça alçakgönüllülük düzeyinin anlamlı bir şekilde düştüğünü göstermektedir. Alçakgönüllülük düzeyindeki bu düşüş üçüncü sınıfa kadar sürmekte ve üçüncü sınıfta bu düşüş en yüksek seviyeye ulaşmaktadır. Dördüncü sınıfların alçakgönüllülük düzeyleri ise üçüncü sınıfa görece biraz yükselmektedir. Ancak her ne kadar dördüncü sınıfların alçakgönüllülük puan ortalamaları üçüncü sınıfa göre biraz daha yüksek olsa da bu fark istatistiksel açıdan anlamlı değildir.

Elde edilen bu bulgular *bilgi seviyesi ve alçakgönüllülük* arasındaki ilişkiyi düşünmeye yöneltmektedir. Üniversiteye yeni başlayan öğrencilerin bilgi seviyesi düşüktür. Sınıf seviyesi ilerledikçe bilgi düzeyi de artmaktadır. Ancak bu araştırma çerçevesinde ulaşılan sonuçlara göre yüksek bilgi, yüksek alçakgönüllülük düzeyini değil de düşük alçakgönüllülük düzeyini beraberinde getirmektedir. Diğer bir değişle artan bilgi daha fazla mütevazı olmak yerine daha az mütevazı olmayı beraberinde getirmektedir. Literatüre bakıldığında bazı araştırmaların benzer sonuçlara ulaştığı görülmektedir (Rowatt, Kang, Haggard ve LaBouff, 2014; Saygın, 2014, s. 84).

Ulaşılan veriler dikkate alındığında sınıf seviyesi ilerledikçe alçakgönüllülük düzeyinin düşmesi akademik başarı açısından olumsuz bir durumun ortaya çıkabileceğini işaret etmektedir. Bu durum anlayış ve entelektüel ilerleme üzerinde olumsuz bir etkiye sahip olabilir. Dördüncü sınıfta alçakgönüllülük puan ortalamalarının üçüncü sınıfa nazaran anlamlı olmasa da biraz daha yüksek olması ise üniversiteden mezun olup yeni bir yaşama geçme ile alakalı görünmektedir. Bu noktada birey artık yetişkin yaşamına adım atmakla birlikte iş hayatı ve evlilik gibi konulara ve bunlardan kaynaklanan sorunlara eğilmektedir. Bu çerçevede araştırmada öğrencilerin son sınıfta alçakgönüllülük düzeylerindeki artış, onların stres verici durumlar karşısında bir dini başa çıkma yöntemi olarak alçakgönüllülük erdemine başvurmalarıyla açıklanabilir (bkz, Pargament, 1997, s. 178).

Ulaşılan veriler, farklı bir bakış açısıyla, öğrencilerin lisans eğitimi süresince sergilediği pozitif ve negatif psikolojik özellikler açısından da

değerlendirilebilir. Alçakgönüllülük pozitif psikolojik bir karakteristiktir. Bu araştırma sonuçlarına göre lisans birinci, ikinci ve üçüncü sınıflarda giderek alçakgönüllülük düzeyinin düştüğü, dördüncü sınıfta ise arttığı belirlenmiştir. Buna karşın Koç ve diğerleri (Koç, Çolak ve Düşünceli, 2013, ss. 262-266) tarafından yürütülen bir araştırmada lisans birinci, ikinci ve üçüncü sınıflarda negatif psikolojik karakteristiklerden olan anksiyete, duygudurum ve psikotik belirtilerin giderek arttığı, dördüncü sınıfta ise azaldığı belirlenmiştir. Araştırmada anksiyete, duygudurum ve psikotik belirtilerin en fazla üçüncü sınıfta artış gösterdiği belirlenmiştir. Üçüncü sınıfta en fazla gözlenen ruhsal belirtiler obsesif-kompulsif, kişilerarası duyarlık, depresyon, paranoid düşünce, anksiyete, psikotizm, somatizasyon, öfke ve düşmanlık şeklinde tespit edilmiştir. Her iki çalışmada ulaşılan bulgular karşılaştırıldığında lisans birinci ikinci ve üçüncü sınıflarda pozitif psikolojik özelliklerin giderek azalma, buna karşın negatif psikolojik belirtilerin giderek artma eğiliminde olduğu, dördüncü sınıfta ise pozitif psikolojik özelliklerin artma, negatif psikolojik belirtilerin azalma eğiliminde olduğu tespit edilmektedir. Lisans öğrencilerinin psikolojik durumunu ortaya koyması açısından bu bulgular dikkat çekicidir.

c. Alçakgönüllülük ve Sağlık: Alçakgönüllülük Düzeyi ile Sağlık Arasında Anlamlı bir İlişki Bulunmakta mıdır?

Erdemlerle sağlık arasındaki ilişki pozitif psikolojinin odaklandığı ana konulardan birini oluşturmaktadır. İnsanı aşırıktan koruyan itidal güçlerinden biri olarak tasnif edilen alçakgönüllülük erdeminin sağlık üzerindeki etkisi de bu kapsamda araştırılan konulardan birini oluşturmaktadır.

Bu kısımda bu çalışmadan elde edilen sonuçlarla birlikte, alanda alçakgönüllülük ve sağlık üzerine yürütülen çalışmalar da dikkate alınmak suretiyle alçakgönüllülükle *fiziksel sağlık* ve *zihinsel sağlık* arasındaki ilişki tartışılmaktadır. Alçakgönüllülüğün ölçülmesinde karşılaşılan güçlüklerden ötürü literatürde alçakgönüllülük üzerine yürütülen araştırmalar meta-analitik bir yaklaşımla ele alınmaktadır.

d. Alçakgönüllülük ve Genel Sağlık Durumu: Alçakgönüllülük Daha İyi Genel Sağlıkla İlişkili midir?

Çalışmada katılımcıların sağlık durumlarını genel olarak nasıl değerlendirdikleri araştırılmıştır. Bu kapsamda alçakgönüllülük ile genel sağlık durumu arasında anlamlı bir ilişkinin olup olmadığı incelenmiştir. Analiz sonuçları üniversite öğrencilerinin alçakgönüllülük düzeyleri arasında sağlık durumu bakımından anlamlı bir fark olduğunu

göstermektedir. Ulaşılan sonuçlarına göre göre sağlığını *çok iyi* değerlendirenlerin alçakgönüllülük düzeylerinin, sağlığını *çok kötü-kötü* ve *orta* şeklinde değerlendirenlere göre anlamlı düzeyde yüksek olduğu tespit edilmiştir. Sağlığını *iyi* olarak değerlendirenlerin alçakgönüllülük düzeylerinin, sağlığını *çok kötü-kötü* ve *orta* şeklinde değerlendirenlere göre anlamlı düzeyde yüksek olduğu hesaplanmıştır. Sağlığını *orta* şeklinde değerlendirenlerin alçakgönüllülük düzeylerinin, sağlığını *çok kötü-kötü* şeklinde değerlendirenlere göre anlamlı düzeyde yüksek tespit edilmiştir. Ayrıca çalışma çerçevesinde genel sağlık durumu değişkeni sürekli bağımsız bir değişken olarak kabul edilmek suretiyle alçakgönüllülük ve sağlık durumu arasındaki ilişki ve etkileşim de araştırılmıştır. Yürütülen analiz sonuçlarına göre alçakgönüllülük ve sağlık durumu arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki ($r=.20$; $p<.01$) olduğu belirlenmiştir. Gerçekleştirilen analizler sonucunda elde edilen bulgular, sağlık durumu daha iyi olan bireylerin, sağlık durumu daha az iyi olan bireylere göre daha mütevazı olma eğiliminde olduklarını göstermektedir. Çalışma kapsamında ulaşılan bu bulgular "*genel sağlık durumuna yönelik olumlu değerlendirmeler arttıkça alçakgönüllülük düzeyi artar.*" şeklinde kurulan araştırma hipotezini doğrulamaktadır.

Alçakgönüllülükle fiziksel sağlık durumu arasındaki ilişkiyi incelenen araştırma sayısı çok sınırlıdır. Özellikle nesnel fiziksel sağlık, fizyolojik değerlendirmeler ve biyogöstergelere dayalı değerlendirmeler henüz bulunmamaktadır. Bu durum alçakgönüllülük ve gerçek fiziksel sağlık arasındaki ilişkinin henüz açıkça ampirik olarak araştırılmadığını ortaya koymaktadır. Ancak alçakgönüllülük ve fiziksel sağlık arasındaki ilişki, öz-bildirim fiziksel sağlık değerlendirmelerine dayanmaktadır. Bu çerçevede alçakgönüllülük ve fiziksel sağlık arasındaki ilişkiyi ek bir bulgu olarak inceleyen araştırmalardan ilki Rowatt ve diğerleri tarafından gerçekleştirilmiştir (Rowatt ve diğerleri, 2006). Bu araştırma sonuçlarına göre hem tek maddeden oluşan öz-bildirim alçakgönüllülük termometresi ($r=-.22$; $p<.05$) hem de alçakgönüllülük anlamsal farklılık ölçeği ($r=-.21$; $p<.05$) şeklindeki alçakgönüllülük değerlendirme araçları, sağlıklı fiziksel semptomlarla negatif anlamlı ilişkiler göstermektedir. Alçakgönüllülük ve öznel sağlık ilişkisini ele alan diğer bir araştırma Krause (2010) tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmanın dataları, boylamsal bir proje olan *Din, Yaşlanma ve Sağlık* araştırmasının üçüncü dalgasından gelmektedir. Katılımcıların yaş ortalamaları 78.4'tür ($ss=5.5$ yıl). Araştırma bulguları, daha mütevazı bireylerin, sağlıklarını daha az mütevazı olan bireylere göre daha olumlu olarak değerlendirdiklerini ortaya koymaktadır (Beta=.271;

$p < .001$). Bu sonuçlar, alçakgönüllülüğün öz-bildirim fiziksel sağlıkla pozitif bir şekilde ilişkili olduğunu göstermektedir. Krause (2012) *Din, Yaşlanma ve Sağlık* araştırmasının dördüncü dalgasından yola çıkarak yaş ilerledikçe alçakgönüllülük ve sağlık ilişkisinin nasıl seyrettiğini incelemiştir. Krause, bu ikinci çalışmada alçakgönüllülüğün yaşla birlikte artmasıyla beraber öz-bildirime dayanan fiziksel sağlığında benzer şekilde arttığını tespit etmiştir (Beta=.113; $p < .05$). Böylece bu araştırma sonucu da alçakgönüllülüğün fiziksel sağlıkla olumlu bir şekilde ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır.

Her ne kadar alçakgönüllülükle genel sağlık arasındaki ilişkiyi konu edinen bilimsel literatür sınırlı olsa da hem bu araştırmadan elde edilen sonuçlar hem de literatürdeki araştırmalar alçakgönüllülükle genel sağlık arasında pozitif anlamlı bir ilişki olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu durum genel olarak kendisini daha sağlıklı olarak değerlendiren bireylerin daha mütevazı davranma eğiliminde olduklarını göstermektedir. Ancak dikkat edilmesi gerekir ki iki değişken arasındaki ilişki her ne kadar pozitif olsa da nispeten zayıf ve dolaylıdır.

e. Alçakgönüllülük ve Mental Sağlık

Bu başlık altında, alçakgönüllülük ile genel mental sağlık arasındaki ilişkiye odaklanılmaktadır. Bu çerçevede öncelikle bu çalışmadan elde edilen sonuçlar ele alınmakta, daha sonra ise alanda alçakgönüllülük ve mental sağlık üzerine gerçekleştirilen çalışmalar da dikkate alınmak suretiyle alçakgönüllülükle *mental sağlık* arasındaki ilişki tartışılmaktadır.

f. Alçakgönüllülük ve Psikolojik İyi Oluş: Alçakgönüllülük Psikolojik İyi Olmada Önemli Bir Faktör müdür?

Bilimsel literatürde alçakgönüllülükle fiziksel sağlık arasındaki ilişkinin yanı sıra alçakgönüllülükle ruh sağlığı (mental health) arasındaki ilişki de üzerinde bilhassa odaklanılan konulardan birini oluşturmaktadır. Affetmek ve minnettarlık gibi alçakgönüllülükle ilişkili faktörlerin daha iyi ruh sağlığı ile bağlantılı olduğu göz önüne alındığında, alçakgönüllülüğün psikolojik iyi oluşu yordamasını beklemek makul olacaktır (Hill ve Laney, 2016).

Bu çalışma kapsamında ruh sağlığının belirtisi olan psikolojik iyi oluş ile alçakgönüllülük arasındaki ilişki ve etkileşim araştırılmıştır. Yapılan analiz sonucunda alçakgönüllülük ile psikolojik iyi oluş arasında orta düzeyde pozitif ve anlamlı bir ilişkinin ($r=0.495$, $p < .01$) olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca özerklik, çevresel hâkimiyet, hayatın amacı, kendini kabullenme, insanlarla olumlu ilişkiler ve kişisel gelişim olmak üzere psikolojik iyi oluşun tüm alt boyutlarıyla alçakgönüllülük arasında pozitif ve

anlamli ilişkiler olduğu tespit edilmiştir. Ulaşılan bulgular açık bir şekilde göstermektedir ki alçakgönüllülük düzeyi arttıkça psikolojik iyi oluş düzeyi de artmaktadır. Çalışma kapsamında elde edilen bu sonuç “*alçakgönüllülük ile psikolojik iyi olma arasında pozitif bir ilişki vardır.*” şeklindeki araştırma hipotezini doğrulamaktadır.

Çalışmada ayrıca alçakgönüllülük değişkenine göre psikolojik iyi oluşun yordanmasına ilişkin regresyon analizi gerçekleştirilmiştir. Gerçekleştirilen regresyon analizi sonuçlarına göre alçakgönüllülüğün, psikolojik iyi oluşun anlamli bir yordayıcısı olduğu belirlenmiştir. Oluşturulan regresyon modeline göre psikolojik iyi oluşa ilişkin toplam varyansın %24,5’inin alçakgönüllülük tarafından açıklandığı tespit edilmiştir. Analiz sonuçlarına göre psikolojik iyi oluşu açıklamada alçakgönüllülüğün önemli bir faktör olduğu belirlenmiştir.

Alçakgönüllülük ve psikolojik sağlık konusunu ele alan bilimsel literatür oldukça sınırlı olmakla birlikte bu konuda gelişen çalışmalar alçakgönüllülüğün insanın psikolojik sağlığını geliştirdiğine işaret etmektedir. Örneğin Aghababaei ve Arji (2014) tarafından gerçekleştirilen bir çalışmada psikolojik iyi oluş ve alçakgönüllülük arasındaki ilişki araştırılmıştır. Araştırmada psikolojik iyi oluş, Ryff tarafından geliştirilen psikolojik iyi oluş ölçeğinin 42 maddelik versiyonu ile değerlendirilmiştir. Alçakgönüllülük ise HEXACO kişilik modelinin dürüstlük-alçakgönüllülük alt ölçeği kullanılarak değerlendirilmiştir. Çalışmaya yaşları 18 ila 50 arasında değişen 215 İranlı öğrenci katılmıştır (M=22.54; SD=4.84). Bu çalışmada Aghababaei ve Arji, HEXACO-HH ile psikolojik iyi oluş arasında olumlu bir ilişki tespit etmiştir. Psikolojik iyi oluş ve alçakgönüllülük arasındaki ilişki araştıran bir diğer araştırma Aghababaei ve diğerleri (2016) tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu araştırma beş alt çalışmadan oluşmakla birlikte bu çalışmaların ikisinde alçakgönüllülük ve psikolojik iyi oluş ilişkisi araştırılmıştır. Çalışmalarda Ryff’in psikolojik iyi oluş ölçeği ile HEXACO kişilik modelinin dürüstlük-alçakgönüllülük alt ölçeği kullanılmıştır. Çalışmalardan birine 251 İranlı üniversite öğrencisi (%68.1 kadın; %100 Müslüman; M yaş=21.82; SD yaş=4.48), diğerine de 226 Polonyalı üniversite öğrencisi (%91.2 kadın; %94.7 Hristiyan; M yaş=19.71; SD yaş= .93) gönüllü olarak katılmıştır. Bu araştırma kapsamında yürütülen her iki çalışmada da psikolojik iyi oluş ile alçakgönüllülük arasında istikrarlı pozitif anlamli ilişkiler tespit edilmiştir.

Dangi ve Nagle (2015) tarafından ise psikolojik iyi oluşun belirleyicisi olarak kişilik faktörleri üzerine bir araştırma yürütülmüştür. Çalışmada

psikolojik iyi oluş, Ryff tarafından geliştirilen psikolojik iyi oluş ölçeğinin 42 maddelik versiyonu ile değerlendirilmiştir. Alçakgönüllülük ise HEXACO kişilik modelinin dürüstlük-alçakgönüllülük alt ölçeği kullanılarak değerlendirilmiştir. Çalışmaya yaş ortalaması 20.5 olan 112 lisans öğrencisi katılmıştır. Sonuçlar, dürüstlük-alçakgönüllülük de dâhil olmak üzere kişiliğin altı alanının psikolojik iyi oluş ile pozitif ve anlamlı bir şekilde ilişkili olduğunu göstermiştir. Psikolojik iyi oluşu en iyi açıklayan kişilik özelliklerinin de sırasıyla deneyime açıklık ($r^2=.52$), dürüstlük-alçakgönüllülük ($r^2=.33$) ve dışadönüklük ($r^2=.15$) olduğu tespit edilmiştir.

Bu araştırmalarla birlikte bilimsel literatürde, alçakgönüllülük ve mental sağlığın doğrudan korelasyonu hakkında bulgu içeren araştırmalar bulunmaktadır. Örneğin Jankowski, Sandage ve Hill (2013) tarafından gerçekleştirilen bir araştırmada ise depresif semptomlar ile alçakgönüllülük arasında orta düzeyde negatif ve anlamlı bir ilişki olduğu belirlenmiştir ($r=-.44$; $p<.001$). Bu araştırmaya yaşları 21 ile 63 arasında ($M=34.40$; $SD=10.56$) değişen ve lisansüstünde öğrenim gören 213 öğrenci katılmıştır.

Alçakgönüllülüğü değerlendirmek üzere bir ölçüm aracı geliştirmek için yürüttüğü çalışmada Quiros (2006), alçakgönüllülük ve depresif belirtiler arasında orta düzeyde negatif ve anlamlı bir ilişki olduğu tespit etmiştir ($r=-.460$; $p<.001$). Ayrıca bu araştırmada, alçakgönüllülük ile anksiyete arasında düşük düzeyde negatif ve anlamlı bir ilişki olduğu bildirilmiştir ($r=-.238$; $p<.05$). Katılımcılar, üniversite lisans öğrencilerinden oluşmaktadır.

Din, Yaşlanma ve Sağlık Araştırmasından elde ettiği bulgulardan hareket eden Krause (2014) ise orta yaşlı ve yaşlı ($M=63.4$; $SS=11.7$) Hristiyan örneklem ($N=1154$) üzerinde alçakgönüllülük, depresif etki ve negatif etkileşim arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Araştırma sonucunda diğer araştırmalara benzer şekilde alçakgönüllülük ile depresif belirtiler arasında negatif anlamlı bir ilişki ($r=-.13$; $p<.01$) tespit edilmiştir. Krause'un çalışmasında aynı zamanda alçakgönüllülüğün, kilise üyeleriyle stres verici etkileşimler ve depresyon arasındaki ilişkide bir tampon görevi gördüğü ortaya konmuştur.

Bir başka çalışmada ise Krause, Pargament, Hill ve Ironson (2016), iyi oluşun dört göstergesinden (depresif semptomlar, anksiyete, mutluluk ve yaşam doyumu) hareketle alçakgönüllülüğün stresli yaşam olaylarının etkilerine karşı tampon vazifesi görüp görmediğini inceleyen bir araştırma gerçekleştirmişlerdir. Araştırmanın verileri Amerika çapında gerçekleştirilen *Landmark Maneviyat ve Sağlık Araştırmasından* sağlanmıştır.

Araştırmaya toplamda 3010 Amerikalı yetişkin katılmıştır. Çalışmada alçakgönüllülüğün, stres verici yaşam olaylarının iyi oluş üzerindeki olumsuz etkilerine karşı tampon vazifesi gördüğü ortaya konmuştur. Araştırma sonuçlarına göre daha alçakgönüllü bireyler, stresli olaylarla karşı karşıya kaldıklarında daha az alçakgönüllü bireylere göre daha yüksek düzeyde mutluluk ve yaşam doyumu ve daha düşük depresif etki ve anksiyete bozukluğu bildirmişlerdir. Yani alçakgönüllülüğün potansiyel stres tamponlama özelliği depresif semptomlar, yaygın anksiyete, mutluluk ve yaşam doyumu dâhil olmak üzere bir dizi mental sağlıkla ilgili sonuçlar boyunca gözlemlenmiştir. Daha geniş bir noktadan bakıldığında, bu bulgular, alçakgönüllülüğün psikolojik iyi oluşu sağlamanın/geliştirmenin yanı sıra psikolojik sıkıntıyı azaltabileceğini öne sürmektedir.

Rowatt ve diğerleri (2006) tarafından alçakgönüllülük örtük çağrışım testi geliştirmek üzere yürütülen bir araştırmada ise ek bir bulgu olarak alçakgönüllülük ve depresyon arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Çalışma, yaş ortalaması 20 olan 135 lisans öğrencisi üzerinde gerçekleştirilmiştir. Araştırmada alçakgönüllülük örtük çağrışım testinin yanı sıra alçakgönüllülüğü ölçmek üzere dört ayrı alçakgönüllülük değerlendirme aracına daha başvurulmuştur. Fakat araştırma sonucunda alçakgönüllülük ölçüm araçlarıyla depresyon ölçeği arasında bir ilişki tespit edilememiştir. Ancak nevroz ve alçakgönüllülük ilişkisinin de konu edildiği bu araştırma çerçevesinde, nevroz ile alçakgönüllülük semantik farklılıklar ($r=-.52$; $p<.01$), alçakgönüllülük termometresi ($r=-.35$; $p<.01$), sâdelik ($r=-.22$; $p<.05$), alçakgönüllülük-sâdelik ($r=-.26$; $p<.05$) ölçüm araçları arasında negatif anlamlı ilişkiler belirlenmiştir.

Dwiwardani ve diğerleri (2014) tarafından gerçekleştirilen bir araştırmada ise alçakgönüllülük ve psikolojik sağlık (resilience) arasındaki ilişki ele alınmıştır. Çalışmaya yaş ortalaması 35.16 olan 245 kişi katılmıştır. Araştırma sonucunda alçakgönüllülükle psikolojik sağlık arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki ($r=.13$; $p<.05$) tespit edilmesinin yanı sıra psikolojik sağlamlığın alçakgönüllülüğün pozitif bir yordayıcısı olduğu belirlenmiştir. Exline ve Geyer (2004) tarafından üniversite öğrencilerinin alçakgönüllülük algısı üzerine gerçekleştirilen bir araştırmada ise katılımcılar alçakgönüllülüğü iyi psikolojik uyum sağlama (good psychological adjustment) ilişkilendirmişlerdir.

Elliot (2010) tarafından, alçakgönüllülük algılarından ve Tangney'in alçakgönüllülük tanımından yola çıkarak bir alçakgönüllülük ölçme aracı geliştirme çalışması yürütülmüştür. Gerçekleştirilen araştırmada,

alçakgönüllülükle psikolojik iyi oluş arasında orta düzeyde pozitif ve anlamlı bir ilişki olduğunu ortaya koyan bilimsel literatürün aksine, üniversite öğrencilerinin alçakgönüllülük ile psikolojik iyi oluşları arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Ayrıca araştırma kapsamında gerçekleştirilen çalışmaların bazılarında alçakgönüllülük ile yaşam doyumu arasında düşük düzeyde negatif anlamlı ilişkiler tespit edilirken bazılarında ise iki değişken arasında istatistiksel açıdan anlamlı ilişkiler belirlenmemiştir. Elliot, alçakgönüllülük ölçeğinin, dört faktörü tarafından açıklanan varyans miktarının iyi olduğunu söylemekle birlikte, boyutların düşük alfalarının iç tutarlılık eksikliğine işaret ettiğini belirtmiştir. Bu ölçüm aracı ile ulaşılan bulgular değerlendirilirken, bu durumun göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Ayrıca Elliott elde edilen sonuçları, alçakgönüllülük ölçeğinin kapsam geçerliliği açısından da değerlendirmiştir. O, çalışmasında alçakgönüllülüğün düşük benlik saygısı ve aşağılanma (humiliation) ile aynı olmadığını belirtmekle birlikte geliştirmeye çalıştığı ölçeğin düşük benlik saygısının bazı yönlerini ve aşağılanmanın bazı özelliklerini kısmen değerlendirmekte olabileceğinin mümkün olduğunu ifade etmiştir. Yine psikolojik iyi oluşla alçakgönüllülük noktasında elde ettiği sonuçların örneklemin yaşından kaynaklanmış olabileceğini de belirtmiştir.

Gediksiz (2013) tarafından 376 üniversite öğrencisinin katılımıyla gerçekleştirilen ve alçakgönüllülük ile psikolojik iyi olma arasındaki ilişkinin farklı değişkenler bakımından ele alındığı bir çalışmada iki değişken arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Vural (2016) tarafından yaşları 18 ila 60 arasında değişen 315 yetişkin üzerinde gerçekleştirilen bir başka çalışmada da yine alçakgönüllülükle psikolojik iyi olma arasında anlamlı bir ilişki belirlenmemiştir. Bu iki çalışmada Elliot (2010) tarafından geliştirilen alçakgönüllülük ölçeğinin Türkçe uyarlaması kullanılmıştır. Ölçeğin, İngilizce versiyonunda olduğu gibi Türkçe versiyonunun da alfası düşüktür. Söz konusu iki çalışmada elde edilen bu sonuçların alçakgönüllülük ölçeği için hesaplanan güvenilirlik katsayısının düşük olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir.

Alçakgönüllülük ve mental sağlık arasındaki ilişkiyi konu edinen bilimsel literatürdeki bu çalışmalar korelasyonel çalışmalardır. Literatürde iki değişken arasındaki ilişkiyi deneysel olarak ele alan yalnızca bir çalışmaya ulaşılabilmektedir. Kesebir (2014) tarafından yürütülen bu araştırma kendi içinde beş ayrı çalışmadan oluşmaktadır. Beş çalışma, alçakgönüllülükle örneklendiği gibi sessiz bir egonun ölüm kaygısını tamponlayacağı hipotezini test etmiştir. Araştırma verileri nispeten farklı internet örneklemelerinden sağlanmıştır. Çalışmalara toplamda 670 kişi katılmış olup, katılımcıların yaş

ortalamaları 29.16 ila 37.73 arasında değişmektedir. Kesebir'in deneysel çalışması alçakgönüllülüğün, kendisine bir gün öleceği gerçeği hatırlatılan kişileri (mortality salience) ölüm kaygısına karşı koruduğunu göstermektedir. Sessiz ve mütevazı bir egonun ölüm kaygısına karşı tampon vazifesi gördüğü hipotezi beş çalışmada test edilmiş ve kanıtlar sağlanmıştır.

Bilimsel literatürde yapılan araştırmalar dikkate alındığında genel olarak alçakgönüllülüğün psikolojik sağlığı tehdit eden depresif semptomlar, yaygın anksiyete, ölüm kaygısı ve strese karşı tampon vazifesi yaptığı; bununla birlikte psikolojik iyi oluşu desteklediği görülmektedir. Sonuç olarak alçakgönüllülük ve sağlık üzerinde yürütülen çalışmalar yeni olmakla birlikte, alçakgönüllülükle mental sağlık arasında pozitif bir ilişki ve etkileşim olduğunu ve alçakgönüllülüğün insanın psikolojik sağlığını geliştirdiğini göstermektedir.

g. Alçakgönüllülük ve Öznel İyi Oluş: Yaşam Doyumu ile Alçakgönüllülük Arasında Anlamlı Bir İlişki Bulunmakta mıdır?

Alçakgönüllülük bilimsel literatüründe üzerinde durulan bir diğer konu da alçakgönüllülük ile öznel iyi oluş arasındaki ilişki ve etkileşimdir. Bu kapsamda bu araştırmada, alçakgönüllülükle öznel iyi oluşun göstergesi olan yaşam doyumu arasındaki ilişki araştırılan konulardan biri olmuştur. Yapılan analiz sonucunda alçakgönüllülük ile yaşam doyumu arasında düşük düzeyde pozitif ve anlamlı bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Elde edilen bu sonuç göstermektedir ki alçakgönüllülük düzeyi arttıkça düşük düzeyde de olsa öznel iyi oluş düzeyi de artmaktadır. Bu bulgular "*alçakgönüllülük ile yaşam doyumu arasında pozitif bir ilişki vardır.*" şeklindeki araştırma hipotezini doğrulamaktadır.

Araştırmada ayrıca alçakgönüllülük değişkenine göre yaşam doyumunun yordanmasına ilişkin regresyon analizi gerçekleştirilmiştir. Gerçekleştirilen regresyon analizi sonuçları incelendiğinde alçakgönüllülüğün, yaşam doyumunun anlamlı bir yordayıcısı olduğu görülmektedir. Bu anlamlılığa karşın yaşam doyumuna ilişkin toplam varyansın sadece %0,1'inin alçakgönüllülük tarafından açıklandığı görülmektedir. Analiz sonuçlarına göre yaşam doyumunu açıklamada alçakgönüllülük pozitif anlamlı bir yordayıcı olsa da açıklayıcılık gücü çok zayıftır.

Literatürdeki araştırmalarda alçakgönüllülük ile öznel iyi oluş arasındaki ilişki araştırılırken öznel iyi oluş değişkenine dair bulgular genellikle farklı yaşam doyumu ve mutluluk ölçekleri üzerinden değerlendirilmiştir. Örneğin Zawadzka and Zalewska (2013) tarafından

yaşam arzusu, subjektif iyi oluş ve alçakgönüllülük arasındaki ilişki değerlendirilmiştir. Çalışmada Cantril tarafından geliştirilen Cantril'in Yaşam Merdiveni Ölçeği subjektif iyi oluşu değerlendirmek için kullanılmıştır. Araştırmaya yaş ortalaması 29.53 olan 139 kişi katılmıştır. Araştırma sonucunda alçakgönüllülük ile subjektif iyi oluş arasında pozitif anlamı bir korelasyon belirlenmiştir. Ayrıca alçakgönüllülüğün, subjektif iyi oluşun pozitif anlamı bir yordayıcısı olduğu tespit edilmiştir ($\beta=.40$; $t=4.94$; $p<.001$). Krause, Pargament, Hill ve Ironson (2016) tarafından gerçekleştirilen araştırmada da daha mütevazı insanların daha az mütevazı insanlara göre daha fazla mutluluk yaşadıkları belirlenmiştir ($\beta=.269$; $p<.005$). Ayrıca alçakgönüllülük düzeyi daha yüksek bireyler, yaşamdan daha çok memnun olduklarını bildirmişlerdir ($\beta=.162$; $p<.005$). Bilgelik, alçakgönüllülük ve yaşam doyumunun konu edildiği bir araştırmada ise Krause (2016), daha mütevazı olan insanların yaşamlarından daha fazla memnun olma eğiliminde olduklarını rapor etmiştir ($\beta=.240$; $p<.001$).

Park, Peterson ve Seligman (2004) tarafından erdemler ve iyi olma arasındaki ilişkinin incelendiği bir çalışma gerçekleştirilmiştir. Bu araştırmada alçakgönüllülüğü değerlendirmek üzere VIA-IS'in (Values in Action Inventory of Strengths; Peterson ve Seligman, 2004) alçakgönüllülük-sadelik alt ölçeği, iyi olmayı değerlendirmek için ise yaşam doyumu ölçeği (Diener, Emmons, Larsen ve Griffin 1985) kullanılmıştır. Kendi içinde üç çalışmadan oluşan araştırma, büyük bir internet örnekleme üzerinden gerçekleştirilmiştir. Üç çalışma için katılımcıların yaş ortalaması 35-40 yaş arasında değişmektedir. Araştırma sonucunda yalnızca birinci çalışma bulguları alçakgönüllülük ile yaşam doyumu arasında pozitif anlamlı bir ilişki göstermektedir ($r=.05$; $p<.002$). Ancak pozitif ve anlamlı olmasına rağmen bu ilişki çok küçük bir ilişkidir. Diğer iki çalışmada ise alçakgönüllülük ile yaşam doyumu arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Bu araştırmada sonuç olarak iki değişken arasındaki ilişki, düşük düzeyden ilişkinin olmamasına doğru değişmektedir ($r=.05-.00$).

Mutluluk yönelimlerinin, kişilik özelliklerinin öznel iyi oluş göstergeleriyle olan ilişkilerine ne ölçüde yardımcı olduğunu değerlendirmek üzere Pollock ve diğerleri (2016) tarafından bir araştırma gerçekleştirilmiştir. Araştırmaya yaş ortalaması 33.52 ($sd=11.47$) olan 153 yetişkin katılmıştır. Araştırmada subjektif iyi oluşu değerlendirmek üzere Yaşam Doyum Ölçeği (Diener ve diğerleri 1985) ve Pozitif ve Negatif Duygu Ölçeği (PANAS; Watson et al. 1988) kullanılmıştır. Alçakgönüllülük ise HEXACO dürüstlük-alçakgönüllülük alt ölçeği aracılığı ile değerlendirilmiştir. Araştırma sonucunda HEXACO dürüstlük-alçakgönüllülük alt ölçeği ile

pozitif ve negatif duygu ölçeği ve yaşam doyumu arasında çok düşük ve anlamlı olmayan bir ilişki tespit edilmiştir. Elde edilen bu veriler dürüstlük-alçakgönüllülük ile öznel iyi oluş arasında anlamlı bir ilişki olmadığını göstermektedir. Ayrıca söz konusu araştırma çerçevesinde Mutluluk Yönelimleri Ölçeği'nin (Peterson ve diğerleri, 2015) alt boyutlarından zevk (pleasure) boyutu ile alçakgönüllülük arasında negatif anlamlı bir ilişki ($r=-.41$; $p<.001$) olduğu belirlenirken, mutluluk yönelimlerinin diğer iki boyutu olan meşguliyet ve anlam boyutuyla alçakgönüllülük arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir.

Rowatt ve diğerleri (2006) tarafından gerçekleştirilen bir çalışmada ise alçakgönüllülük örtük çağrışım testi, alçakgönüllülük semantik farklılıklar ölçeği, alçakgönüllülük termometresi, sâdelik ölçeği ve alçakgönüllülük-sâdelik ölçeği ile yaşam doyumu arasındaki ilişki araştırılmıştır. Çalışma sonuçlarına göre yalnızca yaşam doyumu ile alçakgönüllülük termometresi arasında düşük düzeyde pozitif anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir ($r=.28$; $p<.01$). Ancak diğer dört alçakgönüllülük ölçüm aracı ile yaşam doyumu arasında anlamlı ilişki tespit edilememiştir.

Öznel iyi oluş ve alçakgönüllülük ilişkisinin ele alındığı bir diğer araştırma Elliott (2010) tarafından gerçekleştirilmiştir. Araştırma çerçevesinde gerçekleştirilen çalışmaların bazılarında üniversite öğrencilerinin alçakgönüllülük düzeyleri ile yaşam doyum (Pavot ve Diener 1993) düzeyleri arasında düşük düzeyde negatif anlamlı ilişkiler tespit edilirken bazılarında ise iki değişken arasında istatistiksel açıdan anlamlı ilişkiler belirlenememiştir. Bu araştırmanın dışında alçakgönüllülükle yaşam doyumu arasında negatif anlamlı ilişkiler tespit eden bir başka araştırmaya ulaşılamamıştır.

Öznel iyi oluşun göstergeleri ile alçakgönüllülük arasındaki ilişki, gerek Aghababaei gerekse de Aghababaei ve diğerleri tarafından yürütülen birçok çalışmada incelenmiştir. Onlar tarafından gerçekleştirilen araştırmalarda alçakgönüllülüğü değerlendirmek üzere HEXACO kişilik modelinin Dürüstlük-Alçakgönüllülük alt ölçeği kullanılmıştır. Örneğin Aghababaei ve diğerleri (2014) tarafından yaş ortalaması 31.24 olan 223 çalışan üzerinde gerçekleştirilen bir araştırmada mutluluk (The Subjective Happiness Scale; Lyubomirsky ve Lepper, 1999) ile alçakgönüllülük arasında istatistiksel bakımdan anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Aghababaei (2014) tarafından yürütülen bir başka çalışmada da din, öznel iyi oluş ve kişilik arasındaki ilişki incelenmiştir. Çalışmaya yaşları 18 ila 39 ($x=20.72$) arasında değişen 288 İranlı öğrenci katılmıştır. Araştırma sonuçları,

alçakgönüllülük ile mutluluk arasında istatistiksel bakımdan anlamlı bir sonuç olmadığını göstermekle birlikte alçakgönüllülükle genel yaşam doyumu arasında düşük düzeyde pozitif ve anlamlı bir ilişki ($r=.14$; $p<.05$) olduğunu göstermiştir.

Aghababaei ve Arji'nin (2014) üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirdiği bir diğer çalışmada ise alçakgönüllülüğün, sübjektif iyi oluşun göstergelerinden mutluluk ve yaşam doyumu ile ilişkili olmadığı tespit edilmiştir. Ayrıca bu araştırma, alçakgönüllülükle psikolojik iyi oluş arasında, alçakgönüllülükle sübjektif iyi oluş arasındaki ilişkiden daha güçlü bir ilişki olduğunu göstermektedir. Aghababaei ve diğerleri (2016) tarafından alçakgönüllülük ile psikolojik iyi oluş ve sübjektif iyi oluş arasındaki ilişkinin incelendiği bir başka araştırma yürütülmüştür. Bu araştırma, farklı ülkelerden üniversite öğrencilerinin katılımıyla beş ayrı çalışma şeklinde düzenlenmiştir. 422 İranlı öğrencinin katıldığı birinci çalışmada alçakgönüllülük (HEXACO Honesty-Humility subscale) ile mutluluk ve yaşam doyumu arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir. 221 Polonyalı öğrencinin katıldığı ikinci çalışmada da aynı şekilde alçakgönüllülük ile mutluluk ve yaşam doyumu arasında anlamlı bir ilişki belirlenmemiştir. Malezyalı 255 öğrencinin katıldığı üçüncü çalışmada alçakgönüllülükle mutluluk arasında anlamlı bir ilişki tespit edilemezken yaşam doyumu ile alçakgönüllülük arasında pozitif anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. 251 İranlı öğrencinin katıldığı dördüncü çalışmada ise alçakgönüllülükle mutluluk arasında anlamlı bir ilişki tespit edilemezken alçakgönüllülükle psikolojik iyi oluş ve yaşam doyumu arasında pozitif anlamlı bir ilişki belirlenmiştir. Polonyalı 226 öğrencinin katıldığı son çalışmada ise alçakgönüllülük ile hem mutluluk hem yaşam doyumu hem de psikolojik iyi oluş arasında pozitif anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Aghababaei ve diğerleri tarafından yürütülen tüm bu araştırma sonuçları genel olarak dikkate alındığında, alçakgönüllülüğün psikolojik iyi oluş ve sübjektif iyi oluş olmak üzere iyi olmanın her iki formu ile ilişkilendiği görülmektedir.

Genel olarak bu araştırma sonuçları ve literatürde ulaşılan sonuçlar dikkate alındığında alçakgönüllülük ile öznel iyi oluş arasında ya düşük düzeyde pozitif bir ilişki ya da anlamsız bir ilişki tespit edilmektedir. Ayrıca öznel iyi oluşun göstergeleri bakımından konu ele alınacak olursa, yaşam doyumu ile alçakgönüllülük arasındaki ilişkinin, öznel mutlulukla yaşam doyumu arasındaki ilişkiden daha güçlü olduğu da görülecektir.

Sonuç

Alçakgönüllülük, din ve değerlerle ilişkili olmasından ötürü psikoloji sahasında uzun yıllar araştırmalara konu olmamıştır. Buna karşın pozitif psikoloji hareketiyle birlikte psikolojide meşru bir çalışma konusu haline gelmiştir. Başlangıçta tanımlamadan ve ölçümden kaynaklanan sorunlardan ötürü alçakgönüllülük çalışmalarında hızlı bir ilerleme sergilenmese de zamanla yapılan çalışmalarla müşterek noktalar belirlenmeye başlanmış ve üzerinde hemfikir olunan açık bir tanıma doğru önemli adımlar atılmıştır. Gelişen teorik çerçeveye birlikte ölçüm için gereken altyapı oluşmaya başlamıştır. Gelişen teorik çerçeve ve ölçüm araştırmalarıyla birlikte alçakgönüllülük farklı alanlarla ilişkilendirilerek araştırılmaya başlanmıştır. Bunlardan biri alçakgönüllülük ve sağlık arasındaki ilişkidir. Her ne kadar alçakgönüllülük ve sağlık arasındaki ilişki ve etkileşimi ele alan bilimsel literatür henüz daha başlangıç aşamasında olsa da gittikçe artan araştırmalar, daha mütevazı insanların daha az mütevazı olanlardan daha iyi fiziksel ve zihinsel sağlığa sahip olma eğiliminde olduklarını göstermektedir.

Sınırlı sayıdaki araştırma, alçakgönüllülükle fiziksel sağlık arasındaki ilişkiye yer vermiştir. Bu araştırmalar içerisinde özellikle nesnel sağlık, fizyolojik değerlendirmeler ve biyogöstergelere dayalı değerlendirmeler henüz bulunmamaktadır. Bu durum alçakgönüllülük ve gerçek fiziksel sağlık arasındaki ilişkinin henüz açıkça ampirik olarak araştırılmadığı ortaya koymaktadır. Ancak alçakgönüllülük ve fiziksel sağlık arasındaki ilişki, öz-bildirim fiziksel sağlık değerlendirmelerine dayanmaktadır. Söz konusu araştırmalarda elde edilen sonuçlar, alçakgönüllülükle fiziksel sağlık arasında pozitif bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte alçakgönüllülük ve fiziksel sağlık arasındaki ilişkiyi ortaya koyan bu veriler, söz konusu ilişkinin, mental sağlıkla alçakgönüllülük arasındaki ilişkiden daha zayıf ve dolaylı olduğunu göstermektedir.

Alçakgönüllülük ve mental sağlık arasındaki bağlantıyı inceleyen araştırmalar, alçakgönüllülükle mental sağlık arasında pozitif bir ilişki ve etkileşimin olduğunu ortaya koymaktadır. Bilimsel literatürde yapılan araştırmalar dikkate alındığında genel olarak alçakgönüllülüğün psikolojik sağlığı tehdit eden depresif belirtiler, yaygın anksiyete, ölüm anksiyetesi ve strese karşı tampon görevi yaptığını göstermektedir. Ayrıca alçakgönüllülüğün, psikolojik iyi oluş ve öznel iyi oluş olmak üzere iyi olmanın her iki varyantı ile ilişkilendiği görülmektedir. Ancak alçakgönüllülük ve psikolojik iyi olma arasındaki ilişkinin, alçakgönüllülük ve öznel iyi oluş arasındaki ilişkiden istikrarlı bir şekilde pozitif ve daha güçlü

olduğu tespit edilmiştir. Hatta araştırmalar alçakgönüllülük ile yaşam doyumu ve (özellikle) mutluluğun ilişkili olmadığını veya aralarında zayıf bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Buna karşın alçakgönüllülük ve psikolojik iyi olma arasında daha güçlü bir ilişki bulunmaktadır. Bu sonuçlar, psikolojik iyi oluş ve sübjektif iyi oluşun dayandığı eudaimonik ve hedonik kavramsallaştırma ile açıklanabilir.

İyi oluşun iki boyutu bulunmaktadır. Bu kapsamda “*eudaimonia*” ve “*hedonia*”, iyi hayatı kavramsallaştırmanın iki yolunu temsil etmektedir. *Hedonia*, daha ziyade kişisel haz, keyif, konfor aramayı ve acıdan kaçınmayı içerirken, buna karşın kişinin gerçek potansiyeli doğrultusunda davranışa eşlik eden duygular olarak tanımlanan *eudaimonia*, insanoğlunun özünde değerli olan şeye odaklanır ve kişinin kendi içinde en iyisini geliştirmeye ve kullanmaya yönelik bir arayışı içerir. Sübjektif iyi oluş ölçme araçları, iyi oluşun hedonik bir kavramsallaştırmasına, psikolojik iyi oluş ölçme araçları ise iyi oluşun eudaimonik kavramsallaştırmasına dayanmaktadır (Aghababaei ve Arji, 2014). Gerek psikolojik iyi oluş, öznel iyi oluş ve alçakgönüllülük arasındaki ilişki ve etkileşimi araştıran bu çalışma sonuçları ve gerekse de bilimsel literatürdeki diğer çalışma sonuçları, alçakgönüllülüğün psikolojik iyi olma ile olan ilişkilerinin, sübjektif iyi olma ile olan ilişkilerinden daha olumlu ve güçlü olduğunu göstermektedir.

Bu çerçevede alçakgönüllülük, kendini kabul, kişilerarası olumlu ilişkiler, özerklik, çevresel hâkimiyet, hayatın amacı ve kişisel gelişim için önemli bir unsurdur, ancak mutluluk ve yaşam doyumu ile kavramsallaştırıldığı gibi kişisel zevk ve konfor için o kadar da merkezi bir önemi haiz değildir. Sınırlı sayıdaki araştırma sonuçlarından hareketle, alçakgönüllülüğün zevk kazanma, konfor arama ve acıdan kaçınma için *iyi* olabileceği düşünülebilir, ancak yaşamda haz ve tatmin duygularından daha fazlası olması gerektiği, hakiki mutluluğun erdemli davranışların sergilenmesine bağlı olduğu bir yaşam için alçakgönüllülüğün *daha iyi* olduğu veya muhtemelen gerekli olduğu düşünülebilir (Aghababaei ve diğerleri, 2016).

Sonuç olarak alçakgönüllülük ve sağlık arasındaki kısa bilimsel literatür -aksi bilimsel olarak açık bir şekilde ortaya konana kadar- en azından, alçakgönüllülüğün, insani gelişmeyi destekleyen bir karakteristik olduğunu işaret etmektedir. Gittikçe artan araştırmalar, daha mütevazı insanların daha az mütevazı olanlardan daha iyi fiziksel ve zihinsel sağlığa sahip olma eğiliminde olduklarını göstermektedir. Gelişen bu bilimsel literatürün bir sonraki basamağı, alçakgönüllülüğün potansiyel olarak

faydalı etkilerinin nasıl ortaya çıktığını ampirik olarak ortaya koymak ve açıklamaktır.



KAYNAKÇA

- AGHABABAEI, N. (2014). God, the Good Life, and HEXACO: the Relations among Religion, Subjective Well-Being and Personality. *Mental Health, Religion & Culture*, 17(3), 284-290.
- AGHABABAEI, N. ve ARJI, A. (2014). Well-Being and the HEXACO Model of Personality. *Personality and Individual Differences*, 56, 139-142.
- AGHABABAEI, N., BŁACHNIO, A., ARJI, A., CHINIFOROUSHAN, M., TEKKE, M. ve MEHRABADI, A. F. (2016). Honesty-Humility and the HEXACO Structure of Religiosity and Well-Being. *Current Psychology*, 35(3), 421-426. doi: DOI 10.1007/s12144-015-9310-5
- AGHABABAEI, N., MOHAMMADTABAR, S. ve SAFFARINIA, M. (2014). Dirty Dozen vs. The H factor: Comparison of the Dark Triad and Honesty-Humility in prosociality, religiosity, and happiness. *Personality and Individual Differences*, (67), 6-10.
- BEYDOĞAN, B. (2008). *Self-Construal Differences in Perceived Work Situation and Well-Being*. (Unpublished doctoral dissertation). Middle East Technical University, Ankara.
- BOLLINGER, R. A. (2010). *Humility: An Integrative Analysis and the Validation of a Dispositional Measure*. (Unpublished doctoral dissertation). Biola University Rosemead School of Psychology, California.
- BOLLINGER, R. A. ve HILL, P. C. (2012). Humility. *Religion, Spirituality, and Positive Psychology: Understanding the Psychological Fruits of Faith* içinde. California: Praeger.
- BOLLINGER, R. A., KOPP, K. J., HILL, P. C. ve WILLIAMS, J. (2006). *Validation of a Measurement of Dispositional Humility*. Annual Meeting of the American Psychological Association Poster, New Orleans, LA.
- CARVER, C. S. ve SCHEIER, M. F. (1994). Optimism and Health-Related Cognition: What Variables Actually Matter? *Psychology and Health*, 9(3), 191-195.
- CARVER, C. S., SCHEIER, M. F., SNYDER, C. R. ve LOPEZ, S. J. (2002). Optimism. *Handbook of Positive Psychology* içinde (1. bs., ss. 231-243). New York: Oxford University Press.
- DANGI, S. ve NAGLE, Y. K. (2015). Personality Factors as Determinants of

Psychological Well Being among Adolescents. *Indian Journal of Health and Wellbeing*, 6(4), 369-373.

- DAVIS, D. E. (2011). *Relational Humility*. (Unpublished doctoral dissertation). Virginia Commonwealth University, Richmond, VA.
- DAVIS, D. E. ve HOOK, J. N. (2014). Humility, Religion, and Spirituality: An Endpiece. *Journal of Psychology & Theology*, 42(1), 111-117.
- DAVIS, D. E., HOOK, J. N., WORTHINGTON, E. L., TONGEREN, D. R. V., GARTNER, A. L. ve EMMONS, R. A. (2011). Relational Humility: Conceptualizing and Measuring Humility as a Personality Judgement. *Journal of Personality Assessment*, 93(3), 225-234.
- DAVIS, D. E., HOOK, J. N., WORTHINGTON, E. L., VAN TONGEREN, D. R., GARTNER, A. L. ve JENNINGS, D. J. (2010). Relational Spirituality and Forgiveness: Development of The Spiritual Humility Scale (SHS). *Journal of Psychology and Theology*, 38(2), 91-100.
- DAVIS, D. E., PLACERES, V., CHOE, E., DeBLAERE, C., ZEYALA, D. ve HOOK, J. N. (2017). Relational Humility. E. L. Worthington, D. E. Davis ve J. N. Hook (Ed.), *Handbook of Humility Theory, Research, and Applications* içinde (1. bs.). New York: Routledge.
- DAVIS, D. E., WORTHINGTON, E. L., HOOK, J. N., EMMONS, R. A., HILL, P. C., BOLLINGER, R. A. ve TONGEREN, D. R. V. (2013). Humility and the Development and Repair of Social Bonds: Two Longitudinal Studies. *Self and Identity*, 12(1), 58-77.
- DAVIS, WORTHINGTON, E. L. ve HOOK, J. N. (2010). Humility: Review of Measurement Strategies and Conceptualization as Personality Judgment. *The Journal of Positive Psychology*, 5(4), 243-252.
- DIENER, E. (1984). Subjective Well-Being. *Psychological Bulletin*, 95(3), 542-575.
- DIENER, E. (2000). Subjective Well-Being: The Science of Happiness and a Proposal for a National Index. *American Psychologist*, 55(1), 34-43. doi:10.1037/0003-066X.55.1.34
- DIENER, E., EMMONS, R. A., LARSEN, R. J. ve GRIFFIN, S. (1985). The Satisfaction with Life Scale. *Journal of Personality Assessment*, 49(1), 71-75.
- DIENER, E., LUCAS, R. E. ve OISHI, S. (2002). Subjective Well-Being: The Science of Happiness and Life Satisfaction. C. R. Snyder ve J. S. Lopez (Ed.), *Handbook of Positive Psychology* içinde. New York: Oxford University Press.
- DWIWARDANI, C., HILL, P. C., BOLLINGER, R. A., HOOK, J. N. ve DAVIS, D. E.
-

- (2014). Virtues Develop From a Secure Base: Attachment and Resilience as Predictors of Humility, Gratitude, and Forgiveness. *Journal of Psychology & Theology*, 42(1), 83-90.
- EL-CEVHERÎ, İsmail b. Hammâd. (1984). V-d-a. *Es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin.
- EL-İSFAHÂNÎ, R. (2009). *Erdemli Yol*. (M. Tan, Çev.). İstanbul: iz Yayıncılık.
- ELLIOTT, J. C. (2010). *Humility: Development and Analysis of a Scale*. (Unpublished doctoral dissertation). The University of Tennessee, Knoxville.
- EMMONS, R. A. (1999). *The psychology of Ultimate Concerns: Motivation and Spirituality in Personality*. New York: The Guilford Press.
- EMMONS, R. A. ve McCULLOUGH, M. E. (2004). *The Psychology of Gratitude* (1. bs.). New York: Oxford University Press.
- EXLINE, J. J. (2012). Humility and the Ability to Receive from Others. *Journal of Psychology and Christianity*, 31(1), 40-50.
- EXLINE, J. J. ve GEYER, A. L. (2004). Perceptions of Humility: A Preliminary Study. *Self and Identity*, (3), 95-114.
- EZHERÎ, Muhammed b. Ahmed. (t.y.). V-d-a. *Tehzîbu'l-Luga*. Kahire: ed-Dâru'l-Mısıryye.
- FERÂHÎDÎ, Halil b. Ahmed. (2003). V-d-a. *Kitâbu'l-Ayn*. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Muhammed b. Yakub. (2005). V-d-a. *El-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- GAZZÂLÎ. (1989). *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. (A. Serdaroğlu, Çev.) (C. 1-4, C. 3). İstanbul: Bedir Yayınevi.
- GEDİKSİZ, E. (2013). *Alçakgönüllülük ile Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Sakarya.
- GREEN, R. (1973). Jewish Ethics and the Virtue of Humility. *The Journal of Religious Ethics*, 1(1), 53-63.
- GREGG, A. P. ve MAHADEVAN, N. (2014). Intellectual Arrogance and Intellectual Humility: An Evolutionary-Epistemological Account. *Journal of Psychology & Theology*, 42(1), 7-18.
- GÜVEN, M. (2019). *Narsisizm, Alçakgönüllülük ve Dindarlık İlişkisi*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

- HEATHERINGTON, L., BURNS, A. B. ve GUSTAFSON, T. B. (1998). When Another Stumbles: Gender and Self-Presentation to Vulnerable Others. *Sex Roles*, 38(11/12), 889–913.
- HEFFERON, K. ve BONIWELL, I. (2011). *Positive Psychology: Theory, Research and Applications*. Maidenhead: McGraw-Hill/Open University Press.
- HILL, P. C. ve LANEY, E. K. (2016). Beyond Self-Interest: Humility and the Quieted Self. *The Oxford Handbook of Hypo-egoic Phenomena* içinde (1. bs., ss. 243-256). New York: Oxford University Press.
- HOOK, J. N. ve DAVIS, D. E. (2014). Humility, Religion, and Spirituality: Introduction to the Special Issue. *Journal of Psychology & Theology*, 42(1), 3-6.
- HOPKIN, C. R., HOYLE, R. H. ve TONER, K. (2014). Intellectual Humility and Reactions to Opinions About Religious Beliefs. *Journal of Psychology & Theology*, 42(1), 50-61.
- IZUTSU, T. (1975). *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. (S. Ateş, Çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- İBN MANZUR. (t.y.). V-d-a. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdr.
- JANKOWSKI, P. J., SANDAGE, S. J. ve HILL, P. C. (2013). Differentiation-Based Models of Forgiveness, Mental Health and Social Justice Commitment: Mediator Effects for Differentiation of Self and Humility. *The Journal of Positive Psychology*, 8(5), 412-424.
- JOHNSON, M. K., ROWATT, W. C. ve PETRINI, L. (2011). A New Trait on the Market: Honesty Humility as a Unique Predictor of Job Performance Ratings. *Personality and Individual Differences*, (50), 857–862.
- KESEBİR, P. (2014). A Quiet Ego Quiets Death Anxiety: Humility as an Existential Anxiety Buffer. *Journal of Personality and Social Psychology*, 106(4), 610-623.
- KOÇ, M., ÇOLAK, T. S. ve DÜŞÜNCELİ, B. (2013). Anksiyete, Duygudurum ve Psikotik Belirtilerin Lisans Eğitimi Sürecindeki Gidişi. *Anatolian Journal of Psychiatry*, (14), 260-266.
- KRAUSE, N. (2010). Religious Involvement, Humility, and Self-Rated Health. *Soc. Indic. Res.*, (98), 23-39.
- KRAUSE, N. (2012). Religious Involvement, Humility, and Change in Self-Rated Health Over Time. *Journal of Psychology & Theology*, 40(3), 199–210.
- KRAUSE, N. (2014). Exploring the Relationships among Humility, Negative Interaction in the Church, and Depressed Affect. *Ageing & Mental Health*, 18(8), 970-979.
-

- KRAUSE, N. (2016). Assessing the Relationships Among Wisdom, Humility, and Life Satisfaction. *Journal of Adult Development*, 23(3), 40-49.
- KRAUSE, N. ve HAYWARD, R. D. (2014). Religious Involvement and Humility. *The Journal of Positive Psychology*, 9(3), 254-265.
- KRAUSE, N., PARGAMENT, K. I., HILL, P. C. ve IRONSON, G. (2016). Humility, Stressful Life Events, and Psychological Well-Being: Findings from the Landmark Spirituality and Health Survey. *The Journal of Positive Psychology*, 11(5), 499-510.
- LaBOUFF, J. P., ROWATT, W. C., JOHNSON, M. K., TSANG, J. ve MCCULLOUGH-WILLERTON, G. (2012). Humble Persons are More Helpful than less Humble Persons: Evidence from Three Studies. *The Journal of Positive Psychology*, 7(1), 16-29.
- MCCULLOUGH, M. E., PARGAMENT, K. I. ve THORESEN, CARL. E. (Ed.). (2000). *Forgiveness: Theory, Research, and Practice* (1. bs.). New York: The Guilford Press.
- McELROY, S. E., RICE, K. G., DAVIS, D. E., HOOK, J. N., HILL, P. C., WORTHINGTON, E. L. ve VAN TONGEREN, D. R. (2014). Intellectual Humility: Scale Development and Theoretical Elaborations in the Context of Religious Leadership. *Journal of Psychology & Theology*, 42(1), 19-30.
- McELROY-HELTZEL, S. E., DAVIS, D. E., DEBLAERE, C., HOOK, J. N., MASSENGALE, M., CHOE, E. ve RICE, K. G. (2018). Cultural Humility: Pilot Study Testing the Social Bonds Hypothesis in Interethnic Couples. *Journal of Counseling Psychology*, 65(4), 531-537.
- MOSHER, D. K., HOOK, J. N., CAPTARI, L. E., DAVIS, D. E., DeBLAERE, C. ve OWEN, J. (2017). Cultural Humility: A Therapeutic Framework for Engaging Diverse Clients. *Practice Innovations*, 2(4), 221-233.
- MOSHER, D. K., HOOK, J. N., FARREL, J. E., WATKINS, C. E. ve DAVIS, D. E. (2017). Cultural Humility. E. L. Worthington, D. E. Davis ve J. N. Hook (Ed.), *Handbook of Humility Theory, Research, and Applications* içinde (1. bs.). New York: Routledge.
- MURRAY, A. (1910). *Humility: The Beauty of Holiness*. New York: Fleming H. Revell Company.
- MYERS, D. G. ve DIENER, E. (1995). Who is Happy? *Psychological Science*, 6(1), 10-19.
- Nelson, D. M. (1985). The Virtue of Humility in Judaism: A Critique of Rationalist Hermeneutics. *The Journal of Religious Ethics*, 13(2), 298-311.

- OWEN, J., JORDAN, T. A., TURNER, D., DAVIS, D. E., HOOK, J. N. ve LEACH, M. M. (2014). Therapists' Multicultural Orientation: Client Perceptions of Cultural Humility, Spiritual/Religious Commitment, and Therapy Outcomes. *Journal of Psychology & Theology*, 42(1), 91-98.
- OWENS, B. P., JOHNSON, M. D. ve MITCHELL, T. R. (2013). Expressed Humility in Organizations: Implications for Performance, Teams, and Leadership. *Organization Science*, 24(5), 1517-1538.
- PARGAMENT, K. I. (1997). *The Psychology of Religion and Coping Theory, Research, Practice*. New York: The Guilford Press.
- PARK, N., PETERSON, C. ve SELIGMAN, M. E. P. (2004). Strengths of Character and Well-Being. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 23(5), 603-619.
- PETERSON, C. ve SELIGMAN, M. E. P. (2004). *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification* (1. bs.). New York: Oxford University Press.
- POLLOCK, N. C., NOSER, A. E., HOLDEN, C. J. ve ZEIGLER-HILL, V. (2016). Do Orientations to Happiness Mediate the Associations Between Personality Traits and Subjective Well-Being? *Journal of Happiness Studies*, (17), 713-729.
- PORTER, S. L., RAMBACHAN, A., VÉLEZ DE CEA, A., RABINOWITZ, D., PARDUE, S. ve JACKSON, S. (2017). Religious Perspectives on Humility. E. L. Worthington, D. E. Davis ve J. N. Hook (Ed.), *Handbook of Humility Theory, Research, and Applications* içinde (1. bs.). New York: Routledge.
- QUIROS, A. E. (2006). *The Development, Construct Validity, and Clinical Utility of the Healthy Humility Inventory*. (Unpublished doctoral dissertation). Texas A&M University, Texas.
- RICHARDS, N. (1988). Is Humility a Virtue? *American Philosophical Quarterly*, 25(3), 253-259.
- RICHARDS, N. (1992). *Humility*. Philadelphia: Temple University Press.
- ROWATT, W. C., KANG, L. L., HAGGARD, M. C. ve LaBOUFF, J. P. (2014). A Social-Personality Perspective on Humility, Religiousness, and Spirituality. *Journal of Psychology & Theology*, 42(1), 31-40.
- ROWATT, W. C., POWERS, C., TARGHETTA, V., COMER, J., KENNEDY, S. ve LaBOUFF, J. P. (2006). Development and Initial Validation of an Implicit Measure of Humility Relative to Arrogance. *The Journal of Positive Psychology*, 1(4), 198-211.
- RYFF, C. D. (1989). Happiness is Everything, or is it? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being. *Journal of Personality and Social*
-

Psychology, 57(6), 1069-1081.

- RYFF, C. D. ve KEYES, C. L. M. (1995). The Structure of Psychological Well-Being Revisited. *Journal of Personality and Social Psychology*, 69(4), 719-727.
- SAYGIN, Y. (2014). *Üniversite Öğrencilerinin Tevazu Düzeylerinin Denetim Odağı ve Kişilik Özellikleri Açısından İncelenmesi*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Nemetin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Konya.
- SELIGMAN, M. E. P. (2002). *Authentic Happiness Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*. New York: Atria Paperback Books.
- SNYDER, C. R., RAND, K. L. ve SIGMON, D. R. (2002). Hope Theory: A Member of the Positive Psychology Family. C. R. Snyder ve S. J. Lopez (Ed.), *Handbook of Positive Psychology* içinde (1. bs., ss. 257-276). New York: Oxford University Press.
- SÜHREVEVERDÎ, Ş. (2016). *Gerçek Tasavvuf [Avârifü'l-Meârif]*. (D. Selvi, Çev.) (11. bs.). İstanbul: Semerkand Yayınları.
- TANGNEY, J. P. (2000). Humility: Theoretical Perspectives, Empirical Findings and Directions for Future Research. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 19(1), 70-82.
- TANGNEY, J. P. (2002). Humility. C. R. Snyder ve J. S. Lopez (Ed.), *Handbook of Positive Psychology* içinde. Oxford: Oxford University Press.
- TEMPLETON, J. (2012). *The Essential Worldwide Laws of Life*. West Conshohocken: Templeton Press.
- ULU, M. (2018a). Hayatı Anlamlandırma ile Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişki Üzerine. *Bilimname*, XXXVI (2), 165-187. DOI: 10.28949/bilimname.459247
- ULU, M. (2018b). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşları ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 20 (37), 183-215. DOI: 10.17335/sakaifd.414012
- VURAL, M. E. (2016). *Yetişkinlerde Alçakgönüllülük, Dindarlık ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- WATERMAN, A. S. (1993). Two Conceptions of Happiness: Contrasts of Personal Expressiveness (Eudaimonia) and Hedonic Enjoyment. *Journal of Personality and Social Psychology*, 64(4), 678-69.
- WOODRUFF, E., TONGEREN, D. R. V., McELROY, S. E., DAVIS, D. E. ve HOOK, J. N. (2014). Humility and Religion: Benefits, Difficulties, and a Model of

Religious Tolerance. C. Kim-Prieto (Ed.), *Religion and Spirituality Across Cultures* içinde, Cross-Cultural advancements in Positive Psychology. Dordrecht: Springer.

WORTHINGTON, E. L. (2017). Political Humility: A Post-Modern Reconceptualization. E. L. Worthington, D. E. Davis ve J. N. Hook (Ed.), *Handbook of Humility Theory, Research, and Applications* içinde (1. bs.). New York: Routledge.

WORTHINGTON, E. L. ve ALLISON, S. T. (2018). *Heroic Humility What the Science of Humility Can Say to People Raised on Self-Focus* (1. bs.). Washington DC: American Psychological Association.

WORTHINGTON, E. L., DAVIS, D. E. ve HOOK, J. N. (2017). Introduction: Context, Overview, and Guiding Questions. E. L. Worthington, D. E. Davis ve J. N. Hook (Ed.), *Handbook of Humility Theory, Research, and Applications* içinde (1. bs., ss. 1-15). New York: Routledge.

WORTHINGTON, Everett L. (Ed.). (2005). *Handbook of Forgiveness* (1. bs.). New York: Routledge.

WORTHINGTON, Everett L. (2006). *Forgiveness and Reconciliation: Theory and Application* (1. bs.). New York: Routledge.

WORTHINGTON, Everett L., GOLDSTEIN, L., HAMMOCK, B., GRIFFIN, B. J., GARTHE, R., LAVELOCK, C. R., ... TONGEREN, D. R. V. (2019). Humility: A Qualitative Review. C. R. Snyder ve J. S. Lopez (Ed.), *The Oxford Handbook of Positive Psychology* içinde (3. bs.). New York: Oxford University Press.

ZAWADZKA, A. M. ve ZALEWSKA, J. (2013). Can Humility Bring Happiness In Life? The Relationship between Life Aspirations, Subjective Well-Being, And Humility. *Roczniki Psychologiczne/Annals Of Psychology*, 16(3), 433-449.



CAN HUMILITY MAKE YOU FEEL GOOD? THE RELATIONSHIP BETWEEN HUMILITY, PSYCHOLOGICAL WELL-BEING AND SUBJECTIVE WELL-BEING*

© Yunus Emre TEMİZ^a

Extended Abstract

Introduction

Together with the positive psychology movement, the virtues that represent the strong side of the human being have been investigated intensively in the field of psychology. Although the virtue of humility has been thought over for many years, it is a new topic in empirical research. Several factors come to the fore in the largely neglect of humility. The first is a general factor that prevents the research of virtues in the field of psychology. This factor is that virtues are linked to religion and values (Seligman, 2002; Tangney, 2000, 2002). As a field, for many years, mainstream psychology has avoided value-laden issues such as religion, morality, and virtue. The next two factors encountered in the neglect and the slow pace of humility studies is directly related to humility. In this context, the second factor is the lack of a clear definition agreed on humility (Davis, Worthington, ve diğeri, 2010). The third factor that the study of humility has been slow is that not being agreed on an acceptable way to measure humility (Davis, Worthington, ve diğeri, 2010; Tangney, 2000, 2002). Due to the insufficient development of studies on humility, the role of humility in improving psychological health in the literature has not been clearly established.

Within the scope of this research, humility is primarily addressed from a psychological and religious perspective. In the applied part of the research,

* This work has been derived from the author's dissertation entitled "Investigation of the Relationship between Humility, Religiosity, Psychological Well-Being and Satisfaction with Life" (2019).

^a Res. Asst., Sakarya University, yemretemiz@gmail.com

the relationship and interaction between humility and psychological well-being and subjective well-being are examined. The predictive effect of humility on psychological well-being and life satisfaction which are symptoms of mental health is investigated.

With the recent studies carried out in the field of psychology, significant advances have been made in the conceptualization and measurement of humility. In the recent psychological researches (Davis ve diğerleri, 2011; Davis, Worthington, ve diğerleri, 2010; Hook ve Davis, 2014; Worthington ve Allison, 2018; Worthington ve diğerleri, 2017) about humility have focused on three main components of humility. First, humility involves an accurate assessment of self, including an awareness of one's limitations. Second, humility involves a modest self-presentation. Third, humility involves an interpersonal stance that is other-oriented rather than self-oriented. In addition, developments in the conceptualization of humility encourage the measurement of humility with well-established assessment tools using different measurement techniques.

On the other hand, humility has been a central subject of religious thought for centuries. The religious perspective on humility often portrays it as a virtue. Indeed, most of the world religions promote humility as a virtue (Bollinger ve Hill, 2012; Hill ve Laney, 2016; Peterson ve Seligman, 2004; Woodruff ve diğerleri, 2014). For example, considering the three major theistic religions -Judaism, Christianity and Islam, it is seen that humility is an important virtue, appreciated and recommended to their followers.

The relationship between humility and well-being has begun to be the subject of empirical studies with the development of humility scientific literature. Few empirical studies on humility and well-being contain clues that there is a positive relationship between both variables.

The Present Study

Considering the link between humility and well-being in prior studies and the discussions that is provided above, two main hypotheses will be evaluated for the purpose of the current study:

1. There is a positive relationship between humility and psychological well-being.
2. There is a positive relationship between humility and satisfaction with life.

In addition, the following hypotheses are evaluated based on demographic variables:

1. The level of humility of women is higher than that of men.

2. As the grade level increases, the level of humility decreases.
3. As the general state of health increases, the level of humility increases.

Method

Participants

The sample of this study consisted of 2404 students who were selected by random sampling method among undergraduate students in different departments of Sakarya University in the 2018-2019 academic years. 43.8% (1052) of the participants were male and 56.2% (1352) were female. The average age was 20.76 and the standard deviation is 2.32. The age range is 17-41.

Measures

The Dispositional Humility Scale, The Psychological Well-Being Scale, and The Satisfaction with Life Scale were used to collect data in the current study. The Dispositional Humility Scale was developed by Bollinger, Kopp, Hill and Williams (2006). This scale was translated into Turkish by Saygin (2014). The Cronbach's alpha value of the scale was found as .78 in current study which is similar to the one (.80) which was found by Saygin. The Psychological Well-Being Scale was developed by Ryff and Keyes (1995). This scale was standardized into Turkish by İmamoğlu. The Cronbach's alpha value of the scale was found as .72 in this study. The Satisfaction with Life Scale was developed by Diener, Emmons, Larsen and Griffin (1985). The Cronbach's alpha value of the scale, which was standardized to Turkish by Imamoglu, was found to be .87 in the current study.

Procedure

This study was approved by Ethics Committee, Sakarya University. Participants were recruited from undergraduate classes. The research was applied to the students who want to participate voluntarily.

Results and Discussion

The current research results show that the level of humility of women is higher than that of men. Similarly, the scientific literature of humility indicates that the level of humility of women is higher than that of men. According to the results of the research, it was found that the humility level decreased significantly as the grade level increased. These findings lead us to consider the relationship between the level of knowledge and humility. The knowledge level increases as the grade level progresses. According to the data reached, high knowledge does not bring a high level of humility, but a low level of humility.

According to the results of the analysis, a positive and significant relationship ($r = .20$; $p < .01$) was found between humility and general physical health status. This result shows that individuals who evaluate themselves as healthier generally tend to act more modestly.

As a result of the analysis, it has been determined that there was a moderate positive and significant relationship ($r = 0.495$, $p < .01$) between humility and psychological well-being. In addition, it has been found that there are positive and significant relationships between humility and all sub-dimensions of psychological well-being. The results clearly show that the level of psychological well-being increases as the level of humility increases.

In addition, as a result of the analysis, it was found that there is a low level of positive and significant relationship between humility and satisfaction with life ($r = 0.112$, $p < .01$). This result shows that as the level of humility increases, the level of subjective well-being increases, albeit at a low level.

Conclusion

Virtues are becoming an important research topic in psychology. However, research on humility has not progressed fast like research on many other virtues. Difficulties arising from the definition and measurement of humility can be cited as the reason for slow progress. But these difficulties have been overcome with recent studies. Along with recent developments, humility has been started to be researched by associating it with different areas such as health.

Current and previous research results show that there is a positive relationship between humility and general physical health. However, data showing the relationship between humility and physical health indicate that this relationship is weaker and indirect than the relationship between mental health and humility.

It appears that humility is positively associated with both variants of well-being, that is psychological well-being and subjective well-being. However, it has been found that the relationship between humility and psychological well-being is consistently positive and stronger than the relationship between humility and subjective well-being. These results can be explained by the eudaimonic and hedonic conceptualization on which psychological well-being and subjective well-being are based. Subjective well-being measurement tools are based on a hedonic conceptualization of well-being, and psychological well-being measuring tools are based on the eudaimonic conceptualization of well-being.

Consequently, according to the scientific literature between humility and

health, humility is a characteristic that supports human development. Increasing research shows that more humble people tend to have better physical and mental health than less humble ones.

Keywords: Psychology of Religion, Positive Psychology, Humility, Psychological Well-Being, Subjective Well-Being.





bilimname XLI, 2020/1, 277-300
Geliş Tarihi: 02.01.2020, Kabul Tarihi: 04.05.2020, Yayın Tarihi: 15.05.2020
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.669171>

DİNLER TEOLOJİSİNE POSTLİBERAL YAKLAŞIM: GEORGE LINDBECK VE DİNLERİN KARŞILAŞTIRILAMAZLIĞI

Esra AKAY DAĞ^a

Öz

Lindbeck, dini doktrinler nasıl ele alınmalı sorusuna kültürel-dilbilimsel teorisiyle cevap vermiştir. Onun bu yaklaşımında dinler farklı kültür ve dillerin ürünü olduğu için dinler arasındaki ortak deneyim ve benzerlikler reddedilmiştir. Kültürel-dilbilimsel teorinin en ayırt edici özelliklerinden biri dinler arasında karşılaştırılmazlık ilkesini getirmiş olmasıdır. Bununla da dinler arasındaki geçişkenlik yok edilmiştir. Lindbeck'in getirmiş olduğu bu yeni yorum dinler teolojisi tartışmalarında da yeni bir akım başlatmıştır. Postliberalizm veya tikelcilik (particularism) olarak da anılan bu yaklaşımda, çoğulculuk felsefesinin tam tersi bir yaklaşımla dinlerin farklılıkları üzerinde durulmuştur. Bu makalede Lindbeck'in kültürel-dilbilimsel teorisi tanıtılıp, dinler teolojisindeki yeri ve dinler teolojisinde temel tartışmalara etkisi analiz edilmiştir. Son olarak, Lindbeck'in teorisinin eleştirisi yapılmış ve Lindbeck'in farklılıklar üzerinde durması öteki dinlerin farklılıklarını gerçek anlamda anlamak için önemli bir gelişme olarak görülse de bunun getirmiş olduğu sorunlar vardır. Bu problemler arasında ilk olarak dinleri belli sınırlar içine hapsedip dinler arası etkileşim veya diyalogu anlamsız kılmasını sayılabilir. Başka bir problem de dinleri monolitik bir olguymuş gibi sunup hem herhangi bir din içindeki farklı yaklaşımları hem de din yorumlarının tarihsel bir gerçeklik olarak birbirlerini etkiledikleri gerçeğini görmezden gelmesidir. Son olarak Hristiyanlığın ayırt edici özelliklerini korumak adına oluşturduğu kültürel-dilbilimsel teorisi, dinlerin evrensellik düşüncesini de tehlikeye atmıştır.

Anahtar kelimeler: Dinler Tarihi, Dinler Teolojisi, Postliberalizm, Kültürel-dilbilimsel teori, George Lindbeck, Dinlerde karşılaştırılmazlık.



^a Arş. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi, esraakaydag@sakarya.edu.tr

A POSTLIBERAL APPROACH TO THEOLOGY OF RELIGIONS: GEORGE LINDBECK AND INCOMMENSURABILITY OF RELIGIONS

Lindbeck offered his cultural-linguistic theory about how religious doctrines should be examined. In his approach, he denied the common experience/essence of different religions, thus viewing different religions as the products of different cultures and languages. One of the prominent elements of Lindbeck's cultural-linguistic theory is its absolute dependence on the idea of incommensurability of religions. By this theory, he has prevented translatability of religions. Lindbeck's theory gave rise to a new approach, namely postliberalism or particularism within theology of religions. This article describes Lindbeck's cultural-linguistic theory and analyses its place and contribution to the field of theology of religions. It is suggested that even though his theory helps to appreciate the real differences of other faiths, it raises some problems, which are addressed here. First, his theory has locked religions into certain borders in which interreligious dialogue has become meaningless. Second, he presents religions as monolithic entities, thus overlooking the diverse interpretations within a single religion and how religions have influenced one another historically. Finally, for the sake of preventing distinct features of Christianity, Lindbeck's theory also endangers the concept of universality religions.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Dinler teolojisinin Batı akademisinde yaygınlaşmasıyla beraber Alan Race'in üç-yönlü tipolojisindeki yaklaşımlar, dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk, tartışmaların temel odak noktası olmuştur. Bir taraftan teologlar hangi pozisyonun daha iyi bir yaklaşım olduğunu tartışadururken öte taraftan da gerek tipolojinin çoğulculuk görüşünü ön plana çıkaran sunuş şekli gerekse çoğulculuğun özellikle akademide baskın olduğu bir ortamda George Lindbeck geliştirdiği kültürel-dilbilimsel (cultural-linguistic) yaklaşımıyla dinler teolojisi tartışmalarına yeni bir boyut kazandırmıştır. Postliberal olarak da anılan bu yaklaşımla beraber dinler teolojisinde klasik üç-yönlü tipoloji dinler teolojisi modellerini açıklamada yetersiz kalmıştır. Bu açıdan, bazı teologlar kullandıkları paradigmaya dördüncü bir kategori eklemek zorunda kalmışlardır.

Kültürel-dilbilimsel teori, dinler teolojisinde tartışılmadan önce genelde çoğulculuk felsefesini savunan teologların görüşleri hem akademide hem de dinler-arası diyalog ortamında baskın görüş olarak yer almıştır. Çoğulculuk felsefesinin özü dinleri aynı kaynaktan gelen farklı tarihsel

açıklamalar olarak ele almış ve dinlerin benzerliklerini/aynılıklarını vurgulamışlardır. Bu yaklaşım, ilk bakışta öteki dinlere karşı daha açık ve toleranslı görünse de öteki dinlerin gerçek farklılıkları görmezden gelinmiştir. Bu açıdan bakınca Lindbeck'in yeni teorisi çoğulculuk düşüncesine getirdiği eleştiriyi dinler teolojisindeki tartışmalara farklı bir yön vermiştir. Bu makalede Lindbeck'in kültürel-dilbilimsel teorisi tanıtılacak, onun teorisinin dinler teolojisiyle ilişkisi ve dinler teolojisindeki tartışmalara etkisi incelenecek, son olarak da Lindbeck'in teorisine eleştiriler yapılacaktır.

A. Post-Liberal Teoloji

Sosyal bilimlerde *post* ön ekiyle beraber birçok akım öne çıkmıştır; post-sekülerizm, post-modernizm, post-sömürgecilik ve benzerleri. Bu tanımlamalardaki *post* ön eki kullanıldığı bağlama göre kendisinden sonra gelen tanımlamaların genel anlamda hem eleştirisini içermekte hem de onlardan faydalanmasını ifade etmektedir. Örneğin post-modernizm tanımlaması bir taraftan modernizmi ciddiye almayı ve onun sunmuş olduğu gelişmeleri ve yenilikleri göz önünde bulundurmaya içerirken diğer taraftan da modernizmin indirgemeci yaklaşımına eleştiriyi de içermektedir (Michener, 2013, s. 1). Öte taraftan post-sömürgecilik tabirindeki *post* ön eki ise geçmişteki sömürgeciliğin kötü yönlerinin göz önünde bulundurarak şimdiki daha iyi anlamamızı ve geçmişten ders çıkararak gelecek için doğru kararlar vermeyi ifade etmektedir. Bu yönüyle *post* ön eki kendisinden önceki tanımlamayla alakalıdır (Michener, 2013). Postliberalizm tanımlamasında ise bu akım sadece *post*'tan sonraki tanımlama olan liberal eleştirisini içermemektedir, aynı zamanda geçmişe dönüşü de incelemektedir. Bu açıdan Michener tarafından postliberalizm, hem postmodern hem de modern öncesi olarak tanımlanır. Daha açık bir ifadeyle postliberalizm, bir taraftan aydınlanma felsefesiyle beraber gelişen liberal teolojinin tarihsellik ve akılcılık anlayışının ötesine geçmeyi diğer taraftan da modern dönem öncesi inanca dönmeyi içermektedir (Michener, 2013, s. 2). Bu yönüyle postliberalizm, liberal teolojiye alternatif olarak özellikle Hristiyan inancının aydınlanma öncesi dönemlerdeki yorumlarına vurgu yaparak gerek Hristiyan teolojisi içindeki tartışmalara gerekse Hristiyanlığın öteki dinlere karşı geliştirmiş olduğu tutumlara karşı alternatif bir yaklaşım getirmiştir.

Postliberalizmin temelleri, Amerika'da Yale Üniversitesi teoloji bölümünde, Gerorge Lindbeck ve Hans Frei tarafından atılmıştır. Aydınlanma felsefesiyle beraber özellikle Kant'tan sonra teoloji yapmak

Kant'ın teolojiye yönelttiği eleştirileri göz önünde bulundurmadan mümkün olmamıştır. Hristiyan düşüncesinde teoloji nasıl yapılmalı sorusu üzerinden farklı teoloji dalları ortaya çıkmıştır. Kanttan sonra Schleiermacher ile birlikte Hristiyan teolojisinde liberal bakış açısı popülerleşmiş ve Hristiyan teolojisi bir anlamda mitsel öğelerden arındırılmıştır. Fakat yirminci yüzyılın başlarında Barth'la beraber dine dayalı (confessional) teoloji ortaya çıkmıştır.¹ Barth 20. yüzyılın başlarında Hristiyan geleneğindeki liberal teolojiye alternatif olarak din merkezli teolojiyi sunmuş olsa da liberal teoloji akademide popülerliğini yitirmemiş bir anlamda hakim teoloji olarak yerini korumuştur. Lindbeck ise var olan liberal teolojilere alternatif olarak kendi postliberal teolojisini konumlandırmıştır. Bu anlamda Barth ve Lindbeck'in teolojileri liberal teoloji etkisine meydan okuma anlamında önemlidir.

Lindbeck'in esas çıkış noktası dini çeşitliliğe bir cevap vermekten ziyade değişen dünyada Hristiyan doktrinlerin nasıl anlaşılması gerektiği üzerine bir teori geliştirmektir. Fakat onun geliştirdiği teoride dini çeşitliliğe getirmiş olduğu yeni yorum etkili olmuş ve dinler teolojisi alanında üç-yönlü paradigmaya meydan okumuştur.

B. Lindbeck ve Kültürel-dilbilimsel Yaklaşım

Lindbeck, üniversite eğitimine Yale üniversitesinde 1946 yılında başladı. Lisans eğitiminden sonra yine aynı üniversitede lisansüstü eğitimini tamamladı. Kariyerinin ilk yıllarında orta çağ teolojisi ve felsefisiyle ilgili çalışmalar yaptı. Fakat daha sonra ekümenizm ve Hristiyan doktrinlerinin modern dönemde anlaşılması, Hristiyan kimliğinin pratik ve sosyolojik boyutu gibi konulara merak saldı. İkinci Vatikan Konsilinde, Dünya Luther Kiliseleri Federasyonu onu gözlemci olarak belirledi ve konsil boyunca Roma ve Avrupa'nın çeşitli şehirlerinde bulundu. Bu konsille beraber Lindbeck'in çalışma alanı ekümenizm ve dinler teolojisine kaydı. 1984 yılında *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Doktrin'in Doğası: Postliberal Bir Çağda Din ve Teoloji) kitabıyla akademide hakim olan liberal söyleme alternatif olarak postliberalizm düşüncesinin tartışılmasını sağladı. Lindbeck, bu çalışmasında gerek Hristiyanlığın modern dönemde nasıl yorumlanması gerektiğini gerekse Hristiyanların öteki dinlere nasıl yaklaşması gerektiği üzerine teoriler geliştirmiştir. Onun bu çalışmasının en orijinal yönü, kültürel-dilbilimsel (cultural-linguistic) metodunu din ve

¹ Barth, döneminde Kantla beraber değişen teoloji yapılıma biçimine meydan okumuştur. Barth, bunu teolojinin Kantçı çerçevede, Kantçı çerçevenin genişletilmesi veya Kantçı çerçevenin eleştirisi şeklinde yapıldığını söylemiştir (Gunton & Brazier, 2007, s. 18). Fakat kendisi bu üç yolu da takip etmez ve Hristiyanlık merkezli bir teoloji geliştirir.

teoloji alanına uygulamış olmasıdır. Bu yeni metot dinler teolojisi alanında da yeni bir söylem ortaya çıkarmıştır.

Lindbeck'in kültürel-dilbilimsel yöntemini anlamak için onun bu yöntemini hangi yöntemlere alternatif olarak sunduğuna bakmak gerekir. Lindbeck, kendi teorisini oluşturduğu dönemde var olan din teorilerini anlamak için üç farklı yaklaşımın öne çıktığını iddia eder; kavramsal-önermesel (cognitive/propositional), deneysel-anlatımsal (experiential-expressive) ve kültürel-dilbilimsel (cultural-linguistic) (G. A. Lindbeck, 1984, s. 16). Ona göre ilk grupta yer alanlar, dinin kavramsal yönüne vurgu yaparak doktrinlerin ya bilgilendirici önermeler ya da nesnel gerçeklikleri yansıtan doğru bilgiler olduğu üzerinde dururlar. Böylece Lindbeck, bu tutumun dinleri klasik bir şekilde tasarlanan felsefe veya bilimle aynı kategoride düşündüğünü iddia eder. Daha açık bir ifadeyle Lindbeck, geleneksel din anlayışı ve Anglo-Amerikan analitik felsefe anlayışının bu temele dayandığını iddia eder. Bu görüşte, yargıların ne kadar gerçeklikle ilgili olduğu önemlidir. Dinler özelinde düşünürsek kavramsal-önermesel yaklaşım dinlerin ilahi olanı ne ölçüde anlaşılır bir biçimde ortaya koyduklarına bakar (G. A. Lindbeck, 1984, s. 16). Burada, dinlerdeki gerçeklik ve hakikat söylemi ön plana çıkmaktadır. Başka bir deyişle bu anlayışta dinlerin hakikat veya batıl/yanlış inanışlara ne ölçüde cevap verdiği önem arz etmektedir. Yani bir din ya hakikat söylemini içeren hak bir dindir ya da yanlış (sapkın) inançları barındıran sapkın/bozulmuş bir dindir (G. A. Lindbeck, 1984, s. 47). Hristiyanlık özelinde düşünürsek de Hristiyan inanç ve doktrinlerinin doğru kabul edilip diğer dinlerin de reddedilmesi kavramsal-önermesel yaklaşımın getirdiği bir sonuçtur. Buna göre, Hristiyanlığın öteki dinlere karşı dışlayıcı tutumu bu anlayıştan kaynaklanmaktadır. Lindbeck, bu yaklaşımın modern dönemde de bazı Hristiyan felsefeciler tarafından sürdürüldüğünü düşünmektedir.² Fakat dışlayıcılık (exclusivism) düşüncesinin modern dönemdeki en önemli temsilcilerinden biri olarak anılan Karl Barth'ı bu yaklaşımla ele almaz. Çünkü Lindbeck'in geliştirmiş olduğu kültürel-dilbilimsel yaklaşımın bir ölçüde Barth'ın düşünceleriyle bazı paralellikleri vardır ve bu noktaya ilerleyen bölümlerde değinilecektir.

Lindbeck deneysel-anlatımsal anlayışı ikinci yaklaşım olarak ele alır. Bu yaklaşım Lindbeck'in geliştirmiş olduğu teorinin tamamen karşısında yer alır. Diğer bir deyişle, Lindbeck alternatif olarak sunduğu kültürel-dilbilimsel yaklaşımını deneysel-anlatımsal yaklaşımı birçok açıdan eleştirmek için ve

² Lindbeck, felsefeci Peter Geach'ın görüşlerini bu yaklaşımla ele alır (G. A. Lindbeck, 1984, s. 24).

ona alternatif olarak oluşturmuştur. Lindbeck bu görüşü ele alırken Kant'ın metafiziği reddetmesiyle başlatır, fakat deneysel-anlatımsal yaklaşımın teolojik kökenini Schleiermacher'e dayandırır (G. A. Lindbeck, 1984, s. 21). Kant'ın metafiziği reddetmesiyle geleneksel kavramsal-önermesel yaklaşımdan uzaklaşmış ve Schleiermacher'ın tüm dinlerin kaynağını "mutlak bağımlılık duygusunda" (G. A. Lindbeck, 1984, s. 21) aramasıyla din çalışmalarında dinlerdeki ortak değer arama girişimi başlamıştır. Böylece dinler genel olarak tek bir hakikatin farklı formları olarak formüle edilmiştir. Lindbeck, deneysel-anlatımsal yaklaşımda, doktrinleri "bilgilendirici olmayan, söylemden bağımsız içsel duyguların, durumların ve varoluşsal yönelimin sembolü" (G. A. Lindbeck, 1984, s. 16) olarak tanımlar. Bu yaklaşımda dinlerinin benzer yönleri vurgulanmıştır. Özetle bu yaklaşımda dinlerdeki ortak deneyim öne çıkartılarak dinlerin benzer yönleri tek bir gerçekliğin farklı yansımaları olarak görülmüştür. Lindbeck bu yaklaşımı ele alırken her ne kadar Schleiermacher'la başlayan liberal teolojii göz önüne alsada onun kültürel-dilbilimsel dinler teolojisi modern dönemdeki çoğulculuk felsefesine karşıdır. Lindbeck, Hick ve Smith gibi çoğulcu düşüncenin en önde gelen teologlarının görüşlerine atıfta bulunmaz, fakat daha sonra postliberal veya tikelci olarak adlandırılan dinler teolojisi modeli en fazla bu iki isim ve diğer çoğulcu teologların düşüncelerini eleştirmiş ve karşı argümanlar oluşturmuştur.

Lindbeck ikinci yaklaşıma paralel olarak başka bir yaklaşımdan daha bahseder. Fakat Lindbeck'in bir önceki ve bu yaklaşıma karşı takındığı tavır ve kendi teorisini konumlandığı yer, bu iki yaklaşımı iç içe ele alır. Buna göre Lindbeck, son yaklaşımının bazı Katolik teologların görüşlerinden yola çıkarak ilk iki görüşün birbiriyle harmanlanmasından ortaya çıktığını iddia eder. Bu yaklaşımı özel bir isimle anmaz fakat iki-yönlü (two-dimensional) bir yaklaşım olduğunu belirtir. Burada, Karl Rahner ve Bernard Lonergan'ın hem din ve doktrinlerin kavramsal yönlerini ele aldıklarından hem de sembolik açıdan anlatımsal yönlerine önem verdiklerinden dolayı geçerli olduklarını belirtmelerinden, onları bu iki-yönlü gruba dahil eder (G. A. Lindbeck, 1984, s. 16). İlk yaklaşımı dışlayıcılık ikincisini çoğulculuk olarak ele alırsak bu yaklaşım da tam anlamıyla kapsayıcı yaklaşımı yansıtmaktadır. Lindbeck bu yaklaşımın da bazı avantajlarının olmasına rağmen, ilk iki yaklaşımla beraber din ve doktrinleri tam olarak anlamamıza yardımcı olmayacağını belirtir. Şöyle ki ilk yaklaşım için doktrinler ya her zaman doğrudur ya da yanlıştır; bunun başka yolu yoktur (G. A. Lindbeck, 1984, s. 17). Bu görüştekiler doktrinlerin farklı zaman ve durumlarda farklı bir şekilde yorumlanmasına kapıyı tamamen kapatmaktadırlar. Dolayısıyla iki

farklı dinde farklı doktrinlerin uyuşması için bu dinlerden biri veya ikisinin kendi doktrinlerinden vazgeçmesi veya değiştirmesi gerekmektedir. İkinci yaklaşıma göre ise, doktrinler aynı kalsa da dini anlamları değişebilir veya dini anlamlar değişmeden doktrinler değişebilir (G. A. Lindbeck, 1984, s. 17). En basit örneğiyle, çoğulculuk düşüncesinin öne sürmüş olduğu farklı dinlerin esasında benzer inançlara sahip olduğu önermesinde, farklı dinlerdeki inanç ve doktrinlerin farklılıklarının minimize edilmesi özellikle doktrinlerin dinlerdeki yerinin öneminin sorgulanmasına yol açmaktadır. Bu sebeple Lindbeck, bu yaklaşımın dinlerdeki doktrinleri anlamamıza yardımcı olamayacağını düşünür. Son olarak Lindbeck, her ne kadar son yaklaşımı orta yolcu olarak sunsa da ona göre bu yaklaşım, dinlerin değişen ve değişmeyen yönlerini ilk iki yaklaşımdan daha iyi bir şekilde yaklaşıya da dini geleneklerin değişen ve değişmeyen yönlerini tam olarak uzlaştırmada yetersiz kalmaktadır (G. A. Lindbeck, 1984, s. 17). Ayrıca, Lindbeck bu yaklaşımı iki-yönlü yaklaşım olarak sunsa da genel olarak bu yaklaşımın da deneysel-anlatımsal öğelerini ortaya koyar ve eleştirir. Örneğin, Lonergan'ı bu yaklaşımla anmış ve onun din teorilerini ele aldığı beş başlık üzerinden deneysel-anlatımsal yaklaşımı eleştirmiştir.³ Bu sebeple bu makalede bundan sonra ikinci görüş olarak bahsedilecek olan yaklaşım (deneysel-anlatımsal) Lindbeck'in ifade ettiği hem ikinci hem de son görüşü kapsayacaktır. Çünkü Lindbeck, bu iki tutum arasında ayırım yaptıktan sonra iki-yönlü olarak bahsettiği yaklaşımdan özel olarak bahsetmez ve bu görüşü de çoğunlukla ikinci yaklaşımla beraber ele alır. Lindbeck'in gerek ilk yaklaşımda gerekse ikinci yaklaşımda görmüş olduğu yetersizlikler onu kendi kültürel-dilbilimsel teorisinin temellerini oluşturmasına vesile olmuştur.

Lindbeck'in kültürel-dilbilimsel teorisinin temelleri Wittgenstein'in dil ve Geertz'in kültürel (Geertz, 1973)⁴ teorilerine dayanmaktadır. Lindbeck

³ Buna göre deneysel-anlatımsal yaklaşımın özellikleri şunlardır; farklı dinler aynı temel deneyimin farklı şekilde ifade edilmesi veya nesneleştirilmesidir. Bu deneyim bilinçli olsa da özünde tam olarak bilinmeyebilir. Dolayısıyla bu deneyim bütün insanoğlunda mevcuttur. Birçok dinde bu deneyim, nesneleştirilmenin kaynağı ve normudur. Son olarak, bütün dinler tarihinde başlangıçta var olan dini deneyim Tanrının sevgisinin hediyesidir. Özetle, burada gerek Lonergan gerekse deneysel/anlatımsal kuramın diğer savunucuları dinlerdeki ortak bir deneyimden bahsetmektedirler. Bu ortak deneyim de çoğulcu felsefesinin temel kaynağını oluşturmuştur (G. A. Lindbeck, 1984, s. 31).

⁴ Lindbeck özellikle Geertz'in bu eserindeki "Religion as a Cultural System" başlıklı bölümünde dinlerin kültürel sistem olarak anlaşılması yönündeki yorumundan yararlanmış ve kendi teorisinde kullanmıştır.

bir taraftan Geertz'in kültürel antropoloji modelinden yola çıkarak kendi teorisinin diğer teorilerden ayırmış diğer taraftan da Wittgenstein'in dil oyunları teorisini örnek alarak doktrinlerin nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamaya çalışmıştır. Buna göre, Lindbeck farklı dinleri farklı kültürel-dilbilimsel sistemler olarak değerlendirmiştir. Diğer iki yaklaşımda ya dinlerin ortak yönleri karşılaştırılıp onların benzer inançlara sahip olduğu (deneysel-anlatımsal) ya da bir dinin doğru inançlara sahip diğer dinlerin ise batıl dinler olduğu (kavramsal-önermesel) sonucu çıkmıştır. Buna karşın, Lindbeck'in teorisinde, dinler arasındaki farklılıklar ön plana çıkartılmıştır. Lindbeck'e göre dinler "hakikati inşa etmek, deneyimi ifade etmek ve yaşamı düzenlemek için farklı deyişlerdir" (G. A. Lindbeck, 1984, ss. 47-48) Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse din "hayatın ve düşüncelerin her yönünü şekillendiren kültürel ve dilsel yapı veya araçtır" (G. A. Lindbeck, 1984, s. 33). Lindbeck'e göre kültürden aldığımız din dili bizim deneyimlerimizi de şekillendirmektedir. Yani burada dini deneyimler kültür ve din dilinden bağımsız değildir. Deneysel-anlatımsal teoride dini deneyimler ortak nokta kabul edilebilirken, Lindbeck kültür ve dili (din dili) önceleyerek deneyimin ortaklığını/aynılığını/benzerliğini öne çıkarmayı da engellemiştir.

C. Dinler Teolojisi

1. Dinlerin Karşılaştırılamazlığı

Lindbeck'in kültürel-dilbilimsel teorisinin dinler teolojisiyle alakası üç başlıkta açıklanabilir; dinler arasındaki geçişkenlik, dinler-arası diyalog ve kurtuluş öğretisi. Dinler arasındaki geçişkenlikle alakalı görüşleri onun diğer konulardaki görüşlerini de şekillendirmiştir. Lindbeck'in kültürel-dilbilimsel teorisi dinlerin karşılaştırılamazlığı (incommensurability) ilkesi üzerine kuruludur. Ona göre dinleri kategorik olarak karşılaştırmak, dinlerin hakikat söylemleri ve bu söylemlerin sembolleştirilmesi üzerinden karşılaştırmaktan daha doğru bir yöntemdir. Burada da karşılaştırma yapılacağı zaman kategorik uygunluk ön plana çıkmıştır. Yani dinleri belli önermeler çerçevesinde doğru (hak) veya yanlış (batıl) olarak yargulamaktan ziyade onları kategorik olarak kendi kültürel-dilbilimsel gerçekliği içinde anlamlı bir din olarak sınıflandırmak gerekmektedir. Bu yönüyle Lindbeck, dinleri matematik sistemleriyle açıklamaya çalışır (G. A. Lindbeck, 1984, s. 48). Ona göre matematik sistemleri. ontolojik düzeyde önermesel olarak doğru mu yanlış mı sorusu sorulmaz çünkü doğruluk veya yanlışlık daha ziyade gerçekliğin sayılabilir yönüyle ilgilidir. İşte burada dinlerdeki farklılıklar da sayılamayan gerçeklik olduğu için doğruluk veya yanlışlık üzerinden değil onların ne kadar anlamlı beyanlara sahip olup olmasıyla

alakalıdır (G. A. Lindbeck, 1984, s. 48).

Lindbeck, bir dinde var olan bir olgunun o din içerisinde (kültürel ve dilsel) anlamlı olmasını ön plana çıkarır. Dinlerdeki farklılıkları da Lindbeck, matematiksel veya matematiksel olmayan (sayılabilen/sayılamayan) arasındaki ayırmadan yola çıkarak anlamlandırır. Açık bir ifadeyle Lindbeck dinler arasındaki farklılıkları “karşılaştırılmaz” (incommensurable) olarak niteler. Çünkü ona göre bir din veya dilde var olan çok önemli bazı olguların başka bir dinde karşılığı olmayabilir (G. A. Lindbeck, 1984, s. 48). Bu sebeple Lindbeck, bir dinde var olan olguları da başka bir dinin perspektifinden anlamının mümkün olmayacağını düşünür. Aynı şekilde bir dinde var olan birtakım olguların başka bir dinde anlamsız olarak görülebilir. Böylece Lindbeck’in kültürel-dilbilimsel teorisi dinlerde ortakmış gibi görünen bazı olguların, örneğin Tanrı, karşılaştırılmazlığı üzerinden dinlerin birbirlerinden farklı oldukları vurgusunu yapar. Nitekim Lindbeck’e göre Hristiyanlık ve Hinduizm’de Tanrı farklı anlam ve işleve sahiptir (G. A. Lindbeck, 1984, ss. 42, 49). Kısaca özetleyecek olursak Lindbeck

- 1) Dinlerin ortak yönleri ve dinlerdeki hakikat söylemleri üzerine inşa edilen yaklaşımları eksik veya yanlış bulur.
- 2) Ona göre dinler, kültür ve dilden bağımsız düşünülemez.
- 3) Bu kültür ve dil, dinlerdeki deneyim ve hakikat söylemlerini şekillendirir.
- 4) Bir dindeki öğretisi ve olguları başka bir dini tercüme ederek anlamak mümkün değildir.
- 5) Dinlerdeki farklılıklar karşılaştırılmaz.

2. Dinler-arası Diyalog

Dinler arasındaki geçişgenliğe müsaade etmeyen Lindbeck’in kültürel-dilbilimsel teorisi, dinler arası diyalog ve ilişkiye karşı da benzer bir söyleme sahiptir. Modern dönemde dinler arası diyalog olgusu, özellikle dinlerin benzer yönlerinden yola çıkarak onları ortak paydada buluşturma düşüncesiyle şekillenmiştir. Özellikle dini çoğulculuk felsefesini ortaya atan teologların, diyalog buluşmalarının öncüsü olması da ortak paydada buluşma düşüncesini pekiştirmiştir. Lindbeck’in kültürel-dilbilimsel yaklaşımı, liberal teolojilere alternatif olarak ortaya çıktığı için onun teorisi ortak ve benzer zeminlerde buluşmanın ön plana çıkarılmasına karşıtık oluşturmaktadır.. Lindbeck’e göre dinleri şekillendiren kutsal metinler ve dini anlatıları farklı olduğu için farklı dinlere inanan kişilerin de bunları deneyimlemesi farklı olacaktır. Dolayısıyla farklı dinlere inananların diyaloga girme sebepleri ve

beklentileri de farklı olacaktır. Hristiyanlık özelinde bakacak olursak, Lindbeck'in farklı dinlere inananlarla bir araya gelme düşüncesinin temellerini, Kutsal kitap metinlerinin oluşturulduğu tarihlerde diyalog pratiğinin söz konusu olmamasına rağmen, Kutsal Kitaptan almaktadır (Amos 9: 7-8) (G. A. Lindbeck, 1984, s. 54). Her ne kadar bu düşüncenin bağlamı Hristiyan tarihinde misyonerlik faaliyetleriyle desteklenmiş olsa da, Lindbeck'e göre, Hristiyanlığın bu misyoner vizyonu diyalog ortamında diğer dinlere inanan kişileri de daha iyi bir inanan yapacaktır, örneğin "iyi" Budist, Müslüman, vs (G. A. Lindbeck, 1984, s. 54).

Lindbeck, kendi döneminde hâkim olan ortak payda üzerine kurulu diyalog girişimlerini tamamen reddetmese de kendi yaklaşımında ortak paydada buluşma düşüncesine yer yoktur. O, Ortak paydada buluşmayı göz ardı etmeyi bir zayıflık olarak görmez, aksine daha güçlü bir diyaloga zemin hazırlayacağını düşünür. Dolayısıyla, hem farklı dinlere inananlar kendi amaçları doğrultusunda diyaloga girmiş olurlar hem de ortak bir zeminde buluşma düşüncesiyle baskılanmamış olurlar (G. A. Lindbeck, 1984, s. 55). Böylece, diyalog partnerleri arasında ortak deneyimin birincil veya ikincil muhatabı olma durumunun da önüne geçilmiş olur. Diyalog partnerleri, farklı dinlere inananlar olarak ortak noktada buluşmak zorunda olmadan, hem mutabık oldukları konuları dile getirebilirler hem de anlaşmadıkları yönleri de rahatça konuşabilirler.

3. Kurtuluş

Dinler teolojisi yaklaşımının en merkezinde yer alan konu kurtuluş teorileridir. Bir başka ifadeyle, kendi dininden olmayanların kurtuluşuyla alakalı oluşturulan teoriler dinler teolojisindeki farklı yaklaşımları oluşturmaktadır. Lindbeck'in kurtuluşla alakalı düşünceleri onun kültürel-dilbilimsel yaklaşımının merkezinde yer almaz, fakat diğer dinleri takip edenlerin kurtuluşa erip ermeyecekleriyle alakalı birtakım fikirler ortaya sürmüştür.

Hristiyan düşüncesinde kurtuluş iki öğretiyi üzerine şekillenmiştir; *solus Christus* (kurtuluş sadece İsa'ya imanla elde edilebilir), ve *fides ex auditu* (İsa'ya iman yoluyla elde edilen kurtuluş ancak açıkça ilan/kabul edilmiş bir imanla olmalıdır).⁵ Modern dönemde dışlayıcılık yaklaşımını temsil eden teologlar bu iki teoriyle Hristiyanlığın öteki dinlerle ilişkisini ortaya koyan teoriler geliştirirler. Karl Barth'la (Barth, 1956, ss. 299-339) başlatılan

⁵ Katolik teolojide bu iki öğretiye ek olarak *extra ecclesiam nulla salus* (kilise dışında kurtuluş yoktur) öğretisi de yüzyıllar boyunca Katolik Kilisesinin temel öğretilerinden biri olmuştur.

dışlayıcı gelenekte teologlar bu iki öğretiyi yorumlarken farklı nüanslarla dışlayıcılık yaklaşımında da farklı fikirler ortaya koymuşlardır. Protestan bir Hristiyan olarak Lindbeck diğer dinlere inananların kurtuluşunu sadece ilk iki öğretilerle açıklamaya çalışır. Buna göre kurtuluşun sadece İsa'ya imanla elde edilebileceği öğretisinin aynı zamanda Tanrı'nın evrensel kurtuluş arzusuyla bağdaştırmak gerekmektedir.

Lindbeck'e göre çok kültürlü Batı medeniyetinden önce öteki dinlere inananlarla ilgili dışlayıcı tutuma sahip olmak daha kolaydı fakat günümüzde birçok dine inananların bir arada yaşadığı toplumda farklı dinleri görmezden gelmek mümkün değildir (G. Lindbeck, 1974, s. 98), dolayısıyla da onların kurtuluşa eremeyeceğini söylemek de eskisi gibi kolay değildir. Lindbeck *solus Christus* öğretisinden yola çıkarak kurtuluşun Hristiyan dışındakileri kapsamamasının iki yolla açıklandığını söyler. İlkinde Tanrı'nın İsa yoluyla insanlığı kurtuluşa erdirme arzusu tüm insanlığı kapsamaktadır, yani burada kurtuluşun evrensel bir olgu olduğu üzerinde durulmuştur. ikincisinde ise kurtuluş eskatolojik bir olgu olarak görülür ve insanların kurtuluşa erip eremeyeceği ölümünde veya ölüm sonrasında karar verilir (G. A. Lindbeck, 1984, s. 56). Lindbeck, ikinci açıklamadan yana olsa da ilk yaklaşımı da tamamen reddetmez.

Hristiyan düşüncesinde ilk açıklamayı Karl Rahner "anonim Hristiyanlık" kavramıyla kapsamlı bir şekilde öne sürdüğü dört tezde teorileştirmiştir.⁶ Lindbeck, Rahner'in kurtuluşla alakalı görüşlerini hem Hristiyan öğretilerini sabit tutup diğer din mensuplarını Hristiyanlık öğretilerini benimsemeye davet ettiği hem de diğer dinlere karşı ılımlı ve açık bir şekilde diyaloga davet ettiği için önemli görmektedir. Fakat Rahner'in teorisinde, Hristiyanlar için kurtuluşa ermenin yolu *fides ex auditu* (açık bir şekilde iman etme) iken, diğer din mensupları için *örtük* (implicit) iman yoluyla kurtuluşa erebilecekleri sonucu çıkar ve bunla da iki farklı kurtuluş yolu varmış gibi bir sonucun ortaya çıktığı görünmektedir. Lindbeck'in eleştirisi hem kurtuluşun iki farklı yol çizmesinden hem de Rahner'in teolojisini deneysel-anlatımsal yaklaşımın bir ürünü olmasından kaynaklanmaktadır (Surin, 1988). Lindbeck'e göre Protestanların kendi

⁶ Rahner birinci tezinde Hristiyanlığın mutlak bir din olarak tüm insanlığa gönderilmiş bir din olduğundan yola çıkar; ikinci tezinde Hristiyanlık dışındaki dinleri belli koşullarda (Tanrı'nın merhametine aracılık ettikleri sürece) meşru (lawful) olarak görülebileceği, üçüncü tezinde başka dinlere inananların kendileri farkında olmasa da kalplerinin derinliklerinde Tanrı'nın merhametini benimsedikleri için onları *anonim Hristiyan* olarak belirlemiş ve son olarak da Kilisenin görevinin diğer insanları gerçek Hristiyanlığa hazırlamak olduğunu belirtmiştir (Rahner, 1966).

geleneklerine uygun olarak fütüristik eskatolojik bir teori bulmaları gerekmektedir (Lindbeck, 2003, s. 80). Ona göre ancak İsa'ya açık bir şekilde belirtilen bir imanla kurtuluş sağlanabilir, o da bu dünyada gerçekleşmezse kurtuluşun başlangıcı ölümle veya ölümden sonra Rab (İsa'y)la karşılaşınca gerçekleşir (Lindbeck, 2003, s. 80). Lindbeck ölümden sonra gerçekleşecek kurtuluşun detaylarını fazlaca teorileştirmez fakat kendi kültürel/dilbilimsel teorisiyle bağlantılı olarak diğer dinlere inananlar için hem kurtuluşun hem de cehennem cezasının olmadığını düşünür. Ona göre dinler belli kültür ve dillerin ürünü olduğundan öteki din mensuplarının kurtuluşa erişebilmeleri için öncelikle inanç dilini öğrenmeleri gerekir (Lindbeck, 1984, s. 59). Nihayetinde Lindbeck "bir kişi nasıl ki bir dil öğrenerek insanlaşıyorsa, ölüm esnasında veya sonrasında İsa Mesih'i anlatan dili duyarak ve içselleştirerek yeni bir varlık kazanacağını" (Lindbeck, 1984, s. 56) iddia eder. Özetleyecek olursak, Lindbeck'in kurtuluş teorisi dışlayıcı yaklaşımın çıkış noktası olan sadece İsa'ya (*solus Christus*) açık bir şekilde iman (*fides ex auditu*) öğretilerinden yola çıkarak, Hristiyanlık dışındaki din mensuplarının kurtuluşa ermelerini ölüm sonrasında Hristiyan öğretileriyle karşılaştıklarında verecekleri cevabın niteliğine göre mümkün olacağını düşünmektedir.

D. Metodoloji: Metin-içi Okuma (Intratextuality)

Lindbeck'in kültürel-dilbilimsel teorisinin en önemli ayırt edici özelliği kullanmış olduğu metodolojidir. Lindbeck metodolojik olarak metin-içi (*intratextuality*) bir okuma biçimini kullanır. Lindbeck karşı teori oluşturduğu kavramsal/önermesel ve deneysel/anlatımsal yaklaşımın dayandığı metin-dışı (*extratextuality*) yöntemine karşı metin-içi yöntemi kullanır. Bu iki okuma biçimi de kutsal metinleri ve öğretilerin nasıl okunması gerektiği üzerine ortaya çıkan yöntemlerdir. Lindbeck'e göre, metin-dışı okuma biçiminde dini anlam, metnin dışında ya nesnel gerçeklikler üzerinden (kavramsal-önermesel) ya da sembolize ettiği deneyimler (deneysel-anlatımsal) üzerinden aranır (Lindbeck, 1984, s. 113). Buna karşı metin-içi okumada anlam metne içkindir (Lindbeck, 1984, s. 114), başka bir ifadeyle metnin anlamı, metnin ifade ettiği söyleminden ayırt edilemez. Kültürel-dilbilimsel yaklaşımda dinler belli bir kültürün belli bir dille ifade edilmesidir. Hristiyanlık özelinde bakacak olursak, Hristiyanlığın özü olan kutsal metinlerdeki anlatılar ve öğretilerle şekillenmiştir. Hem kavramsal yöntemde hem de deneysel-anlatımsal yaklaşımda belli öğreti veya deneyimlerin evrensel olduğu üzerinde durulmuştu, fakat Lindbeck'in teorisinin esas çıkış noktası buna karşı argüman oluşturarak dinlerin tekiliğine vurgu yapmasıdır. Özellikle deneysel-anlatımsal yaklaşımda

Hristiyanlığın modern çağdaki anlamı belli semboller üzerinden yapılmış, Hristiyan öğretileri çağın şartlarına göre açıklanmış ve ortak deneyim ön plana çıkmıştır. Lindbeck ise bu yöntemle, Hristiyanlığın ayırt edici özelliğinin göz ardı edildiğini düşünmektedir. Lindbeck'e göre, bir dindeki belli deyim ve söylemleri anlamak için bunların belli dinlerde nasıl kullanıldığına ve bu kullanımın da deneyime nasıl katkı sağladığına bakmak gerekir (Lindbeck, 1984, s. 114). Dolayısıyla, Lindbeck'in yönteminde dinlerdeki deneyimler ve anlamlar dini metin ve öğretilerle içkindir, bir dinden başka bir dine aktarılamaz veya tercüme edilemez.

Metin-dışı yöntem dinler arası geçişkenliğe izin vermektedir, fakat metin-içi yöntemde dinlerin tekilliği ön plana çıkmıştır. Metin-dışı yöntemde dinlerdeki öğretiler ve anlatılar şartlara göre yorumlanabilir fakat metin-içi yaklaşım buna karşı çıkar. Metin-içi yöntemde dini gerçeklik kutsal metinler (Kutsal Kitap) çerçevesinde yeniden yorumlanabilir fakat bu yöntem Kutsal Kitabın din dışı kategorilerle açıklanmasına müsaade etmez. Bu sebeptendir ki Lindbeck, yaşadığımız dünyanın kutsal metni değil de kutsal metnin dünyayı açıkladığını iddia eder (Lindbeck, 1984, s. 118).

Nihayetinde Lindbeck'in kullanmış olduğu metin-içi yöntem onun kültürel-dilbilimsel yaklaşımıyla tamamen uyumludur. Lindbeck, bir taraftan Hristiyanlığın ayırt edici özelliklerini güvence altına alırken diğer taraftan da kültürel-dilbilimsel yaklaşımıyla öteki dinlerin kendilerini kendi kültür ve dilleri ışığında ifade etmesini sağlamıştır. Ayrıca dinlerdeki farklılıkları ön plana çıkarırken de Hristiyanlığın kurtuluşla alakalı öğretilerini de güvence altına almıştır. Böylece dışlayıcı yaklaşımla paralel bir şekilde İsa'ya açık bir şekilde imanla kazanılan kurtuluşu ölüm sonrası (post-mortem) bir çözümle Tanrı'nın insanlığı evrensel kurtarma isteğiyle bağdaştırmıştır. Hem Hristiyan öğretilerinin gerçekliği/tutarlılığı güvence altına alınmış hem de Hristiyanlar dışındakiler için de kurtuluş kapısı açık bırakılmıştır.

E. Lindbeck'in Dinler Teolojisine Etkisi

Lindbeck'in Dinler teolojisine en büyük katkısı daha önce de belirtildiği gibi üç-yönlü paradigmaya yeni bir boyut eklemesi olmuştur. Dinler teolojisinde dışlayıcılık- kapsayıcılık- çoğulculuk olarak yerleşen, statikmiş gibi kullanılan paradigmada artık dördüncü bir kategorinin de eklenmesi gereği ortaya çıkmıştır. Nitekim, dinler teologları üç-yönlü paradigmayı baz alan kategorilerini revize etmek zorunda kalmışlardır. Her ne kadar Lindbeck'in postliberal çıkışı Race'in üç-yönlü paradigmayı dinler teolojisine kazandırmasından kısa bir süre sonra olsa da dinler teolojisinde farklı bir akım olarak değerlendirilmesi 2000'li yılları bulmuştur. Örneğin,

Paul Knitter *Theologies of Religions* adlı eserinde var olan dinler teolojisini dört başlıkla sınırlandırmış, İkame (Replacement), İkmal (Fulfilment), Mütakabiliyet (Mutuality) ve Kabullenme (Acceptance), ve Lindbeck'le beraber diğer postliberal teolojileri Onaylama Modeli (Acceptance Model) başlığı altında ele almıştır (Knitter, 2014, s. 178). Benzer bir şekilde Paul Hedges, Race'in üç-yönlü paradigmasına postliberal teolojileri tikelcilik (particularism) kategorisiyle ele almış ve var olan paradigmaya dördüncü bir kategori eklemiştir (Hedges, 2010, s. 26).⁷ Gavin D'Costa ise daha önceden Race'in üç-yönlü paradigmasına göre incelediği dinler teolojisi kategorilerini (D'Costa, 1986), post-liberal teolojilerin de etkisiyle revize etmiş ve dışlayıcılık kategorisini iki ana dal altında yansıtmıştır; kısıtlayıcı- erişimli ve evrensel-erişimli dışlayıcılık (D'Costa, 2009, ss. 29-31). Lindbeck'in teorisini ise evrensel-erişimli dışlayıcılık başlığı altında ele almıştır.

Üç-yönlü paradigmaya şekilsel anlamda yeni bir boyut kazandırmanın dışında Lindbeck'in teolojisi, dini farklılıkları ön plana çıkarması dini çeşitlilik tartışmalarına da farklı bir boyut kazandırmıştır. Çoğulcu felsefenin hakim olduğu bir ortamda dini farklılıkların da önemli olduğu vurgusuyla dinler teolojisi tartışmalarının içeriğini de etkilemiştir. Bu yönüyle, Lindbeck'le beraber bir taraftan postliberal teologların dinlerin farklı olduğu vurgusu, öte taraftan da çoğulcu teolojinin ortak deneyimi ön plana çıkarması, kurtuluş etrafında dönen dinler teolojisi tartışmalarını üç-yönlü paradigmadan iki yönlü bir tartışmaya çevirmiştir. Yani, kurtuluş ekseninde dönen tartışmalar yerine farklı din öğretileri birbirleriyle ortak noktaları var mı yoksa birbirlerinden farklı mı sorunu ön plana çıkmıştır. Hedges (2010, s. 30) ve Moyaert (2008, s. 338) da haklı bir şekilde dinler teolojisi tartışmalarının çoğulculuk ve tikelcilik arasında olduğunu söylemektedir. Farklılık ve benzerlik üzerine dönen tartışmalara karşı, örneğin, Hristiyan teolojisinde feminist teologlar da farklı bir yorum getirmişlerdir.⁸ Feminist teologlar, dini farklılıkların nasıl anlaşılması gerektiği üzerinden dinler teolojisinde feminist teoriler üretmiştir. Her ne kadar feminist teoriler tek yönlü bir bakış açısı içermese de genelde öteki dinlerin farklılıklarını reddetmeden farklılıkların önemli olduğu fakat benzerliklerin de göz ardı edilmeyeceği vurgulanarak teoriler geliştirilmiştir. Bu yönüyle Lindbeck'in kültürel-dilbilimsel teorisinin farklılıkları öteki dinleri yok saymadan öne çıkarması daha sonradan bu tarz yaklaşımların ortaya çıkmasına katkıda

⁷ Ayrıca bkz: (Daggers, 2013); (McGrath, 2011).

⁸ Örneğin Fletcher (2005), King (1998), Gross,(2002) ve Kwok (2005) farklılıkların da değerli olduğu üzerinde feminist dinler teolojisi yorumlarında bulunmuşlardır.

bulunmuştur.

Lindbeck'in dini farklılıklara vurgu yapan kültürel-dilbilimsel yaklaşımı postliberal veya tikelci olarak adlandırılan dinler teolojisinde iki yaklaşımın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bir taraftan bazı teologlar farklılıklardan yola çıkarak daha dışlayıcı bir yola doğru giderken öte taraftan da bazıları çoğulculuk teorilerine benzer söylemler üretmiştir. Örneğin, Paul Griffiths Lindbeck'in teorisine benzer şekilde diğer dinlerin inanç ve öğretilerinin kendi dinleri içinde tutarlı olduğunu savunur. Fakat farklı dinlere inananların bir araya diyalog ortamında geldiklerinde her inananın kafasında kendi dininin hak bir din olduğu düşüncesi vardır. Dolayısıyla Griffiths farklılıkların öne çıktığı *apolojetik diyalogun* (Griffiths, 1991) gerekli olduğunu düşünür. Bu ortamda inananlar kendi dinlerinin öğretileriyle diğer dinlerin öğretileri çelişiyorsa, diğer din mensuplarının yanlış olduklarını söyleyebilmelidir yani kendi dinin öğretilerini rahat bir şekilde savunmalıdır. Griffiths'in teorisi dinlerin farklı oldukları düşüncesinden ortaya çıkarak hem ortak yönleri reddeden hem de dini doğruların sorgulandığı bir diyalog ortamını savunmaktadır.

DiNoia ise Griffiths'in aksine savunmacı bir dini diyalogdan ziyade farklılıkların önemsendiği fakat öteki dinlerin de öğretilerini önemseyen bir bakış açısı sunar. DiNoia için *diyalog için teolojiden ziyade diyalogla teoloji* (DiNoia, 1992, s. 111) daha önemlidir. Bu tip diyalogda öteki dinlerin öğretileri daha ayrıntılı bir incelemeyle ele alınmalıdır. Bu yönüyle DiNoia'nın projesi karşılaştırmalı teologların yöntemini andırmaktadır, fakat DiNoia daha çok dinler teolojisiyle alakalı yazmıştır. DiNoia'nın teorisinde ayrıca kurtuluş öğretisi de Lindbeck gibi merkezi değildir ve ona göre de öteki din mensuplarının kurtuluşa erip ermeyeceği sorusunu sormak çok da önemli değildir (DiNoia, 1992, s. 55). Fakat yine de Lindbeck gibi öteki din mensuplarının kurtuluşa ermelerini öte dünyayla ilişkilendirir. Araf doktrini (doctrine of purgatory) olarak isimlendirdiği teorisinde bu dünyada Tanrı'nın mesajına olumlu cevap veren diğer din mensuplarının öte dünyada temizleneceğini ve Tanrı'nın mesajını duymak yoluyla imana açık bir şekilde cevap vermiş olacağını söyler (DiNoia, 1992, s. 104).

Mark Heim de Lindbeck gibi liberal teolojinin ürünü olan çoğulcu düşünceye karşı çıkar, fakat Lindbeck ve diğer tikelci teologlardan farklı olarak çoğulcu düşünceyle örtüşen düşüncelere ortaya koyar. Heim'e göre, çoğulcu teologların ortaya koymuş oldukları dini diyalog Batı merkezli tolerans ve akılcılığa dayanmıştır ki bu da ona göre farklı bir dışlayıcılık yöntemidir çünkü diyalog ancak ötekilerin Batı gibi düşündüğü müddetçe

meydana gelebilir (Heim, 1995, üçüncü bölüm). Bu sebeple Heim çoğulcuların evrensel ortak değerler üzerine kurulu bütün teorilerini reddeder ve Lindbeck gibi dinlerin karşılaştırılmazlığı üzerinden teori geliştirir. Heim'e göre her din kendi bağlamında doğrudur ve tıpkı dini doğruların çok yönlü olması gibi kurtuluş da çok yönlüdür (Heim, 1995, sekizinci bölüm). Yani farklı dinlerin öngördüğü farklı kurtuluş teorileri vardır ve bu teoriler de kendi bağlamında doğrudur. Heim'le beraber diğer postliberal/tikelci teologların ortak noktaları dinlerin farklılıklarının üzerine vurgu yapmaları, fakat ayrıldıkları nokta kendi dinleri ile diğer dinleri nasıl bağdaştırdıklarıdır.

F. Postliberal Dinler Teolojisi Eleştirisi

Lindbeck'in kültürel-dilbilimsel teorisi hem kavramsal-önermesel (dışlayıcılık) perspektiften hem de deneysel-anlatımsal (çoğulculuk) perspektiften birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Bu iki uç akımın ortak noktası olabilecek eleştiri kaynağı, Lindbeck'in dinlerin evrensel olduğu olgusunu göz ardı etmiş olmasındandır. İlk perspektiften bakarsak, Lindbeck'in Hristiyan doktrinlerini de diğer dinler gibi kültürel-dilbilimsel çerçevede açıklaması gerek Milbank gerekse Hütter tarafından eleştirilmiştir. Milbank, Lindbeck'in Hristiyan inancının temeli olan dini anlatı ve pratikleri farklı anlatı ve pratiğe dönüştürerek Hristiyanlığın temel inançlarını reddettiğini iddia etmektedir (Milbank, 2008, ss. 382-388). Hütter ise Lindbeck'in Hristiyan doktrin ve dogmalarını kültürel-dilbilimsel çerçevede açıklamasına karşı çıkmış, çünkü ona göre bu olgular Hristiyan inancının temeli oldukları için kavramsal-önermesel gerçeklikler çerçevesinde değerlendirilmesi gerekmektedir (Hütter, 2000, ss. 51-54). Bu eleştirilerin haklı bir yönü Lindbeck'in dinlerin evrenselliğini yerelleştirmesi olsa Lindbeck'in kültürel-dilbilimsel teorisi hak-batıl din sorusuna cevap aramaz. Daha ziyade öteki dinleri kendi kültür ve dil bağlamında tutarlı görmek onları hak bir din olarak gördüğünü göstermez. Tam aksine kurtuluş teorisinde olduğu gibi, Lindbeck'in fütüristik eskatolojisi de Hristiyanlığın temel doktrinleri *sola Christus* ve *fide ex auduti* temel alarak oluşturulmuştur. Dolayısıyla Lindbeck'in teorisinde Hristiyan öğretileri hala önemli bir yer kapsamaktadır ve dışlayıcılık perspektifiyle ortak birçok yönü vardır.

Lindbeck'in metin-içi okuma biçimi de eleştirilere sebep olmuştur. Örneğin kendisi de postliberal akımdan etkilenen Rowan Williams Lindbeck'i liberal teolojiye karşı çıkmasını takdir etse de metin-içi okuma yöntemini eleştirmiştir. Williams Kilisenin de rolünü öne çıkarır ve dini metin ve anlatıların insanları dönüştürebileceğini, fakat Kilisenin görevinin

de dünyayla yüzleşmek ve dönüştürmek olduğunu söyler. Ona göre Kilise bir taraftan dünyayı kendi özünü oluşturan anlatılarla yorumlarken aynı zamanda yorumlama eylemi de anlatıları ve dünyayı etkilemektedir (Williams, 1989, s. 110). Bir başka ifadeyle Williams statik bir yorumlamadan ziyade yeni şeylerin keşfedebileceği bir yorumlamayı daha doğru bulmaktadır. Moyaert ise farklı bir açıdan metin-içi okumanın okuyucunun metne yaratıcı ve yapıcı yorumla katkıda bulunmasını engellediğini düşünür (Moyaert, 2012, s. 72). Başka bir ifadeyle, Lindbeck'te metin ve okuyucu arasında dinamik bir ilişki yoktur. Lindbeck'in hem metin-içi okuma biçimi hem de kültürel-dilbilimsel yönteminin temel handikabı geçişkenliği tamamen reddetmesinden kaynaklanmaktadır. Knitter ise bunun haklı bir şekilde *soyutlanmacılıkla* sonuçlanacağını belirtmiştir (Knitter, 2014, s. 225). Lindbeck'e göre bir dini başka bir dinin perspektifinden anlayamayacağımıza göre herkes kendi dinine hapsolmuş olur. Dolayısıyla başka dinlere inanlarla konuşmak ve anlaşmak hem zordur hem de anlamsızdır (Knitter, 2014, s. 225).

Önceki eleştiriyle paralel olarak Lindbeck'in teorisi dinler arasındaki geçişgenliğe izin vermediği için dinler arası etkileşim ve diyalogu anlamsız kılmıştır. Moyaert'a göre Lindbeck'te diyalog olgusu *Balkanlaştırılmıştır* (Moyaert, 2012, s. 70). Her ne kadar Lindbeck klasik dışlayıcı yöntemle diyaloga yaklaşırsa da farklılıkların ön-kabul olarak görüldüğü bir diyalog ortamında, diyaloga girmeden önce ve sonra kişilerin ön-kabulleri, düşünceleri ve doğruları aynıdır ve değişmez. Sonucu değişmeyen bir diyaloga girmenin ise çok bir anlamı yoktur. Her ne kadar Lindbeck'in kültürel-dilbilimsel teorisi ötekilerin farklılıklarını kabullense bile, farklılıkları belirlemek ve farklılıkların uyumsuzluğu farklı şeylerdir.

Lindbeck ve diğer postliberal teorilerin dışlayıcılığın farklı bir versiyonu mu sorusu da postliberal teolojilere yöneltilen en önemli eleştirilerden biridir. Lindbeck'in çıkış noktası daha önce belirtildiği gibi liberal teolojinin hakim olduğu bir ortamda alternatif bir söylem oluşturmaktır. Tıpkı Barth'ın Aydınlanmacı Felsefeye eleştirisi gibi, liberal teolojinin hakim olduğu bir ortamda Lindbeck Hristiyan doktrin ve anlatılarını esas alan bir yaklaşım önermektedir. Bu çıkış noktasına karşı eleştirel sorular şunlar olabilir; dışlayıcı yaklaşım yeni bir kılıf mı bulmaya çalışıyor ve Hristiyanlığın diğer dinlerden üstün olduğu söylemi farklılıklar ön plana çıkarılarak farklı bir açıdan mı vurgulanmaya çalışılıyor? Bu iki soruya da hem evet hem de hayır cevabı verilebilir. Öteki din mensuplarının kurtuluşunu ölüm-sonrasına bırakmalarına rağmen, kurtuluşla alakalı görüşler ele alındığında, Lindbeck ve birçok diğer postliberal/tikelci

teologların kurtuluşla alakalı kullandıkları temel doktrinler dışlayıcılığın temel öğretileriyle aynıdır. Bu yönüyle dışlayıcılık Lindbeck'in postliberal teolojisinin temel sonucudur (Moyaert, 2012, s. 84). Fakat şunu da belirtmek gerekir ki tek postliberal/tikelci teolojiler monolitik bir düzlemde de değildir. Heim'de olduğu gibi potsliberalist teolojileri çoğulculuğun farklı bir boyutuna götüren yaklaşımlar da mevcuttur. Fakat, postliberalizmin ortaya çıkmasındaki temel etken liberal teolojinin ortak ve evrensel değerleri tüm dinlerde arama girişimi olduğu için, Hristiyanlığın ayırt edici özellikleri postliberalizmde korunmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla, Hristiyanlığın üstün olduğu düşüncesi açık bir şekilde olmasa da postliberal düşüncenin özünde vardır. Bu minvalde David Tracy daha da ileri giderek Lindbeck'in asli teolojisinin Barth'ın daha sofistike bir versiyonu olduğunu söylemiştir. Ona göre "temeli Gertz ve Wittgenstein'in kuramlarına bağlı olsa da, söylemi Karl Barth'ın söylemidir" (Tracy, 1985, s. 465).

Lindbeck'in teorisine yöneltilebilecek başka bir eleştiri ise dinleri monolitik birer olguymuş gibi sunmasıdır. Her ne kadar Lindbeck dinleri belli kültür ve dillerin ürünü olarak görse de hem dinler içindeki farklı yaklaşımları hem de dinlerin birbirlerini etkilediklerini görmezden gelmiştir. Hedges bunu inançlarası (cross-faith) yorum olarak yorumlamıştır. Hedges'in de belirttiği gibi dini inançların hiçbiri yaşadığı kültür, felsefi ortam ve coğrafyadan izole bir şekilde gelişmemiştir (Hedges, 2008, ss. 123-124). Örneğin, Hindistan'daki Hristiyanlık Hindu inanç ve pratiklerinden, Batı'daki İslam Batıdaki felsefi ve teolojik akımlardan etkilenmiştir. Sonuç olarak, Lindbeck'te dinler içindeki çeşitlilik yok sayılmış, her din kendi dini metin ve öğretileri ışığında değişmeye ve dönüşmeye kapalı sistemler olarak resmedilmiştir. Oysa din, dil ve kültür dinamik interaktif ve geçirgendir (Moyaert, 2005, s. 47). Din dili tarih boyunca başka kültürle karşılaşınca değişebilir. Lindbeck'in kültürel-dilbilimsel teorisindeki dinlerdeki değişmezlik ilkesi de sanki tek tip bir inanan kimliği üretiyormuş gibi de bir sonuç çıkarmaktadır. Oysa ki bu noktada Fletcher'ın da belirttiği gibi bizlerin "farklı elementlerin karışımı" olduğunu tespiti çok yerindedir (Fletcher, 2005, s. 89). Fletcher kimliklerimizin homojen bir yapıda olmadığını birçok farklı elementin bir araya gelip bizim kimliğimizi oluşturduğunu söyler.

Sonuç

Lindbeck dinler teolojisine yeni bir perspektif getirmiştir. O dinler teolojisinde kurtuluş ekseninde gelişen teorileri bir tarafa bırakıp dini farklılıklara da vurgu yapmış ve böylece dinler teolojisindeki çoğulculuk görüşünün benzerlik üzerine ürettikleri teorilere alternatif bir söylem

üretmiştir. Fakat onun bu alternatifi de dinler teolojisindeki dini farklılıklar ve benzerlikler etrafında dönen yeni bir tartışma alanına evirilmiştir. Lindbeck'in kültürel-dilbilimsel teorisinde dil ve kültür dinler için temel belirleyici olgulardır. Dilsel ve kültürel farklılıklardan dini farklılıkları öne çıkarmıştır. Öteki dinlerin farklılıklarını kabul etmek için oluşturulan bu teori, kendi dininin evrenselliğini de göz ardı etmiştir. Bu açıdan, Lindbeck, Hristiyan teologlar tarafından Hristiyanlığın temeli olan doktrin ve öğretilerin anlamını zayıflatmakla suçlanmıştır. Lindbeck farklılıkları öne çıkarsa da aslında dinler arasındaki geçişkenliği engelleyerek Hristiyanlığın söylem üstünlüğünü koruyan farklı tarzda bir dışlayıcı teori geliştirmiştir. Yani daha önceden Hristiyanlığın üstünlüğü üzerinden dönen tartışma bir açıdan Hristiyan inancının diğer dinlerden farklı olduğu söylemine kaymıştır. Nitekim kurtuluş teorisinde Hristiyanlığın temel doktrinleri çok merkezi bir rol oynamıştır.

Sonuç olarak Lindbeck'in dini farklılıkların da önemli olduğunu öne çıkarması değerli bir katkıdır fakat ötekilerle alakalı bir projesi yoktur. Yani dinlerin farklı olduklarını belirttikten sonra öteki dinlere inananlarla kendi dinine inananlar arasında bir bağ kurmakta başarısız olmuştur. Bu açıdan bakılırsa, Lindbeck'in teorisinde farklı din mensupları kendi dinlerine hapsedilmiş ve öteki dinlerle etkileşim anlamsızlaştırılmıştır.



KAYNAKÇA

- BARTH, K. (1956). *Church Dogmatics* (C. 1-I/2.). Edinburg: Bloomsbury Publishing.
- DAGGERS, J. (2013). *Postcolonial Theology of Religions: Particularity and Pluralism in World Christianity*. London: Routledge.
- D'COSTA, G. (1986). *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*. Oxford: Blackwell Publishing.
- D'COSTA, G. (2009). *Christianity and World Religions*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- DINOIA, J. A. (1992). *The Diversity of Religions: A Christian Perspective*. Washington: Catholic University of America Press.
- FLETCHER, J. H. (2005). *Monopoly on Salvation?: A Feminist Approach to Religious Pluralism*. New York: Bloomsbury Publishing USA.
- GEERTZ, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- GRIFFITHS, P. J. (1991). *An Apology for Apologetics: A Study in the Logic of*

Interreligious Dialogue. Maryknoll: Orbis Books.

- GROSS, R. (2002). Feminist Theology as Theology of Religions. İçinde S. Person (Ed.), *The Cambridge Companion to Feminist Theology* (ss. 60-78). Cambridge: Cambridge University Press.
- GUNTON, C. E., & BRAZIER, P. (2007). *The Barth Lectures*. London: T & T Clark.
- HEDGES, P. (2008). Particularities: Tradition Specific Post-modern Perspectives. İçinde A. Race & P. Hedges (Ed.), *Christian Approaches to Other Faith* (ss. 112-135). London: SCM Press.
- HEDGES, P. (2010). *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions*. London: SCM Press.
- HEIM, S. M. (1995). *Salvations: Truth and Difference in Religion*. Maryknoll: Orbis Books.
- HUTTER, R. (2000). *Suffering Divine Things: Theology as Church Practice*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- KING, U. (1998). Feminism: The Missing Dimension in the Dialogue of Religions. *Pluralism and the Religions: The Theological and Political Dimensions*, 40-55.
- KNITTER, P. F. (2014). *Introducing Theologies of Religion*. Orbis Books.
- KWOK, P. (2005). *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- LINDBECK, G. (1974). Fides ex Auditū and the Salvation of Non-Christians: Contemporary Catholic and Protestant Positions. İçinde V. Vajta (Ed.), *The Gospel and the Ambiguity of the Church* (ss. 92-123). Philadelphia: Fortrees Press.
- LINDBECK, G. (2003). *The Church in a PostLiberal Age*. London: SCM Press.
- LINDBECK, G. A. (1984). *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- MCGRATH, A. E. (2011). *Christian Theology: An Introduction* (5. bs). John Wiley & Sons.
- MICHENER, R. T. (2013). *Postliberal Theology: A Guide for the Perplexed*. London: Bloombury Publishing.
- MILBANK, J. (2008). *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Malden: John Wiley & Sons.
- MOYAERT, M. (2005). Interreligious Dialogue and the Debate between Universalism and Particularism. *Studies in Interreligious Dialogue*, 15,
-

36–51.

- MOYAERT, M. (2008). The (un-) translatability of Religions? Ricœur's Linguistic Hospitality as Model for Inter-religious Dialogue. *Exchange*, 37(3), 337–364.
- MOYAERT, M. (2012). Postliberalism, Religious Diversity, and Interreligious Dialogue: A critical Analysis of George Lindbeck's Fiduciary Interests. *Journal of Ecumenical Studies*, 47(1), 64–86.
- RAHNER, K. (1966). *Theological Investigations, Vol. 5* (K.-H. Kruger, Çev.). London: Darton, Longman & Todd.
- SURIN, K. (1988). 'Many Religions and the One True Faith': An Examination of Lindbeck's Chapter Three. *Modern Theology*, 4(2), 187–209.
- TRACY, D. (1985). Lindbeck's New Program for Theology: A Reflection. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 49(3), 460–472.
- WILLIAMS, R. (1989). Postmodern Theology and the Judgment of the World. İçinde F. Burnham (Ed.), *Postmodern Theology: Christian Faith in a Pluralist World* (ss. 92–112). New York: Harper& Row.



A POSTLIBERAL APPROACH TO THEOLOGY OF RELIGIONS: GEORGE LINDBECK AND INCOMMENSURABILITY OF RELIGIONS

 Esra AKAY DAĞ^a

Extended Abstract

Since Race offered his three-fold typology, exclusivism, inclusivism and pluralism have become central approaches within the discussion of the theology of religions. While theologians have been discussing which approach is better than others, Lindbeck's cultural-linguistic challenged three-fold typology and brought about a new dimension into the theology of religions. In so doing, Race's threefold typology became insufficient to explain diverse approaches, and for that reason, some theologians have added the fourth category into this typology.

Lindbeck's cultural-linguistic theory arrived in an environment where liberal theologies were dominant within both academy and interreligious dialogue meetings. Since Schleiermacher, liberal theology has become popular and Christian theology was cleared of mythical elements. The liberal theologies emphasise the common core of religions in that they regard diverse religions as different explanations of the same core. This approach initially might be seen as more open and tolerant to the followers of other religions, but it disregards the difference of other religions. From this perspective, by prioritising difference of religions, Lindbeck locates his approach opposite to liberal theology. This article describes Lindbeck's cultural-linguistic theory and analyses its place and contribution to the field of theology of religions. Lindbeck offers his cultural-linguistic theory of religion in response to cognitive-propositional and experiential-expressive theories. While the cognitive-propositional aspect of religion treats doctrines as informative propositions and truth claims, experiential-expressive theory interprets doctrines as a noninformative and nondiscursive symbol of attitudes and

^a Res. Asst., Sakarya University, esraakaydag@sakarya.edu.tr

inner feeling. In the first approach, religions are seen as a matter of knowing about the divine through comprehensible propositions. In other words, if a certain doctrine is seen as a true or false doctrine, it is always and *only* true or false. In the second approach, the religious meanings can change whilst doctrines remain the same. Religious truth is considered as a function of symbolic efficacy, in which religious experience are prioritised over language.

Lindbeck rejects these two theories and offers his cultural-linguistic approach as an alternative. In his theory, religions are considered as “different idioms for constructing reality, expressing experience, and ordering life.” Lindbeck’s cultural-linguistic approach prioritises the coherence of religion rather than cognitive and the symbolic efficacy of religions. This approach considers the differences between religions as incommensurable. According to Lindbeck’s theory, a religion or a language can contain some crucial terms which do have any meaning in another context or tradition. Thus, he accepts non-Christian religions as comprehensible on their own. Although the problem of salvation is not central to Lindbeck’s theory, the place of Jesus Christ for the doctrine of salvation is still important. He reiterates the necessities of *Sola christus and fide ex auduti* for salvation, but he offers post-mortem solution for salvation of non-Christians.

Lindbeck brought a new perspective to the theology of religions. While the problem of salvation was the central issue within the theology of religions, the issue of differences of religions dominated the discussion on the theology of religion following Lindbeck’s contribution. Yet, the current discussion within the theology of religions revolves, on the one hand, on pluralist theologians’ insistence on similarities and, on the other hand, on postliberal/particularist theologians’ emphasis on the differences of religions. He considers that other religions are comprehensive in their own culture and language. By believing so, it might seem he avoids endorsing the notion of the superiority of religion over another. This perspective is one of the primary reasons why certain theologians accused him of reducing and ignoring the central themes of Christianity. However, his exclusive focus on the differences of religions creates another version of exclusivism. It is suggested that even though his theory helps to appreciate the real differences of other faiths, it raises some problems, which are addressed here. First, his theory has locked religions into certain borders in which interreligious dialogue has become meaningless. Second, he presents religions as monolithic entities, thus overlooking the diverse interpretations

within a single religion and how religions have influenced one another historically. Finally, for the sake of preventing distinct features of Christianity, Lindbeck's theory also endangers the concept of universality of religions. Eventually, regardless of such criticisms, it should be noted that Lindbeck's cultural-linguistic theory made a significant contribution to the theology of religions and continued to inspire debates.

Keywords: Theology of Religions, Postliberalism, Cultural-linguistic theory, George Lindbeck, Incommensurability of Religions.



EĞİTİM FAKÜLTESİ SINIF ÖĞRETMENLİĞİ BÖLÜMÜ ÖĞRENCİLERİNİN AHLAKİ OLGUNLUK DÜZEYLERİ

© Seyyid SANCAK^a © Mehmet TABAKOĞLU^b © Ayhan ÖZ^c

Öz

Bu çalışmanın amacı Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği bölümünde öğrenim gören öğrencilerin ahlaki olgunluk düzeylerini tespit etmek ve buradan yola çıkarak ilgili bölümde yürütülen eğitim faaliyetlerine yönelik önerilerde bulunmaktır. Araştırmada veri toplama aracı olarak Şengün tarafından geliştirilen “Ahlaki Olgunluk Ölçeği” kullanılmış ve araştırma verileri Bolu Abant İzzet Baysal, Yıldız Teknik, Marmara, Kastamonu, Gazi ve Afyon Kocatepe Üniversitelerinin Eğitim Fakültelerinde öğrenim gören 482 öğrenciden elde edilmiştir. Araştırma sonucunda ilgili bölüm öğrencilerinin ahlaki olgunluk puan ortalaması $\bar{x}=279,89$ olarak tespit edilmiştir. Ölçekten alınabilecek maksimum puan $\bar{x}=330$ olduğundan elde edilen sonuç olumlu olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte ortalama değer bir standart sapma altı ve üstü dikkate alınarak sonuçlar yeniden değerlendirildiğinde katılımcıların %64,7’sinin “orta”, %19,1’inin “yüksek”, %16,2’sinin ise “düşük” ahlaki olgunluk seviyesine sahip olduğu görülmüştür. Ayrıca ölçekten elde edilen puanın farklı değişkenler arasından anlamlı farklılaşma durumunu test etmek için ilişki analizleri yapılmıştır. Buna göre cinsiyet ve yaş değişkenlerinin ölçek ortalamasında anlamlı farklılaşmaya sebep olduğu tespit edilmiştir. Sonuç itibarıyla yarının sınıf öğretmenleri olarak görev yapacak olan eğitim fakültesi sınıf öğretmenliği bölümü öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri nispeten yüksek çıkmış; bununla birlikte araştırmaya katılanların %16,1’lik kısmının genel ortalamadan bir standart sapma altında ortalamaya sahip olması – özellikle öğretmenlerinin değer dünyasından doğrudan etkilenecek olan ilköğretim çağındaki öğrenciler dikkate alındığında- sınıf öğretmeni yetiştirilmesi noktasında iyileştirmeye açık bir alan olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Din Eğitimi, Ahlaki olgunluk, Eğitim Fakültesi, Sınıf Öğretmenliği Bölümü

^a Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, seyyidsancak@ibu.edu.tr

^b Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, mehmettabakoglu@gmail.com

^c Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, ayhanoz@ibu.edu.tr



THE LEVEL OF MORAL MATURITY OF THE STUDENTS LEARNING AT THE DEPARTMENT OF PRIMARY EDUCATION IN THE FACULTY OF EDUCATION

This study was carried out to identify the level of moral maturity of students studying in Departments of Elementary Education at Faculties of Education, and thus, to make recommendations for the educational activities carried out in the relevant departments. In this study, descriptive and relational survey models were used together, and the survey technique was employed to collect the needed data. The “Moral Maturity Scale” developed by Şengün was used as a data collection instrument. Research data were collected from 482 students studying at the Faculties of Education of the following universities: Bolu Abant İzzet Baysal, Yıldız Technical, Marmara, Kastamonu, Gazi, and Afyon Kocatepe. During data analysis, the mean scale score was calculated first, and then relational analyses were carried out using t-tests and analyses of variance.

Based on the study, the mean moral maturity score of the students of the departments of elementary education at the faculties of education was $M = 279.89$. Given that the maximum value one could score on the scale was $M = 330.00$, it is possible to accept the result as a positive result. However, when the mean value was examined by taking into account the values that were a standard deviation below and above the mean, it was seen that 64.7% of the participants had a “moderate,” 19.1% had a “high,” and 16.2% had a “low” level of moral maturity. Especially the 16.2% of the students who were found to have a low level of moral maturity signals a risk in terms of the character development of students who will be directly influenced by teachers’ world of values.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Şahsiyeti ancak şahsiyet inşa edebilir. Bu nedenle çocuğun ahlaki gelişiminde onun eğitiminde rol oynayan aktörlerin ahlaki olgunluk düzeyi önemli bir belirleyicidir. Hayatı boyunca farklı süreçlerden geçen ve farklı modellerle tanışan birey için ilkökul yılları ahlaki gelişim noktasında kritik bir döneme denk düşmektedir. Anne-babadan sonra bu dönemin en önemli aktörü ise hiç kuşkusuz sınıf öğretmenleridir. Onların ahlaki tutum ve davranışları öğrencilerin ahlaki yönden beslendiği önemli bir kaynaktır. Bu noktadan hareketle araştırmanın amacı, yakın gelecekte öğrencilerin ahlaki gelişiminde önemli bir rol üstlenecek olan sınıf öğretmenliği bölümü öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerini tespit etmek ve elde edilen

bulgular üzerinden sınıf öğretmeni yetiştirme sürecine dair görüş ve öneriler geliştirmek olarak belirlenmiştir (Akbaş, 2008; Şengün & Kaya, 2007, s. 52).

Ahlaki olgunluk; ahlaki duygu, düşünce, yargı, tutum ve davranış açısından yetkin ve en üst seviyede olma durumu ve bu duruma en zengin, en gerekli ve en dolgun anlamını veren ahlaki niteliklerin bütünü olarak tanımlanabilir. O; bireyde duygu, düşünce, yargı, tutum ve davranışlarında oluşabilecek her türlü ahlak dışılığı ve yanlış vicdanında hemen hissetmesini sağlayan üst düzey bir melekedir (Şengün & Kaya, 2007, s. 52; bk. Akbaş, 2008, ss. 9-27). Bir başka açıdan ahlaki olgunluğu, bireyin veya topluluğun ahlak ilkeleri açısından doğru ve yanlış davranışlar hususunda akla uygun kararlar verebilmesi için gerekli gelişim düzeyi olarak tanımlamak da mümkündür. Dolayısıyla ahlaki olgunluk, ahlaki gelişim süreci sonucunda elde edilen bir kişilik özelliği olarak görülebilir (Oğuzkan, 1981, s. 17).

Ahlaki olgunluk, ahlaki değerleri içselleştirmeyi, ahlaki değerlerin vicdanda yerleşmesini ve kökleşmesini gerektirir ve bu sebeple bireylerin davranışlarına tutarlılık ve istikrar kazandırır. Ahlaki olgunluğun oluşumunda ahlaki duygu, düşünce ve davranışın önemli bir yeri vardır. Ahlaki davranış; ahlaki duygu ve düşüncenin bir neticesi olarak, bireylerin ahlaki olgunluk durum ve seviyelerini ifade etmektedir (Şengün & Kaya, 2007, s. 54). Ancak, ahlaki olgunluk için, sadece ahlaki değerleri duygu, düşünce ve yargı olarak taşımak yetmez. Aynı zamanda, o değerlerin tutum ve davranış bilincine dönüşmesi ve düşünce-davranış arasında uyum ve tutarlılık sağlanması gerekir. Tüm bunların ahlaki alışkanlıklar haline gelmesi, ahlaki olgunluğu meydana getirir (Fukuyama, 1998, s. 59).

Bireyin ahlaki olgunluğu ancak eğitim yoluyla kılavuzlanabilir. İnsan onuruna yaraşır davranışlarda bulunmayı insanın en temel vazifesi olarak kabul eden Kant bunu başarabilmek için ahlaki eğitime ihtiyaç duyulduğunu dile getirir (Kant, 2007, ss. 19, 52). İnsan yaratılış itibarıyla hem eğitilen hem de eğitme özelliği olan bir varlıktır. Bu nedenle eğitim “bireyin davranışlarında kendi yaşantıları yoluyla kasıtlı istendik davranış değişikliği meydana getirme süreci” olarak tanımlanır (Ertürk, 2016, s. 12). Bu sürecin temel amaçlarından biri gelecek nesillerin daha kaliteli ve daha mutlu yaşamaları için gerekli olan donanımları onlara kazandırmak ve öğretmektir (Fidan, 2009, ss. 1-3; Koçer, 1980, s. 5). Onların ahlaki gelişiminin sağlıklı usul ve araçlarla desteklenmesi de bunun önemli bir parçasıdır. Hatta eğitim sürecinin nihai hedefinin ahlaki bireylerin yetişmesi olduğu söylenebilir. Ahlak, bir varlık olarak insanoğlunun içinde yaşadığı topluma adapte olmasını sağlayan, onun davranışlarını ve ilişkilerini düzenleyen ilke ve

kurallar bütünüdür. Diğer bir ifadeyle ahlak, bireyin davranışlarını ideal kurallar çerçevesinde düzenleyen ve bu kuralları çeşitli durumlara uygulayabilme imkânı sunan bir bilim olarak tarif edilebilir. Bu noktadan hareketle ahlak ve ahlaki kriterler bireyin davranışlarını olumlu ya da olumsuz olarak değerlendirmemize yardımcı olmaktadır (Kaya & Aydın, 2011, s. 17).

Eğitim ile ahlak arasında birbirine bağımlı, süreklilik arz eden, anlamlı ve güçlü bir ilişkiden söz edilebilir. Her sosyal yapının kendine has ahlâkî değerler sistemi olabilir ve bu değerlerin korunması oldukça önemlidir. Bu nedenle eğitim, toplumda var olan ahlaki değerlerin, düşünce tutum ve davranış şekillerinin genç nesillere aktarılmasında önemli bir yere sahiptir (Tezcan, 1996, s. 66). Eğitimin bu fonksiyonu, bireyin geçmişle olan bağıını korurken içinde yaşadığı topluma uyum sağlamasına ve rahat yaşamasına yardımcı olur. Eğitim vasıtasıyla geçmişte var olan bilgi, kültür ve ahlaka dair birçok özellik, korunarak ve geliştirilerek bir sonraki kuşağa aktarılır (Demir & Sezgin, 2015, s. 105). Eğitim, bireyler arasındaki ahlaki gelişim farklılıklarının en aza indirilmesine ve bireylerin ortak bir değer sisteminin üyesi kılınmasına imkân tanır. Bireylerin, toplumda var olan ve bilinç süzgecinden geçirilmiş ortak ahlaki kural ve ilkeler çerçevesinde eğitim almaları, onların daha üst seviyede ahlaki değerleri tanıyabilmelerini mümkün kılar (Çileli, 1985, s. 279; Milson & Ekşi, 2003, ss. 99-106). Esasında toplumun huzur ve selameti, ortak değer kümesi üzerinden ahlaken kendini olgunlaştırmış bireylerin varlığıyla doğru orantılıdır. Bu nedenle toplumu oluşturan bireylerin ahlâkî gelişimlerini kılavuzlayan eğitim süreçleri üzerinde hassasiyetle durulmasının gereği vardır.

Yeni yetişen neslin bilgi, ahlak ve diğer yönlerden geliştirilmesi ve gelecek nesillere faydalı bir miras bırakılması noktasında öğretmenlere önemli sorumluluklar düşmektedir (Demir & Sezgin, 2015, s. 105). Öğrencilerin ahlaki gelişiminde, öğretmenin kişilik özelliklerinin, öğrencilere ve olaylara karşı tutumunun ciddi bir etkisi vardır. Öğretmenin sınıf içerisinde adalet ve sevgi ekseninde sergileyeceği tutarlı ve dengeli davranışlar öğrenciler üzerinde olumlu etkiler meydana getireceği gibi; sert ve sabırsız davranması, sınıfta disiplinin oluşturulması sürecinde zor kullanması öğrencilerin kişilik ve ahlaki gelişimine olumsuz etkide bulunacaktır. Birçok araştırmada sınıfta sevgi ve adalet temelinde bir ortam oluşturan, öğrencilerinin ahlaki gelişimini olumsuz etkileyecek kötü ve aşağılayıcı kelimeler kullanmaktan uzak duran öğretmenlerin, öğrencilerin ahlaki gelişimini pozitif manada etkilediğini göstermektedir (Şengün, 2008, s. 79).

Öğretmenlerin, öğrencilerinin ahlaki gelişimi üzerindeki etkisinin en bariz gözlenebileceği dönemlerden biri ilkokul yıllarıdır. İlkokul dönemi çocuğu, soyut ilke ve değerlerden çok, tecrübe ettiği olaylar ya da gördüğü örnekler üzerinden ahlaki yaşantısını inşa eder. Söylenilenlerden çok yapılanlar onda iz bırakır ve davranış kalıbına dönüşür. Özellikle “önemli diğerleri” diye tabir edilen anne-baba, yakın akraba, arkadaş ve eğitimciler hal ve tavırlarıyla çocuğun ahlaki kişiliğini şekillendirirler. Erken çocukluk döneminde önemli ölçüde ebeveyn tarafından şekillendirilen çocuğun ahlak dünyasına ilkokul döneminde öğretmen yeni ve önemli bir aktör olarak girer. Çocuk, anne-baba ve aile büyükleri dışında modelleyeceği yeni bir modelle tanışır. Öğretmenler, özellikle de sınıf öğretmenleri, çocukta değerlerin var edilmesine katkı sunabilecekleri gibi değer aşındırıcı bir rol de oynayabilirler. Ahlaki olgunluk düzeyi düşük sınıf öğretmenlerinin çocukta ahlak noktasında oluşturabileceği tahribatın boyutlarını kestirmek oldukça zordur.

A. İlgili Literatür

Alan yazını tarandığında ahlaki olgunluğun ölçülmesine dair yapılan çalışmaların öğrenciler üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Konuya dair ilk çalışma Dilmaç tarafından yapılmış ve geliştirilen 66 maddelik bir ölçek ile ilköğretim öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri ölçülmeye çalışılmıştır. Araştırmada 18'er kişiden oluşan ön test ve son test kontrol gurubu modeli kullanılarak ilkokul dördüncü ve beşinci sınıf öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerindeki gelişim tespit edilmeye çalışılmıştır.(Bkz. Dilmaç, 1999). Şengün ise lise öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerini farklı değişkenler üzerinden incelemek amacıyla 66 maddeden oluşan bir ölçek geliştirmiş ve ilgili ölçeği 2006-2007 eğitim-öğretim yılında Samsun il merkezinde öğrenim gören 830 lise öğrencisine uygulamıştır (Bkz. Şengün, 2008). Kaya ve Aydın aynı ölçeği kullanarak üniversite öğrencilerinin dinî inancı ile ahlaki olgunluk düzeyleri arasındaki ilişkiyi incelemek için bir araştırma yürütmüş ve Ondokuz Mayıs Üniversitesi'nde 2010-2011 öğretim yılında 606 öğrenciye ölçek uygulanmıştır (Kaya & Aydın, 2011, ss. 15-42). Çelebi ve Sezgin de lise öğrencilerinin öznel iyi oluşları ile ahlaki olgunluk düzeyleri arasındaki ilişkiyi incelemek için yine aynı ölçeği kullanmışlar ve ölçme aracı 2012-2013 eğitim öğretim yılında İstanbul / Üsküdar'da 442 lise öğrencisine uygulanmıştır (Demir & Sezgin, 2015, s. 105).

Alanyazın incelendiğinde öğretmenlerin ahlaki olgunluk/yargı düzeylerini konu alan araştırmalara da rastlanmaktadır. Yüksel, yaptığı araştırmada ilköğretim okullarında görev yapan öğretmenlerin karakter

eğitimi yetkinlik inançları ile ahlaki olgunluk düzeyleri arasındaki ilişkiyi incelemiş ve bunlar arasında pozitif yönlü bir ilişkinin var olduğu sonucuna ulaşmıştır (Yüksel, 2012, s. 86). Başbay ve arkadaşları ise öğretmenlerin çok kültürlü yeterlik algıları ile ahlaki olgunluk/yargı ve kişilik özellikleri arasındaki ilişkiyi incelemişler ve ahlaki yargı ile çok kültürlü yeterlik algısı arasında düşük bir ilişkinin var olduğunu tespit etmişlerdir (Başbay, Kağnıcı, & Başbay, 2018, s. 1161). Namlı ise sınıf öğretmenlerinin mesleki etik ilkelere uyma düzeylerini araştırmış ve sonuçta sınıf öğretmenlerinin mesleki etik ilkelere uyma düzeyinin “yüksek” olduğu sonucuna ulaşmıştır (Namlı, 2017, s. 393). Demirel ise sınıf öğretmenleri ile okul yöneticilerinin karakter eğitimine ilişkin öz-yeterlik inançlarını ölçen bir araştırma yapmış ve her iki grubun da yüksek yeterlik inancına sahip olduğunu, ancak bu iki grup arasında yöneticiler lehine anlamlı bir fark bulunduğunu tespit etmiştir (Demirel, 2009, s. 36). Halihazırda sınıf öğretmenleri, eğitim fakülteleri bünyesindeki sınıf öğretmenliği bölümü mezunları arasından atanmaktadır. Dolayısıyla gelecekte alanda görev alacak sınıf öğretmenlerinin ahlaki tutum ve davranışları açısından bu bölümde öğrenim gören öğrencilerin ahlaki olgunluk düzeylerinin tespiti önem arz etmektedir. Alanyazın tarandığında eğitim fakültesi bünyesinde öğrenim gören öğretmen adaylarının özellikle ahlaki yönelimlerini konu alan çalışmalara rastlanmaktadır (Ağırkan & Kağan, 2017; Akkaya, 2013; Balay & Kaya, 2014; Bulut, 2012; Dilmaç, Bozgeyikli, & Çıkılı, 2008; Sarı, 2005; Yapıcı, Kutlu, & BİLİCAN, 2012).

Bunun yanında sınıf öğretmenliği bölümü öğrencileri özelinde benzer bir çalışmanın Özkan ve Soylu (Özkan & Soylu, 2014) ile Keskin (Keskin, 2014) tarafından yapıldığı da görülmektedir. Eğitim fakültesi öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerini belirlemek için yapılan tek çalışma ise -tespit edebildiğimiz kadarıyla- Çekin'e aittir. İlgili çalışmada da Şengün ve Kaya tarafından geliştirilen Ahlaki Olgunluk Ölçeği kullanılmıştır (Çekin, 2016). Ancak ilgili çalışmanın tek bir fakültede gerçekleştirilmiş olması ve örneklem içinde sınıf öğretmenliği bölümü öğrencilerinin sayısının azlığı (N=48) ilgili bölüm öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri hakkında genel bir değerlendirme yapmaya imkan vermemektedir. Bu noktada daha sağlıklı değerlendirmeler yapabilmek için konunun daha büyük bir örneklem ile çalışılması gereği vardır ki bu çalışma bunu amaçlamaktadır.

B. Araştırmanın Amaç ve Hipotezleri

Araştırmanın amacı eğitim fakültesi sınıf öğretmenliği bölümünde okuyan ve göreve başladıklarında eğitim verdikleri bireylerin ahlaki gelişiminde kilit bir rol üstlenecek olan öğrencilerin ahlaki olgunluk

düzeylerini tespit etmek ve elde edilen bulgunun farklı değişkenlerle olan muhtemel ilişkisini irdelemektir. Bu amaç doğrultusunda araştırmanın hipotezleri şu şekilde oluşturulmuştur:

1. Eğitim fakóltesi sınıf öğretmenliği bölümünde okuyan öğrencilerin ahlaki olgunluk düzeyleri yüksektir.
2. Eğitim fakóltesi sınıf öğretmenliği bölümünde okuyan öğrencilerin ahlaki olgunluk düzeyleri cinsiyet değişkenine göre anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır.
3. Eğitim fakóltesi sınıf öğretmenliği bölümünde okuyan öğrencilerin ahlaki olgunluk düzeyleri yaş değişkenine göre anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır.
4. Eğitim fakóltesi sınıf öğretmenliği bölümünde okuyan öğrencilerin ahlaki olgunluk düzeyleri sınıf değişkenine göre anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır.

C. Yöntem

1. Model

Araştırmada betimsel ve ilişkisel tarama modeli birlikte kullanılmış, bu yolla hem olay ve olguların olduğu gibi betimlenmesi hem de değişkenler arası ilişkilerin ve anlamlı farklılığa sebep olan değişkenlerin de tespiti amaçlanmıştır. Gerekli verilerin toplanması için anket tekniğinden yararlanılmış, anket formundaki soru ve maddelerin öncelikle betimsel analizi yapılmış daha sonra hipotezlere uygun olarak da ilgili bağımsız değişkenler ile ahlaki olgunluk arasındaki ilişkiyi incelemek için ilişkisel analizlere başvurulmuştur.

2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini 2018-2019 öğretim yılında Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakóltesi, Marmara Üniversitesi Eğitim Fakóltesi, Yıldız Teknik Üniversitesi Eğitim Fakóltesi, Kastamonu Üniversitesi Eğitim Fakóltesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi Eğitim Fakóltesi ve Gazi Üniversitesi Eğitim Fakóltesi Sınıf Öğretmenliği Bölümünde okuyan öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise ilgili fakólterin sınıf öğretmenliği bölümü öğrencileri arasından tesadüfi yöntemle seçilen 500 öğrenciden oluşmaktadır. Örneklemini oluşturan öğrenciler tarafından doldurulan ve geri dönüşü sağlanan 490 anketten 482'si değerlendirmeye alınmış, 8 anket formu ise ilgili formların büyük bölümü eksik bırakıldığı için değerlendirme dışı tutulmuştur. Katılımcılara ait demografik özellikler Tablo 1'de gösterilmiştir.

Tablo 1: Demografik Özellikler

		<i>N</i>	%
Cinsiyet	Erkek	88	18.3
	Kadın	393	81.5
	Cevapsız	1	0.2
Yaş	18-19 Yaş	96	19.9
	20-21 Yaş	178	36.9
	22-23 Yaş	142	29.5
	24 Yaş ve Üstü	51	10.6
	Cevapsız	15	3.1
Sınıf	1. Sınıf	136	28.2
	2. Sınıf	39	8.1
	3. Sınıf	32	6.6
	4. Sınıf	269	55.8
	Cevapsız	6	1.2

3. Veri Toplama Aracı

Araştırmada veri toplamak amacıyla kullanılan anket formunda ilişkisel analizlerde bağımsız değişken olarak kullanılacak olan katılımcılara ait kişisel bilgilere (cinsiyet, yaş ve sınıf) yer verilmiştir. Katılımcıların ahlaki olgunluk düzeylerini ölçmek için ise Şengün ve Kaya tarafından geliştirilen "Ahlaki Olgunluk Ölçeği" kullanılmıştır. 66 maddeden oluşan ilgili ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik analizleri Mayıs-2007'de Samsun il merkezinde okuyan lise öğrencileri arasından tesadüfi yöntemle seçilen 830 öğrenciden elde edilen veriler üzerinde yapılmıştır. Ölçme aracının geçerliğini tespit amacıyla yapılan faktör ve madde analizi, paralel test yöntemleri sonucunda ölçeğin geçerlik özelliğine sahip olduğu tespit edilmiş. Ölçme aracının güvenilirliğini tespit için test-tekrar test, test-yarı test ve Cronbach Alpha güvenilirlik katsayıları hesaplanmış; test-tekrar test güvenilirlik katsayısı 0.88, test-yarı test güvenilirlik katsayısı 0.85 ve Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı ise 0.93 olarak tespit edilen ölçeğin güvenilir bir ölçek olduğu görülmüştür (Şengün & Kaya, 2007, ss. 51-64).

4. Verilerin Analizi

Araştırmada veri kaynağı olarak kullanılmaya uygun olduğu düşünülen 482 anket formu öncelikle bilgisayar ortamına aktarılmış ve verilerin analizinde SPSS programından yararlanılmıştır. Öncelikle hatalı veri girişi olup olmadığı kontrol edilmiş, ölçekte boş bırakılan değişkenlere ortalama üzerinden bir değer tanımlaması yapılarak ölçeğe ait tüm verilerin analizlerde kullanılabilmesi sağlanmıştır. Ayrıca ölçekte yer alan 14 olumsuz madde (4, 7, 15, 16, 17, 18, 29, 33, 37, 38, 45, 62, 65 ve 66. maddeler) için "recode" komutuyla yeni veri tanımlama işlemi yapılmıştır. Ardından ölçekte yer alan tüm maddeler ile ölçekten elde edilen toplam puana dair betimsel analizler yapılmıştır. İlişkisel analizlerde parametrik testlerin kullanılmasının uygunluğunu tespit için ölçeğe ait çarpıklık ve basıklık değerine bakılmış ve ele edilen değerlerinkabul edilebilir sınır olan (-/+1) aralığında (Skewness: -.283, Kurtosis: -.381) çıkması nedeniyle parametrik test koşullarını sağladığı kabul edilmiştir. İki alt gruptan oluşan değişkenlerle ölçek puanları arasındaki ilişkiyi test etmek için parametrik testler içinde yer alan tek yönlü varyans analizi (ANOVA-F Testi), iki alt gruptan oluşan bağımsız değişkenlerle ölçekten alınan puan arasındaki ilişkiyi ölçmek için ise T-Testi kullanılmıştır. Ölçeğin güvenilirliğini test etmek için Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı hesaplanmış ve ilgili değer .94 olarak tespit edilmiştir. Bu sonuç ölçeğin güvenli bir ölçme aracı olduğunu teyit etmiştir.

D. Betimsel Bulgular

Katılımcıların ahlaki olgunluk düzeylerini ölçen 66 maddelik ölçekten alınan ortalama puan $\bar{x}=279.89$ olarak tespit edilmiştir. Ölçekten alınabilecek en yüksek puanın (66×5) 330, en düşük puan (66×1) 66, standart sapma (S) değeri ise 24.75'tir. Araştırmada ölçeğe dair alınan en düşük puan 213 (N=1), en yüksek puan ise 330 (N=1)'dur. Elde edilen ortalama değer katılımcıların yüksek sayılabilecek bir ahlaki olgunluk düzeylerine sahip olduğunu göstermektedir. Yakın gelecekte okul çağı çocuklarının kişilik ve ahlaki gelişiminde önemli rol oynayacak ve öğrencileri tarafından hal ve tavırları itibariyle modellenecek olan sınıf öğretmeni aday öğrencilerin ahlaki olgunluk düzeyinin nispeten yüksek çıkması hiç şüphesiz ahlaklı bir nesil yetiştirme adına olumlu bir sonuç olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte elde edilen ortalama değer (279.89) ölçekten alınabilecek maksimum puandan (max. =330) yaklaşık 50 puan düşük olması burada halen iyileştirilmeye açık bir alanın varlığını göstermesi açısından da önemlidir. Ayrıca araştırmaya katılanların yaklaşık yarısının (%50.6) ölçek

ortalamasının altında puan aldığı ve bunların içinde çok daha düşük ortalamaya sahip bir grubun bulunduğu – ki örneğin 220 puandan daha düşük ortalamaya sahip olanların oranı %1.5'tir – ve bu öğrencilerin de sınıf öğretmeni olarak atanacağı dikkate alındığında bu konu üzerinde özenle durulması gerektiği vardır. Zira okul çağı çocuklarının kişiliğine şekil verecek olan sınıf öğretmenlerinin göstereceği küçük ahlaki zafiyetlerin bile öğrencilerdeki yansması çok daha olumsuz olabilmektedir. Bu nedenle gerek ilgili bölüme öğrenci seçim aşmasında gerekse yüksek öğrenimleri boyunca sınıf öğretmeni aday öğrencilerin ahlaki olgunluk düzeyleri farklı ölçme araçlarıyla kontrol edilmeli ve bu alanda tespit edilen eksikler geliştirilecek içerik ve uygulamalarla giderilmeye çalışılmalı, hatta öğretmen atamalarında ahlaki olgunluğun bir kriter olarak kabulü değerlendirilmelidir.

Tablo 2: Ahlaki Olgunluk Ölçeği

<i>N</i>	\bar{x}	<i>Min.</i>	<i>Max.</i>	<i>Range</i>	<i>S</i>
482	279.89	213	330	117	24.75

Her ne kadar ortalama değer öğrencilerde yüksek sayılabilecek bir ahlaki olgunluk düzeyine işaret etse de daha sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için bu çalışmada, katılımcıların ahlaki olgunluk düzeyleri belirlenirken ortalama değerden bir standart sapma üstü ($\bar{x} + 1 S$; 305-330) yüksek, bir standart sapma aşağısı ($\bar{x} - 1 S$; 66-255) ise düşük ahlaki olgunluk düzeyi olarak kabul edilmiş ve elde edilen sonuçlar Tablo 5'te gösterilmiştir. İlgili tabloda öğrencilerin büyük kısmının (%64.7) orta düzey bir ahlaki olgunluk seviyesine sahip olduğu, yüksek ahlaki olgunluk seviyesine sahip öğrencilerin oranının %19.1, düşük ahlaki olgunluk düzeyine sahip öğrencilerin oranının ise %16.2 olduğu görülmektedir. Hiç şüphe yok ki %16.2'lik bir oran özellikle sınıf öğretmenliği branşı için dikkate alınması gereken bir orandır. Bu sonuç -tabi bu öğrenciler öğretmen olarak atanırsa- ilgili öğretmenlerin görev yapacağı sınıflardaki öğrencilerin ahlaki gelişim noktasında yeterli düzeyde kılavuzlanamaması türünden bir riske işaret etmektedir.

Tablo 3: Ahlaki Olgunluk Düzeyi

	<i>N</i>	%
Düşük (66-255)	78	16.2
Orta (256-304)	312	64.7
Yüksek (305-330)	92	19.1

E. İlişkisel Analizler

1. Cinsiyet ve Ahlaki Olgunluk Düzeyi

Yapılan ilişkisel analizler çerçevesinde katılımcıların ahlaki olgunluk ölçeğinden aldıkları puanların cinsiyet değişkeni açısından farklılaşma durumları incelenmiş ve sonuçlar Tablo 6'da gösterilmiştir. Kullanılan ölçek maskülen öğelerle (düşünmek, karar vermek, sorumluluk almak vb.) feminen içerikli maddeleri (sevgi, empati vb.) birlikte içerdiği için her iki cinsi ortak bir zeminde değerlendiren bir ölçek olarak kabul edilebilmektedir (Demir Çelebi & Sezgin, 2015, s. 105). Buna göre cinsiyet değişkeninin, ölçekten elde edilen puan ortalaması üzerinde $p < .01$ anlamlılık düzeyinde bir farklılaşmaya neden olduğu tespit edilmiştir. Cinsiyet türüne göre ölçekten alınan ortalama puanlar incelendiğinde kadın öğrencilerin erkek öğrencilere göre anlamlı sayılacak düzeyde daha yüksek bir ahlaki olgunluk algısına sahip oldukları görülmüştür. Gerek Şengün (Şengün, 2008, s. 124) gerekse Kaya ve Aydın (Kaya & Aydın, 2011, s. 24) tarafından aynı ölçek kullanılarak yapılan araştırmalar da benzer bir sonuca işaret etmektedir. Aynı ölçek kullanılarak Çelebi ve Sezgin tarafından lise öğrencileri üzerinde yapılan araştırma da kızların ahlaki olgunluk düzeylerinin erkeklerden anlamlı düzeyde pozitif yönlü farklılaştığını göstermektedir (Demir Çelebi & Sezgin, 2015, s. 117). Ayrıca yapılan araştırmalar ağırlıklı olarak kadın öğretmenlerin mesleki etik ilkelere uyma davranışının erkeklere oranla anlamlı düzeyde daha yüksek olduğunu göstermektedir (Namlı, 2017, s. 394). Bütün bu sonuçlar kadınların erkeklere nazaran kendileriyle ilgili daha yüksek bir ahlaki olgunluk algısına sahip olduklarını göstermektedir. Milli Eğitim Bakanlığı verilerine göre ilkokulda görev yapan kadın öğretmen sayısının 192.537, erkek öğretmen sayısının ise 108.192 olduğu (T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı, 2019, s. 42) ve mevcut durum itibarıyla bu kademedeki görev yapan öğretmenlerin çoğunluğunun kadınlardan oluştuğu göz önüne alındığında araştırmadan elde edilen bulguyu alana yansımaları itibarıyla olumlu olarak değerlendirmek mümkündür.

Tablo 4: Cinsiyet ve Ahlaki Olgunluk

		<i>N</i>	\bar{X}	<i>S</i>	<i>t</i>	<i>Sd</i>	<i>p</i>	<i>Sonuç</i>
Cinsiyet	Erkek	88	273.45	26.23	-2.72	479	.007	p<.01 Önemli
	Kadın	393	281.36	24.23				

2. Yaş ve Ahlaki Olgunluk Düzeyi

Yaş değişkeninin katılımcıların ahlaki olgunluk düzeyine etkisini sınamak için ANOVA testi yapılmış ve elde edilen sonuçlar Tablo 8’de gösterilmiştir. Buna göre yaş değişkeninin ölçekten alınan puan ortalaması üzerinde $p<.05$ anlamlılık düzeyinde bir farklılaşmaya neden olduğu tespit edilmiştir. Anlamlı farklılığın hangi gruplardan kaynaklandığını tespit için yapılan Scheffe testi, 18-19 yaş grubu ile 24 yaş ve üstü yaş grubunun bu farklılaşmanın kaynağı olduğunu ortaya koymuştur. Buna göre 24 yaş ve üstü gruba dahil olan öğrencilerin ahlaki olgunluk algısı 18-19 yaş grubu öğrencilerin ahlaki olgunluk algısından anlamlı ve olumlu yönde farklılaşmaktadır.

Tablo 5: Yaş ve Ahlaki Olgunluk

		N	\bar{X}	S	F	Sd	p	Sonuç	Scheffe
Yaş	18-19 yaş	96	274.29	22.38	3.77	463	.011	p<.5 Önemli	(18-19) – (24 ve üstü) p<.05
	20-21 yaş	178	281.43	24.11					
	22-23 yaş	142	277.79	24.49					
	24 yaş ve üstü	51	287.29	29.11					

Sonuç

Bu çalışmada sınıf öğretmenliği bölümü öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri incelenmiştir. Araştırma sonucunda elde edilen bulguların analizi sonucunda eğitim fakültesi sınıf öğretmenliği bölümü öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerinin ortalaması $\bar{x} = 279.89$ olarak tespit edilmiştir. Ölçekten alınabilecek maksimum puanın $\bar{x}=330$ olduğu göz önüne alındığında ortaya çıkan sonuç olumlu olarak değerlendirilmiştir. Bu sonuç, “Eğitim fakültesi sınıf öğretmenliği bölümünde okuyan öğrencilerin ahlaki olgunluk düzeyleri yüksektir.” şeklindeki ilk hipotezin doğrulandığını göstermektedir. Elde edilen ortalama değer, beşli Likert ortalamasına çevrildiğinde $\bar{x}=4.24$ ’e denk düşmektedir. Bu sonuç Çekin’in yaptığı araştırma sonucuyla ($\bar{x}=4.31$) büyük oranda paralellik göstermektedir. Bununla birlikte ortalama değer bir standart sapma altı ve üstü dikkate alınarak yapılan değerlendirmede ise katılımcıların %64.7’sinin “orta”, %19.1’inin “yüksek”, %16.2’sinin ise “düşük” ahlaki olgunluk düzeyine sahip oldukları görülmüştür. Özellikle %16.2’lik kısmın düşük ahlaki olgunluk düzeyine sahip olduğu şeklindeki bulgunun, öğretmenin değer dünyasından doğrudan etkilenecek ilkökul öğrencilerinin karakter gelişimi açısından bir

riske işaret ettiği değerlendirilmiştir.

Yapılan ilişkisel analizler katılımcıların ahlaki olgunluk düzeylerinin cinsiyet ve yaş değişkenleri açısından anlamlı düzeyde farklılaştığını ortaya koymuştur. Bu sonuç cinsiyet ve yaş değişkenleriyle ilgili hipotezlerin doğrulandığını, buna mukabil ilgili bölüm öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeylerinin sınıf değişkenine göre anlamlı düzeyde farklılaştığı yönündeki hipotezin ise reddedildiğini göstermektedir. Cinsiyet değişkeni açısından bakıldığında daha önce yapılan araştırmalarla (Demir Çelebi & Sezgin, 2015; Kaya & Aydın, 2011; Namlı, 2017; şengün, 2008) da uyumlu olarak kadınların ahlaki olgunluk düzeyinin (\bar{x} =281.36) erkeklerin ahlaki olgunluk düzeyinden (\bar{x} =273.45) $p<.01$ anlamlılık düzeyinde ve olumlu yönde ayrıştığı görölmüştür. Hiç kuşku yok ki bu algının pratikle ne kadar uyum gösterdiğinin tespiti bu araştırmanın sınırlarını aşmaktadır. Ayrıca, her ne kadar bu araştırmada kullanılan tek boyutlu ölçek kadınların ahlaki olgunluk düzeyinin istatistiki açıdan daha yüksek olduğunu gösteriyorsa da değerlere ait alt boyutlarda cinsiyetin farklılaştırıcı etkisine de bakılması gerekmektedir. Nitekim öğretmen adaylarının değer tercihlerini konu alan kimi çalışmalarda cinsiyet değişkeninin değer tercihindeki etkisinin farklılaştığı görölmektedir. Sarı (Sarı, 2005) yaptığı araştırmada bilimsel değerler hariç diğer tüm alt boyutlarda erkeklerin kadınlardan anlamlı düzeyde pozitif yönlü ayrıştığını tespit etmiştir. Buna mukabil Bulut (Bulut, 2012) iyimserlik, uyma ve güvenlik boyutlarında kadınların; uyarılım boyutunda ise erkeklerin pozitif yönlü farklılaştığı bulgusuna ulaşmıştır. Dilmaç ve arkadaşları (Dilmaç vd., 2008) ise evrensellik ve öz-yönelim boyutlarında erkekleri, güç boyutunda ise kadınları anlamlı ve pozitif yönlü bir farklılaşmanın kaynağı olarak tespit etmişlerdir.

Yaş değişkeni açısından bakıldığında ise ahlaki olgunluk düzeylerinin 18-19 yaş grubu ile 24 yaş ve üzeri grup arasında $p<.05$ anlamlılık düzeyinde farklılaştığı, 24 ve üstü gruba giren öğrencilerin ahlaki olgunluk düzeylerinin (\bar{x} =287.29) diğer grubun ortalamasına (\bar{x} =274.29) nispetle daha yüksek olduğu görölmüştür. Bu iki gruptaki cinsiyet oranlarına bakıldığında daha önce cinsiyet değişkeninin genel ölçek ortalamasına etkisinin tersi yönünde bir durumla karşılaşılmaktadır. Zira oluşturulan çapraz tabloda 18-19 yaş grubunun %95.5'inin kadın, %9.5'inin erkeklerden; 24 yaş ve üzeri grubun ise %62.7'sinin kadın %37.3'ünün ise erkeklerden oluştuğu tespit edilmiştir. Cinsiyete göre kadınlar erkeklerden daha yüksek bir ahlaki olgunluğa sahipken 24 yaş ve üzeri gruptaki erkek oranı 18-19 yaş grubuna kıyasla yaklaşık %26 daha fazla olmasına rağmen ilgili grubun ortalamasının daha yüksek ıkmiş olması dikkat çekicidir. Sınıf değişkeni açısından yapılan

ilişkisel analizde anlamlı bir fark çıkmamış olmasından ($p=.07$) hareketle eğitim süreçlerinden ziyade yaşa bağlı olgunlaşma ve zamanla elde edilen tecrübenin ahlaki olgunlaşmaya etkisinin daha güçlü olduğu şeklinde bir değerlendirme yapmak mümkündür. Bununla birlikte gerek Şengün (Şengün, 2008, ss. 127-128) gerekse Çelebi ve Sezgin (Demir & Sezgin, 2015, ss. 116-117) tarafından lise öğrencileri üzerinde yapılan araştırmada yaş değişkeninin ölçek ortalamasında anlamlı bir farklılığa neden olmadığı tespit edilmiştir. Bu sonuç da dikkate alındığında özellikle yetişkinliğe geçiş sürecinin ahlaki olgunluğa olumlu etkisinin daha muhtemel olduğu değerlendirilmiştir. Nitekim Namlı'nın mesleki etik ilkelere uyma düzeyi en yüksek olan grubun 26-35 yaş olduğu yönünde tespiti de bunu desteklemektedir. Zira ilgili araştırmada daha yüksek ve daha düşük yaş gruplarına kıyasla ilgili yaş grubunun etik ilkelere uyma düzeyinin istatistiki açıdan anlamlı sayılacak düzeyde pozitif yönlü ayrıştığı bulgusuna yer verilmektedir (Namlı, 2017, ss. 391-392).

Sonuç itibarıyla araştırma verileri şunu göstermiştir ki yarının sınıf öğretmenleri olacak olan eğitim fakültesi sınıf öğretmenliği bölümü öğrencilerinin ahlaki olgunluk düzeyleri nispeten yüksek çıkmış olsa bile bu alanda halen iyileştirmeye ihtiyaç duyulan hususlar bulunmaktadır. Özellikle ortalamanın bir standart sapma altında kalan grup bu çalışma özelinde en problemli kesime işaret etmektedir. Ahlak alanında gösterilecek küçük ihmallerin bile minik dimağlarda kalıcı hasarlar bırakabileceği dikkate alındığında bu bulgu üzerinde dikkatle düşünme gereği vardır. Buradan yola çıkarak sınıf öğretmenliği eğitimiyle ilgili olarak şu öneriler dile getirilebilir:

1. Sınıf öğretmenliği programına öğrenci alımında adayların ahlaki olgunluklarını, karakter özelliklerini ölçebilecek araçlardan yararlanılmalı, sınav başarısının yanında bu boyut da bir kriter olarak değerlendirilmelidir.

Araştırmada, öğrenim görülen sınıf değişkeninin ahlaki olgunluğa anlamlı bir etkisinin olmadığı tespit edilmiştir ki bu durum ilgili bölümde verilen eğitimin ahlak eğitimi anlamında gözden geçirilmesini gerektirmektedir. Eğitim fakültesi programlarına bakıldığında zorunlu dersler arasında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi dersi dışında ahlak ve değer alanıyla ilişkili bir ders bulunmadığı görülmektedir. Bu bölümde öğrenim gören öğrencilerin hem kendi ahlaki gelişimlerini sağlayabilmeleri ve ahlaki farkındalıklarını arttırabilmeleri hem de bu konuların öğrencilere nasıl öğretilebileceği noktasında bilgi ve deneyim kazanabilmeleri noktasında bu alanla ilgili ders ya da derslerin programa eklenmesi

değerlendirilmelidir.



KAYNAKÇA

- AĞIRKAN, M., & KAĞAN, M. (2017). Üniversite Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ile Psikolojik Dayanıklılık Düzeyleri Arasındaki İlişki. *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakóltesi Dergisi*, 19(3), 225-245. <https://doi.org/10.17556/erziefd.335063>
- AKBAŞ, O. (2008). Değer Eğitimi Akımlarına Genel Bir Bakış. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 6(16), 9-27.
- AKKAYA, N. (2013). Eğitim Fakóltesi Öğrencilerinin Değer Tercihleri (DEU. Buca Eğt. Fak. Örneği). *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 17(2), 69-82.
- BALAY, R., & KAYA, A. (2014). Eğitim Fakóltesinde Okuyan Öğretmen Adaylarının Ahlaki Değer Yönelimleri. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 12(28), 7-45.
- BAŞBAY, A., KAĞNİCI, D. Y., & BAŞBAY, M. (2018). Öğretmenlerin Çokkültürlü Yeterlik Algıları ile Ahlaki Olgunluk/Yargı ve Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi. *Elementary Education Online*, 17(3), 1150-1167. <https://doi.org/10.17051/ilkonline.2018.466317>
- BULUT, S. S. (2012). Gazi Eğitim Fakóltesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 1(3), 216-238. <https://doi.org/10.7884/teke.73>
- ÇEKİN, A. (2016). Öğretmen Adaylarının Ahlaki Olgunluk Düzeyleri. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 21(3), 1035-1048.
- ÇİLELİ, M. (1985). Ergenlikte Ahlaki Gelişim. İçinde B. Onur (Ed.), *Ergenlik Psikolojisi*. Ankara: Hacettepe Taş Yayıncılık.
- DEMİR ÇELEBİ, Ç., & SEZGİN, O. (2015). Lise Öğrencilerinin Öznel İyi Oluşları ile Ahlâkî Olgunluk Seviyeleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. *Kalem Uluslararası Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi*, 5, 99-146. <https://doi.org/10.23863/kalem.2017.53>
- DEMİREL, M. (2009). Sınıf Öğretmenlerinin ve Okul Yöneticilerinin Karakter Eğitimine İlişkin Öz-Yeterlik İnançları. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakóltesi Dergisi*, 37(37), 36-49.
- DİLMAÇ, B. (1999). *İlköğretim öğrencilerine insani değerler eğitimi verilmesi ve ahlaki olgunluk ölçeği ile eğitimin sınanması* (Yüksek Lisans Tezi). MÜSBE.

- DİLMAÇ, B., BOZGEYİKLİ, H., & ÇIKILI, Y. (2008). Öğretmen Adaylarının Değer Algılarının Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 6(16), 69-91.
- ERTÜRK, S. (2016). *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Edge Akademi Yayıncılık.
- FİDAN, N. K. (2009). Öğretmen Adaylarının Değer Öğretimine İlişkin Görüşleri. *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi*, 2(2), 1-18.
- FUKUYAMA, F. (1998). *Güven: Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- KANT, E. (2007). *Eğitim Üzerine*. (A. Aydoğan, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- KAYA, M., & Aydın, C. (2011). Üniversite Öğrencilerinin Dini İnanç ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30(30), 15-42.
- KESKİN, U. (2014). *Sınıf Öğretmeni Adaylarının İnsani Değerlere Sahip Olma Düzeylerinin İncelenmesi*. Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- KOÇER, H. A. (1980). *Eğitim Tarihi I: (İlk Çağ)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi.
- MİLSON, A. J., & EKŞİ, H. (2003). Öğretmenlerin Karakter Eğitiminde Yetkinlik Duygusu Konusunda Bir Ölçme Aracına Doğru: Karakter Eğitimi Yetkinlik İnanç Skalası (KEYİS) ve Türkçeye Uyarlanma Çalışması. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1(4), 99-130.
- NAMLI, N. A. (2017). Sınıf Öğretmenlerinin Mesleki Etik İlkelere Uyma Düzeyleri. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10(49), 389-395.
- OĞUZKAN, A. F. (1981). *Eğitim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- ÖZKAN, R., & SOYLU, A. (2014). Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Benimsedikleri Temel İnsani Değerler (Niğde İl Örneği). *Turkish Studies*, 9(2), 1253-1265. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.6418>
- SARI, E. (2005). Öğretmen Adaylarının Değer Tercihleri: Giresun Eğitim Fakültesi Örneği. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 3(10), 75-90.
- ŞENGÜN, M. (2008). *Lise Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeylerinin Bazı Kişisel Değişkenler Açısından İncelenmesi* (Doktora Tezi). OMÜSBE.
- ŞENGÜN, M., & KAYA, M. (2007). Ahlaki Olgunluk Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24(24-25), 51-64.

T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı. (2019). *Milli Eğitim İstatistiklikleri Örgün Eğitim*. Geliş tarihi gönderen http://sgb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2019_09/30102730_meb_is_tatistikleri_orgun_egitim_2018_2019.pdf

TEZCAN, M. (1996). *Eğitim Sosyolojisi*. Ankara: Feryal Matbaası.

YAPICI, A., KUTLU, M. O., & BİLİCAN, F. I. (2012). Öğretmen Adaylarının Değer Yönelimleri. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(42), 129-151.

YÜKSEL, G. (2012). *İlköğretim Öğretmenlerinin Karakter Eğitimi Yetkinlik İnançları ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişki* (Yüksek Lisans Tezi). Eskişehir Osmangazi Üniversitesi.



THE LEVEL OF MORAL MATURITY OF THE STUDENTS LEARNING AT THE DEPARTMENT OF PRIMARY EDUCATION IN THE FACULTY OF EDUCATION

© Seyyid SANCAK^a

© Mehmet TABAKOĞLU^b

© Ayhan ÖZ^c

Extended Abstract

This study was carried out to identify the level of moral maturity of students studying in Departments of Elementary Education at Faculties of Education, and thus, to make recommendations for the educational activities carried out in the relevant departments. In this study, descriptive and relational survey models were used together, and the survey technique was employed to collect the needed data. The “Moral Maturity Scale” developed by Şengün was used as a data collection instrument. Research data were collected from 482 students studying at the Faculties of Education of the following universities: Bolu Abant İzzet Baysal, Yıldız Technical, Marmara, Kastamonu, Gazi, and Afyon Kocatepe. During data analysis, the mean scale score was calculated first, and then relational analyses were carried out using t-tests and analyses of variance.

Based on the study, the mean moral maturity score of the students of the departments of elementary education at the faculties of education was $M = 279.89$. Given that the maximum value one could score on the scale was $M = 330.00$, it is possible to accept the result as a positive result. However, when the mean value was examined by taking into account the values that were a standard deviation below and above the mean, it was seen that 64.7% of the participants had a “moderate,” 19.1% had a “high,” and 16.2% had a “low” level of moral maturity. Especially the 16.2% of the students who were found

^a Asst. Prof., Bolu Abant İzzet Baysal University, seyyidsancak@ibu.edu.tr

^b Asst. Prof., Bolu Abant İzzet Baysal University, mehmettabakoglu@gmail.com

^c Asst. Prof., Bolu Abant İzzet Baysal University, ayhanoz@ibu.edu.tr

to have a low level of moral maturity signals a risk in terms of the character development of students who will be directly influenced by teachers' world of values.

Relational analyses, however, show that the participants' levels of moral maturity differed significantly in terms of the gender and age variables. In terms of the gender variable, in line with the findings obtained from previous studies conducted by Şengün (2008), Kaya and Aydın (2011), Çelebi and Sezgin (2015) and Namlı (2017), the level of moral maturity of females ($M = 281.36$) was positively differentiated from that of males ($M = 273.45$) at $p < .01$ significance level. There is no doubt that the determination of how much this perception is compatible with practice is beyond the limits of this study. However, it may suffice to say that the results of such research directly estimating one's self-perception, such as moral maturity, are influenced by the way people evaluate themselves.

Considering the age variable, it was seen that moral maturity levels differed between the people aged 18–19 and the people aged 24 or older at $p < .05$ significance level, and the mean moral maturity level of the students aged 24 or older ($M = 287.29$) was relatively higher than that of the other group ($M = 274.29$). It should be taken into account that there may be other factors influencing the difference other than the age variable. For example, when these two groups are examined in terms of the gender variable, there is an effect opposite of the effect of the gender variable on the mean score of the overall scale. This is because a cross-table was created and, in that table, 95.5% of the people aged 18–19 were female and 9.5% were male, and 62.7% of the people aged 24 or older were female and 37.3% were male. It is noteworthy that while females had a higher moral maturity level than males, the mean value of the people aged 24 or older was higher, even though the proportion of males among the people aged 24 or older was about 26% higher than that among the people aged 18–19.

In conclusion, the data of the study have shown that there are still issues that need to be improved in this field, even though the moral maturity levels of the students of the department of elementary education at the faculty of education, who will be the elementary school teachers of tomorrow, are relatively high. Especially the group with a mean score that is a standard deviation below the overall mean score points to the most problematic segment in the context of this study. Even minor omissions in the field of morality that leave permanent marks on little minds should be regarded as a problem that cannot be taken lightly. Elementary school teachers who, in a

sense, shape the new generation need to embody a model of the ideal human being in the moral sense. Based on this point of view, the following recommendations can be made with regard to elementary education:

1. When students are accepted to elementary education programs, instruments that can measure the moral maturity and characteristics of candidates should be utilized. This dimension should be considered as a criterion in addition to exam success.

To the best of our knowledge, there is no course related to ethics and values other than the Religious Culture and Moral Knowledge course among the compulsory courses in the curricula of faculties of education. It should be considered that a course or courses related to this field should be added to the curriculum in order to help candidates improve their own moral and values development as well as acquiring knowledge and experience on how these subjects can be taught to students.

Keywords: Religious Education, Moral Maturity, TheFaculty of Education, Department of Primary Education



DÎVÂN EDEBİYATI'NIN ANLAŞILMASINDA SÖZLÜKLERİN ROLÜ VE BİR METİN SÖZLÜĞÜ İNŞA ETMEK

© Mehmet BÜKÜM^a

Öz

Toplumumuzun yüzünü Batı dünyasına çevirmesiyle düşünce, zevk ve hayal dünyası değişmiş ve bu değişim Dîvân Edebiyatı'na te'sir edip bu edebiyatın tedricen tedavülden kalkmasına sebep olmuştur. Dîvân Edebiyatı'nın yeterince bilinmemesi ve anlaşılabilmesi önce okuyucuların onu görmezden gelmesine hatta ona düşman olmasına sebep olmuştur. Bir okuyucunun yaşadığı yüzyılda bir edebî eseri anlayabilmesi onun için sorun teşkil etmeyebilir ama o eserin üzerinden bir ya da birkaç asır geçip zamanın ruhu, dili, zevk ve hayal dünyası değişince bir asır sonraki okuyucunun o esere hakkıyla nüfûz edebilmesi için geçmişle kurulacak bazı köprülere ihtiyaç vardır. Bu köprüler: şair ve metin sözlükleri, yüzyıla has söz varlığı sözlükleri, kavram sözlükleri, tarama, derleme ve arkaik kelimeler sözlükleri vb. sözlüklerdir.

Kısa bir tanımla bir sanatçının tek eseri üzerine yazılan sözlüğe o eserin “metin sözlüğü”; o sanatçıya ait tüm eserlerin sözvarlığının bir araya getirildiği sözlüğe de “sanatçı sözlüğü” denebilir. Bu çalışmada amacımız bir “metin sözlüğü”nün nasıl vücuda getirileceği konusunda bilgisayar araçları kullanılarak yol göstermektir. Bir araştırmacının edebî değeri yüksek ve mana açısından girift bir eser üzerinde çalışıp isabetli değerlendirmeler yapabilmesi için önce eseri kendisi iyi anlamalı ve tahlil etmelidir. Bunun için araştırmacının bilhassa Dîvân Edebiyatı'nda öncelikle kendisi için o esere ait bir sözlük çıkarması ve bu sözlüğü esere dahil ederek okuyucuya yol göstermesi gerekmektedir.

Anahtar kelimeler: Türk İslâm Edebiyatı, sözlük, metin sözlüğü, sanatçı sözlüğü, metin sözlüğü hazırlamak, sözlükbilim.



^a Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, mehmet.bukum@ikc.edu.tr

THE ROLE OF DICTIONARIES IN UNDERSTANDING DIVAN LITERATURE AND BUILDING A TEXT DICTIONARY

As our society turned its face to the Western world, the world of thought, pleasure and imagination changed and this change caused the divan literature to disappear gradually. The fact that Dîvân Literature was not known and understood sufficiently caused the readers to ignore and even become hostile to it. It may not be a problem for a reader to understand a literary work in the century he lives in, however when the spirit of the time, language, pleasure and world of imagination changes after one or more centuries, there would be a need for some bridges with the past to penetrate that work. These bridges are: dictionaries of poets and texts, dictionaries of vocabulary belonging to the century, dictionaries of concept, dictionaries of scanning, compilation and archaic vocabulary etc.

In a short description, the dictionary written on an artist's only one work can be called "text dictionary" of that work; the dictionary that brings together the vocabulary of all the works belonging to that artist can be called the "artist dictionary". In this study, our aim is to provide guidance on how a text dictionary can be created using computer tools. A researcher must first understand and analyze the work itself in order to make accurate evaluations on a literary work with high literary value and intricate meaning. In order to do this, the researcher should first produce a dictionary for himself, especially in Divan literature, and guide the reader by including this dictionary into the work.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Doğu Avrupa, Güneybatı Asya ve Kuzey Afrika'da yani üç kıtada neşv ü nemâ bulan Klâsik Türk Edebiyatı'nın vücuda getirdiği binlerce edebî eseri okumak ve hakkıyla anlamak çok güçtür. Dîvân Edebiyatı'nın anlaşılmasının en önemli sebeplerinin başında bu alana has sözlüklerimizin yetersiz olması yer alır. Dîvân Edebiyatı'nın kaynaklarının muhtelif ve şümüllü olması Dîvân Edebiyatı'na "çok renklilik" hususiyeti kazandırır ancak bu hususiyet beraberinde okuyucuda ciddî bir bilgi birikimine sahip olma zarureti de doğurur.

Dîvân Edebiyatı, muhtelif kaynaklardan beslenmektedir. Bu sebeple kalburüstü bir dîvân şairi âdeta hezarfendir. Kutsal kitaplara, peygamberler tarihine; Çin, Hint, İnan, Yunan, Roma mitolojisine; at sporlarına, satranç ve tavla oyunlarına; simya ilmi, astronomi, astroloji, hekimlik vb. muhtelif alanlara az da olsa vâkıf olması gerekir. (Tökel, 2009, s. 940) Altı asırlık bir

imparatorluk edebiyatı hüviyetindeki Dîvân Edebiyatı'nın muhakkak kendisine has ilmî sözlükleri bulunmalıdır. Agâh Sırrı Levend (Levend, 1984), Ahmet Talat Onay (Onay, 2019) ve İskender Pala'nın (Pala, 2004) sözlükleri elbette hazırlandıkları dönemde ciddi bir boşluğu doldurmuştur ama bunlar gibi çalışmaların yenilerine ihtiyaç duyulmaktadır.

Günümüzde, Dîvân şiirinin anlaşılabilmesi için Ahmet Atilla Şentürk'ün hâlen devam eden Osmanlı Şiir Kılavuzu (Şentürk, 2016, 2017, 2019), Atabey Kılıç'ın bilhassa manzum sözlükler üzerine yaptığı çalışmalar (Kılıç, 2006a, 2006b, 2006c, 2007a, 2007b, 2012, 2018) ve edebî metinlerin bağlamli dizin ve işlevsel sözlüğünü oluşturmayı amaçlayan Türk Edebiyatı Bağlamli Dizin ve İşlevsel Sözlük Projesi (Tebdiz) gibi çalışmalar memnuniyet vericidir. Dîvân Edebiyatı için günümüzde kullanımı ortadan kalkmış ya da anlam değişmesi ve genişlemesiyle manası değişikliğe uğramış sözvarlığını kapsayan ilmî neşirlerin sayısı arttırılmalıdır.

A. Dîvân Edebiyatı'nın Anlaşılmasında Sözlüklerin Rolü

Dîvân şiirinin sözvarlığı öyle zengindir ki sadece “at” için otuzu aşkın; “At takımı” için yirmi dokuz kelime kullanıldığı tespit edilmiştir. Sadece at için kullanılan kelimelere bakmakla yetinelim: **Ahreç**: Demir kır at; **Eblak**: Alaca, sekileri oyluklarına kadar olan at; **Edhem**: Yağız at; **Eşkar**: Al at; **Eşheb**: Kır at; **Feres**: At; **Gülgün**: Al at; **Hargele**: Terbiye edilmemiş huysuz at; **Harun**: Huysuz at; **Hink**: kır at; **Kûhayl**: Küheylan, cins at; **Kümeyt**: Kestane dorusu at; **Kürenk**: Yanık al at; **Kütel**: yedek at; **Mâdiyan**: Kısarak at; **Mudammer**: Koşu için zayıflatılmış at; **Matiyye**: Bineğe yarayan at; **Rahş**: At, Rüstem'in atı; **Rehvâr**: Yorga yürüyüşlü at; **Semend**: Kula at; **Şebdiz**: Yağız at, Perviz'in atı; **Tay**: Yavru at; **Tekâver**: Yorga yürüyüşlü at; **Tevsen**: Vahşi at; **Yekran**: soy al at; **Bur**: Doru at; **Boz**: Turna kır at; **Eş'al**: Kuyruk veya perçem ve ensesinde beyaz olan at; **Hayl**: at ve sürü anlamları var; **Pâlâ**: yedek at; **Râhî**: Yorga yürüyüşlü at; **Nevend**: Eşkini açık ata denir. (Levend, 1984, ss. 367-372)

Örneğin Dîvân şâiri açısından “nemek” yani tuz, sadece sofraya konan ve yemeğe lezzet katan madde değildir. Fehîm-i Kadîm; “tat, lezzet, zevk, hoşluk, hoş giden durum” anlamında kullanır nemek kelimesini. Oysa Ahmet Talat Onay'ın (Onay, 2019) ve İskender Pala'nın (Pala, 2004) alanlarında nadir ve değerli çalışmaları olan “Dîvân Şiiri Sözlüğü” ve “Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü”nde “nemek” maddesi yoktur. Dîvân şiirindeki hayal zenginliği ve anlam derinliğini göstermek üzere Fehîm-i Kadîm'in “nemek” kelimesiyle yarattığı hayal dünyasını bir beyit üzerinden Ülkü Çetinkaya'nın dilinden aktaralım:

*“Harçengdür velî harekâtında var nemek
Kânûn ki bahr-i mevc-zen-i bî-sübûtudur.*

Bu beyitte müzik sesi (perde), dalgalı bir denizdeki, hareketleri insana hoş gelen bir yengece benzetilmiştir. Beyitteki bu hayal, kanunun şekil bakımından denize, üzerindeki tellerin dalgaya benzetilmesi ile birlikte kanun çalan müzisyenin iki elinin teller üzerinde aşağı yukarı ve sağa sola doğru seyir gösteren hareketlerinin, deniz dalgaları üzerindeki yengecin hareketlerine benzetilmesi üzerine kurulmuştur. Bilindiği gibi yengeç yan yan yürüyen ve vücudunun iki tarafında simetrik olarak yer alan sekiz ayaklı ve iki kısıkaçlı bir hayvandır. Kanun çalan kişinin, parmaklarıyla tellere dokunuşu sırasında başparmak ve işaret parmağının birlikte hareketi, yengecin kısıkaçlarını açıp kapamasına benzetilmiştir. Beyitte tat, lezzet, zevk, hoşluk, hoş giden durum anlamına gelen nemek sözcüğünün seçilmiş olması da tesadüfi değildir. Nemekin tuz anlamının denizle ilişkisinden yararlanan şair, îhâm-ı tenasüp için bu seçimi yapmıştır.” (Çetinkaya, 2015, s. 89)

Bir dili tanıyabilmek, o dilin sözvarlığının kendi devrindeki kullanılış örneklerini görmekle mümkün olabilir. Örneklenmemiş kelimeler bir bakıma ölmüş kelimelerdir. Örneklendirilen kelimeler ve yapılar bugün ortadan kalkmış olsalar da kaynaklardaki kullanılışlarını tespit etmek o devirdeki insanların fikir ve hayal dünyalarını sezmeye çalışmaktır. Bunu yaparak, o devrin fikir ve hayal dünyasını tespit ettikten sonra, bugünkü anlayış ve hayal gücüyle karşılaştırabildiğimiz zaman, sentez yapma imkânını yakalamış oluruz. (Çatıkkaş, 2009, s. 9)

Dîvân Edebiyatı, altı asır boyunca çok zengin bir kelime, remiz, mazmun ve mefhum hazinesine sahip olmuş, hasil olan zenginlik ise bu edebiyatın hem cümle kuruluşu hem mana açısından girift bir yapıya bürünmesine sebep olmuştur. Bu yüzden Dîvân şiirine hakkıyla nüfuz etmek için her sahaya ait bir sözlüğümüz olmalıdır. *Mesela, kutsal metinler sözlüğü, astronomi-astroloji sözlüğü, Dîvân şiiri mitoloji sözlüğü, oyunlar sözlüğü gibi...* (Tökel, 2009, s. 940) Ayrıca Dîvân şiirinde sadece İstanbul Türkçesi kullanılmamıştır. Birçok milletten ve üç kıtaya yayılmış bir medeniyetin edebiyatından bahsettiğimiz için özellikle ağızlar bağlamında ilmî tekniklerle bölgesel/yöresel çalışmalara ve “Osmanlı Argosu Sözlüğü” (Bingölçe, 2011) gibi argo sözlüklerine yer vermek gerekmektedir.

Sözlük kelimesinin Arapça karşılığı olan lugat “söz söylemek, boş konuşmak; kuş ötmek” anlamlarındaki “lağv” kökünden türemiş bir isim olup “toplum bireylerinin duygu ve düşüncelerini birbirine anlatmak için kullandıkları kelimelerden meydana gelen eser” demektir. (Durmuş, 2009, s.

398)

Doğan Aksan'ın sözlükleri sınıflandırması şu şekildedir:

Bir ya da birden çok dilin söz varlığını işleme bakımından: a) Tek dilli sözlükler b) Çok dilli sözlükler.

Abece sırasının esas alınıp alınmamış olmasına göre: a) Abecesel sözlükler b) Kavram Sözlükleri.

Ele alınan söz varlığının niteliğine göre: a) Genel Sözlükler (ortak dil, yazı dili sözlükleri, ansiklopedik sözlükler) b) Lehçebilim sözlükleri c) Eş anlamlı, eş adlı, ters anlamlı ögeler sözlükleri ç) Yabancı ögeler sözlükleri d) Tarihsel sözlükler e) Köken bilgisi sözlükleri f) Uzmanlık alanı sözlükleri (terim sözlükleri) g) Argo sözlükleri h) Deyim ve atasözleri sözlükleri ı) Anlambilim sözlükleri i) Sanatçı ve metin sözlükleri j) Yanlış yerleşmiş öge sözlükleri k) Tersine sözlükler (Aksan, 2003, ss. 75-76)

B. Sanatçı ve Metin Sözlükleri

Bir sanatçıyı hakkıyla anlayabilmek için o sanatçının eserlerindeki söz varlığından meydana getirilmiş sözlüklere ihtiyaç vardır. "Sanatçı Sözlüğü"; bir sanatçının, bir yazar, ozan ya da düşünürün yapıtlarında geçen ögeleri toplayan sözlüktür. Bu sözlükler hem dil incelemeleri hem de edebiyat çalışmaları açısından önemlidir. Sanatçının kişiliğini, ilgi alanını, önem verdiği kavramları yansıttığı kadar, dil içinde kendi kullandığı sözvarlığını belirlemesi dolayısıyla da yararlıdır. Ali Püsküllüoğlu'nun Yaşar Kemal Sözlüğü (Püsküllüoğlu, 1974) bu türe örnek verilebilir. (Aksan, 2003, s. 82). XVI. asırda yaşamış Shakespeare'i anlayabilmek için ülkemizde yazılmış bin sayfayı müteceviz sözlüklere (Çalışlar, 1994; Nutku, 2008) rastlamaktayız ancak aynı asırda yaşamış kaç şairimizi anlamak için sözlük yazılmıştır? Kendi edebiyatımızı anlayabilmek için bizim de şairler için sadece sözlükler (dictionary) değil aynı zamanda terimsel sözlükler (glossary) hazırlamamız gerekmektedir. (Tökel, 2009, s. 938)

"Metin sözlüğü", belli bir eserin tam manasıyla anlaşılması amacıyla o eserin sözvarlığını derleyen sözlüktür. Bu sözlükler müstakil olabileceği gibi eserle birlikte neşredilebilirler. Klâsik eserlerde bu sözlükler bazen sayfaların "derkenar" diye tabir edilen bölümünde karşımıza çıkar. Meşhûr İranlı şair Firdevsî'nin *Şehnâme*'si (Şafak, 1971) ve Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'si (Dankoff, 2004) için hazırlanan sözlükler metin sözlüklerine örnek verilebilir.

Metin sözlükleri önceleri, Türklerin İslâm dinini seçmesiyle Kur'ân-ı Kerîm'i tam anlamıyla anlayabilmeleri için yazılmışlardır. *Lugat-ı Ferišteoğlu*

ve *Lugat-ı Kânûn-ı İlâhî* (Muhtar, 1993), Kur'ân-ı Kerîm için yazılan sözlüklere örnek verilebilir. Daha sonra ünlü mutasavvıfların, din büyüklerinin, şairlerin dinî, tasavvufî, edebî eserleri için de metin sözlükleri yazılmıştır. Bu sözlükler genellikle eserlerin anlaşılması güç yerlerini izah etmek amacıyla yazılmışlardır. (Biltekin, 2017, s. 363)

Edebiyat tarihine bakıldığında Mevlânâ'nın *Mesnevî'sine*, Sadî'nin *Bostân ve Gülistân'ına*, Abdurrahmân Câmî'nin *Baharistân'ına*, Firdevsî'nin *Şahnâme'sine*, Şerefüddîn Vassaf'ın *Târîh-i Vassâf'ına*, Nâdir Şâh Afşar'ın *Târîh-i Nâdirî'sine* ve Veysî'nin *Siyer-i Veysî'sine* bu türden sözlükler yazıldığı görülür. (Öz, 1996, ss. 90-92)

Sayıları fazla olmasa da bazı akademik çalışmalarda araştırmacıların çalışmalarına metin sözlükleri dahil ettikleri görülmektedir. Özellikle dili ağıdalı eserlere bu sözlüklerin dahil edilmesi önem arz etmektedir. Bunlara Ahmet Tanyıldız (Tanyıldız, 2010) ve Abdülkadir Dağlar'ın (Dağlar, 2009) doktora çalışmaları örnek verilebilir.

Kısaca tarif etmek gerekirse bir sanatçının bir eserinin sözvarlığı üzerine yazılan sözlüğe o eserin “metin sözlüğü”; o sanatçıya ait tüm eserlerin sözvarlığının bir araya getirildiği sözlüğe de “sanatçı sözlüğü” denebilir. Klâsik şiiri anlamaya çalışırken belki de yaptığımız en büyük hata eski metni bugünün sözvarlığını içeren sözlüklerle anlamaya çalışmaktır. Oysa her asrın kendisine has bir sözvarlığı; sanat, edebiyat, estetik zevki; duygu ve hayal dünyası vardır.

C. Metin Sözlüğü Oluşturmak

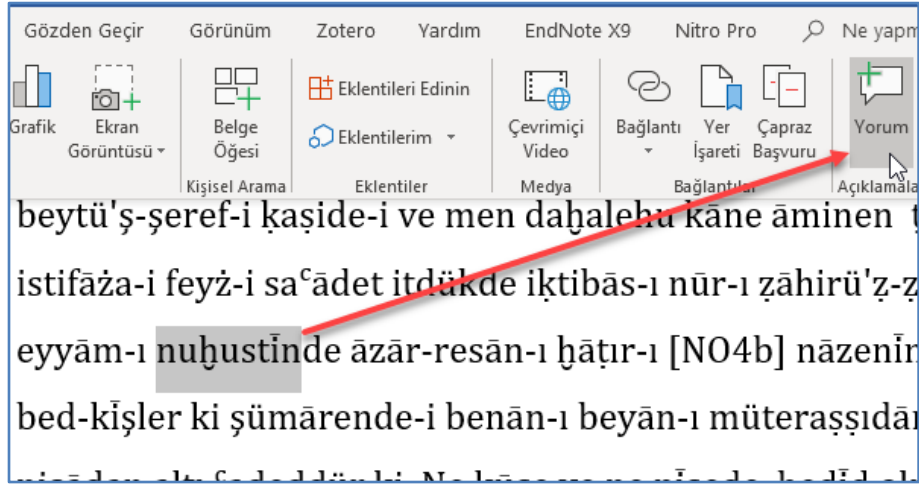
Bir “metin sözlüğü” inşa etmek için “Microsoft Office” uygulaması dışında herhangi bir yazılıma ve başkasından destek almaya ihtiyaç yoktur. Öncelikle yapılması gereken üzerinde çalışılan metnin okunurken bir sözcüğün eserde hangi manaya geldiğinin işaretlenip yorum kısmına dahil edilmesidir. Bu yorumlama işlemi yapılırken arka planda sözlüğün veri tabanı peyderpey meydana gelmiş olacak ve daha sonra elde edilen veri tabanının işlenmesiyle amaçlanan sözlük elde edilecektir. Bu yöntemi kullanmanın en faydalı yönü zamandan tasarruftur. Çalışma bittikten sonra bir sözlük oluşturmak için eserin başından sonuna tarama yaparak elle bir sözlük oluşturmak ciddi bir zaman kaybına sebebiyet verecektir. Önerdiğimiz yöntemin diğer faydalı tarafı ise hata yapma ihtimalinin asgarî düzeye inmesidir. Cümle okunup kelimenin cümle içindeki manası hiç vakit kaybedilmeden yorum kısmına aktarılınca ileride unutmaya gibi sebeplerden önemli hususların gözden kaçırılması ihtimali ortadan kalkacaktır.

1. Sözlük Oluşturma Basamakları

Aşağıdaki resimli yönergede “Microsoft Office 365 ProPlus” (Microsoft Office 365, 2011) ve ücretsiz dağıtılan “Notepad++”(Ho, 2015) uygulamaları kullanılmıştır. Kullanacağınız kelime işlemci yazılımının versiyonuna göre ufak tefek farklılıklar söz konusu olabilir. Bilgisayar desteğiyle bir metin sözlüğü inşa etmek için on üç aşamadan oluşan işlemlerin sırasıyla yapılması gerekmektedir. Her işlem basamağının sonunda işlemler için örnek fotoğraflar eklenerek işlemin yapılması kolaylaştırılmıştır.

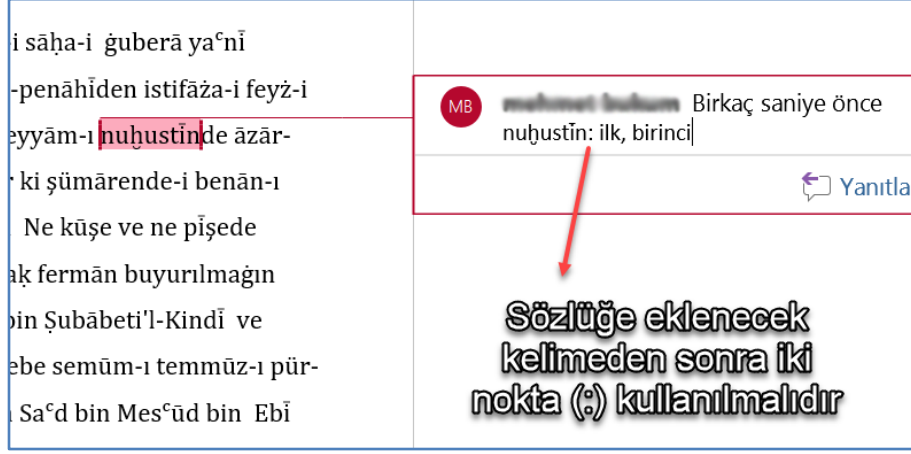
a. Sözlük oluştururken sözlüğe dahil etmek istediğimiz kelime veya kelime gruplarını seçerek Microsoft Word’de “Ekle” menüsünden “Yorum” butonuna tıklanması gerekmektedir. Bu şekilde metin okunup anlamlandırılırken anlamı bilinmeyen kelimelerin manası sayfanın sağ tarafında görülebilecektir.

Resim 1: Sözlük maddesinin seçilerek yorum kısmına eklenmesi



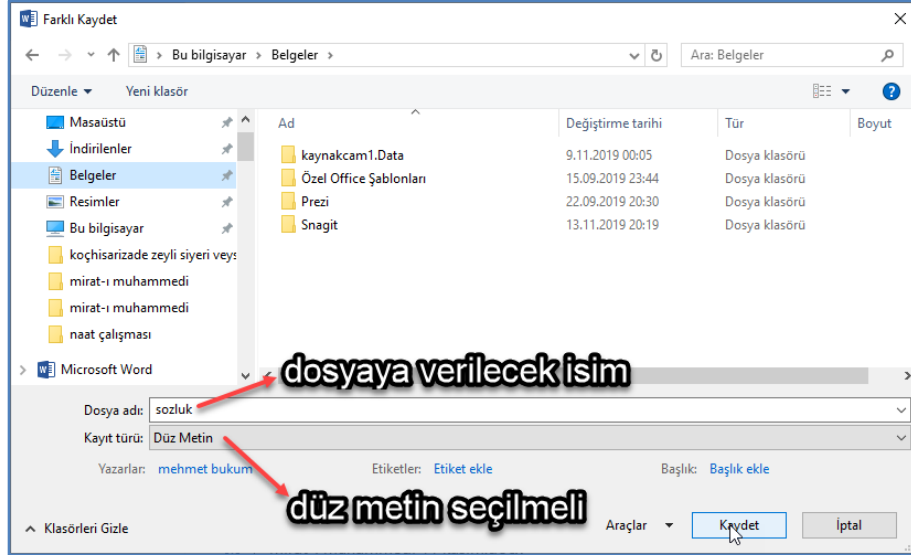
b. Yorum ekleme butonu tıklandıktan sonra sağ tarafta açılan yorumlama panelinde öncelikle sözlüğe eklenecek sözcüğü yazıp iki nokta (:) işaretinden sonra kelime veya kelime gruplarının anlamı eklenerek sözlüğün o maddesi tamamlanmış olacaktır. Bu işlem tüm çalışma boyunca gerekli görülen kelime veya kelime grupları için tekrarlanarak arka planda bir sözlük veritabanı oluşturulacaktır.

Resim 2: Yorum kısmına eklenen maddenin anlamının verilmesi



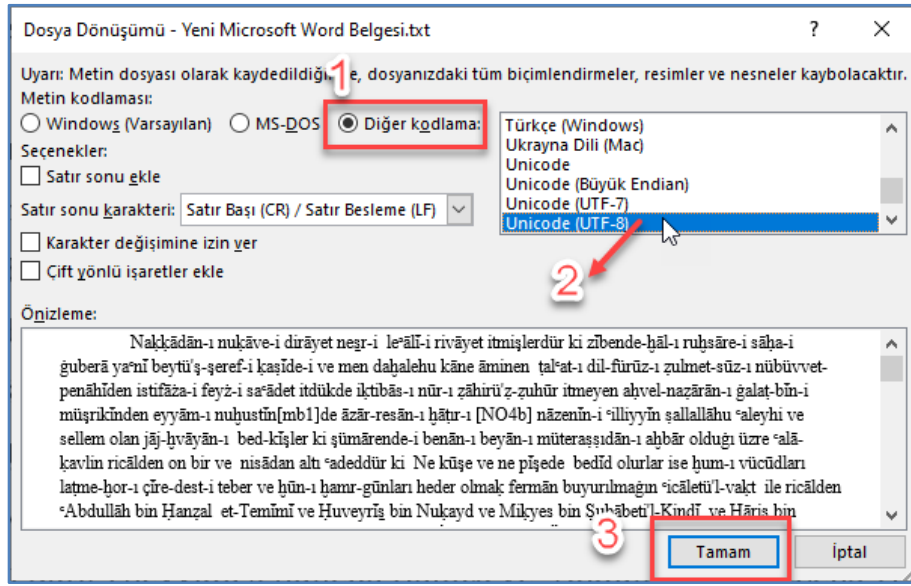
c. Artık çalışmamızda sözlük oluşturmak için uygun görülen kelimeler ve kelimelerin anlamları yorum kısmına dahil edildikten sonra sözlük fiziksel olarak ortaya çıkarılmalıdır. Bunun için Word'de “**Dosya**” menüsünden “**Farklı Kaydet**” butonuna tıklanmalı, gelen ekranda dosyaya bir isim verilerek “**Kayıt Türü**” kısmından “**Düz Metin**” seçeneği işaretlenmeli ve daha sonra kaydet butonuna tıklanmalıdır.

Resim 3: Farklı kaydetme işlemi



ç. **“Kaydet”** butonu tıklandıktan sonra bir seçim yapmamız için ikinci bir ekran gelecektir. Bu ekranda oluşturulacak düz metin için bir metin kodlaması tercih edilmesi istenecektir. Yazıdaki Türkçe karakterler ve transkripsiyon işaretlerinin düzgün görülebilmesi için **“Diğer Kodlama”** seçeneği işaretlendikten sonra sağ taraftaki listeden **“Unicode (utf-8)”** kodlaması seçilmelidir. Bu aşama kritik bir aşama olup bu işlem göz ardı edilirse Türkçe karakterler ve transkripsiyon işaretleri düzgün görünmeyecektir.

Resim 4: Utf-8 kodlama sistemiyle kaydetme işlemi



d. Dönüştürme işleminden sonra **“.txt”** uzantılı bir düz metin dosyası elde edilecektir. Bu dosyayı açmak için her Windows İşletim Sistemi'nde standart olarak bulunan **“Notepad”** yazılımı kullanılabilir veya daha detaylı seçenekler sunan ve ücretsiz dağıtılan **“Notepad++”** (Ho, 2015) uygulaması tavsiye edilmektedir. Metin dosyasının alt tarafında sözlük için oluşan veritabanının her maddesinin bilgisayarınızdaki kullanıcı adının kısaltmasıyla köşeli parantez [] içinde yer aldığı görülür. Oluşan bu ham veritabanının hacmi, sözlük için yorum paneline eklenen kelime ve/veya kelime grubu sayısına göre farklılık gösterir.

Resim 5: Düz metin dosyasının alt kısmındaki sözlüğün ham verisi

```
10 bin Ebi` Cehl ve Hebbâr bin el-Esved ve Şafvân ibni Ümeyye  
11 ve `Abdullâh bin ez-Zeba`rî eş-şâ`ir ve Hind imre`etü Ebi`  
12 olup. `esha-i sebâbe-i tesâmüh tebrî`d-i tâbe-i kahr idünceye  
13 [mb1]ahvel[mb1]: şaşı, şaşı olmak  
14 [mb2]galaṭ-bî`n: yanlış gören, kötü niyetli  
15 [mb3]nuḥustî`n: ilk, birinci  
16 [mb4]jâj-ḥvâyân: saçma sapan konuşanlar  
17 [mb5]benân: parmaklar, parmak uçları  
18 [mb6]laṭme: tokat  
19 [mb7]çî`re-dest[mb7]: becerikli, maharetli  
20 [mb8]ḥamr-gün[mb8]: şarap rengi  
21 [mb9]semûm: sam yeli, sıcak rüzgâr, zehirli  
22 [mb10]şamsâm[mb10]: keskin kılıç  
23 [mb11]vezân: esen (rüzgar)  
24 [mb12]iḥtifâ: gizleme  
25
```

e. Metin dosyasındaki veriler işlenmek üzere kopyalanıp bir excel sayfasına yapıştırılır. Burada formüllerle çeşitli işlemlerden geçirilen verilerden sözlük metni elde edilecektir.

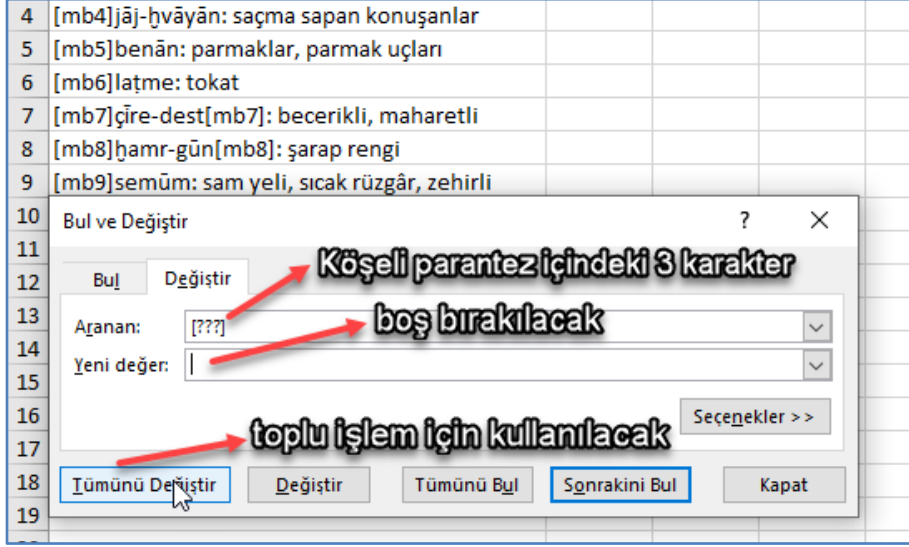
Resim 6: Ham verinin Excel'e aktarılması

A	B	C
[mb1]ahvel[mb1]: şaşı, şaşı olmak		
[mb2]galaṭ-bî`n: yanlış gören, kötü niyetli		
[mb3]nuḥustî`n: ilk, birinci		
[mb4]jâj-ḥvâyân: saçma sapan konuşanlar		
[mb5]benân: parmaklar, parmak uçları		
[mb6]laṭme: tokat		
[mb7]çî`re-dest[mb7]: becerikli, maharetli		
[mb8]ḥamr-gün[mb8]: şarap rengi		
[mb9]semûm: sam yeli, sıcak rüzgâr, zehirli		
[mb10]şamsâm[mb10]: keskin kılıç		
[mb11]vezân: esen (rüzgar)		
[mb12]iḥtifâ: gizleme		

f. Öncelikle Excel'de köşeli parantez [] içindeki ibareler tek seferde silinmelidir. "Ctrl + F" tuş kombinasyonu ile "Bul ve Değiştir" penceresi açılır ve "Değiştir" sekmesine geçilerek "Aranan" kutusuna köşeli parantezle [] içinde kaç karakter silinmesi isteniyorsa her karakter için soru

işareti (?) kullanılır. Örneğin köşeli parantez içinde 3 karakter için işlem yapılmak isteniyorsa [???]; 4 karakter için işlem isteniyorsa [????] ibaresi yazılıp “Yeni Değer” kısmı boş bırakılarak “Tümünü Değiştir” butonuyla köşeli parantezle beraber istenmeyen tüm karakterler silinir.

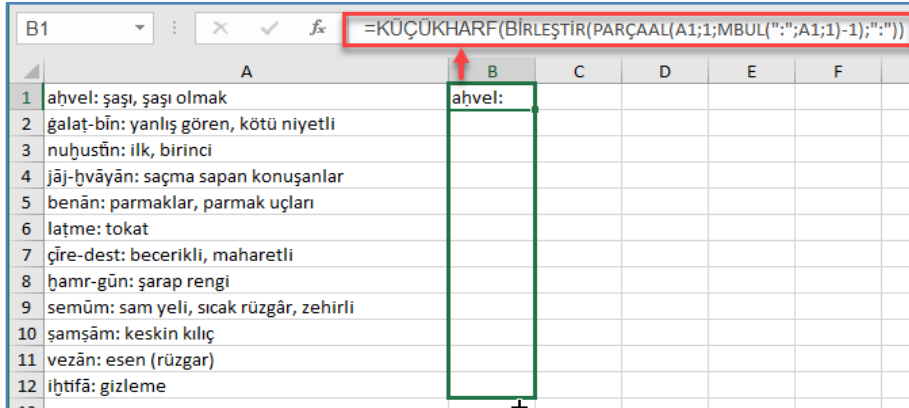
Resim 6: İstenmeyen karakterlerin ayıklanması



g. İstenmeyen karakterlerin silinmesinden sonra B sütununa geçilip aşağıdaki formül kullanılarak A sütununda iki noktadan (:) önceki anlamı verilecek kelime veya kelime grubu elde edilir. Daha sonra mouse/fare aşağı sürüklenerek formül diğer hücrelere de uygulanır.

Formül: =KÜÇÜKHARF(BİRLEŞTİR(PARÇAAL(A1;1;MBUL(":";A1;1)-1);":"))

Resim 7: Birinci formülün uygulanması



ğ. Daha sonra C sütununa geçilip aşağıdaki formül kullanılarak B sütununda yer alan kelime veya kelime grubunun anlamı elde edilir ve mouse/fare aşağı sürüklenerek kullanılan formül diğer hücrelere de uygulanır.

Formül:= EĞER(ESAYIYSA(UZUNLUK(A1)-MBUL(":";A1));SAĞDAN(A1;UZUNLUK(A1)-MBUL(":";A1));A1)

Resim 8: İkinci formülün uygulanması

	A	B	C	D	E	F	G	H	I
1	ahvel: şaşı, şaşı olmak	ahvel:	şaşı, şaşı olmak						
2	ğalaṭ-bīn: yanlış gören, kötü niyetli	ğalaṭ-bīn:							
3	nuḥuṣṭīn: ilk, birinci	nuḥuṣṭīn:							
4	jā-j-ḥvāyān: saçma sapan konuşanlar	jā-j-ḥvāyān:							
5	benān: parmaklar, parmak uçları	benān:							
6	laṭme: tokat	laṭme:							
7	çire-dest: becerikli, maharetli	çire-dest:							
8	ḥamr-gün: şarap rengi	ḥamr-gün:							
9	semūm: sam yeli, sıcak rüzgâr, zehirli	semūm:							
10	şamşām: keskin kılıç	şamşām:							
11	vezān: esen (rüzgar)	vezān:							
12	iḥṭifā: gizleme	iḥṭifā:							

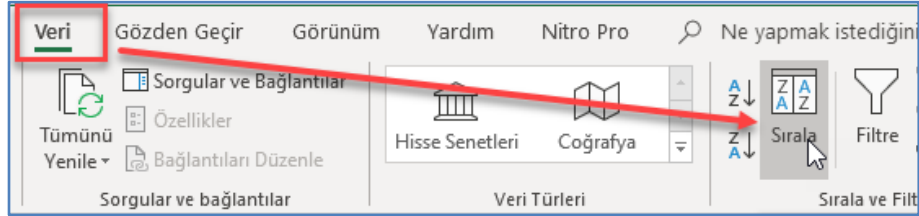
h. Bu işlemlerden sonra artık B sütununda sözlük maddesi ve C sütununda bu maddenin anlamı ortaya çıkıp sözlük fiziksel olarak elde edilmiş duruma gelir.

Resim 9: Sözlüğün ham halinin elde edilmesi

	A	B	C	D	E
1	ahvel: şaşı, şaşı olmak	ahvel:	şaşı, şaşı olmak		
2	ğalaṭ-bīn: yanlış gören, kötü niyetli	ğalaṭ-bīn:	yanlış gören, kötü niyetli		
3	nuḥuṣṭīn: ilk, birinci	nuḥuṣṭīn:	ilk, birinci		
4	jā-j-ḥvāyān: saçma sapan konuşanlar	jā-j-ḥvāyān:	saçma sapan konuşanlar		
5	benān: parmaklar, parmak uçları	benān:	parmaklar, parmak uçları		
6	laṭme: tokat	laṭme:	tokat		
7	çire-dest: becerikli, maharetli	çire-dest:	becerikli, maharetli		
8	ḥamr-gün: şarap rengi	ḥamr-gün:	şarap rengi		
9	semūm: sam yeli, sıcak rüzgâr, zehirli	semūm:	sam yeli, sıcak rüzgâr, zehirli		
10	şamşām: keskin kılıç	şamşām:	keskin kılıç		
11	vezān: esen (rüzgar)	vezān:	esen (rüzgar)		
12	iḥṭifā: gizleme	iḥṭifā:	gizleme		

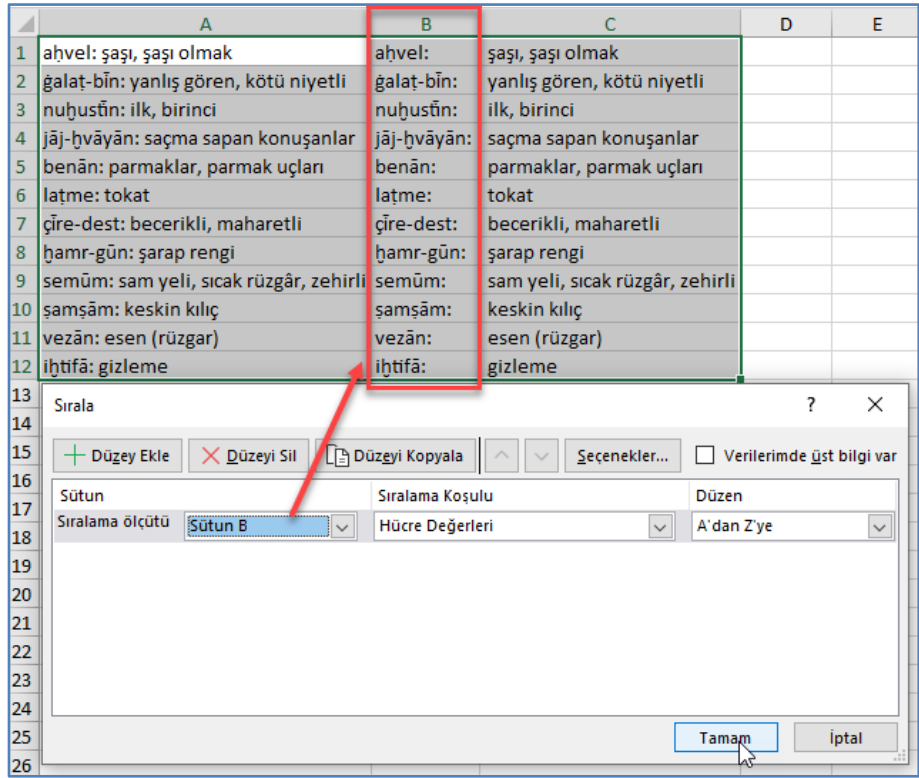
ı. Sözlük kopyalanıp istediğimiz yere kopyalanıp taşınmadan önce B sütunundaki sözlük maddelerinin alfabetik olarak dizilmesi gerekmektedir. Bunun için Excel “Veri” menüsünden “Sıralama” butonu tıklanmalıdır.

Resim 10: Sözlük maddelerinin alfabetik sıralanması için birinci aşama



i. **“Sırala”** butonu tıklandıktan sonra gelen pencereden **“Sıralama Ölçütü”** kutusundan sözlük maddelerinin yer aldığı B sütunu seçilir ve **“Tamam”** butonuyla sözlük maddeleri alfabetik olarak dizilmiş olur.

Resim 11: Sözlük maddelerinin alfabetik sıralanması için ikinci aşama



j. Artık alfabetik olarak dizilmiş olan sözlüğün B ve C sütunları seçilip kopyalanabilir ve “Microsoft Word” veya benzeri bir kelime işlemciye **“yapıştırma”** işlevi kullanılarak sözlüğün son hali aktarılabilir.

Resim 12: Sözlüğün son hali

aḥvel:	şaşı, şaşı olmak
benān:	parmaklar, parmak uçları
çire-deḡt:	becerikli, maharetli
ġalaṭ-bīn:	yanlış gören, kötü niyetli
ḥamr-gūn:	şarap rengi
iḥtifā:	gizleme
jāj-ḥāyān:	saçma sapan konuşanlar
laṭme:	tokat
nuḥustīn:	ilk, birinci
şamşām:	keskin kılıç
semūm:	sam yeli, sıcak rüzgâr, zehirli
vezān:	esen (rüzgar)

Sonuç

Bir şairi tam manasıyla anlamak için o şairin eserlerindeki söz varlığından meydana getirilmiş sözlüklere ihtiyaç vardır. Günümüzde Ali Püsküllüoğlu'nun (Püsküllüoğlu, 1974) hazırladığı *Yaşar Kemal Sözlüğü*'ne benzer sözlüklerin dîvân şairleri için de hazırlanmasına ihtiyaç vardır. XIII. ve XIX. asırlar arasında üç kıtada varlığını sürdürmüş 600 yıllık bir imparatorluk edebiyatı mahiyetindeki Dîvân Edebiyatı'nın Agâh Sırrı Levend (Levend, 1984), Ahmet Talat Onay (Onay, 2019) ve İskender Pala'nın (Pala, 2004) sözlükleri gibi kendisine has, bilimsel ve yeni sözlüklere ihtiyacı vardır. Makalenin giriş kısmında da işaret ettiğimiz gibi bu konuda Ahmet Atilla Şentürk ve Atabey Kılıç gibi akademisyenlerin çalışmalarının artması gerekmektedir.

Dîvân Edebiyatı için günümüzde tedavülden kalkmış ya da manası bütünüyle değişmiş sözcük ve deyimleri kapsayan müstakil bir sözlük veya bilimsel bir neşir olmamakla beraber Türk Edebiyatı Bağlamı Dizin ve İşlevsel Sözlük Projesi'nin hayata geçirilmiş olması memnuniyet vericidir. Çalışmamızda işaret ettiğimiz Shakespeare örneğindeki gibi en azından Dîvân şiirinin zirve isimleri için terimsel sözlükler (glossary) hazırlamamız gerekmektedir.

Eski metinleri çevirirken bugünkü sözlüklere başvurmak şairin anlam ve hayal dünyasına girmemiz için yeterli değildir. Her yüzyılın kendine has bir dili yani kelimeler, mazmunlar, mefhumlar, telmihlerden oluşan karmaşık bir anlamsal ilişkiler bütünü vardır. Bu sebeple Klâsik Türk

Edebiyatı'nın önde gelen eserleri için Bâkî Dîvânı Sözlüğü (Öztürk, 2016) gibi "Metin Sözlükleri" hazırlamalı ve Mertol Tulum'un "17. Yüzyıl Türkçesi ve Söz Varlığı" (Tulum, 2011) gibi "Dönem Sözlükleri" yaygınlaşmalıdır.

600 yıllık geniş bir zaman diliminde Dîvân şiirinde yaşamış ve günümüzde yaygın dilde kullanımı terkedilmiş eski Türkçe kelimeler için sözlükler hazırlanmalıdır. Dîvân şiirinde sadece İstanbul Türkçesi kullanılmamıştır. Birçok milletten ve üç kıtada varlığını sürdüren bir imparatorluğun edebiyatından bahsettiğimiz için özellikle ağızlar bağlamında daha detaylı ve bilimsel sözlüklere kesinlikle ihtiyaç duyulmaktadır. Zikredilen bu zaman dilimindeki söz varlığı için Türk Dil Kurumu'nun yayımladığı "Tarama Sözlüğü" (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1995) ve Cem Dilçin'in "Yeni Tarama Sözlüğü" (Dilçin, 1983) gibi sözlüklere yenileri eklenmelidir.

Bu çalışmanın amacı, teknik açıdan bir uzman desteğine ihtiyaç duymadan sadece bir Office uygulamasıyla bir "metin sözlüğü" hazırlanması hususunda okuyuculara ve araştırmacılara yol göstermektedir.



KAYNAKÇA

- AKSAN, D. (2003). *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: TDK Yay.
- ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU. (1995). *Tarama Sözlüğü* (3. Baskı., C. 1-8). Ankara: TDK Yay.
- BİLTEKİN, H. (2017). Bir Eser Sözlüğü: Lugât-i Siyer-i Veysî. *III. Uluslararası Sözlükbilimi Sempozyumu Bildiri Kitabı* içinde. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi.
- BİNGÖLÇE, F. (2011). *Örnekleriyle Osmanlı Argosu Sözlüğü*. Ankara: AltÜst Yay.
- ÇALIŞLAR, A. (1994). *Shakespeare Sözlüğü*. İstanbul: Mitoş Boyut Yay.
- ÇATIKKAŞ, M. A. (2009). *Şiirimizin Beyitler ve Mısralar Sözlüğü*. (K. Yıldız, Ed.) (C. 1-3). Sütun Yayınları.
- ÇETİNKAYA, Ü. (2015). Şiirde Anlam Kapalılığı Bağlamında Fehim-i Kadim'in Bir Gazeli Üzerine Değerlendirmeler. *Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 2015(16), 71-96.
- DAĞLAR, A. (2009). *Şem'î Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (I. Cilt) (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük)*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- DANKOFF, R. (2004). *Evlîya Çelebi Seyahatnamesi Okuma Sözlüğü*. (S. Tezcan,

- Çev.). İstanbul: Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi: 37.
- DİLÇİN, C. (1983). *Yeni Tarama Sözlüğü*. Ankara: TDK Yay.
- DURMUŞ, İ. (2009). Sözlük. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yay.
- HO, D. (2015). *Notepad++*. GNU GPL. <https://notepad-plus-plus.org> adresinden erişildi.
- KILIÇ, A. (2006a). Klâsik Türk Edebiyatında Manzum Sözlük Yazma Geleneği Ve Türkçe-Arapça Sözlüklerimizden Sübha-İ Sıbyân. *E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 65-77.
- KILIÇ, A. (2006b). Manzum Sözlüklerimizden Sübha-i Sıbyân Şerhi Hediyetü'l-İhvân. *Turkish Studies*, 19-28.
- KILIÇ, A. (2006c). Türkçe-Arapça Manzum Sözlüklerimizden Sübha-i Sıbyân -1- (İnceleme). *Turkish Studies*, 81-100.
- KILIÇ, A. (2007a). Türkçe-Arapça Manzum Sözlüklerimizden Sübha-i Sıbyân -2- (Metin). *Turkish Studies*, 29-71.
- KILIÇ, A. (2007b). Türkçe-Farsça Manzum Sözlüklerden Tuhfe-i Vehbi (Metin). *Turkish Studies*, 410-475.
- KILIÇ, A. (2012). Mesnevî Şerhleri Sözlüğü. *Sûfî Araştırmaları-Sufi Studies*, 3(5), 1-19.
- KILIÇ, A. (2018). Tezkire Terimleri Sözlüğüne Dâir. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 2(4), 1-13. doi:10.34083/akaded.487363
- LEVEND, A. S. (1984). *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler; Mamunlar ve Mefhumlar* (4. Baskı.). İstanbul: Endereun Kitabevi.
- Microsoft Office 365. (2011). C++, Microsoft. <https://products.office.com> adresinden erişildi.
- MUHTAR, C. (1993). *İki Kur'an Sözlüğü: Luğat-ı Feriştioğlu ve Luğat-ı Kânûn-ı İlâhî*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay.
- NUTKU, Ö. (2008). *Shakespeare Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yay.
- ONAY, A. T. (2019). *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzah* (3. Baskı.). Ankara: Kurgan Edebiyat Yay.
- ÖZ, Y. (1996). *Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler*. (Doktora Tezi). <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi> adresinden erişildi.
- ÖZTÜRK, F. (2016). *Bâkî Divanı Sözlüğü* (C. 1-2). İstanbul: DBY Yay.
- PALA, İ. (2004). *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yay.
- PÜSKÜLLÜOĞLU, A. (1974). *Yaşar Kemal Sözlüğü*. İstanbul: Cem Yay.
-

- ŞAFAK, S. R. (1971). *Ferheng-i şâhnâme*. Tahran: Silsile-i İntişârât-ı Encümen-i Âsâr-ı Millî.
- ŞENTÜRK, A. A. (2016). *Osmanlı Şiiri Kılavuzu 1*. İstanbul: OSEDAM Yay.
- ŞENTÜRK, A. A. (2017). *Osmanlı Şiiri Kılavuzu 2*. İstanbul: OSEDAM Yay.
- ŞENTÜRK, A. A. (2019). *Osmanlı Şiiri Kılavuzu 3*. İstanbul: DBY Yay.
- TANYILDIZ, A. (2010). *İsmâîl Rusûhî-yi Ankaravî, Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) Cilt I (İnceleme-Metin, Sözlük)*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Kayseri.
- TÖKEL, D. A. (2009). Divan Şiirinin Anlaşılmasında Sözlüklerin Rolü Nedir? *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 4(4), 933-944. doi: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.840>
- TULUM, M. (2011). *17. Yüzyıl Türkçesi ve Söz Varlığı*. Ankara: TDK Yay.



THE ROLE OF DICTIONARIES IN UNDERSTANDING DIVAN LITERATURE AND BUILDING A TEXT DICTIONARY

✉ Mehmet BÜKÜM^a

Extended Abstract

It is very difficult to read and understand thousands of literary works brought to life by the Classical Turkish Literature, which has grown and developed in Eastern Europe, Southwest Asia and North Africa. One of the most important reasons why Dîvân Literature cannot be understood is the inadequacy of our dictionaries specific to this field. The diverse and far reaching sources of Divan Literature gives it a multicolor characteristic, but this characteristic also leads to a need for a serious accumulation of knowledge in the reader.

The fact that Dîvân Literature was not known and understood sufficiently caused the readers to ignore and even become hostile to it. It may not be a problem for a reader to understand a literary work in the century he lives in, however when the spirit of the time, language, pleasure and world of imagination changes after one or more centuries, there would be a need for some bridges with the past to penetrate that work. These bridges are: dictionaries of poets and texts, dictionaries of vocabulary belonging to the century, dictionaries of concept, dictionaries of scanning, compilation and archaic vocabulary etc.

The dictionary in which the vocabulary of an artist/poet is compiled can be called the text dictionary of that work and the dictionary in which the vocabulary of all the works belonging to that artist/poet is brought together can be called the artist dictionary. "Text dictionaries" are the dictionaries that compile the vocabulary of a text in order to fully understand a particular work. These dictionaries may be published independently or with the work.

^a Asst. Prof., İzmir Katip Çelebi University, mehmet.bukum@ikc.edu.tr

When we look at the history of literature, it is seen that text dictionaries were written to Mesnevi of Mevlana, Sadi's Bostân and Gülistân, Abdurrahmân Câmî's Baharistân, Firdevsî's Şahname, Şerefüddîn Vassaf's Târîh-i Vassâf, Nâdir Şâh Afşar's Târîh-i Nâdirî and Veysî's Siyer-i Veysî.

In this study, our aim is to provide guidance on how a text dictionary can be created using computer tools. A researcher must first understand and analyze the work itself in order to make accurate evaluations on a literary work with high literary value and intricate meaning. In order to do this, the researcher, especially in Dîvân Literature, must first create a dictionary for himself and guide the reader by including this dictionary in the work.

To create a text dictionary, there is no need to apply any software or IT support other than an application such as a Microsoft Office. First of all, the researcher should mark the meaning of the word or phrase and write it in the comment section while reading the text. While performing this interpretation process, the database of the dictionary will be formed in the background. After reading and interpreting of the text completely, the raw form of the dictionary database is obtained by saving the document as "plain text" with "utf-8" coding system. The dictionary data at the bottom of the plain text file is copied and transferred to a software such as Microsoft Excel. Data that has been subjected to some formulas and operations in Excel is converted to the desired format and some unnecessary characters are removed from the text. After the process in Excel is finished, the dictionary is prepared and moved to the target environment with copy and paste action. The most useful aspect of using this method is saving time. After the study is finished, creating a dictionary manually by scanning from beginning to the end of the work to create a dictionary will cause a serious waste of time. The other useful aspect of the proposed method is that the error risk is reduced to minimum level. As soon as the sentence is read and the meaning of the word is transferred to the comment section without wasting any time, the possibility of omitting important issues in the future will be eliminated.

In order to fully understand a poet, dictionaries created from the vocabulary of the poet's works are needed. Today, there is a need for dictionaries written exclusively for Divan poets such as Yaşar Kemal Dictionary of Ali Püsküllüoğlu. There is a need for new specific scientific and idiosyncratic dictionaries such as dictionaries prepared by Agah Sırrı Levend, Ahmet Talat Onay and İskender Pala related to Divan Literature, a 600-year-old imperial literature that existed between the XIII and XIX centuries on three continents. As we pointed out in the introduction part of the article, the

studies of academicians such as Ahmet Atilla Şentürk and Atabey Kılıç should increase.

Although there is not a separate dictionary or a scientific publication for Divan Literature that covers the words and phrases that have been out of circulation or whose meaning has changed completely, it is a pleasure for the Turkish Literature Contextual Index and Functional Dictionary Project to be actualised. Today even in Turkey there are just over 1,000 pages of dictionaries to understand Shakespeare. The language of Divan poets, like Shakespeare's language, is now outdated. So we need to create dictionaries in order to understand those poets. For poets, we need to prepare not only dictionaries but also glossaries.

While translating old texts, it is not enough for us to apply today's dictionaries in order to enter the world of meaning and imagination of the poet. Each century has its own language, that is, a complex set of semantic relations, consisting of words, poetic themes, conceptions and references. For this reason, text dictionaries such as the "Dictionary of Baki Divanı" should be prepared for the names who are considered as apicals in classical Turkish literature and periodical dictionaries such as Mertol Tulum's "17th Century Turkish and Vocabulary" should be widespread.

Dictionaries should be prepared for old Turkish words that has lived in Dîvân poetry for 600 years and have been abandoned in common language today. In Dîvân poetry, Istanbul Turkish is not used solely. Since we face with the literature of an empire that continues to exist in many nationalities and on three continents, there is certainly a need for more detailed and scientific dictionaries, especially in the context of dialects. It is necessary to add new ones to works such as "Scanning Dictionary by the Turkish Language Association" and "Cem Dilçin's New Scanning Dictionary".

The aim of this study is to guide readers and researchers in preparing a text dictionary with only one Office application without the need for technical expert support.

Keywords: Turkish Islamic Literature, dictionary, text dictionary, artist dictionary, preparing text dictionary, lexicology.





bilimname XLI, 2020/1, 341-383
Geliş Tarihi: 03.01.2020, Kabul Tarihi: 11.05.2020, Yayın Tarihi: 15.05.2020
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.670009>

ERGENLERDE RÜYA MOTİFLERİ VE DİNİ TUTUM İLİŞKİSİ

© Nevzat GENCER^a

Öz

Bu çalışmanın amacı, lise öğrencilerinin rüya motifleri ve dinî tutumları arasındaki ilişkiyi bazı değişkenlere göre incelemektir. Böylece rüyalar ile psikolojik semptomlar arasındaki ilişkiyi test etmenin yanı sıra rüya motifleri üzerinde dinî tutumun bir etkisinin olup olmadığı da ortaya konulmuş olacaktır. Araştırmanın çalışma grubu Çorum il merkezinde bulunan farklı liselerden 316 öğrenciden oluşmaktadır. Veriler araştırmacı tarafından hazırlanan “Kişisel Bilgi Formu”, “Rüya Motifleri Ölçeği” (Yılmaz, 2018) ve “Dinî Tutum Ölçeği” (Ok, 2011) kullanılarak toplanmıştır. Araştırmada, Rüya Motifleri Ölçeğinin Cronbach Alpha güvenirlik katsayısı .78, Dinî Tutum Ölçeğinin Cronbach Alpha güvenirlik katsayısı da .85 olarak hesaplanmıştır. Çalışmanın verileri SPSS 16.0 paket programı ile analiz edilmiştir. Verilerin çözümlenmesinde, Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Analizi, t testi ve tek yönlü varyans analizinden (ANOVA) yararlanılmıştır. Araştırma bulgularına göre, örneklem tüm alt boyutlarıyla birlikte rüya motifleri ölçeğinin genelinden ortanın altında bir puan elde etmiştir (Rüya motifleri ölçeğinin geneli: $X=2.05$, gerçek dışılık: $X=1.79$, şişirilmiş kendilik: $X=2.23$, kötülük kuruntusu: $X=1.89$ ve tatminsizlik/doyumsuzluk: $X=2.29$). Puanların düşük çıkması örneklemin ruh sağlığına ilişkin olumlu ipuçları vermektedir. Örneklemin toplam dinî tutum düzeyi ise ortanın üzerinde ($X=3.95$) hesaplanmıştır. Rüya motifleri ölçeği ile alt boyutlardan elde edilen puanlar cinsiyet değişkenine göre farklılaşmazken, toplam dinî tutum puanları anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır. Erkeklerin ortalamaları ($X=4.05$), kızların ortalamalarına göre ($X=3.85$) daha yüksek çıkmıştır ($p=.01$, $p<.05$). Rüya motifleri ölçeği toplam puanları; aile içi iletişim ve öznel mutluluk algısı değişkenlerine göre anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır ($p<.05$). Sınıf ve akademik başarı düzeyi değişkenlerine göre ise herhangi bir farklılaşma bulunmamaktadır ($p>.05$). Dinî tutum toplam puanları sınıf, aile içi iletişim ve öznel mutluluk algısı düzeyine göre farklılaşmaktadır. Ancak akademik başarı düzeyine göre dinî tutum puanlarında gruplar arası anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir ($p>.05$). Araştırma sonucunda, rüya motifleri ile dinî tutum arasında anlamlı bir ilişkiye rastlanmamıştır.

^a Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, nevzatgencer@gmail.com

Anahtar kelimeler: Din Psikolojisi, Rüya Motifleri, Dinî Tutum, Motif, Ergen, Lise Öğrencileri.



THE RELATIONSHIP BETWEEN DREAM MOTIFS AND RELIGIOUS ATTITUDE IN ADOLESCENTS

The aim of this study is to investigate the relationship between high school students' dream motifs and religious attitudes according to some variables. Thus, in addition to testing the relationship between dreams and psychological symptoms, it will be revealed whether religious attitude has an effect on dream motifs. The study group consists of 316 students from different high schools in the city center of Çorum. Data was collected via the "Personal Information Form" prepared by the researcher, "Dream Motifs Scale" (Yılmaz, 2018) and "Religious Attitude Scale" (Ok, 2011). In the study, the Cronbach Alpha reliability coefficient of the Dream Motifs Scale was calculated as .78, and the Cronbach Alpha reliability coefficient of the Religious Attitude Scale was .85. The data of the study was analyzed with SPSS 16.0 package program. Pearson Moments Correlation Analysis, t-test and one-way ANOVA were used to analyze the data. According to the findings of the study, the sample obtained a sub-average score from the overall of the dream motifs scale with all its sub-dimensions (Overall dream motifs scale: $X=2.05$, actual exception: $X=1.79$, blown self: $X=2.23$, satisfaction of evil: $X=1.89$ and dissatisfaction: $X=2.29$). Low scores give positive clues regarding the mental health of the sample. The total religious attitude level of the sample was calculated above the average ($X=3.95$)...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Gizemli içeriği nedeniyle "rüya" tarih öncesi çağlardan beri insanların çokça merak ettiği olgulardan birisi olmuştur. Eski Mısır'dan Uzak Asya'ya, Antik Yunan'dan İslâm dünyasına tüm kültürlerde insanlar gördükleri rüyaları anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda; rüyaların kaynağı, anlamının olup olmadığı ve şayet bir anlamı varsa bu anlama nasıl ulaşılabilceği soruları sürekli tartışılmalı ve bu sorulara cevaplar üretilmiştir (Bulkeley, 2016, s. 7).

TDK'da "düş", "hayal" ve "gerçekleşmesi imkânsız olan şey" olarak üç farklı şekilde tanımlanan "rüya" (TDK, 2018, ss. 256-257), Çelebi'ye göre "görmek" anlamındaki "rû'yet" kökünden türemiştir ve "uykuda zihinde beliren şeyler" in bütünü ifade eder (Çelebi, 2008, s. 308). Ayrıca "zihinden

geçen hayal dizisi" (Tuğlacı, 1972, s. 2442), "uykuda geçen ve belleğe kaydedilen ruhsal olaylar" (Cüceloğlu, 2005, s. 126), "uyurken zihinde yer alan görüntüler" (Çankı, 1955, s. 52) gibi tanımlamalar da rüya ile ilgili anlamsal tanımlamalar arasında zikredilebilir. Hobson da rüyayı basitçe "uyku sırasında gerçekleşen zihinsel aktivite" olarak tanımlamaktadır (Hobson, 2002, s. 2). Öykümsü imgeler, duygular, algılar dizisi, uyku sırasındaki zihinsel etkinlikler, uykuda kurulan hayaller ya da bilinçdışının uyku sırasındaki simgesel dışavurumları (Bakırcıoğlu, 2012, s. 3330) olarak ifade edilebilecek rüyalar; genellikle zengin bir dizi içsel, duygusal, motor ve duygusal deneyimlerle karakterize edilen fizyolojik ve psikolojik olarak bilinçli durumlardır (APA Dictionary of Psychology).

Genellikle rüyalar yetişkin bir bireyin uykusunun yaklaşık %20-25'ini oluşturan REM aşamasında ortaya çıkmakta ve birkaç saniye ile 30 dakika arasında sürmektedir. Yapılan araştırmalar herkesin rüya gördüğünü ve genel olarak gece başına 4-6 rüyanın görüldüğünü ortaya koymaktadır (Schredl, 2000). Hatta rüya görmesi engellenen kişinin ertesi gece uykusunda daha fazla rüya görerek söz konusu eksikliği telafi ettiği söylenmektedir. Rüya görmeden tamamen mahrum bırakılması durumunda ise kişide bir takım ruhsal bozukluklar oluşabilmektedir (Özgül, 1959, ss. 66-67). Rüyaların vücudun bilgiyi işlediği ve önemli kimyasalları ürettiği uykunun REM aşamasında (Cipolli, Fagioli, Mazzetti, & Tuozzi, 2005) ortaya çıkıyor olması rüyaların aynı zamanda yararlı bir takım işlevlere sahip olabileceklerini de düşündürmektedir (Franklin & Zyphur, 2005, ss. 61-63). Bununla birlikte rüyaların içeriğine ve benzer rüyaların görülme sıklığına göre kişinin psikolojik sağlığına ilişkin birtakım yordamalarda da bulunulabilir (Yılmaz, 2018, ss. 609-610).

A. Rüya ve Psikoloji

Rüya hakkında yukarıda bahsi geçen durumlara psikoloji bilimi de kayıtsız kalmamış ve 1900'lü yıllardan itibaren psikoloji, bu olguyla ilgilenmeye başlamıştır. 20. Yüzyılın ilk çeyreğinden sonra ise rüya konusunda sistematik çalışmalar ortaya çıkmaya başlamıştır (Genç, 2011, s. 2).

Psikolojinin öncü isimlerinden Freud ve kurucusu olduğu psikanaliz ekolü, insanın bilinmeyen taraflarının belirlenmesinde rüya konusuna eğilmiştir (Freud, 1996, s. 37). Freud'a göre rüyalar bilinçdışının tanınmasında bir "via regia"dır (kral yolu) ve bilinçdışında gizlenen isteklerin bilinç düzeyindeki anlatımlardır (Freud, 1996, s. 42). Bu gerçeklikten hareketle Freud, rüyaların belirli bir anlamı olabileceğini ve bir

amaca hizmet edebileceğini düşünmüştür. Ona göre rüya, uyanırken ifade edemediğimiz ya da gerçekleştiremediğimiz bir amaç ya da ihtiyacın sembolik biçimde anlatımı olabilir (Yılmaz, 2018, s. 602). Rüyalar bastırma, yadsıma ve hayal kurma mekanizmalarının devreye girmesiyle oluşan duyguların açığa çıktığı bir alandır. Esasen insan rüyalarında kendisini, duygularını, gerçek düşüncelerini ortaya çıkarmaya, anlamaya başlar (Freud, 2001, s. 365). Başka bir anlatımla uyku sırasındaki öznel yaşantı ve uyardıktan sonra rüya olarak adlandırılan şey, uyku esnasında gerçekleşen bilinçdışı zihinsel işleyişlerin sonucudur (Brenner, 1998, s. 160)

Rüya konusunda Fromm ise ilginç görüşlere sahiptir. Ona göre rüyaların ortak özelliği, rüya esnasında mantık kurallarının geçerliliğinin bulunmayışıdır. Fromm rüyaların, net, saf ve gerçek bir yaşayış olduğunu, kişinin rüya sırasında mantığını devre dışı bıraktığını ve sadece hissettiği şeyleri yaşadığını ileri sürmektedir. Rüya, o rüyayı gören için kesinlikle gerçektir ve uyanık hallerdeki gibi acaba, belki, sanki durumları söz konusu değildir. (Fromm, 2014, s. 19).

Diğer önemli bir psikolog olan Jung, rüyaları pozitif olarak ele almakta ve onları ruhsal hayatımızın bir parçası olarak değerlendirmektedir (Çetin, 2010, s. 256) Doğal bir biçimde ortaya çıktıklarını ve önemli pek çok görevi yerine getirdiklerini savunan Jung, rüyaların arzu ve istekleri, korkuları, gerçekleri, felsefi ifadeleri, illizyonları, vahşi fantezileri, hatıraları, geleceğe yönelik planları, irrasyonel tecrübeleri, telepatik vizyonları, kehanetleri ve ilahi mesajları içerebildiğini ifade eder (Jung, 1993, s. 11). O, rüyaların insanın olumlu ve olumsuz yanlarını, geçmiş deneyimlerini, şu anki tutumlarını, geleceğe ilişkin beklentilerini, kişisel ve kolektif bilinç dışını yansıttıklarını ileri sürer (Jung, 2010, ss. 36-40; Cuk, 2003, s. 904). Ona göre dengeleyici özelliğiyle ruhsal hayatımızı restore etmede önemli bir fonksiyonu da yerine getiren (Jung, 2016, s. 53; Moorcroft, 2005, s. 177) rüyaların; ödünleyici özelliği (Jung, 1964) ve dinî mesaj işlevleri de bulunmaktadır (Jung, 1997, s. 33). Yani rüyalar bilgi içerme, ruh sağlığını koruma, bünyesinde bilinç dışının bilgeliğini barındırma (Fromm, 2003, s. 103), kişiyi ikaz etme gibi çeşitli işlevlere sahiptir (Jung, 2010, ss. 36-40; Fordham, 1983, ss. 144-145; Moorcroft, 2005, s. 175).

Jung'un yaşadığı dönemde terapistler, hastalarının anlattıkları rüyalara göre onların bilinçaltındaki rahatsızlıklarına dair birtakım sonuçlara ulaşmaya ve hastaları tedavi etmeye çalışıyorlardı. Jung da aynı yöntemi benimsemiş ve hastalarının rüyalarından yola çıkarak onları tedavi etmeyi amaçlamıştır. Çünkü ona göre rüyalar nevrozun habercisi ve içeriği

hakkında bilgi veren en önemli kaynaklardandı. Bu sebeple Jung, rüyaların ruhun yer altı faaliyetlerinin aynası olduğunu düşünüyor ve nevrozları yansıttığını savunuyordu (Jung, 1997, s. 36).

Adler ise rüyaların, rüya görenin sorunlarına çözüm aramakla birlikte sorunlarına nasıl yaklaştığını da gösterebileceğini ileri sürmektedir. Ona göre rüyalar, rüya görenin düşünce süreçlerinin kendilerini ifade ediş tarzını ve davranış kalıplarını da göstermektedir. Rüya görenin dünya ile ilişkilerini belirleyen toplumsal duygu ve güç arayışına rüyaların içeriğinde çok belirgin olarak rastlanır (Adler, 2004, s. 99). Warner'a (2006) göre de rüyalar; rüya görenin kendisine, dünyaya ve diğer insanlara bakış açısı hakkında mesajlar içerir.

Bununla birlikte bireyin ruh halini yansıtan karakteristik rüyalar da bulunmaktadır (Soffer-Dudek, Shalev, Shiber, & Shahar, 2011, s. 150). Bu tür rüyalar kişinin ruh haline ilişkin net bilgiler sunmaktadır. Örneğin; rüyasında sık sık yüksek bir yerden düşen veya kâbuslar gören birisinin yaşamında stresli bir dönemde olduğu, bu nedenle rahat uyku uyuyamadığı ve bu durumun rüyalarına yansıdığı görülür (Hill vd., 2013, s. 23).

Literatür incelendiğinde rüya konusunun çeşitli çalışmalarda ele alındığını görmek mümkündür. Örneğin; psikoloji biliminde rüya çalışmalarının yerine değinmek, tarihçesi, malzemesi ve yöntemi hakkında bilgi vermek amacıyla yaptığı çalışmada Güven, rüyaların ortaya çıktığı uyku kavramı ve uyku-rüya ilişkisi, rüyaların psikolojik tarihi, işlevleri, psikopatolojilerle ilişkileri, içerik ve temaları, geri çağırma, rüyaların yorumlanması ile psikoterapide rüya çalışmalarına ilişkin temel bilgi ve yeni dönem araştırmaları detaylı bir biçimde ele almıştır (Güven, 2015, s. 15).

Halk inanışlarının psikolojik temellerini araştırdığı çalışmasında Kandemir, rüyayı bir psikolojik kaynak olarak değerlendirmiş ve rüyaların da halk inanışlarına tesir ettiği sonucuna ulaşmıştır. Kandemir, Eski Türklerde rüyanın önemli bir haberci olarak kabul edildiğini belirtmiştir. Yuğ törenlerinde ölen yakınını gören bir kişinin sabah uyandığında bunun yakını ile ilgili bir durum olduğunu düşündüğünü ve sadaka vermek gibi küçük iyilikler yaptığını buna örnek olarak vermiştir (Kandemir, 2016, s. 102).

Akot, rüya olayını genel olarak değerlendirdiği ve Freud'un rüya yorum metodunu ortaya koymaya çalıştığı makalesinde; Freud'un görüşleri doğrultusunda rüyanın tanımı, rüya yorumunun tarihî serüveni ve İslâm dininin rüya yorumuna bakışını anlatmıştır. Psikanaliz ekolü ve Sigmund Freud'un rüya teorisinin de izah edildiği bu çalışmada özellikle Freud'a göre

rüyanın nasıl oluştuğu, rüya yorum metodu ve Freud'un rüya yorumunun dayandığı temellerle ona karşı yapılan eleştiriler de incelenmiştir (Akot, 2010, s. 2013).

Bu konuda dikkat çekici bir başka çalışma da Çetin tarafından yapılmıştır. "Rüya Olgusu ve Dindarlık Üzerine Bir Araştırma" adlı eserinde yazar; karmaşık ve gizemli yapısı nedeniyle rüyalara insanoğlunun her dönem ilgi duyduğunu, bu ilginin günümüzde de devam ettiğini ve rüyanın çeşitli bilim dalları tarafından farklı açılardan ele alınan bir olgu olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Çetin, psikoloji biliminin rüyalara bireyin ruhsal hayatını tanıma açısından yaklaştığını, din psikolojisinin ise bireyin dinî hayatını anlamak için rüyaları incelediğini belirtmektedir. Dinlerdeki rüya olgusuna dair geniş birikimi ve psikolojinin bilimsel yaklaşımından yararlanması nedeniyle din psikolojisinin önemli bir konuma sahip olduğunu vurgulayan yazar, bu alanda rüya üzerine yapılacak çalışmalarda elde edilecek bulguların yalnızca bireyin dinî inanç ve davranışlarını, dindarlık düzeyini, hayatında önemli yer tutan dinî şahsiyetleri, mekânları, sembolleri değil aynı zamanda hayatının diğer alanları hakkında da önemli bilgiler vereceğini ileri sürmektedir (Çetin, 2015).

Kookoolis ve arkadaşları çalışmalarında rüyaların içeriğine yoğunlaşarak insan psikolojisine göre rüya içeriklerinin ne şekilde değiştiğini incelemişlerdir. Araştırma sonucunda bastırılan düşüncelerin çok daha fazla açığa çıktığı ve bu düşüncelerin etkisiyle birçok insanın rüyasının içeriğinin belirlendiği tespit edilmiştir (Kookoolis, Pace-Schott, & McNamara, 2010, s. 214).

Rüyaların bazı akut yaşantıların sonucunda ya da psikopatolojilerin etkisiyle de oluşabildiğini gösteren çalışmalar bulunmaktadır (Çelik, 2019, s. 31). Örneğin depresyon rüya içeriğini ve sıklığını etkileyebilen bir faktördür (Schredl & Engelhardt, 2001, s. 44). Depresif periyotta olan bireylerin uyku durumları ile rüya içerik ve temalarına ilişkin Cartwright'ın (1979) çalışması bu kapsamda değerlendirilebilir. Cartwright'a göre bu tür bireyler; geçmişe odaklı, daha mazoşist, daha çok tekrarlayan ve genellikle suçluluk temalı olan, rahatsız edici rüyaları hatırlama eğiliminde olduklarını rapor etmektedir (Cartwright, 1979, s. 131). Travmatik olaylar (Hartmann, 1998, s. 76) ile gebelik ve doğum da rüya içeriklerini etkileyen durumlar arasındadır (Margherita, Gargiulo, & Martino, 2015, s. 88).

Armitage ve arkadaşları tarafından yapılan bir çalışmada rüya içeriklerinin insan yaşamındaki psikopatolojilere bağlı olarak değiştiği, rüyalar ile yaşamın, özellikle de ruhsal durumun iç içe olduğu sonucuna

ulaşmıştır (Armitage, Rochlen, Fitch, Trivedi, & Rush, 1995, s. 189). Başka bir araştırmada kaygı bozukluğu ve sosyal fobi yaşayan bireylerin, özellikle erken çocukluk döneminde bu duyguyu yaşamaları sebebiyle çeşitli kaygı bozukluğu taşıyan rüyalar gördükleri ve rüyalarında ilgili durumla başa çıkma yöntemleri üzerine fikir geliştirdikleri tespit edilmiştir (Khodarahimi, 2009, s. 45).

Genç, rüya temaları ölçeği geliştirme çalışması kapsamında geliştirdiği ölçeği psikiyatrik tanı almamış ve psikiyatrik tanı almış olan bireylere uygulamıştır. Analiz sonuçlarına göre psikiyatrik belirtiler bireylerin hatırlayabildikleri rüya temalarını etkilemektedir. Araştırmacı bu durumun, herhangi bir klinik tanısı olmasa da bireyin içinde bulunduğu sağlıklı veya sağlıklı psikolojik durumun görülen rüya temalarını etkileyebileceği şeklinde değerlendirilebileceğini ifade etmiştir (Genç, 2011, s. 124).

“Psikolojik ve Dinî Bir Fenomen Olarak Rüya” başlıklı tez çalışmasında Evginer rüyanın tanımı, tarihçesi ve türleri, rüya- sembol ilişkisi ve rüya sembolleri hakkında bilgiler vermiştir. İnsan psikolojisi ve rüyanın işlevleri üzerinde durduğu araştırmasında Doğu’dan ve Batı’dan düşünür ve bilim insanlarının rüya görüşlerini incelemiştir. İslam’da rüya konusunu, ayetler ve hadislerle açıklanmaya çalışan araştırmacı, rüyaların insan hayatında psikolojik açıdan önemli fonksiyonlara sahip olduğunu ifade etmektedir. İnsanların; gün boyunca yaşadıkları olayların etkisi altında kaldıklarını ve bu nedenle, yaşantılarıyla ilgili birçok muhtevayı rüyalarında gördüklerini iddia eden Evginer; birçok ruhsal ve fiziksel rahatsızlığın da rüyalarındaki içerikle anlaşılabilirliğini belirtmektedir. Doğu ve Batı anlayışında rüyaya yaklaşım tarzları da farklıdır. Batı’da rüyanın mutlaka bilinçaltıyla ilişkisi olduğu düşüncesi hâkimken, Doğu’da rüyanın Tanrı’dan gelen çeşitli haberleri içerdiği inancı var olmuştur. Bu anlamda İslam’da rüyalar; cismani, nefsanî ve ruhani rüyalar olarak üç türde sınıflandırılmaktadır (Evginer, 2010, ss. 135-138).

Görüldüğü gibi herkesin tecrübe ettiği ve psikolojik yaşamında yeri bulunan rüya fenomeni hem Batı’da hem de ülkemizde araştırmalara konu olmuştur. Söz konusu olgunun anlamı, oluşum süreçleri ve oluşum biçimleri, uyku ile ilişkisi, işlevi, ruh sağlığına ilişkin sunduğu ipuçları, hatırlanma durumu ve daha pek çok husus bilim insanları tarafından incelenmiş ve elde edilen bulgular psikoloji biliminin perspektifinden açıklanmaya çalışılmıştır.

B. Rüya ve Dinî Tutum

Tutum kavramı, kullanan kişinin yaklaşım ve düşünce yapısına göre farklı anlamlar taşıyabilse de (Sarıçam & Güven, 2012, s. 575) genel olarak

tutum; insan, grup, nesne, olay vb. belli bir olguya karşı kişinin olumlu ya da olumsuz düşünmesine, hissetmesine veya davranmasına yol açan; oldukça istikrarlı, yargısal bir eğilim şeklinde tanımlamaktadır (Budak, 2009, s. 747). Tutumlar, kişinin sergileyeceği hareket ya da davranışların önemli belirleyicileridir (Myers, 1996, s. 125) ve insanlar kendileri açısından psikolojik olarak önem ya da anlam atfettikleri şeylere karşı sayılamayacak kadar çok tutuma sahip olabilirler (Zengin, 2013, s. 274).

Tutumlar yaşam boyu deneyimler sonucu elde edilirler ve benzer durumlar sahip olunan inançlarda da kendisini gösterebilmektedir. İhtiyaçlar, istekler ve güdüler, eğitim, sosyal ve dinî gruplar, din görevlileri ve dindar bireylerle ilişkiler gibi pek çok etkenin tesiriyle şekillenen dinî tutumlar, kişinin dinle ilgili düşünce, duygu ve davranışlarını belirleme tarzları olarak ifade edilebilir. Diğer bir deyişle kişinin dine ilişkin bilgi ve inançları olarak görülebilecek “zihinsel unsurlar”, dinin bütününden ya da herhangi bir esasından hoşlanması veya hoşlanmaması olarak tanımlanabilecek “duygu unsuru” ve dinle ilgili lehte ya da aleyhte bir takım faaliyetleri kapsayan “davranış unsuru” onun dinî tutumunu oluşturur (Peker, 2008, s. 146). Bir “tutum nesnesi” olarak (Güney, 2000, ss. 230-234) din ve dine özgü öğeler; yani dinî tutumlar, duygu, düşünce ve davranış bağlamında bir bütünlük arz eder. Bu noktada dinî tutumların hem kişinin dinî hayatında ve dinî davranışlarında hem de dinî özellik taşımayan dünyevî yaşamı ile ilgili olan konularda belirgin bir etkiye sahip olduğu söylenebilir (Kaya, 1998, ss. 45-54). Bu yönüyle dinlerin de insanî bir fenomen olan rüyaya dair inananlarının tutumlarını oluşturacak birtakım söylemlerinin olması kaçınılmazdır. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm açısından konuya bakıldığında, bu dinlerin rüya olgusuna geniş biçimde yer verdikleri görülmektedir. Örneğin Yahudilikte kehanet içerikli peygamber rüyaları oldukça önemlidir (Sawyer, 2001, ss. 276-277). Rüya, Eski Ahit’te vahyin en alt düzeyi olarak değerlendirilmekte (Yeremya, 23/25-28) ve Yahve’nin peygamberlerle rüyada görüşeceği belirtilmektedir (Sayılar, 12/6-8). Avimelek’in (Tekvin, 20/1-17), Yakup’un (Tekvin, 31/11), Aramlı Lavan’ın (Tekvin, 31/24), Nebukadnessar’ın (Daniel, 4/10-18;19-27;28-33), Yusuf ve zindan arkadaşlarının, firavunun (Tekvin, 37.,40., 41. Bablar) ve Süleyman’ın (I. Krallar, 3/5) gördüğü rüyalara Eski Ahit’te yer verilmektedir. İncil’de rüya anlamına gelen on iki ayrı kelime geçmektedir (Çelebi, 2008, s. 306). Rüya dışında en yaygın kullanım; kişinin uyanık halde iken, normal insanlardan farklı olarak bazı görüntüler eşliğinde mesajlar almasını ifade eden “görüm”lerdir ve görümler İncil’de çokça geçmektedir (Çetin, 2012, s. 101). Tarsuslu Saul’ün (Elçilerin İşleri, 9/1-26), Kornelius’un (Elçilerin İşleri,

10/1-8), Petrus'un (Elçilerin İşleri, 10/9-16) görümleri buna örnek olarak verilebilir.

Kur'an'da ise "rüya" kelimesi altı kez, rüya anlamında kullanılan "ahlâm" kelimesi üç kez, "menam" kelimesi de iki kez geçmektedir (Çetin, 2012, s. 103). İslâmî kültürde "rüya" rahmanî, "hulm" kelimesi ise nefsanî ve şeytanî rüyalar için kullanılmaktadır (El-Anberî, 2003, ss. 25-26) Kur'an-ı Kerim'de Hz. İbrahim'in (Sâffât, 37/101-113), Hz. Yusuf'un (Yûsuf, 12/4) ve Hz. Peygamber'in Bedir Savaşı (Enfâl, 8/43) ve Mekke'nin Fethi öncesinde gördüğü rüyaları (Fetih, 48/27) ile İsrâ suresinde işaret edilen rüyalardan söz edilmektedir (İsrâ, 17/60). Yine Hz. Yusuf ile birlikte hapse giren iki gencin rüyaları (Yûsuf, 12/36) ve Hz. Yusuf'un tabirleri (Yûsuf, 12/40), Mısır melikinin rüyası ve sonraki gelişmeler (Yûsuf, 12/43-49) Kur'an'da geçen rüyalara örnek olarak verilebilir.

C. Araştırmanın Amacı

Yukarıdaki açıklamalarla birlikte herkesin rüya gördüğü (Özbaydar, 1971: 58) de dikkate alındığında rüya motifleri üzerinde dinin herhangi bir etkisinin olup olmadığı sorusu akla gelmektedir. Rüya Motifleri Ölçeğinin alt boyutlarında ölçülmesi beklenen ve kişinin ruh sağlığına ilişkin ipuçları vereceği düşünülen *gerçek dışılık*, *şişirilmiş kendilik*, *kötülük kuruntusu* ve *tatminsizlik-doyumsuzluk* algıları üzerinde toplamda dinî tutumun bir etkisinin bulunup bulunmadığı merak edilmektedir. Bu çerçevede araştırmamızda rüya motifleri psikoloji bilimi perspektifinden ele alınmakta, insanın ruh sağlığı hakkında ipuçları barındırdığı düşünülen belirli motifler ile bu motifler üzerinde dinî tutumun etkisi incelenmektedir. Lise öğrencileri üzerinde yapılan bu saha araştırmasında özellikle bilinçaltının açığa çıkarılması bakımından, rüya motifleri ve dinî tutum kavramlarının birbiri ile ilişkileri irdelenecektir. Bu kapsamda katılımcıların demografik özellikleri, rüya motifleri ve dinî tutum düzeyleri araştırılacaktır. Öğrencilerin rüya motifleri ve dinî tutum düzeylerinin cinsiyet, sınıf düzeyi, aile içi iletişim düzeyi, öznel mutluluk algısı ve geçmiş öğretim yılında öğrencinin gösterdiği akademik başarı düzeyi gibi değişkenler açısından farklılaşp farklılaşmadığı sorgulanmaktadır. Buna göre; araştırmada aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

1. Lise öğrencilerinin rüya motifleri ve dinî tutum düzeyleri nasıldır?
2. Lise öğrencilerinin rüya motifleri ve dinî tutum düzeyleri cinsiyet, sınıf düzeyi, aile içi iletişim düzeyi, öznel mutluluk algısı ve geçmiş öğretim yılında öğrencinin gösterdiği akademik başarı düzeyine göre anlamlı bir şekilde farklılaşmakta mıdır?

3. Rüya motifleri ve alt boyutları ile genel dinî tutum arasında bir ilişki var mıdır?

D. Sınırlılıklar

İnsanların zamanla kazandıkları tutumlardan önemli bir tanesi de dine yönelik tutumlardır. Bu nedenle, dinlerin kutsal metinlerinde rüya olgusuna yer verdiklerinin bilinmesi önemlidir. Ancak bu araştırmanın konusu teolojik bir yaklaşımla rüyaların ya da rüya motiflerinin ele alınması değildir. Çalışmada rüya motifleri ile dinî tutumlar arasındaki ilişki psikolojik bakışla değerlendirilmektedir. Ergenler üzerinde yapılan bu kesitsel çalışma; kapsadığı zaman aralığıyla, örneklem grubundan elde edilen verilerle ve öğrencilerin sorulara cevap verdikleri zaman dilimindeki duygu, düşünce, inanç ve tutumları ile sınırlıdır. Ayrıca araştırmada ölçülmek istenen rüya motifleri “Rüya Motifleri Ölçeği” ve dinî tutum düzeyi ise “Dinî Tutum Ölçeği”nin ölçtüğü özellikler ile de sınırlıdır.

E. Yöntem

1. Evren ve Örneklem

Araştırmanın çalışma evreni 2019–2020 Öğretim Yılında Çorum il merkezinde bulunan toplam 29 ortaöğretim kurumunun 9., 10., 11. ve 12. sınıflarında öğrenim gören 13770 öğrenciden oluşmaktadır. Çalışma evreninde yer alan öğrencilerin 4077’si (%29.6) 9. sınıf, 3286’sı (%23.8) 10. sınıf, 3496’sı (%25.4) 11. sınıf, ve 2911’i (%21.2) de 12. sınıf öğrencisidir. Örneklem büyüklüğünün belirlenmesinde büyüklüğü belli olan evrenler için kullanımı önerilen (Yazıcıoğlu & Erdoğan, 2007, s. 70) $[n = Nt^2 pd / d^2 (N-1) + t^2 pq]$ formülü kullanılmıştır. Bu formülde hata payı %5 ($d=0.05$); güven aralığı %95 ($\alpha=0.05$ için $t=1.96$); olayın gerçekleşme olasılığı (p) 0.80; olayın gerçekleşmeme olasılığı (q) 0.20 ve çalışma evrenindeki toplam öğrenci sayısı (N) 13770 alınarak örneklem hacmi $[n=13170 \times (1.96)^2 \times (0.80 \times 0.20) / (0.05)^2 + (1.96)^2 \times (0.80 \times 0.20)] = 242$ olarak hesaplanmıştır. Bu şekilde büyüklüğü hesaplanan örneklem, iki aşamalı oransız küme örnekleme yoluyla belirlenmiştir. Birinci aşamada Çorum İl Millî Eğitim Müdürlüğü Ortaöğretim Şubesindeki yetkililerden alınan bilgiler doğrultusunda düşük, orta ve yüksek başarı düzeyinden olacak şekilde birer lise seçkisiz olarak belirlenmiş, daha sonra bu üç liseden yine seçkisiz olarak 9., 10., 11. ve 12. sınıf düzeyinden birer şube seçilmiştir. Bu şubelerdeki öğrenciler araştırmanın örneklemini oluşturmuşlardır. Araştırmaya, başarı düzeyi düşük olan liseden 110, başarı düzeyi orta seviyedeki okuldan 105 ve başarı düzeyi yüksek liseden de 101 olmak üzere toplam 316 öğrenci katılmıştır. Örneklemin sosyodemografik özelliklerine ilişkin açıklayıcı

bilgiler Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1: Öğrencilerin Sosyodemografik Özellikleri

Sosyodemografik Özellikleri	Seçenekler	Frekans	Yüzde
Cinsiyet	Kız	156	49,4
	Erkek	160	50,6
Sınıf	9. Sınıf	79	25,0
	10. Sınıf	78	24,7
	11. Sınıf	82	25,9
	12. Sınıf	77	24,4
Aile içi iletişim	Kötü	16	5,1
	Normal	91	28,8
	İyi	107	33,9
	Çok iyi	102	32,3
Öznel mutluluk algısı	Mutlu değil	48	15,2
	Biraz mutlu	153	48,4
	Mutlu	115	36,4
Geçmiş öğretim yılı akademik başarı durumu	Düşük (0-55 puan arası)	19	6,0
	Orta (56-69 puan arası)	61	19,3
	İyi (70-84 puan arası)	99	31,3
	Çok iyi (85-100 puan arası)	137	43,4

Tablo verilerine göre; araştırmaya katılan öğrencilerin %49,4’ü kız %50,6’sı da erkektir. Araştırmaya katılanların %25,0’i 9. Sınıfta, %24,7’si 10. Sınıfta, %25,9’u 11. Sınıfta ve %24,4’ü de 12. Sınıfta öğrenim görmektedir. Ailelerin %18,0’inin öğrenciye karşı tutumu “aşırı koruyucu” iken %73,7’sinin “ilgili ve sevecen”, %4,7’sinin “katı ve zorlayıcı” ve %3,5’inin de “ilgisiz” olduğu tespit edilmiştir. Aile içi iletişimlerinin “kötü” olduğunu ifade edenlerin oranı %5,1, “normal” olduğunu söyleyenlerin oranı %28,8, “iyi” olduğunu söyleyenlerin oranı %33,9 ve “çok iyi” olanların oranı da %32,3’tür. Araştırmaya katılanlardan %15,2’i “mutlu değil” seçeneğini işaretlerken, %48,4’ü “biraz mutlu” olduğunu ve %36,4’ü de “mutlu” olduğunu belirtmiştir. Geçmiş öğretim yılı başarısına göre başarı durumunun “düşük” olduğunu belirten öğrencilerin oranı %6,0, “orta” olduğunu belirtenlerin oranı %19,3, “iyi” olduğunu belirtenlerin oranı %31,3 ve “yüksek” başarı düzeyine sahip olduklarını belirten öğrencilerin oranı da

%43,4 olarak tespit edilmiştir.

2. Veri Toplama Araçları

2.1. Kişisel Bilgi Formu

Araştırmacı tarafından hazırlanan kişisel bilgi formunda cinsiyet, sınıf düzeyi, aile içi iletişim düzeyi, öznel mutluluk algısı ve geçmiş öğretim yılında öğrencinin gösterdiği akademik başarı düzeyine ilişkin demografik değişkenler bulunmaktadır.

2.2. Rüya Motifleri Ölçeği

Türkiye’de rüya konusunda yapılacak çalışmalara fikir vermek ve konuyu tartışmaya açmak amacıyla Ching Yu, C. K. tarafından geliştirilen Rüya Motifleri Ölçeği Kısa Formu’nun (Dream Motif Scale – Short Form) (Ching Yu, 2018) Türkçe uyarlaması Yılmaz tarafından yapılmıştır (Yılmaz, 2018).

Rüya Motifleri Ölçeği görülen rüyaların içeriğine ve bu içeriğe ait rüyayı görme sıklığına göre bireyin psikolojik sağlığı ile ilgili yordama yapmak amacıyla geliştirilmiş bir ölçme aracıdır. Ölçek psikometrik bir ölçüm aracı olmasının yanında, rüya raporlarında temaları analiz etmek için bir sınıflandırma sistemi olarak da kullanılabilir. (Yılmaz, 2018, ss. 604, 609).

“Rüya Motifleri Ölçeği” 20 maddeden ve 4 alt boyuttan (gerçek dışılık, şişirilmiş kendilik, kötülük kuruntusu ve tatminsizlik-doyumsuzluk) oluşmaktadır. Ölçeğin yapı geçerliliğini ortaya koymak ve maddelerin faktör yüklerini belirleyerek boyutlandırabilmek amacıyla faktör analizi yapılmıştır. Faktör analizine başlamadan önce verilerin uygunluğunu saptamak üzere yapılan Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) katsayısı .84 bulunmuş ve Barlett Sphericity testi sonucu da $\chi^2 = 2398.28$, $p = 0.000$ anlamlı çıkmıştır (Tabachnick & Fidel, 2015). Açıklayıcı faktör analizi (AFA) ölçeğin orijinal hali ve alanyazın dikkate alınarak faktör sayısı dört ile sınırlandırılarak yapılmıştır. Beraberinde “Doğrulayıcı Faktör Analizi” (DFA) ile tahminlenen faktör yüklerinin anlamlılığını veren p değerleri incelendiğinde, söz konusu faktör yüklerinin istatistiksel olarak anlamlı olduğu görülmüştür. “Gerçek Dışılık” faktör yükü .59 ile .68, “Şişirilmiş Kendilik” faktör yükü .67 ile .74, “Kötülük Kuruntusu” faktör yükü .57 ile .70 ve “Tatminsizlik-Doyumsuzluk” faktör yükü ise .64 ile .75 arasında değişen 5’er maddeden oluşmaktadır. Tüm faktörler toplam varyansın %62.68’ini açıklamaktadır. “Şişirilmiş Kendilik” toplam varyansın %24.91’ini açıklamakta olup bireylerin kendilerini çok mükemmel olarak gördükleri rüyalarına ilişkin ifadelerden oluşmaktadır. “Kötülük Kuruntusu” toplam

varyansın %17.11'ini açıklamakta olup, bireylerin kötü olaylar yaşadığı rüyalarına ilişkin ifadelerden oluşmaktadır. "Gerçek Dışılık" toplam varyansın %11.83'ünü açıklamakta olup, paranoyak içeriğe sahip rüyalarına ilişkin ifadelerden oluşmaktadır. "Tatminsizlik-Doyumsuzluk" toplam varyansın %8.83'ünü açıklamakta olup, bireylerin aç gözlülük ve tatminsizlik içerikli rüyalarına ilişkin ifadelerden oluşmaktadır. Analiz sonuçlarına göre işleyen tüm maddelerin planlanan boyutlarda olduğu görülmüştür.

Cronbach Alfa iç tutarlılık güvenilirlik katsayısı ölçeğin bütünü için .81; "Gerçek Dışılık" alt boyutu için .80, "Şişirilmiş Kendilik," alt boyutu için .84, "Kötülük Kuruntusu" alt boyutu için .87 ve "Tatminsizlik-Doyumsuzluk" alt boyutu için .80 olarak hesaplanmıştır.

Rüya Motifleri Ölçeği'ni test etmek amacıyla, "Kısa Semptom Tarama Envanteri" kullanılmıştır. Rüya Motifleri Ölçeğinin 4 alt boyutu ile Kısa Semptom Tarama Envanterinin 5 alt boyutu arasında hesaplanan korelasyon katsayıları .000 düzeyinde anlamlı bulunmuştur. İki ölçeğin alt boyutları arasında .561 ile .319 arasında değişen katsayılar hesaplanmıştır. En yüksek korelasyon katsayıları; "Gerçek Dışılık" ile "Anksiyete" (.561), "Kötülük Kuruntusu" ile "Depresyon" (.550) ve "Somatizasyon" (.548) arasında gözlenmiştir. Göreceli olarak en düşük korelasyonlar ise, "Doyumsuzluk" ile "Depresyon" (.319) ve "Şişirilmiş Kendilik" ile "Anksiyete" (.319) arasında saptanmıştır. Kısa Semptom Envanteri puanları üzerinden hesaplanan Belirti Toplam Endeksi, Rahatsızlık Ciddiyeti Endeksi ve Semptom Rahatsızlık Endeksi ile Rüya Motifleri Ölçeği'nin alt boyutları arasında .000 düzeyinde anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Bu bulgular; Rüya Motifleri Ölçeğinin güvenilirliğine ilişkin kanıtlar olarak kabul edilebilir.

Ölçeğin puanlanmasında rüyanın görülme sıklığı esas alınmıştır. Cevaplayıcıdan, ölçekteki ifadede belirtilen türde rüyayı; asla görmemiş veya emin değilse (1), hayatı boyunca sadece bir veya iki kez görmüşse (2), hayatı boyunca üç kez veya daha fazla görmüşse (3), yaklaşık yılda birkaç defa görüyorsa (4), ayda bir kez veya daha sık görüyorsa (5) şeklinde puanlamaları istenmektedir.

Alt boyutların her birinden alınabilecek en yüksek puan 25, en düşük puan ise 5'tir. Bu kapsamda "Gerçek Dışılık" alt boyutundan alınacak yüksek puan, septik ve irrasyonel düşüncelerin ve realiteden uzaklaşma düzeyinin yüksek olduğuna işaret etmektedir. "Şişirilmiş Kendilik" alt boyutundan alınacak yüksek puan, bireylerin egosantrik düşünce ve narsist kişiliğe yakınlık düzeyinin yüksek olduğuna işaret etmektedir. "Kötülük Kuruntusu" alt boyutundan alınacak yüksek puan, aşırıya kaçmış korku ve endişe ile

tasvir edilen paranoyak kişilik özelliğine ilişkin ipuçlarının yüksek olduğuna işaret etmektedir. “Tatminsizlik-Doyumsuzluk” alt boyutundan alınacak yüksek puan, bireyin doyumsuzluk (aç gözlülük) düzeyinin yüksek olduğuna işaret etmektedir.

Bu araştırmada ölçeğin Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayıları tekrar hesaplanmıştır. Ölçeğin tümü için Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısının .78 olduğu, alt boyutlardan gerçek dışılık için .72 şişirilmiş kendilik için .74, kötülük kuruntusu için .75 ve dış özgüven için de .70 olduğu görülmüştür.

2.3. Dinî Tutum Ölçeği

“Dinî Tutum Ölçeği”; Ok tarafından geliştirilen, din psikolojisi ve din sosyolojisi gibi sosyal bilim alanlarında kullanılmak üzere alt boyutları istatistiksel olarak belirginleştirilmiş ve kullanışlığı yüksek bir ölçektir (Ok, 2011, s. 535).

İslami bir kültürde dindarlığı ölçmek amacıyla geliştirilmiş olan ölçek, 8 maddeden ve 4 alt boyuttan (bilişsel, duygusal, davranışsal ve ilişkisel) oluşmaktadır. Yapılan açımlayıcı faktör analizi sonucu 4 alt boyutlu modelin toplam varyansın 78% sini açıkladığı ve her alt boyut tek başlarına toplam varyansın duygu alt boyutu 42%, ilişki alt boyutu 16%, bilişsel alt boyutu 11%, davranış alt boyutu 9% olarak açıkladığı görülmüştür. Düzeltilmiş madde toplam korelasyon katsayıları .44 ile .60 arasında değişmektedir. Yapılan doğrulayıcı faktör analizi sonucu uyum indeks değerleri ($\chi^2= 55.56$, $sd=16$, $RMSEA=.08$, $CFI=.99$, $SRMR=.04$) olarak bulunmuştur. Ölçeğin ölçüt geçerliliği için İç Gündümlü- Dış Gündümlü Dindarlık Ölçeği ile .85 pozitif ilişki bulunmuştur. Ölçeğin faktör yükleri, .68 ile .89 arasında sıralanmaktadır. Cronbach Alfa iç tutarlılık güvenilirlik katsayısı ölçeğin bütünü için .90; duygu alt boyutu için .87, ilişki alt boyutu için .85, bilişsel alt boyutu için .75, davranış alt boyutu için .86 olarak hesaplanmıştır.

5 (seçenek) üzerinden alınan ortalama puanlara göre kişinin dindarlık düzeyi belirlenebilmektedir. Buna göre; 1.00-1.49 arasında puan ortalaması kişinin “çok az dindar/hiç dindar değil” (=çok fazla seküler/tam seküler), 1.50-2.49 arasında puan ortalaması kişinin “az dindar” (=oldukça seküler), 2.50-3.49 arasında puan ortalaması kişinin “orta düzeyde dindar” (=orta düzeyde seküler), 3.50-4.49 arasında puan ortalaması kişinin “oldukça dindar” (=az seküler) ve 4.50-5.00 arasında puan ortalaması kişinin “çok dindar/kesin inançlı” (çok az seküler veya hiç seküler değil) olduğunu göstermektedir (Ok, 2016, ss. 62-64).

Bu araştırmada ölçeğin Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayıları tekrar hesaplanmıştır. Ölçeğin tümü için Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısının .85

olduğu, alt boyutlardan duygu boyutu için .82, davranış boyutu için .80, ilişki boyutu için .82 ve bilişsel boyutu için de .87 olduğu tespit edilmiştir. Bu bulgu ölçeğin tutarlı bir yapıya sahip olduğunun göstergesidir.

2.4. İşlem ve Veri Analizi

“Rüya Motifleri Ölçeği” ve “Dinî Tutum Ölçeği” sahiplerinden mail yoluyla izin aldıktan sonra “Kişisel Bilgi Formu” ile birlikte çoğaltılmıştır. Okul yönetimleriyle iletişim kurulmuş ve öğrencilerin uygun olduğu bir zamanda uygulama için okullara gidilmiştir. Randevu günü sınıf ortamında veri toplama araçları paket halinde öğrencilere dağıtılmış ve gönüllülüğün esas olduğu hatırlatılarak anketlerin doldurulmasıyla ilgili gerekli açıklamalar araştırmacı tarafından yapılmıştır. Yaklaşık 20 dk. sonra öğrencilerden veri toplama araçları geri toplanmıştır. Tüm sorularda aynı seçenekleri işaretleyen ya da anketin bazı maddelerine cevap vermeyen 11 öğrencinin anketi değerlendirmeye dahil edilmemiştir. Geriye kalan toplam 316 anketin verileri bilgisayar ortamına aktarılarak SPSS.16 paket programında değerlendirilmiştir.

Verilerin çözümlenmesinde betimsel istatistiklerin yanı sıra değişkenler arası farklılıkları tespit etmek için bağımsız örneklem için t-testi ile tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ve değişkenler arası ilişkileri belirleyebilmek için de Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon analizi kullanılmıştır. Bulguların anlamlı olup olmadığının değerlendirilmesinde .05 anlamlılık düzeyi ölçüt alınmış, gruplar arasında belirlenen anlamlı farkların kaynağının incelenmesinde ise LSD testinden faydalanılmıştır. Elde edilen sonuçlar, "Bulgular" bölümünde tablolar halinde sunulmuştur.

F. Bulgular

Bu bölümde, örneklemin rüya motifleri ölçeği ve alt boyutlardan aldıkları puanlar; dinî tutum ölçeği ve alt boyutlarından aldıkları puanlar, bağımsız değişkenler ile araştırma sorularına ilişkin yapılan analizlerden elde edilen bulgular yer almaktadır.

1. Rüya Motifleri Ölçeği ve Dinî tutum Ölçeğine İlişkin Betimsel Bulgular

Tablo 2, öğrencilerin rüya motifleri ölçeği ve dinî tutum ölçekleri ile alt boyutlardan aldıkları toplam puan ortalamasına ilişkin verileri içermektedir.

Tablo 2: Rüya Motifleri Ölçeği ve Dinî Tutum Ölçekleri ile Alt Boyutlardan Alınan Puanlara İlişkin Aritmetik Ortalama ve Standart Sapma Dağılımları

Rüya Motifleri/Dinî Tutum	N	X	Ss
Gerçek Dışılık	316	1.79	.80

Şişirilmiş Kendilik	316	2.23	.91
Kötülük Kuruntusu	316	1.89	.82
Tatminsizlik-Doyumsuzluk	316	2.29	.83
Rüya Motifleri (Toplam)	316	2.05	.65
Bilişsel	316	4.68	.81
Duygu	316	3.31	1.21
Davranış	316	3.64	.96
Tanrı/İlişki	316	4.17	1.02
Dinî Tutum (Toplam)	316	3.95	.76

Tablo 2’de görüldüğü gibi öğrencilerin, gerçek dışılık boyutundan aldıkları puanların aritmetik ortalaması 1.79; şişirilmiş kendilik boyutundan aldıkları puanların aritmetik ortalaması 2.23; kötülük kuruntusu boyutundan aldıkları puanların aritmetik ortalaması 1.89; tatminsizlik-doyumsuzluk boyutundan aldıkları puanların aritmetik ortalaması 2.29 ve rüya motifleri toplam puanlarına ait aritmetik ortalama ise 2.05’tir.

Öğrencilerin dinî tutum ölçeğinden aldıkları puanlara ilişkin veriler incelendiğinde ise; bilişsel boyuttan aldıkları puanların aritmetik ortalamasının 4.68; duygu boyutundan aldıkları puanların aritmetik ortalamasının 3.31; davranış boyutundan aldıkları puanların aritmetik ortalamasının 3.64; Tanrı ile ilişki boyutundan aldıkları puanların aritmetik ortalamasının 4.17 ve dinî tutum toplam puanlarına ait ortalamasının da 3.95 olduğu görülmektedir.

2. Cinsiyete Göre Rüya Motifleri ve Dinî Tutum Puanlarının Karşılaştırılması

Araştırmaya katılan çalışma grubunun tüm alt boyutlarıyla birlikte rüya motifleri ve dinî tutum seviyelerinin cinsiyet değişkenine göre farklılaşıp farklılaşmadığını anlamak amacıyla t-testi uygulanmış ve bulgular Tablo 3’de gösterilmiştir.

Tablo 3: Cinsiyete Göre Rüya Motifleri ve Dinî Tutum Puanları t-Testi Sonuçları

Rüya Motifleri/ Dinî Tutum	Cinsiyet	N	X	Ss	t	p
Gerçek Dışılık	Kız	156	1.84	.82	1.02	.30
	Erkek	160	1.74	.78		
Şişirilmiş Kendilik	Kız	156	2.18	.87	-.95	.34

	Erkek	160	2.28	.94		
Kötülük Kuruntusu	Kız	156	1.92	.78	.82	.41
	Erkek	160	1.85	.85		
Tatminsizlik-Doyumsuzluk	Kız	156	2.30	.79	.17	.86
	Erkek	160	2.28	.88		
Rüya Motifleri (Toplam)	Kız	156	2.06	.63	.29	.76
	Erkek	160	2.04	.67		
Bilişsel	Kız	156	4.76	.63	1.76	.07
	Erkek	160	4.60	.94		
Duygu	Kız	156	2.98	1.14	-4.88	.00
	Erkek	160	3.63	1.20		
Davranış	Kız	156	3.52	.89	-2.19	.02
	Erkek	160	3.75	1.02		
İlişki	Kız	156	4.13	1.00	-.78	.43
	Erkek	160	4.22	1.04		
Dinî Tutum (Toplam)	Kız	156	3.85	.71	-2.39	.01
	Erkek	160	4.05	.79		

Rüya Motifleri (Toplam), $p>.05$ (önemsiz); Dinî Tutum (Toplam), $p<.05$ (önemli)

Çalışma grubunun tüm alt boyutları ile birlikte rüya motifleri ve dinî tutum seviyelerinin cinsiyete göre farklılaşıp farklılaşmadığını anlamak amacıyla uygulanan t-testi sonuçlarına göre; toplam rüya motifleri için t değeri .29 olarak bulgulanmıştır. Gerçek dışılık alt boyutu için t değeri 1.02, şişirilmiş kendilik alt boyutu için t değeri-.95, kötülük kuruntusu alt boyutu için t değeri .82 ve tatminsizlik-doyumsuzluk alt boyutu için de t değeri .17 olup $p>.05$ önem düzeyinde anlamlı olmadığı görülmüştür. Bu bulgu, toplam rüya motifleri ile alt boyutlar düzeylerinin kız ve erkek öğrenciler arasında istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaşmadığını göstermektedir. Bulgulara göre, kız öğrencilerin toplam rüya motifleri puan ortalamaları $X=2.06$ iken erkek öğrencilerin toplam rüya motifleri puan ortalamaları ise $X=2.04$ olarak tespit edilmiştir.

Toplam dinî tutum ölçeği için t değeri-2.39 olarak bulgulanmış olup puan ortalamaları erkeklerde ($X=4.05$), kızlarınkine oranla ($X=3.85$) daha yüksek çıkmıştır. Oluşan farkın erkekler lehine istatistiksel olarak anlamlı olduğu belirlenmiştir ($p=.01$, $p<.05$). Duygu alt boyutu puan ortalamaları

erkeklerde ($X=3.63$) kızların ortalamalarına ($X=2.98$) kıyasla daha yüksek ve davranış alt boyut puan ortalamaları yine erkeklerde ($X=3.75$) kızların ortalamalarına ($X=3.52$) göre daha yüksek çıkmıştır. Söz konusu alt boyutlara ilişkin sonuçlar istatistiksel olarak da anlamlıdır (Duygu Boyutu: $p=.00$, $p<.05$; Davranış Boyutu: $p=.02$, $p<.05$). Bununla birlikte kızların bilişsel alt boyut puan ortalamaları ($X=4.76$), erkeklerin ortalamalarına ($X=4.60$) göre ve ilişki alt boyut puan ortalamalarında da erkeklerin ($X=4.22$) kızlarınkine ($X=4.13$) oranla puanları daha fazladır. Fakat oluşan farklar istatistiksel olarak anlamlı değildir ($p>.05$).

3. Sınıf Düzeyine Göre Rüya Motifleri ve Dinî Tutum

Araştırmaya katılan çalışma grubunun tüm alt boyutları ile birlikte rüya motifleri ve dinî tutum seviyelerinin sınıf düzeyine göre farklılaşp farklılaşmadığını anlamak amacıyla ANOVA testi uygulanmış ve bulgular Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4: Sınıf Düzeyine Göre Rüya Motifleri ve Dinî Tutum ANOVA Testi Sonuçları

Rüya Motifleri/ Dinî Tutum	Sınıf	N	X	Ss	F	p	Anlamlı Fark (LSD)
Gerçek Dışılık	9. Sınıf	79	1.79	.78	.355	.785	-
	10. Sınıf	78	1.86	.79			
	11. Sınıf	82	1.76	.86			
	12. Sınıf	77	1.74	.77			
Şişirilmiş Kendilik	9. Sınıf	79	2.15	.87	1.479	.220	-
	10. Sınıf	78	2.34	.92			
	11. Sınıf	82	2.33	1.02			
	12. Sınıf	77	2.10	.79			
Kötülük Kuruntusu	9. Sınıf	79	1.89	.82	.617	.604	-
	10. Sınıf	78	1.94	.82			
	11. Sınıf	82	1.92	.83			
	12. Sınıf	77	1.78	.78			
Tatminsizlik- Doyumsuzluk	9. Sınıf	79	2.26	.78	1.383	.248	-
	10. Sınıf	78	2.34	.86			
	11. Sınıf	82	2.39	.91			
	12. Sınıf	77	2.14	.76			
Rüya Motifleri	9. Sınıf	79	2.02	.61	1.292	.277	-

(Toplam)	10. Sınıf	78	2.12	.67			
	11. Sınıf	82	2.10	.73			
	12. Sınıf	77	1.94	.57			
Bilişsel	9. Sınıf	79	4.63	.93	2.121	.097	-
	10. Sınıf	78	4.80	.48			
	11. Sınıf	82	4.76	.59			
	12. Sınıf	77	4.51	1.06			
Duygu	9. Sınıf	79	3.35	1.23	4.350	.005	10>11
	10. Sınıf	78	3.69	1.00			10>12
	11. Sınıf	82	3.07	1.25			
	12. Sınıf	77	3.12	1.26			
Davranış	9. Sınıf	79	3.79	.95	1.628	.183	-
	10. Sınıf	78	3.69	.85			
	11. Sınıf	82	3.48	.96			
	12. Sınıf	77	3.57	1.05			
İlişki	9. Sınıf	79	4.10	1.05	2.443	.064	-
	10. Sınıf	78	4.42	.83			
	11. Sınıf	82	4.01	1.09			
	12. Sınıf	77	4.13	1.04			
Dinî Tutum (Toplam)	9. Sınıf	79	3.97	.73	3.181	.024	10>11
	10. Sınıf	78	4.15	.60			10>12
	11. Sınıf	82	3.83	.73			
	12. Sınıf	77	3.83	.90			

Rüya Motifleri (Toplam) $p>.05$ (önemsiz), Dinî Tutum (Toplam), $p<.05$ (önemli)

Rüya motifleri ölçeğinin genelinden ($F=1.292$; $p=.277$) alınan puan ortalamalarına bakıldığında; sınıf düzeyine göre gruplar arasında anlamlı bir farklılaşmanın olmadığı görülmektedir ($p>.05$). Benzer durum alt boyutlar için de geçerlidir. “Gerçek Dışılık” alt ölçeğinden elde edilen değerler ($F=.355$; $p=.785$), “Şişirilmiş Kendilik” alt ölçeğinden elde edilen değerler ($F=1.479$; $p=.220$), “Kötülük Kuruntusu” alt ölçeğinden elde edilen değerler ($F=.617$; $p=.604$) ve “Tatminsizlik/Doyumsuzluk” alt ölçeğinden elde edilen değerler ($F=.1383$; $p=.248$) sınıf düzeyine göre gruplar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığın olmadığını ortaya koymaktadır.

Örneklemin dinî tutum skorları incelendiğinde; dinî tutum ölçeğinin genelinde gruplar arası anlamlı bir farklılaşmanın olduğu ($F=3.181$; $p=.024$, $p<.05$) ve bu farklılaşmanın 10. Sınıf düzeyindeki grupla ($X=4.15$) 11. Sınıf ($X=3.83$) ve yine 10. Sınıf düzeyi ile ($X=4.15$) 12. Sınıfta bulunan gruplar arasında ($X=3.83$) gerçekleştiği görülmektedir. Benzer bir durum duygu alt boyutu için de söz konusudur. Duygu alt boyutunda da 10. Sınıfta bulunan grubun puan ortalaması ($X=3.69$) 11. ($X=3.07$) ve 12. Sınıfta bulunan grubun ortalamasına ($X=3.12$) göre yüksektir. Oluşan bu farklılık istatistiksel olarak da anlamlıdır ($F=4.350$; $p=.005$, $p<.05$). Bununla birlikte varyans analizi sonuçlarına göre; bilişsel, davranış ve ilişki alt boyutlarında elde edilen bulgular istatistiksel olarak anlamlı bir ilişkiyi göstermemektedir ($p>0.05$). Bu sonuçlardan örneklemin söz konusu alt boyutlarda sınıf düzeyi değişkenine göre benzer tutum düzeyine sahip oldukları raporlanabilir.

4. Aile İçi İletişim Düzeyine Göre Rüya Motifleri ve Dinî Tutum

Örneklem grubunun tüm alt boyutları ile birlikte rüya motifleri ve dinî tutum düzeyinin aile içi iletişim değişkenine göre farklılaşıp farklılaşmadığını anlamak amacıyla Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) uygulanmış ve bulgular Tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 5: Aile İçi İletişim Düzeyine Göre Rüya Motifleri ve Dinî Tutum ANOVA Testi Sonuçları

Rüya Motifleri/ Dinî Tutum	Aile içi iletişim	N	X	Ss	F	p	Anamlı Fark (LSD)
Gerçek Dışılık	1.Kötü	16	2.41	1.10	6.79	.000	1>2, 3,
	2.Normal	91	1.88	.69			4
	3. İyi	107	1.83	.87			
	4. Çok iyi	102	1.56	.68			
Şişirilmiş Kendilik	1. Kötü	16	2.25	.98	1.94	.122	
	2.Normal	91	2.28	.88			
	3. İyi	107	2.35	.93			
	4. Çok iyi	102	2.06	.88			
Kötülük Kuruntusu	1. Kötü	16	2.34	.76	4.16	.007	1>3, 4
	2. Normal	91	2.02	.79			2>4
	3. İyi	107	1.87	.81			
	4. Çok iyi	102	1.71	.82			
Tatminsizlik- Doyumsuzluk	1. Kötü	16	2.57	.82	1.61	.185	
	2. Normal	91	2.32	.80			

	3. İyi	107	2.34	.86			
	4. Çok iyi	102	2.16	.82			
Rüya Motifleri (Toplam)	1. Kötü	16	2.39	.72	4.72	.003	1>4
	2. Normal	91	2.13	.60			2>4
	3. İyi	107	2.09	.69			3>4
	4. Çok iyi	102	1.87	.61			
Bilişsel	1. Kötü	16	4.53	.88	.49	.688	
	2. Normal	91	4.69	.78			
	3. İyi	107	4.74	.68			
	4. Çok iyi	102	4.64	.94			
Duygu	1. Kötü	16	2.84	1.34	3.03	.030	3>2
	2. Normal	91	3.06	1.18			4>2
	3. İyi	107	3.44	1.15			
	4. Çok iyi	102	3.46	1.25			
Davranış	1. Kötü	16	3.00	1.15	7.35	.000	3>1, 2
	2. Normal	91	3.37	.89			4>1, 2
	3. İyi	107	3.73	.94			
	4. Çok iyi	102	3.87	.93			
İlişki	1. Kötü	16	4.03	1.20	1.66	.174	
	2. Normal	91	4.02	1.01			
	3. İyi	107	4.17	1.03			
	4. Çok iyi	102	4.33	.98			
Dinî Tutum (Toplam)	1. Kötü	16	3.60	.90	3.90	.009	3>1, 2
	2. Normal	91	3.78	.72			4>1, 2
	3. İyi	107	4.02	.77			
	4. Çok iyi	102	4.08	.72			

Rüya Motifleri (Toplam), $p<.05$ (önemli), Dinî Tutum (Toplam), $p<.05$ (önemli)

Aile içi iletişim değişkenine göre örneklemin alt boyutlarla birlikte rüya motifleri ve dinî tutum ölçeklerinden aldıkları puanları gösteren Tablo 5 incelendiğinde; bazı gruplar arasında anlamlı bir farklılığın bulunduğu görülmüştür ($p<.05$). Rüya motifleri ölçekleri için bu farklılaşmanın “Gerçek Dışılık” alt boyutunda bulunan gruplar arasında olduğu tespit edilmiştir

F=6.79; p=.000, p<.05). Farklılık aile içi iletişim düzeylerini “kötü” olarak tanımlayan grupla diğer gruplar arasındadır. Grupların puan ortalamaları da bu durumu teyit etmektedir (Kötü: X=2.41; Normal X=1.88, İyi X=1.83 ve Çok İyi X=1.56). Buna göre aile içi iletişim düzeyleri “kötü”den “çok iyi” seviyesine doğru kademeli olarak azalmaktadır. “Kötülük Kuruntusu” alt boyutunda yer alan gruplar arasında da anlamlı bir farklılaşma söz konusudur (F=4.16, p=.007, p<.05). Farklılık aile içi iletişim düzeyi “kötü” olarak niteleyen grup ile aile içi iletişim seviyelerini “iyi” ve “çok iyi” şeklinde tanımlayan gruplar ile iletişimlerini “normal” olarak tanımlayan grup ile “çok iyi” şeklinde tanımlayan grup arasındadır. Grupların puanlarında aile içi iletişim düzeyi iyileştikçe bir azalma söz konusudur (Kötü: X=2.34; Normal X=2.02, İyi X=1.87 ve Çok İyi X=1.71). Genel olarak rüya motifleri ölçeğinden elde edilen sonuçlara bakıldığında da aile içi iletişim değişkenine göre gruplar arası anlamlı bir farklılaşmanın olduğu (F=4.72; p=.003, p<.05), bu farklılaşmanın iletişim düzeyi “kötü” olan gruptan “çok iyi” olan gruba doğru elde edilen puanlarda tedrici bir azalma yönünde olduğu görülmektedir.

Aile içi iletişim değişkenine göre örneklemin dinî tutumlarını gösteren veriler incelendiğinde ise; dinî tutumun “Duygu” ve “Davranış” alt boyutları ile “Dinî Tutum” ölçeğinin genelinden elde edilen puanlar ve istatistiksel sonuçlar gruplar arası anlamlı bir farklılığın bulunduğunu göstermektedir. “Duygu” alt boyutunda gruplar arasında (F=3.03; p=.030, p<.05) farklılaşma aile içi iletişim düzeyi “iyi” olan ve “çok iyi” olan grupla “normal olan” gruplar arasındadır. Grupların elde ettikleri puanlar da bu durumu teyit etmektedir. Tablo verilerinden örneklemin aileleriyle iletişim düzeyleri iyileştikçe “Duygu” alt boyutundan aldıkları puanların da arttığı anlaşılmaktadır. Benzer bir durum “Davranış” alt boyutunda da görülmektedir. Aile ile iletişim düzeyi iyileştikçe bu alt boyuttan alınan puanlar da artmaktadır. “Davranış” boyutunda ortaya çıkan farklılığın (F=7.35; p=.000, p<.05) yönü aile içi iletişim seviyesi “iyi” olan grupla “kötü” ve “normal” olan gruplar arasında ve aile içi iletişimleri “çok iyi” olan grupla yine “kötü” ve “normal” olan gruplar arasında “iyi” ve “çok iyi” olan gruplar lehine gerçekleşmiştir. Dinî tutum ölçeğinin genelinden alınan puanlar açısından da gruplar arasında anlamlı benzer bir farklılaşma tespit edilmiştir (F=3.90; p=.009, p<.05). Farklılık aile içi iletişim düzeyi “iyi” olan grupla “kötü” ve “normal” olan gruplar arasında ve aile içi iletişimleri “çok iyi” olan grupla yine “kötü” ve “normal” olan gruplar arasında “iyi” ve “çok iyi” olan gruplar lehine çıkmıştır. Puan ortalamaları bakımından da örneklemin aile içi iletişim düzeyleri arttıkça dinî tutum puanlarının da arttığı bulgulanmıştır.

5. Öznel Mutluluk Algı Düzeyine Göre Rüya Motifleri ve Dinî Tutum

Örneklem grubunun tüm alt boyutları ile birlikte rüya motifleri ve dinî tutum düzeyinin öznel mutluluk algısı değişkenine göre farklılaşp farklılaşmadığını anlamak amacıyla Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) uygulanmış ve bulgular Tablo 6'da gösterilmiştir.

Tablo 6: Öznel Mutluluk Algı Düzeyine Göre Rüya Motifleri ve Dinî Tutum ANOVA Testi Sonuçları

Rüya Motifleri/ Dinî Tutum	Öznel mutluluk algısı	N	X	Ss	F	p	Anlamlı Fark (LSD)
Gerçek Dışılık	1. Mutlu değil	48	2.05	.93	8.71	.000	1>3
	2. Biraz mutlu	153	1.87	.81			2>3
	3. Mutlu	115	1.56	.66			
Şişirilmiş Kendilik	1. Mutlu değil	48	2.40	1.01	3.82	.023	1>3
	2. Biraz mutlu	153	2.32	.92			2>3
	3. Mutlu	115	2.05	.82			
Kötülük Kuruntusu	1. Mutlu değil	48	2.18	.92	8.35	.000	1>3
	2. Biraz mutlu	153	1.96	.79			2>3
	3. Mutlu	115	1.66	.76			
Tatminsizlik-Doyumsuzluk	1. Mutlu değil	48	2.27	.90	2.88	.057	-
	2. Biraz mutlu	153	2.39	.79			
	3. Mutlu	115	2.15	.85			
Rüya Motifleri (Toplam)	1. Mutlu değil	48	2.23	.74	8.59	.000	1>3
	2. Biraz mutlu	153	2.14	.62			2>3
	3. Mutlu	115	1.86	.61			
Bilişsel	1. Mutlu değil	48	4.45	1.08	3.43	.034	2>1
	2. Biraz mutlu	153	4.78	.59			
	3. Mutlu	115	4.64	.91			
Duygu	1. Mutlu değil	48	2.91	1.33	5.34	.005	3>1
	2. Biraz mutlu	153	3.25	1.17			3>2
	3. Mutlu	115	3.56	1.18			
Davranış	1. Mutlu değil	48	3.21	.98	8.30	.000	3>1
	2. Biraz mutlu	153	3.60	.91			3>2

	3. Mutlu	115	3.86	.96			
İlişki	1. Mutlu değil	48	3.82	1.15	3.54	.030	3>1
	2. Biraz mutlu	153	4.19	.91			2>1
	3. Mutlu	115	4.28	1.09			
Dinî Tutum (Toplam)	1. Mutlu değil	48	3.60	.89	7.30	.001	3>1
	2. Biraz mutlu	153	3.96	.69			2>1
	3. Mutlu	115	4.08	.75			

Rüya Motifleri (Toplam), $p<.05$ (önemli), Dinî Tutum (Toplam), $p<.05$ (önemli)

Tablo verileri incelendiğinde; tatminsizlik/doyumsuzluk alt boyutu dışında ($F=2.88$; $p=.057$, $p>.05$) rüya motifleri ölçeğinin geneli ile diğer alt boyutlarında ve dinî tutum ölçeğinin geneli ile tüm alt boyutlarında örneklemin öznel mutluluk algısı değişkenine göre anlamlı farklılıkların olduğu görülmektedir ($p<.05$). Farklılığın yönü rüya motifleri ölçeği ($F=8.59$; $p=.000$, $p<.05$) ve gerçek dışılık ($F=8.71$; $p=.000$, $p<.05$), şişirilmiş kendilik ($F=3.82$; $p=.023$, $p<.05$) ile kötülük kuruntusu ($F=8.35$; $p=.000$, $p<.05$) alt boyutlarında kendilerini “mutlu değil” şeklinde tanımlayan grupla “mutlu” olarak tanımlayanlar ve “biraz mutlu” olanlarla “mutlu” olanlar arasında çıkmıştır. Mutlu olmayan grubun puan ortalamalarının ilişkinin anlamlı çıktığı ölçeklerin tümünde en yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum örneklemin mutluluk düzeyi arttıkça septik ve irrasyonel düşüncelerden, narsist fikirlerden ve aşırıya kaçan korku ve endişe ile tasvir edilen paranoyak kişilik özelliklerinden uzaklaştığı şeklinde yorumlanabilir.

Dinî tutum ölçeğinden ($F=7.30$; $p=.001$, $p<.05$) ve alt boyutlarından alınan puanlar (Bilişsel: $F=3.43$; $p=.034$, $p<.05$; Duygu: $F=5.34$; $p=.005$, $p<.05$; Davranış: $F=8.30$; $p=.000$, $p<.05$; İlişki: $F=3.54$; $p=.030$, $p<.05$) örneklemin mutluluk algısı ile dinî tutumları arasında anlamlı bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Gruplar arası farklılaşmanın yönüne ilişkin LSD sonuçları farklılığın “mutlu” olan grupla “mutlu değil” grubunda olanlar ve yine “biraz mutlu” olan grupla “mutlu değil” grubunda olanlar arasında olduğu anlaşılmaktadır. Bilişsel boyutta en yüksek ortalamaya sahip olan “biraz mutlu” grubu ($X=4.78$) dışında tüm ölçeklerde en yüksek dinî tutum puanı kendisini mutlu olarak gören gruplara aittir (Duygu: $X=3.56$, Davranış: $X=3.86$, İlişki: $X=4.28$ ve Dinî Tutum Toplam: $X=4.08$). Bu verilerden mutluluk ile örneklemin dinî tutumu arasında pozitif yönde bir ilişkinin olduğu anlaşılabilir.

6. Geçmiş Öğretim Yılı Başarı Durumuna Göre Rüya Motifleri ve Dinî Tutum

Örneklem grubuna geçmiş öğretim yılındaki akademik başarı durumları sorulmuş, verilen cevaplar doğrultusunda öğrencilerin rüya motifleri ve dinî tutum ölçekleri ile alt boyutlardan aldıkları puan ortalamalarına ilişkin analiz sonuçları Tablo 7’de sunulmuştur.

Tablo 7: Geçmiş Öğretim Yılı Başarı Durumuna Göre Rüya Motifleri ve Dinî Tutum ANOVA Testi Sonuçları

Rüya Motifleri/ Dinî Tutum	Başarı durumu	N	X	Ss	F	p	Anlamlı Fark (LSD)
Gerçek Dışılık	1. Düşük	19	2.00	.87	2.45	.064	-
	2. Orta	61	1.89	.81			
	3. İyi	99	1.62	.71			
	4. Çok İyi	137	1.83	.83			
Şişirilmiş Kendilik	1. Düşük	19	2.05	.84	1.32	.268	-
	2. Orta	61	2.20	.91			
	3. İyi	99	2.13	.87			
	4. Çok İyi	137	2.34	.94			
Kötülük Kuruntusu	1. Düşük	19	2.15	.99	1.07	.361	-
	2. Orta	61	1.79	.82			
	3. İyi	99	1.84	.85			
	4. Çok İyi	137	1.92	.76			
Tatminsizlik-Doyumsuzluk	1. Düşük	19	2.54	.92	1.75	.157	-
	2. Orta	61	2.29	.87			
	3. İyi	99	2.15	.82			
	4. Çok İyi	137	2.35	.80			
Rüya Motifleri (Toplam)	1. Düşük	19	2.18	.72	1.69	.167	-
	2. Orta	61	2.05	.69			
	3. İyi	99	1.93	.63			
	4. Çok İyi	137	2.11	.64			
Bilişsel	1. Düşük	19	4.42	1.26	2.36	.071	-
	2. Orta	61	4.73	.75			
	3. İyi	99	4.55	.93			

	4. Çok İyi	137	4.79	.63			
Duygu	1. Düşük	19	3.58	1.32	7.62	.000	2>3,4
	2. Orta	61	3.91	1.12			
	3. İyi	99	3.21	1.26			
	4. Çok İyi	137	3.07	1.12			
Davranış	1. Düşük	19	4.03	.95	2.26	.081	-
	2. Orta	61	3.79	1.08			
	3. İyi	99	3.62	.91			
	4. Çok İyi	137	3.52	.94			
İlişki	1. Düşük	19	3.63	1.54	2.34	.073	-
	2. Orta	61	4.34	.99			
	3. İyi	99	4.19	.94			
	4. Çok İyi	137	4.16	.98			
Dinî Tutum (Toplam)	1. Düşük	19	3.91	.81	2.62	.051	-
	2. Orta	61	4.19	.80			
	3. İyi	99	3.89	.73			
	4. Çok İyi	137	3.88	.74			

Rüya Motifleri Ölçekleri $p>.05$ (önemsiz), Dinî Tutum Duygu Alt Boyutu, $p<.05$ (önemli)

Tablo 7; geçen öğretim yılındaki başarı düzeyi değişkenine göre tüm alt boyutlarıyla birlikte rüya motifleri ölçeğinden alınan puanların gruplar arasında anlamlı bir şekilde farklılaşmadığını göstermektedir ($p>.05$). Başarı değişkeni açısından gruplar benzer özelliktedir.

Dinî tutum ölçeğinden alınan puanlar açısından başarı durumu değişkenine göre gruplar arasında anlamlı bir farklılaşma bulunmamaktadır ($F=2.62$; $p=.051$, $p>.05$) Ancak başarı düzeyi “düşük” ($X=3.91$) ve “orta” ($X=4.19$) olan grubun dinî tutum seviyesi “iyi” ($X=3.89$) ve “çok iyi” olan grubun ortalamasına ($X=3.88$) göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Bununla birlikte başarı durumu değişkenine göre ANOVA sonuçları duygu alt boyutunda gruplar arasında anlamlı bir farklılığın olduğunu göstermektedir ($F=7.62$; $p=.000$, $p<.05$) LSD testi sonuçları bu farklılaşmanın başarısı “orta” seviyede olan gruba ($X=3.91$) “iyi” ($X=3.21$) ve “çok iyi” ($X=3.07$) olan gruplar arasında olduğunu göstermektedir. Davranış alt boyutundan elde edilen puanlardan da örneklemin başarı düzeyi ile dinî tutum düzeyi arasında ters bir orantının söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Başarı

durumu “düşük” olan grup en yüksek tutum puanını alırken ($X=4.03$) başarısı “çok iyi” olan grubun dinî tutum puanı en düşük çıkmıştır ($X=3.52$). Tamamı istatistiksel düzeyde doğrulanmasa da bu sonuçlar başarı durumu değişkenine göre öğrencilerin duygu ve davranış düzeylerinin farklılaştığı şeklinde değerlendirilebilir. Öğrencilerin başarı düzeyleri arttıkça dinî tutum puanları düşmektedir.

7. Rüya Motifleri ve Dinî Tutum Arasındaki İlişki

Rüya motifleri ile dinî tutum arasında herhangi bir ilişki olup olmadığını incelemek için Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon analizi yapılmış ve sonuçlar Tablo 8’de gösterilmiştir.

Tablo 8: Rüya Motifleri ve Alt Boyutları ile Dinî Tutum Arasındaki İlişkiye Ait Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Analizi Sonuçları

Değişken	1	2	3	4	5	6
1. Gerçek Dışılık	1					
2. Şişirilmiş Kendilik	,360**	1				
3. Kötülük Kuruntusu	,628**	,327**	1			
4. Tatminsizlik/Doyumsuzluk	,472**	,683**	,356**	1		
5. Rüya Motifleri (Toplam)	,779**	,779**	,733**	,814**	1	
6. Dinî Tutum (Toplam)	-,038	-,004	-,050	,020	-,022	1
Ortalama	1.79	2.23	1.89	2.29	2.05	3.95
Standart Sapma	.80	.91	.82	.83	.65	.76

Rüya Motifler Ölçekleri için ** $p < .01$

Yapılan korelasyon analizi sonucu rüya motifleri ile dinî tutum arasındaki korelasyon katsayısı $r = -.022$ olarak hesaplanmıştır. Korelasyon katsayısı sifıra yakın bir değer aldığı için iki değişken arasında anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır ($p > .05$). Rüya motifleri alt boyutlarından “Gerçek Dışılık” ile dinî tutum arasındaki korelasyon değeri $r = -.038$, “Şişirilmiş Kendilik” boyutunda $r = -.004$, “Kötülük Kuruntusu” korelasyon değeri $r = -.050$ ve “Tatminsizlik/Doyumsuzluk” boyutunda da korelasyon değeri $r = .020$ şeklinde sifıra yakın değerler olarak bulgulanmıştır. Bulgular dinî tutum düzeyinin örneklemin rüya motifleri üzerinde bir etkisinin olmadığını göstermektedir. Diğer bir anlatımla kişinin dindar olup olmaması onun psikolojik sağlık durumuna ilişkin ipuçları verebilecek bazı rüyaları sıklıkla görmesi veya görmemesi üzerinde anlamlı bir katkısının olmadığını ortaya koymaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada lise öğrencilerinin rüya motifleri ve dinî tutumları ele

alınmıştır. Araştırmada ayrıca rüya motifleri ile dinî tutum puanlarının cinsiyet, sınıf düzeyi, aile içi iletişim düzeyi, öznel mutluluk algısı ve geçmiş öğretim yılında öğrencinin gösterdiği akademik başarı değişkenlerine göre farklılaşıp farklılaşmadığı da incelenmiştir.

Araştırma sonuçlarına göre öğrenciler rüya motifleri ölçeğinin genelinden ortanın altında bir puan elde etmişlerdir. Ölçeğin “Gerçek Dışılık” ve “Kötülük Kuruntusu” alt boyutlarından alınan puanların “Şişirilmiş Kendilik” ve “Tatminsizlik/ Doyumsuzluk” boyutlarından alınan puanlara göre daha düşük olduğu bulgulanmıştır. Herhangi bir klinik tanısı olmasa bile bireyin içinde bulunduğu sağlıklı ya da sağlıklı psikolojik durumlar bireylerin rüya temalarını etkileyebilmektedir (Genç vd., 2013, s. 306). Bu bağlamda rüya motifleri ölçeğinin alt boyutlarının her birinden alınacak puanın artmasıyla orantılı olarak; ilgili boyutun bazı ruhsal sorunlara işaret ettiği anlamına gelmekte, puanın düşmesiyle orantılı olacak şekilde de söz konusu psikolojik rahatsızlıkların ya çok az düzeyde bulunduğunu ya da hiç bulunmadığını göstermektedir. Araştırmada “Gerçek Dışılık” ve “Kötülük Kuruntusu” alt boyutlarından alınan puanların diğer alt boyutlara göre daha düşük çıkması örneklemin septik ya da irrasyonel düşüncelerden uzak oldukları, aşırıya varan korku ve endişe yaşamadıkları ve doğal olarak paranoyak kişilik belirtileri göstermedikleri şeklinde yorumlanabilir. Benzer şekilde “Şişirilmiş Kendilik” ve “Tatminsizlik/ Doyumsuzluk” alt boyutlarından alınan puan ortalamalarının da düşük çıkmış olması örneklemin ruh sağlığında belirgin bir dengesizliğin olmadığını göstermektedir. Bu durum özellikle bireylerin egosantrik düşünce ve narsist kişiliğe yakın olmadıklarına ve doyumuzluk ya da aç gözlülük düzeylerinin de düşük olduğuna işaretir.

Örneklemin genel dinî tutum ile bilişsel ve ilişki alt boyutlarından aldıkları puanların, duygu ve davranış boyutlarından aldıkları puanlardan daha yüksek olduğu görülmüştür. Bu sonuçlardan gençlerin dinle ilgili bilgilere sahip oldukları, inançlarının ve Allah’la ilişkilerinin güçlü olduğu anlaşılmaktadır. Bilişsel ve ilişki boyutlarındaki skorların yüksek olmasının nedeni okullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin zorunlu olmasının yanı sıra Peygamberimizin Hayatı, Kur’an-ı Kerim ve Temel Dini Bilgiler derslerinin öğrenciler tarafından seçilebilmesi sayesinde din ile ilişkinin bir biçimde kurulması olabilir. Ancak din ya da dindarlığın duygu düzeyinde bulgularan göreceli düşük skorundan, dinin gençlerin duygu dünyasında fazlaca yer bulmadığı ve ayrıca inanılan dinin gereklerinin, pratiklerinin yeterince yerine getirilmediği sonucu da çıkarılabilir. Bunun nedeni bağımsızlığın pekiştirildiği ergenlik döneminde kutsal varlığa karşı borç

duygusunun şekilsel gösterimi olan ibadetlere katılımın az olması olabilir (Koç, 2004, s. 172). Bu sonuç Koç tarafından ergenlerin dua ve ibadete yönelik tutum ve davranışları üzerinde yaptığı araştırma bulgularıyla da örtüşmektedir. Araştırmacı inançlı olan fakat dinî pratikleri eksik olanların %58 oranla en yüksek olduğunu bulmuş ve bu durumu ergenlik döneminin karakteristiği ile açıklamıştır. Zira ergenlik dönemi düzenli ve devamlı ibadet etme seyrinin düşük olduğu bir gelişim dönemidir (Koç, 2004, ss. 157-158). Aşlamacı ve Eker de bulgularımıza benzer bir sonuç elde etmiştir. Araştırmacılar imam hatip lisesi öğrencilerinin dinin duygu ve davranış alt boyutlarındaki tutumlarının bilgi ve ilişki alt boyutlarına göre daha düşük seviyede olduğunu tespit etmişlerdir (Aşlamacı & Eker, 2016, s. 20). Denizli örneğinde yapılan bir çalışmada, lise öğrencilerinin dine yönelik tutumları “düşünsel yönelim”, “davranışsal yönelim” ve “duygusal yönelim” olmak üzere 3 boyutta ele alınmıştır. Araştırma sonucunda öğrencilerin düşünsel yönelim boyutundan $X=4,002$, davranışsal yönelim ölçeğinden $X=3,798$ ve duygusal yönelim boyutundan da $X=4,081$ puan aldıkları tespit edilmiştir. Bu sonuçlar liseli öğrencilerin dine karşı yüksek düzeyde yönelimlerinin olmakla birlikte, davranışsal yönelimlerinin; düşünsel ve duygusal yönelimlerinden daha düşük seviyede olduğunu göstermektedir (Gözlükaya, 2014, s. 92).

Cinsiyet değişkenine göre rüya motifleri ölçeğinin geneli ve alt boyutları arasında anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır. Buna göre; söz konusu motiflerin rüyalarda görülme sıklığı açısından her iki cinsin benzer özellikler gösterdiği söylenebilir. Genç de bireylerin rüya temalarını incelediği araştırmasında “Yaşantıların etkisi” alt boyutu dışında; “Negatif temalar”, “Kaygı temaları”, “Korku temaları” ve Engellenme temaları” alt boyutlarında cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir ilişki saptamamıştır (Genç, 2011, s. 106). Çelik de benzer sonuçlara ulaşmıştır (Çelik, 2019, ss. 78-79). Winegar ve Levin tarafından yapılan bir çalışmada ise kız ve erkek öğrencilerin rüya içerikleri ve süresi incelenmiştir. Araştırmacılar kız öğrencilerin rüyalarında daha fazla insan hareketinin tanımlandığını, kız öğrencilerin rüyalarının erkek öğrencilerin rüyalarına kıyasla daha fazla kelime barındırdığını, kız öğrencilerin rüyalarının erkek öğrencilerin rüyalarına göre daha uzun olduğunu ve daha çok nesne temsili içerdiğini belirlemişlerdir. Erkeklerin rüyalarında saldırgan içeriklerin çokluğu, kızların rüyalarında ise iletişimde daha uyumlu işaretler taşıdıkları araştırmanın diğer bulgularındandır (Winegar & Levin, 1997, s. 503).

Sınıf düzeyi değişkeni bağlamında gruplar arasında anlamlı bir farklılaşma tespit edilmemiştir. Bununla birlikte “Gerçek Dışılık” ve “Kötülük

Kuruntusu” skorları diğer alt boyutlar olan “Şişirilmiş Kendilik” ile “Tatminsizlik/Doyumsuzluk” skorlarına göre daha düşük bulgulanmıştır. Alt boyutlardan alınan puanların yüksekliği o kısımda örneklemin ruh sağlığına ilişkin bazı ipuçlarını barındırmaktadır. Buna göre; örneklemin “Gerçek Dışılık” ve “Kötülük Kuruntusu” puanlarının düşük olması onların septik ya da irrasyonel birtakım düşünceler ile gerçeklikten uzaklaşma durumlarının az, korku ve aşırı endişe gibi paranoyak kişilik özelliklerinin düşük olduğunu göstermektedir ki bu durum örneklem açısından olumludur. Öte yandan “Şişirilmiş Kendilik” ile “Tatminsizlik/Doyumsuzluk” alt boyutlarının her ikisinde de elde edilen puan ortalamalarının Z’nin üzerinde çıkması örneklemin egosantrik düşünce ve narsist kişiliğe eğilimli olduklarına ve doyumsuzluk (aç gözlülük) düzeylerinin de yüksekliğine işaret etmektedir.

Aile içi iletişim değişkeni bağlamında rüya motiflerinin; ölçeğin geneli ile “Gerçek Dışılık” ve “Kötülük Kuruntusu” alt boyutlarından elde edilen puanlara göre gruplar arasında anlamlı bir şekilde farklılaştığı bulunmuştur. Bu boyutlarda aile içi iletişim düzeylerinin “kötü”den “çok iyi” seviyesine doğru kademeli olarak azalması, aile içi iletişim iyileştikçe örneklemin ruh sağlığının olumlu etkilendiğini göstermektedir. Aile içi iletişim kötüleştikçe gruplarda septik ve irrasyonel düşüncelerin ve realiteden uzaklaşma gibi sağlıklı psikolojik durumların arttığı yorumu yapılabilir. Ayrıca aile içi iletişim kötüleştikçe bireylerde aşırıya kaçmış korku ve endişe ile tasvir edilen paranoyak kişilik özelliğinin ortaya çıkabileceği yorumu da yapılabilir. Genel olarak grupların elde ettikleri puanların az olması örneklemin ruh sağlığına yönelik görece pozitif ipuçları olarak değerlendirilebilse de, sonuçlar aile içi iletişim kötüleştikçe örneklemin ruh sağlığının olumsuz etkilendiğini göstermektedir.

“Tatminsizlik/Doyumsuzluk” alt boyutu dışında öznel mutluluk algısı ile rüya motifleri arasında anlamlı bulunmaktadır. Rüya motifleri ölçeğinin geneli ve diğer alt boyutlarında örneklemin öznel mutluluk algısı azaldıkça, rüya motiflerinden alınan puan ortalamalarının arttığı görülmüştür. Bu sonuçlar mutluluk düzeyi ile rüya motiflerinden alınan yüksek puanların işaret ettiği sağlıklı psikolojik durum arasında ters bir orantının olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte akademik başarı ile rüya motifleri arasında ise anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir.

Diğer taraftan dinî tutum toplam puanları ise cinsiyete göre anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır. Bulgular erkeklerin ortalamalarının kızların ortalamalarına göre daha yüksek olduğu göstermektedir. Bu konuda alan yazında farklı sonuçların elde edildiği çalışmalara rastlamak mümkündür.

Örneğin Ayten (2004), Sarıçam ve Güven (2012) ve Ulu ve İkis (2016) araştırmalarında, kız ve erkek öğrencilerin dinî tutum puanlarında anlamlı farklılıklar tespit etmemişlerdir. Çetin de araştırmasında kızların dindarlık puanı ortalamasını erkeklerin ortalamasından yüksek bulmuş, ancak bu bulgu istatistiksel olarak desteklenmemiştir (Çetin, 2010, s. 63). Hasankahyaoğlu (2008) kızların puanlarını anlamlı derecede daha yüksek bulmuştur. Aşlamacı ve Eker de kızların dinî tutum puanlarını erkeklerin puanlarına göre anlamlı derecede yüksek bulmuştur (Aşlamacı & Eker, 2016, s. 24). Benzer sonuçlar Kafalı tarafından da elde etmiştir (Kafalı, 2005, s. 65). Atalay ise erkeklerin ortalamasını kızların ortalamasından daha yüksek bulmuştur (Atalay, 2002, s. 163). Ayrıca araştırmamızda dinî tutum, duygu ve davranış alt boyutlarında da erkekler kızlara göre daha yüksek puanlar elde etmiştir. Müslüman toplumlarda erkeklerin toplumsal içerikli dinî uygulamalarda daha fazla yer almaları, camiye gitme, Cuma Namazı, Bayram Namazı, Cenaze Namazı gibi topluca yapılan ibadetleri yerine getirmenin erkekler için zorunlu olması onların dinî açıdan sosyalleşmeleri ve dinin gereklerini daha kolay kabullenmeleri üzerinde bir etken olabilir. Doğu toplumlarında kadına yüklenen roller, gelenekten kaynaklanan daha fazla sorumluluk ve kadının toplum içindeki konumunu sınırlayan uygulamaların dinsel argümanlarla desteklenmesi gibi gerekçeler özellikle ergenlik dönemindeki kız örnekleme tepkisel bir yaklaşıma yol açmış olabilir. Bu durum kızların dinî tutum, duygu ve davranış alt boyutlarında daha az puan almalarını açıklayabilir. Buna karşın bilişsel ve ilişki alt boyutlarında ise dinî tutum cinsiyete göre farklılaşmamıştır.

Sınıf düzeyi değişkeni bağlamında örneklemin dinî tutum toplam puanları ve duygu alt boyutu puanları gruplar arasında anlamlı bir şekilde farklılaşırken, diğer alt boyutlarda gruplar arasında istatistiksel bir farklılık bulunmamaktadır. Dinî tutum genel ortalaması 10. Sınıf düzeyinde en yüksek çıkmıştır. Bunun nedeni seçkisiz olarak belirlenen örneklemin bu grupta bulunanlar açısından dindarlık düzeyleri yüksek olan bireylerden oluşma olasılığı olabilir. Çetin de araştırmasında 10. Sınıf öğrencilerinin dindarlık puanlarının en yüksek olduğunu tespit etmiştir (Çetin, 2010, s. 83). Ayrıca özellikle 9. ve 10. Sınıf düzeyi gencin buluşa ermesi ve sonrasında soyut zekâsının gelişmesiyle birlikte dine ve metafizik konularına ilgide bir artışın olduğu dönemdir. Okula başlama yaşlarında farklılık olabileceği de düşünüldüğünde bu sınıflar seviyesindeki öğrencilerin genelde aynı gelişim evrelerinin özelliklerini yansıttıkları söylenebilir. 11. ve 12 sınıflar da ise dinî tutum puanları daha düşüktür. Gelişim sürecinde gençlerin dine karşı hem ilgili hem de eleştirel yaklaşımlarının yanı sıra, 11. ve 12. Sınıflarda

üniversite sınavına hazırlık sürecinin ve bu kapsamda meşguliyetin artması bu sınıf düzeylerinde bulunanların puanlarının daha düşük çıkmasını açıklayabilir. Çoban (2013) ve Gürsu (2011) da çalışmalarda sınıf düzeyi değişkeni ile dindarlık seviyesi arasında anlamlı bir ilişki tespit etmemişlerdir. Ancak Yakut'un (2012) araştırmasında sonucunda sınıf düzeyi arttıkça, dindarlık düzeyinin de arttığı saptanmıştır.

Aile içi iletişim değişkenine göre dinî tutum genel düzeyi, "Duygu" ve "Davranış" alt boyutları arasında anlamlı ilişkilerin olduğu görülmüştür. Ortalamalara göre aile ile iletişim düzeyi iyileştikçe, örneklemin dinî tutum düzeyi de artmaktadır. Zira lise öğrencilerinin dine yönelimlerinde anne-babaların tutumlarının etkili olduğu bilinmektedir (Gözlükaya, 2014, s. 97) ve alan yazında bulgularımızı destekleyen sonuçlara rastlamak mümkündür. Örneğin; Kafalı çalışmasında aile ilişkilerini çok iyi olarak nitelendiren grubun en yüksek dinî tutum seviyesine sahip olduklarını tespit etmiştir (Kafalı, 2005, s. 72). Bu sonucun dinin ebeveyne karşı iyiliği emretmesi ile ve bin bir zahmetle onu yetiştirdiği için anne-babaya karşı her zaman sevgi, saygı, merhamet ve hürmeti tavsiyesine dair buyrukları ile tutarlı olduğu görülmektedir.

Öznel mutluluk algısı ile dinî tutum arasında pozitif yönde bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Dinî tutum ölçeğinin geneli ile tüm alt boyutlarında gruplar arasında anlamlı farklılıkların bulunduğu görülmüştür. Örneklemin mutluluk düzeyi arttıkça, dinî tutum düzeyi de artmaktadır (Gencer, 2018; Gencer, 2019; Jasarevic, 2014; Yorulmaz, 2016).

Akademik başarı ile "Duygu" alt boyutu dışında; dinî tutum ölçeği ve alt boyutları arasında anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır. Duygu boyutunda başarısı "orta" düzeyde olan grubun ortalaması, "iyi" ve "çok iyi" ortalamaya sahip olan gruptan daha yüksektir. Davranış boyutunda örneklemin başarı düzeyi ile dinî tutum düzeyi arasında ters bir orantının bulunduğu görülmüştür. Başarı durumu "düşük" olan grup dinî tutum puanı en yüksek, başarısı "çok iyi" olan grubun dinî tutum puanı en düşük çıkmıştır. Ancak dinî tutumun toplam puanı ile bilişsel, davranış ve ilişki alt boyutlarında elde edilen puanlar istatistiksel düzeyde anlamlı çıkmamıştır. Buna göre başarı değişkenine göre grupların benzer dinî tutuma sahip oldukları raporlanabilir. Bu sonuçlar Çetin'in bulgularıyla benzerlik göstermektedir (Çetin, 2010, ss. 66, 87).

Araştırmada son olarak, alt boyutlarıyla birlikte rüya motifleri ile dinî tutum arasındaki ilişki ele alınmıştır. Ancak yapılan analizler sonucunda rüya motifleri ile dinî tutum arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir.

Örneklemin dinî tutum düzeyi bireyin rüya motiflerini görme sıklığı üzerinde bir etkiye sahip değildir. Diğer bir anlatımla kişinin dindar olup olmamasının onun bazı rüyaları sıklıkla görmesi üzerinde bir etkisi bulunmamaktadır. Bunun bir açıklaması belirli rüyaların sıklıkla görülmesinin kişinin zihinsel, duygusal ve psikolojik yapısıyla da ilişkili bir husus olması olabilir. Fizyolojik ve psikolojik değişimlerin hızlı olduğu ergenlik döneminde gençlerin duygu durumları da değişkenlik arz etmektedir. Başka bir deyişle gençler yoğun duygular ve çabuk değişen bir ruh halini tecrübe etme eğiliminde olurlar. İstisna olacak bazı örneklerin dışında hem yaş evresinin gereği hem de bu dönemde sosyal olarak akranların tesiri ile yaşanabilecek olumsuz duyguların olası olumsuz sonuçları gençler üzerinde uzun süreli ve kalıcı olmaz. Gençler her an yenilenmeye ve ruh dünyasında yeni duyguları tecrübe etmeye açıktırlar. Bu hızlı değişim özelliği sayesinde olumsuz deneyimlerin etkisinden daha çabuk kurtulabilmeleri onların ruhsal yapıları açısından olumlu bir durum olarak değerlendirilebilir. Ancak tıpkı bu konuda olduğu gibi gençlerin dine yönelik gelişen/geliştirdikleri tutumları da değişkenlik arz edebilmektedir. Dinin çeşitli boyutlarında sergilenen tutumların kimlik ve kişiliklerinde, zihinsel ve psikolojik yaşantılarında henüz istikrarlı bir hal almamış olması dinî tutumun rüya motiflerinin işaret ettiği ruhsal özellikler üzerinde etkisi olmamasının izahı olabilir. Bununla birlikte tutum nesnelere karşı yaklaşımların netleştiği ve yaşamın bazı zorluklarıyla karşı karşıya kalındığı, yer yer çeşitli olumsuzluklarla baş edilmesi gereken orta ve ileri yaş gruplarında rüya motifleri ve boyutlarının işaret ettiği psikolojik sağlık durumları farklılaşabilir. Bu bağlamda Çelik, araştırmasında dindarlığın rüya tecrübesi üzerinde etkili olduğu sonucuna ulaşmıştır. Araştırmacı dindarlık düzeyi yükseldikçe bireylerin daha az negatif temalı, korku, kaygı ve engellenme içerikli rüya tecrübesi yaşadıklarını bulgulamış, rüyalarında daha az engellenme temasının yer aldığını ve günlük hayattaki meşguliyetlerin rüyalarına daha az yansıtıldığını tespit etmiştir (Çelik, 2019, ss. 62-63).

Jung (1993) da hayatın anlamlandırılmasında dinin etkisinin göz ardı edilemeyeceğinin altını çizmektedir. Dolayısıyla daha tutarlı yorumlar yapabilmek için benzer çalışmaların dinî tutumların belirli bir istikrara kavuşmuş olduğu yaş gruplarındaki ya da farklı gelişim evrelerindeki bireylerle tekrarlanması ve elde edilecek bulguların karşılaştırılması yararlı olabilir. Yine psikiyatrik tanı konulmuş örneklem ile psikiyatrik olarak herhangi bir rahatsızlığı bulunmayan örneklem üzerinde araştırma yinelenerek katılımcıların rüya motifleri üzerinde ruh sağlıklarına ilişkin karşılaştırmalar yapılabilir. Ayrıca yaşam doyumu, öznel iyi oluş gibi bağımlı

değişkenler ilave edilerek bu değişkenlerle rüya motifleri ilişkisi yeni çalışmalarda ele alınabilir. Bu şekilde daha kapsamlı ve genellenebilir sonuçlara ulaşılması mümkün olabilir.



KAYNAKÇA

- ADLER, A. (2004). *İnsanın Doğası* (A. T. Kapkın, Çev.). İstanbul: Payel Yayınları.
- AKOT, B. (2010). Freud'un Rüyâ Yorum Metodu. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10(1), 213-235.
- APA Dictionary of Psychology. "Dream". <https://dictionary.apa.org/dream>. Erişim Tarihi: 04 Mayıs 2020.
- ARMITAGE, R., ROCHLEN, A., FITCH, T., TRIVEDI, M., & RUSH, A. J. (1995). Dream recall and major depression: A preliminary report. *Dreaming*, 5(3), 189-198. <https://doi.org/10.1037/h0094434>
- AŞLAMACI, İ., & EKER, E. (2016). İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve Dinî Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 14(32), 7-38.
- ATALAY, T. (2002). *İlköğretim ve Liselerde Dindarlık Üzerine Bir Araştırma (Diyarbakır örneği)* (Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- AYTEN, A. (2004). *Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- BAKIRCIOĞLU, R. (2012). *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü* (1. Baskı). Ankara: Anı Yayıncılık.
- BRENNER, C. (1998). *Psikanaliz Temel Kavramları* (2. Baskı; I. Savaşır & Y. Savaşır, Çev.). Ankara: HYB Yayınları.
- BUDAK, S. (2009). *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- BULKELEY, K. (2016). *Dreams: A Reader On Religious, Cultural and Psychological Dimensions Of Dreaming*. Berlin: Springer.
- CARTWRIGHT, R. D. (1979). The Nature and Function of Repetitive Dreams: A Survey and Speculation. *Psychiatry*, 42(2), 131-137. <https://doi.org/10.1080/00332747.1979.11024016>
- CHING YU, C. K. (2018). Dream Motif Scale – Short Form. *Sleep and Hypnosis-International Journal*, 20(1), 8-16. <https://doi.org/10.5350/Sleep.Hypn.2016.18.0129>

- CIPOLLI, C., FAGIOLI, I., MAZZETTI, M., & TUOZZI, G. (2005). Consolidation effect of the processing of declarative knowledge during human sleep: Evidence from long-term retention of interrelated contents of mental sleep experiences. *Brain Research Bulletin*, 65(2), 97-104. <https://doi.org/10.1016/j.brainresbull.2004.10.014>
- CUK, A. M. (2003). Dream. In *New Catholic Encyclopedia* (Second Edition, C. 1-IV, ss. 903-905). Washington: The Catholic University of America.
- CÜCELOĞLU, D. (2005). *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- ÇANKI, M. N. (1955). *Büyük Felsefe Lugatı*. İstanbul: Kanaat Yayınları.
- ÇELEBİ, İ. (2008). Rüya. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi: C. XXXV* (ss. 309-310). İstanbul: TDV Yayınları.
- ÇELİK, R. B. (2019). *Rüya Temaları—Dindarlık İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- ÇETİN, Ö. (2010). Jung Psikolojisinde Rüya. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(2), 249-269.
- ÇETİN, Ö. (2012). Dinî Tecrübenin Anlaşılmasında Rüyanın Rolü: Yusuf Sûresindeki Rüyalara Üzerine Psikolojik Bir Yorum. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21(2), 93-119.
- ÇETİN, Ö. (2015). *Rüya Olgusu ve Dindarlık Üzerine Bir Araştırma* (1. Baskı). Bursa: Emin Yayınları.
- ÇETİN, Ü. F. (2010). *Ortaöğretim Düzeyi Gençlerde Dindarlık-Empati İlişkisi (Isparta Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- ÇOBAN, R. (2013). *Lise Öğrencilerinde Dindarlık ve Sanal Bağımlılık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Burdur Gölhisar Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- EL-ANBERÎ, H. (2003). *Kur'an ve Sünnet Işığında Rüya* (M. B. Eryarsoy, Çev.). İstanbul: Guraba Yayınları.
- EVGİNER, N. (2010). *Psikolojik ve Dinî Bir Fenomen Olarak Rüya* (Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- FORDHAM, F. (1983). *Jung Psikolojisinin Ana Hatları* (A. Yalçın, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- FRANKLIN, M. S., & ZYPHUR, M. J. (2005). The Role of Dreams in the Evolution of the Human Mind. *Evolutionary Psychology*, 3(1), 59-78. <https://doi.org/10.1177/147470490500300106>

- FREUD, S. (1996). *Beş Konferans ve Psikanalize Toplu Bakış* (K. Şipal, Çev.). İstanbul: Cem Yayınevi.
- FREUD, S. (2001). *Düşlerin Yorumu* (E. Kapkın, Çev.). İstanbul: Payel Yayınları.
- FROMM, E. (2003). *Rüyalar, Masallar, Mitoslar* (A. Arıtan & K. H. Ökten, Çev.). İstanbul: Arıtan Yayınevi.
- FROMM, E. (2014). *Rüyalar, Masallar, Mitler- Sembol Dilinin Çözümlemesi*. (A. Arıtan & K. H. Ökten Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- GENCER, N., (Çeviren) (2018). Özne iyi oluş: genel bir bakış. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11(3), 2621-2638. doi: 10.17218/hititsosbil.457382
- GENCER, N. (2019). *Hemodiyaliz Hastalarında Dindarlık ve Özne İyi Oluş* (Doktora Tezi). Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum.
- GENÇ, A. (2011). *Rüya Temaları Ölçeği (RTÖ) Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması* (Yüksek Lisans Tezi). Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tokat.
- GENÇ, A., KOÇAK, R., ÇELİKEL, F. Ç., & BAŞOL, G. (2013). Rüya Temaları Ölçeği (RTÖ) Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6(5), 293-308.
- GÖZLÜKAYA, M. (2014). *Lise Öğrencilerinde Anne-Baba Tutumlarının Dinî Yönelime Etkisi (Denizli Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- GÜNEY, S. (2000). *Tutumlar ve Önyargı. İçinde Davranış Bilimleri*. Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık.
- GÜRSU, O. (2011). *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi* (Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- GÜVEN, E. (2015). *Rüyaların Dili: Psikolojide Rüya Çalışmaları. Türk Psikoloji Yazıları*, 18(36), 15-25.
- HARTMANN, E. (1998). *Dreams and Nightmares: The New Theory On The Origin and Meaning Of Dreams*. New York: Plenum Trade.
- HASANKAHYAOĞLU, H. R. (2008). *Dindarlık Empati İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- HILL, C. E., GELSO, C. J., GERSTENBLITH, J., CHUI, H., PUDASAINI, S., BURGARD, J., HUANG, T. (2013). The dreamscape of psychodynamic psychotherapy: Dreams, dreamers, dream work, consequences, and case studies. *Dreaming*, 23(1), 1-45.

<https://doi.org/10.1037/a0032207>

- HOBSON, J. A. (2002). *Dreaming: An Introduction To The Science Of Sleep*. New York: Oxford University Press.
- JASAREVIĆ, A. (2014). *Bosnalı Gençlerde Din ve Mutluluk İlişkisi Üzerine Araştırma* (Yüksek Lisans Tezi). Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- JUNG, C. G. (1933). *Modern Man in Search of Soul*. New York: Horcourt Brace and World.
- JUNG, C. G. (1964). *Man and His Symbols*. New York: Doubleday.
- JUNG, C. G. (1993). *Psikoloji ve Din* (C. Şişman, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- JUNG, C. G. (1997). *Din ve Psikoloji* (2. Baskı; C. Şişman, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- JUNG, C. G. (2010). *Psikoloji ve Din*. (R. Karabey, Çev.) İstanbul: Okyanus Yayıncılık.
- JUNG, C. G. (2016). *Rüyalar*. (A. Kayapalı, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- KAFALI, H. (2005). *Lise Öğrencilerinde Dinî İnanç ve Tutumların Sosyal İlişkilere Etkisi-Ergani Örneği* (Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- KANDEMİR, F. (2016). Halk İnanışlarının Psiko-Sosyal Nedenleri ve Türkiye'deki Halk İnanışlarının Tarihi Temelleri. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(1), 97-114.
- KAYA, M. (1998). *Din Eğitiminde İletişim ve Dinî Tutum*. Samsun: Etüt Yayınları.
- KHODARAHIMI, S. (2009). Dreams In Jungian Psychology: The use of Dreams as an Instrument For Research, Diagnosis and Treatment of Social Phobia. *The Malaysian journal of medical sciences: MJMS*, 16(4), 42-49.
- KOÇ, M. (2004). Ergenlik Döneminde Dua ve İbadete Yönelik Tutum ve Davranışlar Üzerine Bir Saha Araştırması. *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III (6), 147-178.
- KOOKOOLIS, A., PACE-SCHOTT, E. F., & McNAMARA, P. (2010). Dream content and memory processing: Dream lag effects within a single night and across several nights: A pilot study. *Dreaming*, 20(3), 211-217. <https://doi.org/10.1037/a0020640>
- MARGHERITA, G., GARGIULO, A., & MARTINO, M. L. (2015). Dream narration in healthy and at-risk pregnancy. *Dreaming*, 25(2), 88-102. <https://doi.org/10.1037/a0038884>

- MOORCROFT, W. H. (2005). *Understanding Sleep and Dreaming*. USA: Springer Science Business Media.
- MYERS, D. G. (1996). *Social psychology*. New York: The McGraw-Hill Companies Inc.
- OK, Ü. (2011). Dinî tutum ölçeği: Ölçek geliştirme ve geçerlik çalışması. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 8(2), 528-549.
- OK, Ü. (2016). The Ok-Religious Attitude Scale (Islam): Introducing an instrument originated in Turkish for international use. *Journal of Beliefs & Values*, 37(1), 55-67. <https://doi.org/10.1080/13617672.2016.1141529>
- ÖZBAYDAR, S. (1971). *Rüyaların Fonksiyonu*. İstanbul: Baha Matbaası.
- ÖZGÜ, H. (1959). *Rüya Nedir?* Ankara: Öğretmen Dergisi.
- PEKER, H. (2008). *Din psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- SARIÇAM, H., & GÜVEN, M. (2012). Özgüven ve Dinî Tutum. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 5(7), 573-586.
- SAWYER, J. F. A. (2001). Oracle. In J. F. A. Sawyer & J. M. Y. Simpson (Ed.), *Concise Encyclopedia of Language and Religion*. Amsterdam: Elsevier.
- SCHREDL, M. (2000). Body-mind interaction: Dream content and REM sleep physiology. *North American Journal of Psychology*, 2(1), 59-70.
- SCHREDL, M., & Engelhardt, H. (2001). Dreaming and psychopathology: Dream recall and dream content of psychiatric inpatients. *Sleep and Hypnosis*, 3(1), 44-54.
- SOFFER-DUDEK, N., SHALEV, H., SHIBER, A., & SHAHAR, G. (2011). Role of severe psychopathology in sleep-related experiences: A pilot study. *Dreaming*, 21(2), 148-156. <https://doi.org/10.1037/a0022865>
- TABACHNICK, B. G., & FIDEL, L. S. (2015). *Çok Değişkenli İstatistiklerin Kullanımı-Using Multivariate Statistics* (M. Baloğlu, Çev.). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- TDK. (2018). *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK.
- TUĞLACI, P. (1972). *Okyanus Ansiklopedik Sözlük*. İstanbul: Pars Yayınları.
- ULU, M., & İKİS, M. (2016). Lise Öğrencilerinde Saldırganlık ve Din İlişkisi. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, XLI (2), 75-96.
- WARNER, J. (2006). Adlerian therapy. In *The SAGE handbook of counselling and psychotherapy* (2. Ed., ss. 243-246). London: Sage.
- WINEGAR, R. K., & LEVIN, R. (1997). Sex differences in the object

- representations in the dreams of adolescents. *Sex Roles: A Journal of Research*, 36(7-8), 503-516. <https://doi.org/10.1007/BF02766687>
- YAKUT, S. (2012). *Lise Öğrencilerinde Dindarlık-Şiddet Eğilimi İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- YAZICIOĞLU, Y., & ERDOĞAN, S. (2007). *SPSS Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (2. Baskı). Ankara: Detay Yayıncılık.
- YILMAZ, H. (2018). Rüya Motifleri Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması ve Psikolojik Semptomlarla İlişkinin Sınanması. *MANAS Journal of Social Studies*, 7(3), 601-611.
- YORULMAZ, Ö. (2016). Relationship Between Religiosity and Happiness in Turkey: Are Religious People Happier?. *Çankırı Karatekin University Journal of The Faculty of Economics and Administrative Sciences* 6(1),801-818.
- ZENGİN, M. (2013). Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 11(25), 271-301.



THE RELATIONSHIP BETWEEN DREAM MOTIFS AND RELIGIOUS ATTITUDE IN ADOLESCENTS

 Nevzat GENCER^a

Extended Abstract

In the study carried out on high school students, the relationships between dream motifs and religious attitudes were examined especially in terms of revealing the subconscious. In this context, demographic variables, dream motifs and religious attitudes of the participants were researched. It is questioned whether the students' dream motifs and religious attitudes differ in terms of variables such as gender, class, intra-family communication, subjective happiness perception and academic achievement of the previous academic year. In the study, the following questions will be answered:

1. What are the high school students' dream motifs and religious attitudes?
2. Do high school students' dream motifs and religious attitudes differ significantly according to gender, class level, intra-family communication level, subjective happiness perception and academic achievement level in the previous academic year?
3. Is there a relationship between dream motifs and sub-dimensions and general religious attitude?

The study group consists of 316 students from different high schools in Çorum province. Data was collected via the "Personal Information Form" prepared by the researcher, "Dream Motifs Scale" and "Religious Attitude Scale". The Cronbach Alpha reliability coefficient of the 20-item Dream Motifs Scale adapted by Yilmaz (2018) was .78, and the Cronbach Alpha reliability coefficient of the 8-item Religious Attitude Scale developed by Ok (2011) was calculated as .85. The data of the study was analyzed with SPSS 16.0 package program. In addition to descriptive statistics, independent

^a Asst. Prof., Hitit University, nevzatgencer@gmail.com

samples t-test, one-way analysis of variance (ANOVA) and Pearson Moments Correlation Analysis were used to determine differences between variables. .05 significance level was taken as a criterion and LSD test was used to examine the source of significant differences between the groups. The results are presented in tables in the "Findings" section.

According to the findings of the study, the sample obtained a sub-average score from the overall of the dream motifs scale with all its sub-dimensions (Overall dream motifs scale: $X=2.05$, actual exception: $X=1.79$, blown self: $X=2.23$, satisfaction of evil: $X=1.89$ and dissatisfaction: $X=2.29$). Low scores give positive clues regarding the mental health of the sample. In addition, the total religious attitude level of the sample was calculated above the average ($X=3.95$). The scores obtained from the "cognitive" ($X=4.68$) and "relationship to God" sub-dimensions ($X=4.17$) are higher than the scores obtained from the "Feeling" ($X=3.31$) and "Behaviour" ($X=3.64$) dimensions (see Table-2). According to the total religious attitude and cognitive and relationship sub-dimensions, the scores obtained from the feeling and behaviour sub-dimensions of the sample are lower. From these results, it is understood that young people have information about religion and have strong beliefs and affiliation with God. However, it can be deduced from the relatively low score of religiosity that religion does not have much place in the feeling world of young people and that the requirements and practices of the believed religion are not fulfilled sufficiently. It is also possible to summarize the results obtained in the research and the suggestions presented in this respect as follows:

49.4% of the students who participated in the research were girls and 50.6% were boys. 25.0% of the sample is in the 9th grade, 24.7% is in the 10th grade, 25.9% is in the 11th grade and 24.4% is in the 12th grade. It was found that 18.0% of the families were "over protective", 73.7% were "caring and affectionate", 4.7% were "rigid and challenging" and 3.5% were "indifferent". The rate of those who have "poor" intra-family communication was 5.1%, "normal" was 28.8%, "good" was 33.9% and "very good" was 32.3%. 15.2% of the participants were in "not happy" group, 48.4% were in "little happy" and 36.4% were in "happy" group. The rate of students with "low" success was 6.0%, "moderate" was 19.3%, "good" was 31.3% and "high" was 43.4% according to the previous academic year.

The scores obtained from the total dream motifs and sub-dimensions do not differ significantly according to the gender variable. The mean score of dream motifs is $X=2.06$ for girls, and $X=2.04$ for boys. On the other hand; it

was found that total religious attitude scores differed statistically according to gender ($p=.01, p <.05$). The mean scores of boys ($X=4.05$) were higher than that of girls ($X=3.85$). In addition, boys had higher scores in "feeling" and "behavior" sub-dimensions than girls. In the "cognitive" ($p=.07$) and "relationship to God" ($p=.43$) sub-dimensions, religious attitude did not differ according to gender ($p>.05$) (see Table-3).

There was no significant difference between the groups in terms of dream motifs scale and sub-dimensions according to class level variable ($p>.05$). A significant difference was found in the 10th grade level in "total religious attitude" scale ($F=3.181; p=.024, p<.05$) and "feeling" sub-dimension ($F=4.350; p=.005, p<.05$). In the other sub-dimensions, there was no significant difference between the groups (see Table-4).

According to intra-family communication variable, the scores of the sample from the dream motifs and religious attitude scales differ significantly. For dream motifs scales, this differentiation was found among the groups in "actual exception" ($F=6.79; p=.000, p<.05$) and "satisfaction of evil" ($F=4.16, p=.007, p<.05$) sub-dimensions. There was a statistically significant difference between the groups ($F=3.90; p=.009, p<.05$) according to the scores obtained from "Feeling" sub-dimension ($F=3.03; p=.030, p<.05$) and "Behaviour" ($F=7.35; p=.000, p<.05$) sub-dimension as well as total "Religious Attitude" scale, (see Table-5).

According to the subjective happiness variable, except for the sub-dimension of "Dissatisfaction" there were significant differences between the overall dimension of the dream motifs scale and the other sub-dimensions ($F<2.88; p=.057, p>.05$) ($p<.05$). Findings show that the sample is distanced from septic and irrational thoughts, narcissistic ideas and paranoid personality traits which is depicted with excessive fear and anxiety as the level of happiness increased. Significant differences were found between the groups in the total religious attitude scale and all sub-dimensions ($p<.05$). The group that defines itself as "happy" had the highest religious attitude score ($X=4.08$). While there was an inverse relationship between happiness level and dream motifs, it was seen that there was a positive relationship with religious attitude (see Table-6).

There is no significant difference between the scores obtained from the dream motifs scale and its sub-dimensions according to the success level of the sample in the previous academic year. In the "Feeling" sub-dimension of religious attitude, the scores differed according to the achievement level ($p<.05$). However, the total scores of religious attitudes and the scores from

the sub-dimensions of cognitive, behaviour and relationship to God were not statistically significant ($p>.05$). Accordingly, it can be reported that groups have similar religious attitudes according to success variable. In addition, the scores from the "feeling" dimension and the "behavioral" sub-dimension scores, though not statistically validated, indicated that as the achievement level of the students increased, their religious attitude scores decreased (see Table-7).

The final finding of the study is about the relationship between dream motifs and religious attitude. Correlation analysis showed that correlation coefficient between dream motifs and religious attitude was $r=-.022$. The fact that the correlation coefficient is close to zero indicates that there is no significant relationship between the two variables ($p>.05$). The religious attitude level of the sample had no effect on the frequency of the individual's dream motifs. Namely; whether a person is religious or not has no significant effect on his or her having certain dreams frequently (see Table-8). This can be explained in many ways. However, in order to make more coherent interpretations, similar studies should be repeated with individuals in age groups in which religious attitudes have stabilized or in different stages of development. Thus, it will be possible to compare the findings. However, the study can be repeated on a sample with a psychiatric diagnosis and a sample without a psychiatric diagnosis based on dream motifs and thus comparisons can be made regarding the mental health of the participants. In addition, dependent variables such as life satisfaction and subjective well-being can be added and the relationship between these variables and dream motifs can be discussed in new studies. In this way, it is possible to achieve more comprehensive and generalizable results.

Keywords: Psychology of Religion, Dream Motifs, Religious Attitude, Motif, Adolescent, High School Students.



SİVİL DİN VE POLİTİK DİN KAVRAMLARINA TEORİK BİR BAKIŞ

© Mesut DÜZCE^a

Öz

Bu çalışmada son dönemlerde sosyoloji ve din sosyolojisinin temel konuları arasına giren sivil din ve politik din teorileri ele alınmaktadır. Gerek sivil din gerekse politik din kavramları genellikle din-toplum ve din-devlet arasındaki ilişkilerin niteliği bağlamında başvurulan kavramlardır. Günümüzde politika ve din arasındaki ilişkileri ele alan çalışmalar artık tek bir akademik alan ile sınırlanılmayacak ölçüde genişlemiş olsa da burada sosyolojik bir perspektif ile konuya yaklaşılmaya çalışılmıştır. Her ne kadar literatürde, genel itibarla, sivil din kavramı din-toplum veya din-devlet ilişkilerinde bir doğallığa, kendiliğinden gelişen bir toplumsal duruma işaret ettiği için daha çok demokratik ve liberal rejimlerin bir niteliği; politik din ise, tam tersine, bir dayatmaya, önceden tasarlanan politik bir ajandaya gönderme yaptığı için otoriter ve totaliter rejimlerin bir niteliği olarak karşımıza çıksa da, iki kavram arasında bir netliğin bulunmadığı dolayısıyla konuyla ilgili tartışmaların devam ettiği bilinmektedir. Bu çalışmanın temel amacı bu iki kavram arasındaki belirsizliğin giderilmesine katkı sunmaktır. Bu çerçevede, çalışmada sivil din ve politik din kavramlarının tarihî arka planına inilmeye gayret edilmiş, aralarındaki belirsizliğin nedenleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca her iki kavrama ilişkin yapılan eleştiriler ve nedenleri üzerinde durulmasının yanı sıra, onların arasındaki farklılıklar ve benzerlikler, karşılaştırmalı bir bakış açısıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu yönüyle çalışmamız, söz konusu iki kavramın sınırlarını, kullanım alanlarını, işaret ettikleri toplumsal durumları, benzer ve farklı yanlarını ortaya koyma hedefindeki çalışmalara, kendi ölçeğinde, katkı sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar kelimeler: Din Sosyolojisi, sivil din, politik din, Rousseau, Bellah.



A THEORETICAL VIEW OF CIVIL RELIGION AND POLITICAL RELIGION CONCEPTS

In this study, the theories of civil religion and political religion, which have

^a Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, mesutduzce@gmail.com

recently become one of the main topics of sociology and sociology of religion, are discussed. The concepts of both civil religion and political religion are generally used in the context of the nature of the relations between religion-society and religion-state. Today, studies dealing with the relations between politics and religion have expanded to such an extent that they can no longer be limited to a single academic field, but here, the subject has been tried to be approached from a sociological perspective. In the literature, in general terms, the concept of civil religion is more of a characteristic of democratic and liberal regimes since it refers to a natural state and a spontaneous social situation in religion-society or religion-state relations. On the contrary, political religion comes to the fore as an attribute of authoritarian and totalitarian regimes because it refers to an imposition, a pre-conceived political agenda. However, it is known that there is no clarity between these two concepts and therefore the discussions on the subject continue. The main purpose of this study is to contribute to the elimination of the uncertainty between these two concepts. In this context, the study has tried to go down to the historical background of the concepts of civil religion and political religion and tried to determine the reasons of the uncertainty between them. In addition, the differences and similarities between the two concepts, as well as the criticisms and their reasons, have been tried to be revealed from a comparative perspective. In this respect, our study aims to contribute, in its own right, to the studies that aim to reveal the limits, the uses, the social situations they point to, and the similar and different aspects of these two concepts.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Geleneksel dinî yapıların dışında birtakım oluşum ve olgulara dinî bir nitelik atfetmenin uzun bir geçmişi bulunmaktadır. Genel olarak din-devlet ve din toplum ilişkileri bağlamında ele alınan bu oluşum ve olgulara farklı yaklaşımlar söz konusu olmuştur. Her ne kadar politik teoloji, dinî siyaset, seküler din, vekil din, milli din vb. gibi başka yaklaşımlar ve nitelemeler olsa da bu çalışmada sivil din ve politik din yaklaşımları ele alınacaktır. Bunun için iki sebep ileri sürülebilir. Bir tarafta literatürde diğer terkiplere ilişkin çalışmalar da bulunmakla birlikte, kavramsallaştırma noktasında pek fazla tartışmanın olmaması diğer tarafta ise politik din ve sivil din kavramsallaştırmasında iki kavram arasındaki ayırımın açık bir şekilde belirlenmemesinden dolayı ağırlıklı olarak tartışma ve anlaşmazlıkların bu ikisi üzerinde yürütülmesidir. Bu konuyu üzerinde bir çalışma yapmaya değer kılan başka bir husus Türkçe literatüre bu kavramların ve onların

işaret ettikleri içerik ve toplumsal durumların yeni yeni girmeye başlamasıdır.¹ Bu çalışmanın amacı da bu çerçevede konuya kendi ölçeğinde mütevazı bir katkı sunmaktır.

Aslında sivil veya politik dinin gerçekte ne olduğu ve ne anlama geldiğine ilişkin bir kavramsal karışıklık bulunmaktadır. Bu karışıklık yanıltıcı yorumlara ve isabetsiz bir şekilde formüle edilmiş problemlere neden olabilmektedir. Araştırmacılar, bunun nedeni olarak sivil din ve politik din kavramları arasında bir belirsizlik durumuna işaret etmektedir. Sözgelimi, kimi araştırmacılar politik din olarak nitelendirilmesi gereken durumlar için de sivil din kavramını kullanmaktadırlar (Gentile, 2005: 20). Bu açıdan günümüzde din-devlet, din-siyaset ve din-toplum ilişkileri bağlamında sıklıkla müracaat edilen bu kavramların işaret ettiği toplumsal durumları belirlemek ve onların yerli yerinde kullanılmasını sağlamak önem arz etmektedir. Bu çalışmada üzerinde durmaya gayret gösterilecek temel problem bu olacaktır.

Çalışmamız söz konusu problemi ele alırken, bu iki kavramı kullanma biçimlerinin yol açtığı eleştirileri de göz önünde bulundurarak onlarla ilgili temel ihtilaf noktalarını irdelemeyi hedeflemektedir. Dolayısıyla modern dönemin bir meselesi olarak din ve siyaset arasındaki ilişkiye bakarken, bu kavramların yararlarını ve sınırlarını değerlendirebilmek için onların benzerlik ve farklılıklarının açığa kavuşturulması gerekmektedir. Çalışma, sivil din ve politik din kavramlarına ilişkin teorik ve -bir ölçüde de- tarihsel bir analiz olarak görülmelidir. Bu nedenle sivil ve politik dinlerin toplum yaşamında yerine getirdikleri fonksiyonlara ilişkin tartışmalara ve onların detaylarına, çalışmanın sınırlarını aşacağı için girilmeyecektir.

Sivil din ve politik din kavramsallaştırmaları her ne kadar literatürde farklı toplumsal durumlara işaret etmek için kullanılmaktaysa da bu konuda bir netliğin bulunmadığı gözükmektedir. Bunun çeşitli nedenleri bulunmaktadır ve onlardan biri sivil din kavramını ilk defa kullanan Jean J. Rousseau'nun aslında onu politik din anlamında kullanmış olmasıdır. Rousseau (2008) günümüzde politik din olarak bilinen olguyu inşa etmek için sivil din kavramını kullanmıştır. Bu durum biraz kafa karışıklığına yol açmış görünmektedir. Araştırmacıların bir kısmı, bu iki kavram arasındaki

¹ Konuyla ilgili Türkçe'de, tespit edebildiğimiz kadarıyla, yapılan yayınlar için bkz. Kemal Ataman, (2014). *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*. Özgüç Orhan, (2013). Jean Jacques Rousseau'da Sivil Din Kavramı. Mesut Düzce, (2016). Türkiye'de 'Sivil Din' Olgusu, yayınlanmamış doktora tezi ve aynı yazarın "Sivil Dinin Teorik Temelleri" (2017a) ve "Emile Durkheim'da Bir Sivil Din Olarak Milliyetçilik ve Vatanseverlik" (2017b) isimli makaleleri.

ayrımları netleştirmeksizin onları birbirinin yerine kullanmaktadır. Bu nedenle kimi zaman politik din olarak nitelendirilmesi gereken durumlar için sivil din kavramı kullanılırken kimi zaman ise tam tersi bir noktadan hareket edilmiş, çalışmanın başlığında politik din terimi kullanılmasına rağmen içeriğinde sivil dinden bahsedilmiştir. Örneğin, Ernest Koeneker 1964 tarihinde yayınladığı *Secular Salvations* isimli eserinde politik dinlerin ritüel ve sembollerini işlediğini açıklamasına rağmen, eserin önsözünde Amerikan demokrasisi, Ulusal Sosyalizm ve komünizmdeki dinî formların politik kullanımını nitelendirmek için 'sivil din' terimini kullanmaktan geri durmamıştır. 1960'ların başından itibaren faşizmi bir din olarak nitelendiren tarihçi George Mosse'ın çalışmalarında da sivil din ile politik din arasındaki ayırım net değildir. 1981 tarihinde Christel Lane, Sovyet rejiminin ritüellerine ilişkin çalışmasında Marksizm-Leninizmi, demokratik rejimlerin sivil dininden ayırmak için politik din olarak tanımlamasına rağmen kendisinden yaklaşık on yıl sonra James Thrower, Marksizm ve Leninizmi "Sovyet toplumunun sivil dini" olarak nitelendirmiştir. Aynı şekilde, sekülerleşme çağında din ile politika arasındaki ilişkiye dair ilk sistemli çalışmalardan birini 1982 tarihinde kaleme alan Jean-Pierre Sironneau da böyle bir ayırım yapmamıştır. Üstelik, bu yazarlardan hiçbirinin, politik dinlere ilişkin ilk sistemli çalışmaya imza atan Eric Voegelin'e (1938) atıfta bulunmamış olması ilgi çekici bir diğer unsurdur (Gentile, 2005: 21).

Bununla birlikte, özellikle son dönem araştırmacıları (Lane, 1984; Cristi, 2001; Gentile, 2005 vb.) bu iki kavramın içeriğini netleştirmek ve onların işaret ettiği toplumsal durumları birbirinden ayırt etmek için çaba sarf etmişlerdir. Dolayısıyla bu iki terkip arasındaki belirsizliğin ortadan kaldırılması ve aralarındaki ayırımın netliğe kavuşturulması için bir ihtiyacın görüldüğü ve bu ihtiyacı gidermek için bir gayretin olduğu gözlenmektedir. Bu araştırmacılarından Marcela Cristi bu iki kavramın farklı durumları anlattığını ancak birbirinden bağımsız olarak ele alınamayacağını düşünmektedir. Ona göre sivil din ve politik din bir sürekliliğin birbirinin devamı olan parçalarıdır (Cristi, 2001: 4).

Öte yandan, sivil din ve politik din kavramlarına din-devlet ilişkileri veya din toplum ilişkilerini ilgilerinin merkezine alan araştırmacıların bir kurgusundan ibaret olarak bakılmaması gerekmektedir. Bunlar, daha ziyade, modern dünyada din ile toplum ve siyaset arasındaki ilişkinin anlaşılır kılınması ve açıklanması için başvurulan kavramlar olarak görülmelidir. Araştırmacıları bu kavramları tanımlama ve içeriklerini belirleme arayışlarına götüren sebep de bu olsa gerektir. Sözelimi, Amerikan toplumunda yaşanan siyasi ve ahlaki krizler Robert Bellah'ı Amerikan yaşam

tarzı üzerinde düşünmeye sevk etmiş ve bu düşünme süreci onu, Rousseau tarafından başka bağlamlar için üretilen sivil din kavramının tekrar gündeme getirilmesi gerektiğine ikna etmişti.² Politik din kavramı ise özellikle 20. yüzyıldaki totaliter rejimlerin doğasını ve uygulamalarını kavramsallaştırmak için geliştirilmiştir. Sivil din kavramına karşı çıkan Luigi Sturzo, Adolf Keller, Paul Tillich ve Eric Voegelin gibi bazı Hristiyan teologlar totaliter hareketleri yorumlamak için politik din kavramına müracaat etmişlerdir (Gentile, 2005, 22).

Sivil ve politik dinin anlamını açığa kavuşturmak ve onların analitik faydalarını değerlendirmek için hem onların ortaya çıktıkları tarihsel bağlamı hem de modern çağda ortaya çıkan din ve siyaset arasındaki ilişkinin yeni tezahürlerini yorumlamak ve tanımlamak için bu kavramları ilk defa kullananların onlarla kastettikleri anlamları göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

A. Sivil Din

Sivil din kavramı halkın devlete ve yönetici elite bağlılığını sağlamlaştırmak ve pekiştirmek amacıyla ilk defa Fransız düşünür Jean J. Rousseau tarafından *Toplum Sözleşmesi* (2008) isimli eserde kullanılmıştır. Rousseau devlet açısından yurttaşlık ahlakını kazandıracak bir din arayışı içerisindeydi. O, her bireye yurttaşlık görevlerini sevdirecek bir dinin olmasının devlet için son derece önemli olduğunu savunmaktaydı. Çünkü, ancak dinin sağladığı kutsallık duyguları ile yurttaşlar devletlerini en iyi şekilde sahiplenebilirler. Ona göre, egemen gücün kriterlerini belirlediği bu din ya da inanç olmadan ne iyi bir vatandaş ne de sadık bir yurttaş olunabilirdi (Rousseau, 2008: 189). Rousseau'da sivil din bütün bireyleri topluma bağlayan, onlara görevlerini söyleyen hatta yeri geldiğinde onların toplum için mücadele etmelerini teşvik eden bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte, her ne kadar sivil din terimini kullanan ilk kişi Rousseau ise de ona bilinen çağdaş anlamını, çalışmalarında hiç sivil din kavramını kullanmayan Emile Durkheim'ın din teorisini takip eden Amerikalı sosyolog Robert Bellah kazandırmıştır. Ancak ne Rousseau ne de Bellah sivil dini tanımlama girişiminde bulunmuşlardır. Rousseau, din-devlet-toplum ilişkilerine dair bir teori geliştirme yolunda sivil din

² Ancak Bellah, Rousseau'nun değil Durkheim'ın teorisini takip etti ve kavramın onun tarafından ilk defa kullanıldığına atıf yapması dışında neredeyse Rousseau'dan hiç bahsetmedi. Başak bir ifade ile, Rousseau'nun kullanımından sonra unutulmaya terk edilen sivil din kavramının Bellah tarafından yeniden keşfi ve bu keşfin Rousseau'nun kastının dışında kullanılarak tedavüle sokulması sivil ve politik din arasındaki belirsizliğin de bir nedeni olarak görülebilir.

kavramını kullanırken, Bellah ise Amerikan yaşam tarzını yorumlamak için bu kavrama müracaat etmiştir. Kavramı tanımlama görevi ise, daha çok Durkheimci perspektifi benimseyen, bu nedenle de Rousseaucu bakış açısını ihmal eden, John A. Coleman ve Philip E. Hammond gibi başka araştırmacılara düşmüştür. Coleman (1974: 70) sivil dini “*bir vatandaş olarak insanın rolünü ve kendi toplumunun zaman, mekân ve tarih içindeki yerini nihai varlık ve anlamın koşullarıyla ilişkilendiren bir inançlar, ritüeller ve semboller seti*” olarak tanımlamaktadır. Hammond’a göre ise sivil din “*bir halkın (ulusun) geçmiş, şimdi ve/veya geleceği ile ilişkili inançlar ve ritüeller setidir*” (1976: 171). Bu tanımlar, bireyin vatandaşlık boyutunun, yani devletle arasındaki bağının bir takım “inanç, ritüel ve semboller” aracılığıyla nihai varlıkla ilişkilendirilmesine vurgu yapmaktadır. Bu ise, sivil dinin devlet, birey ve toplum arasındaki ilişkilerin kutsal alanla bağlantılı hale getirilerek yorumlanmasında müracaat edilen bir kavram olduğunu göstermektedir. Durkheimci anlayış da burada kendini göstermektedir. Bilindiği üzere Durkheim (2005), dini, bireyi topluma bağlayan mitik, sembolik ve ritüel bir sosyal olgu olarak değerlendirmektedir.

Aslında Bellah’ın sivil din olarak betimlediği Amerikan yaşam tarzını din ile ilişkilendiren ancak bunun için farklı terimler kullanan pek çok kişi olmuştur. Örneğin John Dewey “ortak inanç” (common faith), Sidney Mead “Cumhuriyet dini”, Martin E. Marty (1974) “ortak din” (Religion in general), Gilbert K. Chesterton “kilise ruhuna sahip ulus” (a nation with the soul of a church) (akt. Mead, 1974: 45) gibi terim ya da ifadeleri kullanmışlardır. Ayrıca, aynı olguyu tasvir etmek için “Amerikan inancı”, “demokratik inanç”, “milliyetçiliğin dinî boyutu” gibi nitelemelere de başvurulmuştur (Jones ve Richey, 1974: 4). Başka bir ifade ile Amerika’daki toplumsal yaşamın din ile ilişkilendirilmesi, Bellah ile ortaya çıkan bir durum değildir. Ancak hiçbir çalışma ve kavramsallaştırma çabası Bellah’ın “Amerika’da sivil din” (1967) isimli çalışmasının yaptığı etkiyi yapmamıştır. Bu makale yayınlandıktan sonra modern dünyada din ve siyaset arasındaki ilişkinin analizinde sivil din problemi bir tartışma konusu haline gelmiştir (Gentile, 2005: 23).

Bellah’ın bu makaledeki Amerika anlatısı Amerika’nın kendisine biçtiği “*yeryüzünde Tanrı’nın iradesini gerçekleştirme yükümlülüğüne*” işaret etmektedir. Burada Tanrı ile ulus arasındaki bir sözleşmeye, yeni İsrail olarak Amerika’ya, seçilmiş bir halk olarak Amerikan halkına ve Amerikan Devriminin Sürgünü (Exodus), İç Savaş ölümlerini, fedakarlığı ve yeniden doğuşu temsil ettiği bir Amerikan tarihinin anlaşılmasına gönderme yapılmaktadır. Bellah’ın (1967:18) ifadeleri ile sivil dinin “*kendi peygamberleri, şehitleri, kutsal olayları, kutsal yerleri, dinsel ritüel ve*

sembolleri vardır. O, Tanrı'nın iradesi ile mükemmel bir şekilde uyumlu ve bütün ulusların ışığı olarak Amerika'nın bir toplum olması ile ilgilidir." Makalesi boyunca Bellah (1967) kurucu babaların söylemlerine, Bağımsızlık Bildirgesine, Washington'dan Kennedy'ye başkanlık açış konuşmalarına, Gettysburg Nutkuna, Lincoln Anıtı ve Arlington Ulusal Mezarlığı gibi ABD'nin sembol ve anıtlara (bunlar kutsal yerler olarak telakki edilmekte); Şükran Günü, Anma Günü, Gaziler Günü, okullarda bayrağı selamlama ve törenler gibi kutlama ve ritüellere yer vermektedir.

Bellah'ın tezi, Amerika Birleşik Devletleri'nde vatandaşların dinî veya sosyal pozisyonlarına bakılmaksızın Amerikan vatandaşlarının inanç ve değerlerinde farklılıkları aşan bir dizi ulusal sembol ve ritüellerin bulunduğu varsayımına odaklanmaktadır. Her ne kadar Amerika örneği üzerinden gitse Bellah'a göre sivil din bir toplumda bulunan dinî, etnik, siyasi ve ideolojik söylem çeşitliliğini etkili bir şekilde dengeler hatta etkisizleştirmektedir (Bellah, 1967: 9). Bu çerçevede, sivil din halk ritüelleri ve topluca yapılan ayinler üzerinden sosyal yaşamın belirli yönlerini kutsallaştırma eğilimini ifade etmektedir. Bu şekilde, inançlar ve pratikler "dinî" bir boyut elde ettiği için sivil din, kolektif bir topluluğun öz kimliğini açıklayan bir inanç sistemi ya da vekil bir din olarak ortaya çıkmaktadır.

Bellah'ın Amerikan sivil dininin sosyolojik açıklamalarından ziyade onun Amerikan sivil dininin bütün Amerikalıları ortak bir inançta birleştiren "kaçınılmaz bir yapı" olduğuna ilişkin iddiası eleştirilmiştir. Çünkü bu tez, doğası gereği çatışma ve gerilim içeren toplumun, sivil dinin sağladığı değerler vasıtasıyla bu çatışma ve gerilimleri aştığını ve ortak değerler etrafında birlikte yaşayan homojen bir ulus inşa ettiğini ima etmektedir. Başka bir ifade ile Bellah'ın sivil din analizi "tüm dinleri, ırkları ve sınıf farklılıklarını aşan ulusal bir köy görüntüsünü ima eder" (Hughey'den akt. Cristi, 2001: 66). Ancak Amerika Birleşik Devletleri bağımsızlığının 200. yılı dönümü kutlamalarının yapıldığı 1976 tarihi Amerikan sivil dinine ilişkin tartışmaların da en yoğun olduğu yıl olarak bilinmektedir. Vietnam Savaşı, Watergate skandalı ve Richard Nixon'un başkanlığı bırakmak zorunda kalması sivil din probleminin ele alınış biçimini etkileyen başlıca faktörlerdi. Anlaşmazlık konusu, tarihsel ve teorik bir problem olarak sivil din değildi daha ziyade, Amerikan hayat tarzında var olan etkili ve gerçek bir faktör olarak sivil dindi. Tartışma, sivil dini ulusal uyum ile vatandaş ve ahlak eğitiminin bir aracı olarak görenler ile onu din ve milliyetçiliğin tehlikeli bir sentezi olarak görenler arasındaydı (Gentile, 2005: 23). Bu tartışmaya kayıtsız kalamayan Bellah da Amerika'da sivil dinin kendisinin öngördüğü durumdan uzaklaştığını kabul etti ve onun bu şekilde yozlaştırılmış olmasını

kınadı. 1975 yılında yayınladığı *The Broken Covenant* isimli eserinin önsözünde Amerikan toplumunun “kendi beklentilerinden çok uzak hissiz ve katı” (Bellah, 1975: viii) olduğunu yazar. Bellah, sivil dini milliyetçi bir kült inşa etmek için değil Amerikan yaşam tecrübesini aşkın dinî değerler ışığında yorumlamak için kullandığını ancak gelinen noktada onun boş ve kırılmış bir kabuk haline geldiğini ifade etti (Bellah, 1975). Başka bir yerde ise sivil dinin, öngörülenin aksine, “bütün Amerikalılarca asla paylaşılmadığını” (Bellah: 1976: 154) itiraf etmek durumunda kalan Bellah birkaç yıl sonra artık teorik tartışmalarla ilgilenmediğini hatta sivil din kavramından bütünüyle vazgeçtiğini ilan etti (Bellah, 1989: 147). Ancak sivil din ile ilgili tartışmalar Bellah’ın kavramdan vazgeçtiğini ilan etmesiyle bitmemiş, takip eden yıllarda Amerikan sivil dini hakkındaki tartışmalar sürmeye devam etmiştir. Amerika tarihi ve toplumunda siyasetin dinî boyutunu ele alan çok sayıda çalışma bu kavrama müracaat etmiştir. Bu çalışmalar terimin, elbette Rousseau’ya ait olduğunu söylemekle birlikte, genelde Durkheim/Bellah geleneğinin içinden meseleye yaklaşmışlardır.

Öte taraftan, Bellah’ın sivil din anlayışı çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. James Armstrong, John F. Wilson, Richard Fenn gibi araştırmacılar farklı argümanlar ileri sürerek sivil dinin gerçek bir din olarak görülmesine karşı çıkmışlardır. Onlara göre, bu terimle kastedilen şey politik amaçlar için dinî motifler kullanan gösterişli sahte vatanseverlik ile dinî milliyetçilikten başka bir şey değildir (Gentile, 2005: 23). Örneğin Richard Fenn, modern toplumların artık din temelli bir kültürel uzlaşma gerektirmediğini ileri sürerek modern dünyada sivil din de dahil herhangi bir dinin sosyal uyum ve dayanışma için bir temel sağlayabilmesinin mümkün olmadığını savunmuştur (Fenn, 1972: 31). O, bunun nedeni olarak da modern toplumun çoğulcu ve seküler bir doğaya sahip olmasının dinî sembolizme dayalı bir entegrasyona müsaade etmemesini göstermektedir (Fenn, 1972: 17).

Bellah’ın sivil din anlayışının eleştirildiği bir başka nokta ise onun niteliği ister demokratik ister baskıcı ve otoriter olsun herhangi bir ayırım yapma gereği duymadan, her toplumun bir dinî boyuta sahip olduğunu savunması ve onu sivil din olarak isimlendirmesi olmuştur. Sivil dini, biri kültür olarak sivil din (ki bu Durkheimci kültürel ve sosyolojik yaklaşımıdır), diğeri ise ideoloji olarak sivil din (bu da Rousseau’nun politik yaklaşımıdır) olmak üzere iki formda ortaya çıkan ve bu iki formu birbirine karşıt olarak değil bir sürekliliğin parçalarının oluşturduğu bir süreç olarak görülmesi gerektiğini savunan Cristi’ye göre (2001: 4), Bellah’ın vazettiği sivil din, bütün sivil din tecrübelerine uygulanabilmesi bir yana ABD örneği açısından bile yetersiz kalmaktadır. Bilhassa otoriter yapılarda bu tür bir sivil din

teorisi açıklayıcı olmaktan uzaktır ama sadece otoriter yapılarda değil bir takım demokratik ülkeler açısından da daha az ölçüde olmak koşuluyla, durum çok farklı değildir.

Bellah'ın eleştirmenleri, onun teorik çerçevesini ideolojik sivil din tiplerini fark etmeyi ya da toplumların kendi politik tecrübelerini dine bağlama biçimiyle ilgili toplumdaki farklılıkları analiz etmeyi güçleştirdiğini belirtmişlerdir (Markoff ve Regan, 1982: 334). Bunun için Frank Reynold'ın Tayland tecrübesine ilişkin çalışması iyi bir örnek olarak verilebilir. Bu çalışması Reynold'ı, Tayland'ın durumu ile Bellah'ın teorik konumu arasında önemli farklar olduğu sonucuna götürmüş ve sonuç olarak o, Tayland dinî tecrübesini Amerikan örneğinden ayırt etmek için 'sivil' yerine 'sivik' terimini kullanmayı tercih etmiştir (akt. Cristi, 2001: 4).

Öte yandan, Bellah'ın sivil din ile ilgili öne sürdüğü düşünceleri sadece eleştiri konusu olarak ele almak sivil din kavramı ile ilgili tartışmaları tüm boyutuyla görmemek anlamına gelir. Çünkü bazı araştırmacılar onu bütünüyle reddederken, bazı araştırmacılar ise onun ateşli savunucuları olmuşlardır. Diğer araştırmacılar ise onun tezini eleştirmelerine rağmen sivil dinin Amerika'da gerçek bir olguya tekabül ettiğini kabul etmiş ve kendi sivil din yorumlarını geliştirmişlerdir. Bunların en önemlileri arasında Martin Marty'e ait olan "papaz"ın sivil dini ile "peygamberi" sivil din arasında yapmış olduğu ayırım ile Robert Wuthnow'un biri muhafazakar diğeri liberal olan Amerikan sivil dininin iki versiyonuna ilişkin düşünceleri yer alır (Marty, 1974; Wuthnow, 1988).

Yapılan teorik tartışmaların ötesinde, Amerikan sivil dininin olgusal gerçekliğine ilişkin birtakım göstergelerin sosyolojik ve tarihsel araştırmalar tarafından ortaya konduğuna dair görüşler de mevcuttur. Bu görüşü paylaşanlar arasında Philip Hammond, Ronald Wimberley, Conrad Cherry, Marcela Cristi vb. gibi pek çok araştırmacı bulunmaktadır. Bunlar, Amerikan siyasetinin kutsal boyutunu temsil ve teşvik eden Amerikan sivil dininin farklı yönlerini, tarihsel oluşumunu, ritüel ve sembollerini, kurumlarının rolünü ve Amerika Birleşik Devletleri başkanının "papazlık" rolünü analiz etmişlerdir (Gentile, 2005: 24). Yakın zamanlarda Carolyn Marvin ve David Ingle (1996) fedakarlığı teşvik eden ve Amerikan yaşam tarzı ve geleneği ile derinden bütünleştiren ulusal kültürün başlıca totemi olarak Amerikan bayrağının rolünü analiz etmiştir.

Günümüzde ise sivil din kavramı, Amerika'da artık radikal eleştirileri aşmış gibi görünmektedir. Derek H. Davis'e göre (1997: 411), Amerika'da sivil dinin varlığı geniş ölçüde artık kabul edilmektedir. İçeriği hala tartışma

konusu yapılmakla birlikte, sivil dinin esas olarak çoğu Amerikalı için politik düzeni ilahi gerçeklikle ilişkilendiren kamu ritüelleri ve mitler olduğu konusunda bir uzlaşma vardır. Sivil din ile ilgili makaleler, son zamanlarda, dine ilişkin ansiklopedilerde de yer almaya başlamış ve ABD'deki yaşam tarzlarına ilişkin pek çok çalışma sivil dine özel bölümler ayırmaktadır. Aynı eğilim, politik din konusuyla beraber, din sosyolojisi çalışmalarında da dikkat çekmektedir.

B. Politik Din

'Politik din' kavramı, totaliteryanizmden önce ortaya çıkmış olmasına rağmen, Bolşevizm, faşizm ve Nazizm gibi rejimlerin karşılaştırmalı analizleri ile ilişkilendirildikten sonra belirgin bir kavram haline gelebilmiştir. Kavram, yeni totaliter rejimlerin temel özellikleri olan parti ve devletin mutlak yüceltilmesi, lider kültü, kitlesel fanatizm, kolektif ayinlerin ritüel ve sembollerini tanımlamak için kullanılmıştır. Totaliter diktatörlüklere dinî bir karakter atfetme eğilimi 1930'ların başlarında gündeme gelmeye başlamıştır (Gentile, 2005: 25). Dolayısıyla 'politik din' kavramı genel olarak yirminci yüzyılın ortalarından itibaren Avrupa ve Amerikalı araştırmacıların gündemine girmiş ve büyük ölçüde de Avrupa'da milliyetçilik ve sosyalizmle bağlantılı totaliter rejimlerin yükselişiyle ilgili kullanılmıştır. Bu çerçevede, kavramı tanımlayan ve onu popüler hale getiren ilk araştırmacılardan biri Eric Voegelin olmuştur. Voegelin'e göre, Avrupa toplumunun sekülerleşmesinin doğrudan bir sonucu olarak öte dünyacı dinlerin (trans-worldly religions) etkisi azalmış ve onların yerine yükselen milliyetçilik ve sosyalizmin dünyevi dinleri (inner-worldly religions) etkin bir konuma gelmiştir (Armstrong, 2016: 68). O, insan ve insanlık düşüncesinin "*Nasyonal Sosyalizm gibi anti-Hristiyan dinî hareketlerin ortaya çıkabildiği ve geliştiği*" (Burrin, 1997: 324) toprağı yarattığını düşünmekte ve geleneksel dinlerin toplumsal alanda işgal ettiği yerin, sekülerleşme süreciyle birlikte yerini milliyetçilik ve sosyalizmin "bu dünyacı dinine" bıraktığını ileri sürmektedir. Ancak kavramın kullanımının daha eski olduğu bilinmektedir. Politik din konusunu, çalışmalarının merkezine yerleştiren Emilio Gentile'ye (2005, 2006) göre kavram ilk defa Marquis de Condorcet tarafından Fransız Devrimi sırasında kullanılmıştır. Condorcet, bireyin özgürlüğünü engellediği gerekçesiyle 'politik din' kavramının içeriğini oluşturan uygulamaların karşısında durmuştur. O, çocuklarda "kör bir coşku" meydana getireceği gerekçesiyle onlara anayasa öğretme düşüncesine şu gerekçeyle karşı çıkmıştır: "*eğer biz onlara, 'bunlar sizin tapmanız ve inanmanız gerekenlerdir' dersek, biz bir tür politik din yaratmaya çalışıyoruz demektir; bu zihinlere hazırladığımız bir prangadır ve biz, onları*

nasıl yetiştireceğimizi öğrenme bahanesiyle özgürlüğün en kutsal haklarını ihlal ediyoruz. Öğretimin amacı, insanları önceden belirlenmiş bir mevzuata hayran kılmasını sağlamak değil onlara değerlendirme ve düzeltme yeteneklerini kazandırmaktır” (akt. Burrin, 1997: 322). Philippe Burrin (1997: 322) de ‘politik din’ kavramının şecerelerinin şaşırtıcı olmayan bir biçimde bizi Fransız Devrimi’ne götürdüğünü belirterek bu kavramın, Condercet’in kullanımından iki yıl sonra, 1793 tarihinde Christoph Martin Wieland tarafından devrimci toplulukların endoktrinasyonunu tasvir etmek için kullanıldığını vurgulamaktadır. Daha sonra Abraham Lincoln 1838 tarihinde Anayasa ve Bağımsızlık Bildirgesinin telkin ettiği yasalara saygıyı Amerika’da “ulusun politik dini” olarak tanımlamıştır (Gentile, 2006: 2). 1935 tarihinde tarihçi Karl Polanyi, Nasyonal Sosyalizmin “politik bir din üretme eğilimi”nde olduğunu ileri sürmüştür (Polanyi, 1935: 385). Amerikalı teolog Reinhold Niebhu ise politik din kavramını Marksizm ve komünizmi betimlemek için kullanmıştır. Politik dinin yeni formları olarak Jakobenlikten faşizme, Stalinizme ve Nasyonal Sosyalizme modern politik hareketleri yorumlama girişimi ilk olarak özgürlükçü bir filozof olarak bilinen Rudolf Rocker, *Nationalism and Culture* (1937) isimli kitabında girişmiştir.

Sivil din kavramına olduğu gibi ‘politik din’ kavramına da herhangi bir temeli ve geçerliliği olmadığı ileri sürülerek, karşı çıkmıştır. Bu kavrama karşı çıkanlar, onun dinin ne olduğunu bilmeyenlerce kullanıldığını iddia etmişlerdir. Ancak kavramın kökenlerinin izi sürüldüğünde bu iddianın kendisinin geçerli olmadığı görülmektedir. Çünkü ‘politik din’ kavramını kullanan ilk araştırmacılar dinin ne olduğunu gayet iyi bilen ve ortak özellikleri totaliteryanizm karşıtlığı olan entelektüel, teolog dindar insanlardı. Bu araştırmacılar ‘politik din’ ifadesine sadece ritüel ve sembolik yönelimlere veya totaliter hareketlerin dinî metaforların kullanımına değil aynı zamanda politik hareketlerin kendi doğalarına, yani onların ideolojileri, pratikleri, onları harekete geçiren coşku ve amaçladıkları hedeflere ulaşabilmek için yerine getirdikleri eylemlere vurgu yapmak için başvurmuşlardır. Onlar politik dini gerçek dinden bir sapma olarak görmüşlerdir çünkü politik din, onlara göre, insanı kutsal kılmak isteyen hümanizmin Tanrı’nın dinine karşı isyanının doruk noktası olan modern bir olguydu. Böylece politik dinler, Tanrı’nın dinini bırakan ancak yeni şeflerin gücünü meşrulaştırmanın yanı sıra kitlelerin inanç ihtiyacını karşılamak için yeni dinler icat etmeye zorlanan seküler hümanizmin aşırı sonuçları olarak görülmekteydi (Gentile, 2005: 26). Dolayısıyla dindar nitelikleriyle ön plana çıkan ilk araştırmacıların ‘politik din’ kavramına pek de sıcak oldukları söylenemez. Yapılan nitelermelere bakıldığında, politik dinlere ilişkin oldukça

eleştirel bir tutumun olduğu da görülmektedir. Örneğin Voegelin, politik dinlerin ortaya çıkışıyla egemenliğin el değiştirmesi arasında bir ilişki görmekteydi. Ona göre, Orta Çağın sonlarında Hristiyanlıktan uzaklaşarak siyasallaşmış topluluklar artık tanrısallığı bir referans olarak almadıkları için egemenliğin kaynağını beşeri-rasyonel bir zemine taşımışlardı. Hristiyanlıktan uzaklaşmayı bir bozulma ve çöküş olarak nitelendiren Voegelin, bu durumun kaçınılmaz bir şekilde seküler politik dinleri ortaya çıkardığını savunmaktadır (Burrin, 1997: 324).

Politik din kavramı bu ilk araştırmacılar tarafından totaliter hareketlerin uygulamaları bağlamında, onların dinî doğasına atıfta bulunmak üzere ele alınmıştır. Bu hareketlerin modernite, sekülerleşme, kitle toplumu ve mitik düşünce ile bağlantılı oldukları genelde araştırmacıların üzerinde uzlaştıkları bir konu olmuştur. Dolayısıyla politik dinleri çalışmak, aynı zamanda totaliter rejimlerin ritüel ve mitlerini nasıl kullandıklarını araştırmak anlamına da gelmektedir. Politik din kavramı, geçmişi eskiye dayanmasına ve özellikle Nazizm ve Sovyetler komünizmi gibi totaliter hareketlerle ilgili olarak pek çok çalışmaya konu olsa da 1990'ların başından itibaren daha sistematik ve süreklilik arz eden bir tartışmaya dönüşebilmiştir. Emilio Gentile, 1990 tarihinde faşizmi bir politik din olarak ele aldığı makalesinin günümüze kadar süregelen verimli bir araştırma ve tartışma döneminin başlangıç noktasını teşkil ettiğini ifade etmektedir. Çünkü bu makalenin yayınlanmasından iki yıl sonra Alman düşünür Hans Maier 1992 ve 2000 tarihleri arasında "*Totaliteryanizm ve Politik Din*" konulu konferanslar gerçekleştirmiştir. Politik din konusuna sürekli artan bir ilginin olması ise 2000 yılından itibaren kendisini tamamıyla bu konuya adanmış "*Totaliterian Movements and Political Religions*" (Totaliter Hareketler ve Politik Dinler) isimli bir derginin ortaya çıkmasını sağlamıştır (Gentile, 2005: 27).

Politik din, temelde siyasetin kutsallaştırılmasıyla ilgilidir. Bu kutsallaştırma ise bir siyasi ideali destekleyenlerin gerek kendi yaşam tarzlarında gerekse düşman ya da rakip olarak gördükleri ideallere karşı tutumlarında kendini gösterir. Gentile, modern politik hareketlerin seküler din haline gelebilmesi için üç koşulu yerine getirmeleri gerektiğini ifade etmektedir. Bunu göre, söz konusu politik hareket;

a) yaşamın anlamını ve insan varlığının nihai amaçlarını tanımladıklarında, b) bu hareketin tüm üyelerinin uyması gereken bir kamu ahlakının buyruklarını formüle ettiklerinde ve c) tarihin ve gerçekliğin yorumlanmasında mitik ve sembolik dramatzasyona büyük bir önem

verdiklerinde böylece, ulus, devlet veya partide somutlaşan ve tüm insanlığın yenilenmiş gücü olarak yüceltilen “seçilmiş bir halkın” varlığına bağlanan kendi “kutsal tarih”ini ürettiğinde politik din haline gelmektedir.

Siyasal bir yapının içinde yer alan ulus, devlet, parti, zümre vb. unsurlar kutsal bir varlığın özelliklerine büründürüldüğünde siyasetin kutsallaştırılması denilen durum gerçekleşmektedir. Burada kutsallık atfedilen güç artık sıradan dünyevi bir güç olmaktan çıkarak inancın konusu haline gelmektedir. Bir başka anlatımla o, artık tartışma dışıdır ve dokunulmazlığa sahip bir güç olarak derin bir saygı talep eden, kült haline gelen, yaşamından fedakârlık da dahil bireyin mutlak sadakatini ve bağlılığını talep eden, inançların, mitlerin, değerlerin, ritüel ve sembollerin merkezinde yer alan bir güçtür (Gentile, (2005: 29).

Politik din kavramı, dinî alışkanlıkları seküler amaçlara uyarlayan modern politik ideoloji ve hareketlere gönderme yapmaktadır. Dolayısıyla burada iktidar ile ilişkili bir durum söz konusudur çünkü politik amaçlara ulaşmak için yönetici elit dinin gücüne ihtiyaç duyduğunun farkındadır. Apter’in belirttiği üzere, siyasi liderler otoriteyi elde etmek, rejime bağlılık ve saygı tutumlarını vatandaşa aşlamak için güç kullanma eğiliminde olurlar. Böyle bir güç kullanma eğilimi ise iktidar ile toplumun arasını açmaktadır. Bu açığı kapatabilmek için iktidar devlet ile bireyi özdeşleştiren ideolojik bir pozisyon almaya çalışırken dinin gücünü keşfetmektedir. Apter, siyasi otoritelerin “hiçbir sıradan ideolojinin” sosyal ve siyasi anlaşmazlıkların üstesinden gelemeyeceklerini çok çabuk fark ettiklerini savunmaktadır. Bu nedenle “*rasyonel amaçları içerse de daha güçlü ve daha az rasyonel bir sembolik güç daha gerekli görünmektedir.*” İşte Apter bu gücü politik din olarak nitelendirmektedir (Apter, 1963: 59-61). Bir dinî dile yerleştirilen politik bir program, aksi bir durumda olduğundan çok daha fazla bir güce sahip olur. Din ile diğer düşünce formları sahip oldukları güç açısından karşılaştırıldığında dinin tartışılmaz bir üstünlüğe sahip olduğu görülmektedir. Din, birey ile istisnai bir ilişki kurarak, başka düşünce biçimlerinin yapmakta aciz kaldıkları bir şekilde insan kişiliğine yönelmekte ve etkide bulunabilmektedir. Bu bakımdan, yönetici elit için son derece elverişli bir durum söz konusudur. Bütün bunlar bize politik dinin iktidardan bağımsız olarak düşünülemeyeceğini ima etmektedir. Nitekim bu dinin yürürlükte olduğu örneklerle bakıldığında, onun ancak devleti yöneten iktidar tarafından kurulup sahiplenildiğinde var olabileceği görülmektedir.

Bu aynı zamanda, politik dinin iktidarın değişmesiyle birlikte farklılaşabileceğini de ima etmektedir. Çünkü iktidarın ideolojisi ve toplum

tasavvuru, politik din haline gelen siyasi programın niteliğini de etkilemektedir. Demerath ve Williams'ın (1985: 160) belirttiği üzere, her ideoloji varlığına devam edebilmek için kurumsal bir yapıya ve desteğe ihtiyaç duymaktadır. Kurumsal temel, ideolojilerin örgütlenmesi ve "ritüel hale gelmiş" yapısı için temel bir ihtiyaçtır. Dolayısıyla politik dinler (hatta sivil dinler de) doğası gereği geçici bir nitelik arz etmektedir. İster sivil ister politik olsun, seküler dinleri geleneksel dinlerden farklı kılan özelliklerinden bir tanesi de onların bu geçici doğasıdır. Onların ömrü on yıllarla ifade edilebilirken geleneksel dinler asırlardır varlıklarına devam etmektedirler (Gentile, 2005: 31). Kurumsal temel zayıfladığında veya kaybolduğunda politik dinin de işlevi artık tehdit altındadır ve bu tehdit, aynı zamanda otoritesini politik dinden alan siyasi eliti de etkilemektedir (Lane, 1981: 43).

Bu tehdit algısı politik dinlerde ciddi tedbirlerin alınmasına neden olmaktadır. Bir politik dinî düzende değerler ve sosyal ilişkiler detaylı bir şekilde ifade edilir. Bu tasarlanan düzene aykırı davranma ya da onun norm ve değerlerini ihlal etmeye yönelik her teşebbüs ihanet ve günahkârlık olarak değerlendirilir (Zuo, 1991: 105). Yani politik dinde rejim siyasal projelerini gerçekleştirirken herhangi bir aksi sesle karşılaşmak istemez. Bunun için farklı seslerin çıkabileceği ihtimali olan bütün mahfiller kontrol altına alınarak muhalefetsiz bir düzen inşa etmeye girişilir. Çünkü rejim toplumsal bağlamda uyum ve monistik bir yapı öngördüğü için farklılığı bir tehdit olarak algılamakta dolayısıyla izale edilmesi gereken bir durum olarak görmektedir. Bu sebeple, politik dinlerin ortaya çıktıkları otoriter rejimlerde muhalif unsurlar büyük tehlikeler ile karşı karşıya kalabilmektedir. Siyasi muhaliflerin akıl hastası olarak ilan edilmeleri, suikasta uğramaları veya basit bir şekilde "ortadan yok olmaları" bütün dünyada modern totaliter rejimlerin ortak noktası olarak değerlendirilmektedir. Ancak muhaliflerin toplumsal bütünlüğü bozucu davranış sergilemeleri genellikle yaşadıkları dönemde dikte edilen politik din taleplerini kabul etmeye yanaşmamalarından kaynaklanmaktadır (Cristi, 2001: 141-2).

Apter (1963: 68) politik dinin hüküm sürdüğü bir toplumda baskının özgürlüğü yok ettiğini, korkunun doğallığın yerini aldığını ve aile ile akrabalıktan gönüllü örgütlenmelere kadar her şeyin bir siyasileştirme konusu haline getirildiğini belirtir. Ona göre böyle durumlarda,

Siyasi alanda uyum, ihtilafın tehlikelerine ve yok edici zararlarına işaret eden kurtarıcı (messianik) önderden kaynaklanır. Böyle liderlerin çoğu 'tek'i temsil eden karizmatik liderlerdir. Onlar sistemin monistik niteliğini temsil ederler.

Böyle bir birliktelik sağlamak için mobilizasyon sistemleri bütün politik yaşamı siyasallaştırmakla işe başlarlar. Sonuç olarak, siyasetin kendisi ortadan kaybolur. Bu, tekçi politik inançla uyum içindedir. İhtilafa düşmek sadece kötü değil aynı zamanda karşı devrimcidir. O, toplumun doğal evriminin hilafına işler, muhalif düşünceler pozitif düşünme gücünü geriletir ve kafa karıştırır. Düşünceler sadece tehlikeli, rejimin meşruiyetine ya da liderin karizmasına meydan okuyucu değil aynı zamanda rejime aykırı düştüğü her yerde bilimsel olmayan bir yöntemi temsil ederler (Apter, 1963: 78).

Bu nedenledir ki, Gentile (2006: xv) politik dini, “*itiraz kabul etmez bir iktidar tekeli, ideolojik monizm, bireye ve topluma kendi emirlerini zorunlu ve koşulsuz itaati üzerine kurulu siyasi bir sistemin kutsallaştırılması*” olarak tanımlamaktadır.

Gelişmekte olan uluslarda ‘politik din’ olgusunu ele aldığı çalışmasında Apter (1963: 73), özellikle Üçüncü Dünya’daki politik çözümlerin teokrasi formlarını aldığını ileri sürmektedir. Teokratik unsurların birleşmesi üzerinden “*seküler olanın kutsal boyuta yükseldiğini*”, kutsalın siyasi yönetim için bilinçli bir araç ve politik amaçlara ulaşmada sivil toplumu harekete geçiren bir destek olarak iş gördüğünü ileri süren Apter (1963: 77), yeni veya gelişmemiş ülkelerin “*kitlesel sanayileşmeyi gerçekleştirememelerinden dolayı*” (1963: 59) teokratik politik çözümlerin bu ülkelerde ortaya çıktığını savunmaktadır. Dolayısıyla Apter açısından bakıldığında, siyasal düzen ve otoriteyi kutsallaştırma eğilimi daha çok gelişmekte olan uluslarda ortaya çıkan politik dinlerin bir niteliği olmaktadır.

Politik dinleri, gelişmekte olan ulusların bir özelliği olarak görmek büyük ölçüde kabul görmesine rağmen yer yer eleştirilen bir durum olarak da karşımıza çıkmaktadır. Özellikle sivil din ve politik dini bir sürekliliğin mütemmim cüzleri olarak gören Kanadalı sosyolog Marcela Cristi (2001) bu anlayışa şiddetle itiraz etmektedir. Politik dinleri “*teolojisi devlete bağlı*” olan dinler olarak nitelendiren Cristi, bu dinlerin münhasıran otoriter rejimleri ya da Üçüncü Dünya ülkeleriyle ilişkilendirmenin doğru olmadığını ileri sürerek bunların, nadiren de olsa, demokratik olarak nitelendirilen ülkelerde de ortaya çıkabileceğini savunmaktadır (Cristi, 2001: 138-39). Emilio Gentile (2005: 20) de politik dinlerin sadece totaliter hareketlerle sınırlandırılmayacağını, bu kavramın politik milliyetçilik ve teokratik köktencililiğin nezhur tezahürlerinin bir sonucu olarak din ile siyaset, modern dünyada sekülerleşme ile kutsallaşma ve dinin siyasallaşması ile siyasetin dinleşmesi arasındaki ilişkileri anlamada da kullanışlı bir imkan

sunduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla bu kavramı sadece otoriter rejimlerin bir özelliği olarak görmekten ziyade, zihniyetle ilgili bir durum olarak değerlendirmek olgusal duruma daha uygun düşmektedir. Çünkü niteliği demokratik olan veya öyle kabul edilen birtakım toplumlarda da iktidar elitinin tavrından dolayı politik din uygulamalarıyla karşılaşmaktadır. Bu çerçevede ilk akla gelen örneklerden bir tanesi İsrail devletidir.³

Öte yandan, politik dinler bir taraftan kendilerini mutlak bir referans düzeyine yükseltip geleneksel dinlerin yerini almaya çalışırken diğer taraftan kendi düzenlerini, geleneksel dinî kültürlerin kavramları ve sembolizmi üzerinden kurmaktadır. Bu bağlamda, 'düzen ve hiyerarşi', 'cemaat' olarak tasarlanan politik toplum, misyon duygusu, iyilikle kötülük arasındaki mücadele, vb. kavramlara politik din jargonunda sık sık rastlanmaktadır. Politik din, böylece geleneksel dinlerin sembolik formlarının kabul edilmesi aracılığıyla başarılan bir politik toplumun kutsallaştırılmasına işaret etmektedir (Burrin, 1997: 323). Ayrıca tıpkı geleneksel dinlerde olduğu gibi, politik dinlerin diskurunda da mistisizm ve otorite, peygamberler ve misyonerler, şehitler ve hainler, azizler ve günahkârlar vardır. Temel bir farklılık olarak geleneksel dinlerde bireye, kolektiviteye katılması için dinî bir çağrı yapılırken politik dinde ise bunun yerini siyasi çağrı almaktadır (Apter, 1963: 87).

Apter, politik dinin karakteristik özelliklerinden bahsederken bunlardan ilkinin devlet ve rejimin kutsal niteliklere bürünmesi ve kutsallığın en sıradan yasalara kadar uzanmış olmasına işaret etmektedir. O, ikinci olarak bu kutsal niteliğin toplumsal dayanışmayı temin eden bir temel sağladığını ve rejimin de bundan meşruiyet devşirdiğini ileri sürmektedir. Ona göre, bu durum rejime ecdat üretmeye yönelik geçmiş ile şimdi arasında sürekliliği sağlayan mitik bir geçmişi temin etmenin yanı sıra, utanç ve felaket zamanlarını "dönemselleştirme"ye de hizmet etmektedir (Apter, 1963: 82-3). Özetlemek gerekirse, politik dinler yeni vatandaşlar üreten, "devletin nihaî amaçları ile ahlakî amaçlarının aynı olduğuna" (Apter, 1963: 90) vatandaşları ikna eden bir düzen öngörmektedir. Genellikle tekçi ve otokratik yönetimlerin tercih ettiği bu düzende, siyasi programlar ve doktrinler politik inançlara dönüşmekte ve bireylere empoze edilmektedir.

C. Sivil Din ve Politik Din: Farklılıklar ve Benzerlikler

Sivil din ve politik din arasındaki kavramsal farklılıklar, onların gerek geleneksel dinler gerekse politik hareketler karşısındaki içerik ve tutumları

³ Bu konuda İsrail ile ilgili detaylar için bkz. Liebman ve Don-Yehiya (1983).

açısından ortaya konabilir. Bu bağlamda, sivil din, belirli bir politik hareketin ideolojisi ile tanımlanmayan, kilise-devlet ayırımını onaylayan ve her ne kadar deistik bir biçimde yüce bir varlığın mevcudiyetini varsaysa da herhangi bir dinî oluşum ile kendisini özdeşleştirmeksizin geleneksel dinî kurumlarla birlikte var olan, kendisini partiler ve inançlar üstü ortak bir vatandaşlık inancı olarak sunan kolektif bir siyasi varlığın kutsallaştırılması formu olarak tanımlanabilir. Bu kutsallık atfedilen yapı içerisinde bireye geniş bir özerklik verilir ve genellikle kamu ahlakı ve toplu ayin pratikleri doğrultusunda kendiliğinden gelişen bir konsensüs öngörülür.

Seçkin ve bütünleştirici bir karaktere sahip olan siyasetin kutsallaştırılmış bir formu olarak karşımıza çıkan politik din ise, diğer siyasi ideolojiler ve hareketlerle birlikte var olmayı reddeden, bireyin kolektivite karşısındaki özerkliği kabul etmeyen, vazettiği emirlere itaat etmeyi ve siyasal kültüne katılımı dayatan bir yapıyı esas alır. Politik din, ayrıca, düşmanlara karşı mücadelenin meşru bir silahı ve yeniden doğuşun bir aracı olarak şiddeti kutsar. O, geleneksel kurumsal dinleri ortadan kaldırmaya veya geleneksel dinlere yedek ve destekleyici bir rol vererek onları kendi inanç ve mit sistemi içinde eriterek onlarla birlikte var olmayı içeren bir ilişki kurmaya çalışır (Gentile, 2005: 30-1). Yani bir politik dinî düzende, geleneksel dinler sadece politik dinin iktidarını yerleştirecek bir rol oynaması, bir başka ifade ile kendi özgün durumundan feragat etmesi durumunda varlıklarına devam edebilmektedir.

Sivil din ve politik din arasındaki farkı daha net görebilmek için bu dinlerin uygulandığı pratiklere bakmak gerekir. Bu çerçevede, Amerika Birleşik Devletleri ile Nazi Almanya'sı ve Faşist İtalya mukayese edildiğinde ikisi arasındaki farklılık büyük ölçüde ortaya çıkabilir. Ancak bazı koşullarda, sivil dinin kendisi de politik bir dine dönüşebilir (Gentile, 2005: 30-1). Bunun en açık örneklerinden bir tanesi Fransız Devrimi sırasında gerçekleşmiştir. Devrime giden süreçte demokrasi, özgürlük, eşitlik gibi değerlere vurgu yapılmasına rağmen ilerleyen zamanda yönetici elit son derece otoriter ve baskıcı bir rejim kurarak bir devr-i sabık yaratmış ve hoşgörüden oldukça uzak bir yönetim sergilemiştir.

Sivil din, herhangi bir dayatma olmaksızın kendiliğinden geliştiği, dolayısıyla *"verili bir kültür"* (Demerath, 1994: 113) veya *"bizzat sosyal hayatın ortaya çıkan bir özelliği"* (Hammond, 1980: 138) olduğu için net, kuralları belli olan bir ideolojik yapı öngörmemektedir. Buna mukabil, politik din devlet ve onun siyasal liderleri tarafından topluma *"dayatılan ve önceden tasarlanan"* (Cristi, 2001: 4) açık bir ideoloji gerektirir. Bu durumda sivil din

sosyal ve kültürel bir kaynak olarak ortaya çıkarken politik din ise devletin hizmetinde siyasi ve ideolojik bir kaynak hüviyetine bürünmektedir.

Toplumsal bir düzlemde politik din, politik amaçlar uğruna ulusal mitlerin bilinçli ve rasyonel bir manipülasyonunu ima etmektedir. Buna karşılık sivil din toplumsal kontrolü sağlamak için dışsal araçlara ihtiyaç duymamaktadır. Çünkü burada bireyin ve toplumun entegrasyonu dışsal bir zorlama ile değil kendiliğinden doğal bir şekilde gelişmektedir. Dolayısıyla sivil din, politik dinde olduğu gibi, belirli bir politik ajandanın bir sonucu olarak değil toplumun verili bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bununla sivil dinin politik bir yöneliminin olmadığı kastedilmemektedir. Aksine, sivil din de politikaya ilgi duymaktadır fakat bu ilgi daha az zorlayıcı, hatta zorlayıcı olmayan bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca gerek politik din gerekse sivil dinin siyasal alana ilgi duyması ve ona dinî bir boyut kazandırma eğiliminde olması meşruiyet kaygısından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte bu dinî boyut ya da unsurun doğası ikisi arasında önemli ölçüde farklılık arz etmektedir. Şöyle ki, politik dinde dinî unsur mevcut siyasal düzenin, programın veya liderin kutsallaştırılmasında kendisini gösterirken sivil dinde ise mevcut siyasal düzen geleneksel dinlerde kaynağını bulan aşkın bir güç, anlam veya sembolizmle ilişkilendirilerek ortaya çıkarılmaktadır (Lane, 1981: 42; Zuo, 1991: 104). Bu nedenle, siyasetin kutsallaşması hem sivil dinlerin ortaya çıkmasının daha fazla muhtemel olduğu demokratik, hem de politik dinlerin temel özellik olduğu totaliter rejimlerde söz konusu olabilir. Fakat siyasi unsur sivil dinde daha az görünürken politik dinlerde daha fazla belirgindir. Dolayısıyla hayatın dinî ve politik yönleri arasındaki ilişki, din ve politika arasındaki ilişki ve vatandaşların görev ve sorumlulukları sivil ve politik dinlerde farklılık arz etmektedir.

Daha açık ifadelerle belirtmek gerekirse, sivil din ve politik din arasındaki diyalektik ilişki kendiliğinden olan ile zorla dayatılan değer, inanç ve düşünceler arasındaki gerilim olarak ele alınabilir. Bu aynı diyalektik gerilim hem her sivil din tipi içinde hem de farklı sivil dinler arasında da meydana gelebilir. Burada inanç ilkelerine uymayanların özgürlüğü meselesi dikkate alınması gereken önemli bir unsurdur. Dolayısıyla dışarıdan dayatılan gücün gönüllü uyumluluğa oranı söz konusu yapının din tipini tanımlayan bir gösterge olarak alınabilir. Bu çerçevede, herhangi bir rejimin sivil ya da politik karakterini belirleyen unsur öncelikle onun devlet ve toplum ile olan ilişkisinde kendisini gösterir (Cristi, 2001: 233). Bir başka ifade ile bu rejim devlete yakınlaştıkça politik, topluma yakınlaştıkça sivil bir nitelik ortaya koyar.

Sivil veya politik dinlerden hangisinin ne tür toplumların ya da devletlerin bir özelliği olduğu ise devletlerin rejimlerinin niteliğine bağlı olarak değişmektedir. Sivil toplumun gelişmediği, totaliter ideolojilerin ve onların politik ritüellerinin etkili olduğu toplumlarda politik dinlerin ortaya çıkması daha yüksek bir ihtimaldir. Eğer politik düzenlemeler sivil toplum tarafından kontrol edilmesi mümkün olmayan tekçi bir devlet yapısını içerirse, eski dinî inançları ve kurumları reddeden, onların yerine geçmek isteyen ayrıntılı bir inanç sisteminin yayılma düzeyi yükselir. Bu tür durumlarda politik sürecin kendisi herkesin benimsemeye zorlandığı bir din haline gelir. Markoff ve Regan'a göre, büyük oranda bu özelliği yansıtan Yirminci Yüzyılın en çok dikkat çeken örnekleri "*ya totaliter rejimlerdir ya da son zamanlardaki totaliter geçmişe sahip olan rejimlerdir*" (1982: 347). Buna karşılık, güçlü bir sivil toplum ya da Durkheimci terminolojiyle, güçlü bir ahlaki toplum duygusuna sahip toplumların totaliter bir politik din tipi geliştirme ihtimali daha azdır. Çünkü, bilinen bir realite olarak, güçlü bir sivil toplum baskıcı rejimlere istediklerini yapma konusunda problem yaratma kabiliyetine sahiptir (Giner, 1993: 43).

Bir diğer önemli ayırım ise, sivil din genellikle çoğulculuğu kabul eden ve herhangi bir eylemi doğrudan dikte etmeyen bir yapıya sahipken, politik din totaliter ve belirli eylem biçimlerini dayatan bir yapıya sahiptir (Lausten, 2013: 445). Sivil din ile politik din arasındaki farklılıkları ana hatlarıyla şu şekilde özetlemek mümkündür. Sivil din, düşünce çeşitliliğine izin veren, iktidara sahip olmak için fırsat eşitliği ve özgür rekabeti benimseyen, iktidar değişimi için anayasal metotları işaret eden, dolayısıyla demokratik bir yapıyı öngören siyasal bir sistemin kutsallaştırma formlarına gönderme yapan bir kavramdır. Bu nedenle sivil din bireysel özgürlüğe, başka ideolojilerle bir arada var olmaya saygı gösterir ve kendi emirleri için bir zorunluluk ya da koşulsuz destek empoze etmez. Politik din ise itiraz kabul etmez bir güç tekeline, ideolojik bir tekçiliğe, prensipleri hakkında herhangi bir açıklama veya yoruma ihtiyaç duymaksızın kendi emir ve talimatlarına bireyden ve toplumdan koşulsuz bir itaat bekleyen politik bir sistemin kutsallaştırılmasıdır (Gentile, 2006: xv). Sonuç olarak, politik din farklılıklara tahammül edemeyen, iktidar paylaşımına açık olmayan, bireyin ve toplumun kolektif yaşamının her yönüne sızmak ve nüfuz etmek isteyen istilacı bir karaktere sahiptir.

Bununla birlikte, sivil ve politik din arasındaki ayırımın her zaman açık ve net olmadığını tarihsel gerçeklikler açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu dinlerin inkar edilemez farklılıklarının yanı sıra ortak birtakım özelliklere de sahip olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Ortak

özelliklere bakıldığında, hem sivil dinin hem de politik dinin 'kolektif bir varlığı' kutsadığı, bir dizi buyruk vazettiği, kendi üyelerini 'mesyanik rol'e sahip bir 'seçilmiş topluluk' olarak kabul ettiği, geçmişi yücelten 'kutsal bir tarih' yarattığı (Gentile, 2005: 31), kendi "ideal insan" nosyonuna sahip olduğu ve bu insana ulaşmak için kendi ideallerini, endoktrinasyon yöntemiyle aşılama anlayışı içinde olduğu, bunun için de çeşitli ritüel, tören ve ayinler aracılığıyla sosyal yaşamın dinî olmayan yönlerini kutsamaya eğilimli olduğu görülmektedir.

Sonuç

Sivil din ve politik din kavramları, modern dönemlerde araştırmacıların din-siyaset ve din-toplum ilişkilerini açıklamak üzere başvurdukları kavramlardır. Ancak literatürde bu kavramlar arasında bir netliğin bulunmadığı görülmektedir. Bunun temel sebeplerinden bir tanesi, 'sivil din' kavramının üreticisi Jean J. Rousseau'nun onu günümüzde politik din olarak betimlenen gerçekliği inşa etmek için üretmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Rousseau'nun, sivil din ile kastettiği devleti desteklemek ya da devletin yasalarını kuvvetlendirmek olduğu için yaklaşımı politiktir.

Günümüzde sosyoloji ve din sosyolojisinin önemli konularından biri haline gelen sivil dine çağdaş anlamını kazandıran kişi ise Amerikalı sosyolog Robert Bellah olmuştur. Ancak Bellah'ın kavramın Rousseau'ya ait olduğunu söylemesinin dışında neredeyse Rousseau'ya hiç atıf yapmadığı görülmektedir. Daha ziyade o, Fransız sosyolog Emile Durkheim'in din olgusunu, kültürel ve sosyolojik olarak değerlendiren teorisini takip etmiştir. Sivil din literatürüne katkı sağlayan diğer araştırmalar da büyük oranda, Bellah'ın Durkheimci geleneğini takip edince, aslında farklı bir toplumsal duruma işaret etmek için üretilen sivil din kavramı bugünkü anlamına kavuşmuştur. Ancak Rousseau, sivil dine ilişkin görüşlerini açık bir biçimde ortaya koymuş ve onu kültürel ve sosyolojik olan sivil toplumun değil ideolojik ve politik olan devletin alanına yerleştirmiştir. Bu nedenle sivil din ve politik din kavramlarının anlaşılmasında yaşanan belirsizliğin kökenlerini burada aramak gerekmektedir.

Bu çalışma da amacına uygun olarak, bu duruma odaklanmaya çalışmış ve bu iki kavramın sınırlarını, kullanım alanlarını, işaret ettikleri toplumsal durumları, benzer ve farklı yanlarını ortaya koyma hedefindeki çalışmalara, kendi ölçeğinde, katkı sunmaya çalışmıştır. Bu çerçevede, sivil din bir takım inanç, ritüel ve semboller üzerinden bireyin toplum ve devletle arasındaki bağının kutsal alanla ilişkilendirilerek yorumlanmasında

müracaat edilen bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla sivil din, herhangi bir dayatma, baskı ve zorlama olmaksızın kendiliğinden gelişen toplumsal yaşamın kültürel bir formu olarak ortaya çıkmakta ve toplumun tamamını ideolojik olmayan bir ekseninde görmektedir. Bu nedenle hiç kimse herhangi bir inancın esaslarını takip etmeye veya desteklemeye zorlanamaz ve bir inancın esaslarını kabul etmeyenlerin tehdit altında olması kabul edilemez. Sivil din, mevcut düzen ve onun eğitim kurumları aracılığıyla kurumsallaştırılır. Bu nedenle insanlar sivil dinin prensiplerini büyük ölçüde farkında olmadan ve sorgulamadan tecrübe ederler.

Politik din kavramı ise, daha önce gündeme gelmiş olmakla birlikte, ağırlıklı olarak 20. yüzyılın otoriter ve totaliter rejimlerinin pratiklerini betimlemek için kullanılmıştır. Bu rejimlerde siyasal düzene kutsallık atfedilmesi, parti ve liderlerin yüceltilmeleri ve bu çerçevede oluşturulan ritüel ve sembollerini yorumlamak için bu kavrama müracaat edilmiştir. Her ne kadar, anlatılan şeyin temelsiz ve din ile ilgisi olmadığı gerekçesiyle eleştirilmiş olsa da kavramın, başlangıçta dindar teologlarca negatif bir anlamda kullanılması dikkat çekici bir husustur. Onlar politik dini, bir çöküş süreci olarak gördükleri sekülerleşmenin bir sonucu ve gerçek dinden bir sapma olarak görmüşlerdir. Rejimin kutsallaştırılması, tekçi bir yapı öngörmeleri, farklılıklar karşısında toleranstan uzak olmaları, muhalefeti toplumsal uyumu bozan dolayısıyla oluşturulmaya çalışılan toplumsal birliği tehdit eden bir unsur olarak görmeleri ve onu susturmaya çalışmaları, kendi prensiplerine uymayı bir zorunluluk olarak dayatmaları, hayatın her alanına nüfuz ve hükmetmek istemeleri bu dinlerin temel özellikleri olarak ön plana çıkmaktadır.

Bu açıdan, her ne kadar bazen politik ve sivil din arasında bir belirsizlik durumu söz konusu olsa da aslında bu iki terim farklı toplumsal durumlara işaret etmektedir. Kısacası, politik dinler otoriter rejimlerin baskıcı karakterini temsil etmektedir. Bu doğrultuda kurmak istenilen düzen ve onun gerekleri genellikle keyfi bir şekilde insanlara empoze edilmektedir. Buna karşın sivil dinde insanlar inancı, dindarlığı veya basitçe ortak bir dini tecrübe ederler. Sivil din doktrininde itaatkar bir kabul gerektirmeyen bir iş birliği ve entegrasyon esastır. Buna mukabil, politik din sorgulama kabul etmeyen bir sadakat ve koşulsuz bağlılık talep eden bir nitelik arz etmektedir. Sivil din toplumun tarafında, politik din ise devletin tarafında yer alır. Bunun doğal bir sonucu olarak, sivil din sivil toplumun güçlü olduğu yerlerde, politik din ise onun zayıf olduğu yerlerde egemendir.

Modern zamanlarda birey-devlet ilişkisi karşılıklı hak ve ödevlere

dayanmaktadır. Bireyin devlet karşısındaki konumuna ilişkin bilinci geliştikçe, farkındalığı arttıkça talepleri de artmakta ve devlet ile olan sınırını genişletme eğiliminde olmaktadır. Bu durum devletle birey ya da grup arasında birtakım çelişkilerin ve çatışmaların ortaya çıkmasına davetiye çıkarmaktadır. Gittikçe yoğunlaşan din-devlet-toplum üçgeninde cereyan eden ilişkiler de bu çerçevede ortaya çıkmaktadır. Sivil din ve politik din kavramları, sosyoloji ve onun alt dalları din sosyolojisi ve siyaset sosyolojisinde din-siyaset, din-devlet ve din-toplum alanlarında ortaya çıkan gelişmeleri anlaşılır kılmak üzere geliştirilen kavramlardır. Her iki kavramın içeriğine denk düşecek şekilde ortaya çıkan gelişmeleri her an görmek mümkündür. Dolayısıyla bu kavramlar merkezi ilgisi din ve toplum olan din sosyolojisi açısından oldukça önem arz etmektedir. Bir literatür taraması yaklaşımına dayalı olan bu çalışmanın katkısı elbette sınırlıdır. Teorik bir çalışma olduğu için olgunun sahadaki karşılığını ölçmemiştir. Dolayısıyla bu durum konuyla ilgili yapılacak saha çalışmalarına olan ihtiyacı kendiliğinden ortaya koymaktadır.



KAYNAKÇA

- APTER, David. (1963). Political Religion in the New Nations, *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa* içinde, Ed. Clifford Geertz. London: Collier & MacMillan.
- ATAMAN, Kemal. (2014). *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*. Bursa: Sentez Yayınları.
- ARMSTRONG, Charles. (2016). Political Religion, *The Palgrave Handbook of the Mass Dictatorship* içinde, Eds. P. Corner, J. H. Lim. London: Palgrave Macmillan.
- BELLAH, Robert. (1967). Civil Religion in America, *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96: 1-21.
- BELLAH, Robert. (1975). *The Broken Covenant: American Civil Religion in Times of Trial*. New York: Seabury.
- BELLAH, Robert. (1976). Response to the Panel on Civil Religion. *Sociological Analysis* 37, 2: 153-59.
- BELLAH, Robert. (1989). Comment on "Twenty Years After Bellah," *Sociological Analysis* 50, 2:147.
- BRYANT, Christopher G. A. (1995). Civic Nation, Civil Society, Civil Religion, *Civil Society, Theory, History, Comparison* içinde, Ed. John A. Hall.

Cambridge: Polity Press

- BURRIN, Philippe. (1997). Political Religion: The Relevance of a Concept, *History and Memory*, Vol. 9, No. 1/2, pp. 321-349.
- COLEMAN, John A. (1970). Civil Religion. *Sociological Analysis* 31, 2: 67-77.
- CRISTI, Marcela. (2001). From Civil to Political Religion, The Intersection of Culture, Religion and Politics. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press.
- DAVIS, Derek H. (1997). Law, Morals, and Civil Religion in America *Journal of Church and State*, Vol. 39, No. 3, pp. 411-425.
- DEMERATH III, N. J. and Rhys H. Williams. (1985). Civil Religion in an Uncivil Society, *Annals of the American Academy* 480: 154-65.
- DÜZCE, Mesut. (2016). *Türkiye’de ‘Sivil Din’ Olgusu*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul: Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- DÜZCE, Mesut. (2017). Sivil Dinin Teorik Temelleri. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 35, 283-306.
- DÜZCE, Mesut. (2017). Emile Durkheim’da Bir Sivil Din Olarak Milliyetçilik ve Vatanseverlik, *Cilt. 10*, Sayı 52, 645-653.
- GATES, Donald. K. ve Peter. Steane. (2009). Political Religion – the Influence of Ideological and Identity Orientation, *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol. 10, Nos. 3-4, 303-325.
- GRAY, Philip. W. (2014). Vanguard, Sacralisation of Politics, and totalitarianism: Category-based Epistemology and Political Religion. *Politics, Religion & Ideology*, Vol. 15, No. 4, 521-540
- GENTILE, Emilio. (2005). Political Religion: A Concept and its Critics – A Critical Survey. *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol. 6, No. 1, 19-32, June 2005
- GENTILE, Emilio. (2006). *Politics as Religion*, çev. George Taunton. Princeton: Princeton University Press.
- HAMMOND, Philip. E. (1980). Pluralism and Law in the Formation of American Civil Religion, *Varieties of Civil Religion*, Robert N. Bellah and Phillip E. Hammond içinde. San Francisco: Harper and Row.
- HAMMOND, Phillip. E. (1976). The Sociology of American Civil Religion: A Bibliographical Essay. *Sociological Analysis* 2.
- JONES, Donald G., and Russell E. Richey. 1974. The Civil Religion Debate. *In American Civil Religion*, ed. Russell E. Richey and Donald G. Jones, 3-18. New York: Harper and Row.

- LANE, Christel. (1981). *The Rites of Rulers: Ritual In Industrial Society –The Soviet Case*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LAUSTEN, Carsten. B. (2013). Studying Politics and Religion: How to Distinguish Religious Politics, Civil Religion, Political Religion, and Political Theology. *Journal of Religion in Europe* 6, 428-463
- LIEBMAN, Charles S., and Eliezer Don-Yehiya. (1983). *Civil Religion in Israel*. Berkeley: University of California Press.
- MAIER, Hans. (2007). Political Religion: a Concept ant its Limitations, *Totalitarian Movements and Political Religions* Vol. 8, No.1, 5-16
- MARTY, Martin. (1974). Two Kinds of Two Kinds of Civil Religion, *American Civil Religion*. (eds. R.E. Richey and D. G. Jones). New York: Harper & Row.
- MARVIN, Carolyn. ve Ingle, D. W. (1996). Blood Sacrifice and the Nation: Revisiting Civil Religion. *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 64, No. 4, pp. 767-780.
- ORHAN, Özgüç. (2013). Jean Jacques Rousseau’da Sivil Din Kavramı. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt 68, No. 3, 1-35.
- POLANYI, Karl. (1935). The Essence of Fascism, in *Christianity and the Social Revolution*, J. Lewis, K. Polanyi, D. K. Kitchin (eds.). London: Victor Gollanze Ltd.
- ROUSSEAU, Jean J. (2012). *Toplum Sözleşmesi Ya da Siyaset Hukuk İlkeleri*. Çev. İsmail Yarguz. İstanbul: Say Yayınları.
- TODOROV. Tzvetan. (2007). Avant-Gardes & Totalitarianism, çev Arthur Goldhammer, *Daedalus*, Vol. 136, No. 1, 51-66
- WIMBERLEY, Ronald. C. ve James. A. Christenson. (1980). Civil Religion and Church and State. *Sociological Quarterly*. 21 (Winter): 35-40.
- WUTHNOW, Robert. (1988). *The Restructuring of American Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- ZUO, Jiping. (1991). “Political Religion: The Case of Cultural Revolution in China.” *Sociological Analysis* 52, 1: 99-110.



A THEORETICAL VIEW OF CIVIL RELIGION AND POLITICAL RELIGION CONCEPTS

✉ Mesut DÜZCE^a

Extended Abstract

The concepts of civil religion and political religion are used by researchers in modern times to explain the relationship between religion and politics and the relationship between religion and society. However, in this literature it has been noticed that there is no clear distinguish between these two concepts. One of the main reasons for such conclusion is that Jean J. Rousseau, the producer of the concept of 'civil religion', developed it to construct reality, which is now described as political religion. It is clear that Rousseau's approach is political, even though he called it 'civil religion'. Because his definition of civil religion is the support of the state or to the strengthening of the laws of the state. He, therefore, tried to assure the loyalty of the citizens to the state in order to build a "dependent social order". The main goal here is to reinforce the responsibility of the citizens for social stability and the common good.

When one looks at the civil theory of religion, which has become one of the major issues of sociology and the sociology of religion today, it can be noticed that it is used in a way other than what Rousseau meant. The main reason for this is that in 1967 Robert Bellah used the concept of the forgotten civil religion to interpret and explain the American way of life. While Bellah gave the civil religion its contemporary meaning, he made almost no reference to Rousseau except to say that the concept belonged to Rousseau. Instead, he followed the theory of the French sociologist Emile Durkheim, who considered the phenomenon of religion in a culturally and sociologically manner. Other studies that contributed to the literature of civil religion, largely following the Bellah's Durkheimian tradition; in fact, the concept of civil religion was produced to indicate a different social situation that has

^a Asst. Prof., Van Yüzüncü Yıl University, mesutduzce@gmail.com

gained its current meaning. However, Rousseau made his views on civil religion clear, and positioned them in the sphere of the ideological and political issues as oppose to civil society, which are cultural and sociological issues. Therefore, it is necessary to look here for the origins of the ambiguity in understanding the concepts of civil and political religion.

This study, in accordance with its purpose, tried to focus on this situation and tried to contribute to the studies aimed at revealing the boundaries, usage areas, social situations they pointed out and similar and different aspects of these two concepts at their own scale. In this context, when one looks at the concept of civil religion, it can be seen that it was neither defined by Rousseau, the eponym of the concept, nor by Bellah, who gave it the contemporary meaning known today. The concept was defined by researchers such as Hammond and Coleman, who adopted the Durkheimian perspective that Bellah also followed. According to this, civil religion is a concept which is applied in the interpretation of the connection between the individual, the society and the state with the sacred area through a number of beliefs, rituals and symbols. Thus, civil religion emerges as a cultural form of spontaneous social life without any imposition, pressure and coercion, and sees the entire society on a non-ideological basis. In other words, it is assumed that the process of civil religion will produce collective meanings that represent the spontaneous approval of social order. Therefore, no one shall be compelled to follow or support the principles of any faith. It is unacceptable that those who do not accept the principles of a faith are under threat. Civil religion is institutionalized through the existing order and its educational institutions, so people experience the principles of civil religion to a large extent without realizing it and questioning it. The characteristic values of a given community or nation are embodied in institutions where they can continue their existence. This implies that it is intended to be engrained in citizens and to some extent that it requires them to comply with their requirements, but these requirements will not be imposed on them.

The concept of political religion, on the other hand, has been used to describe the practices of authoritarian and totalitarian regimes of the 20th century. In these regimes, this concept has been applied to the attribution of holiness to the political order, glorification of the parties and leaders, and interpretation of the rituals and symbols created within this framework. It is remarkable that the concept was initially used by religious theologians in a negative sense, although it has been criticized for being baseless and unrelated to religion. They saw political religion as a result of secularization, which they saw as a process of collapse, and a deviation from true religion. The

sanctification of a regime, foreseeing a monist structure, being far from tolerance against differences by considering the opposition as a source of threat to the social unity as it disrupts the social harmony, and tries to squelch it. This can be done through imposing their own principles as a necessity, desiring to penetrate and dominate every aspect of life which can be seen as the main features of religions.

In this respect, although sometimes there is a situation of uncertainty between political and civil religion, these two terms actually refer to different social situations. In short, political religion represents the repressive character of authoritarian regimes. In this respect, the desired order and its requirements are generally imposed on people in an arbitrary manner. In civil religion, however, people experience faith, piety, or simply a common religion. In the doctrine of civil religion, it is essential that cooperation and integration do not require obedience. On the other hand, political religion demands a loyalty and unconditional commitment that does not accept questioning. Civil religion is on the side of society and political religion is on the side of the state. As a natural consequence of this, civil religion is dominant where civil society is strong, and political religion is dominant where society is weak.

Keywords: Sociology of Religion, civil religion, political religion, Rousseau, Bellah.





bilimname XLI, 2020/1, 413-442
Geliş Tarihi: 10.01.2020, Kabul Tarihi: 01.05.2020, Yayın Tarihi: 15.05.2020
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.673105>

SİMÜLASYON, GERÇEKLİK VE HİPERGERÇEKLİK KAVRAMLARINDAN İSLAMİ EVLİLİK SİTELERİNİ OKUMAK

© Mahmut AKGÜL^a

Öz

Bu çalışma Jean Baudrillard'ın Simülasyon Kuramı'ndan yola çıkarak muhafazakâr toplumlarda dini referanslara göre işleyen evlilik sürecinin dijital ortamlara taşınarak sanallaştırılmasına odaklanmaktadır. Postmodern çağın en önemli düşünürlerinden Baudrillard kuramında; gerçeğin bir daha geri gelmemek üzere yok olup gittiğini, her şeyin hipergerçekleştiğini ve gerçeğin yerini aldığını ileri sürmekte; bu yok oluş sürecinin sorumlularından biri olarak da medyayı göstermektedir. Medya gerçek olan her şeyi sanallaştırmakta ve gerçekmiş gibi algılanmasını sağlamaktadır. Medyanın bu karşı konulamaz simüle etme yeteneği değişimlere daha dirençli olan geleneksel ve muhafazakâr toplumlarda bile değişimi kaçınılmaz kılmaktadır. Muhafazakâr toplumlar gerek ihtiyaçların doğurduğu zorunluluklardan gerekse değişimin kaçınılmaz olmasından dolayı medyayı hayatlarına entegre etmekte ve bu yeni gerçeklik tarzını benimsemektedir. Özellikle yeni medya teknolojileriyle toplumsalın kılcal damarlarına kadar nüfuz etmeye başlayan sanal gerçeklik, dini referansları, geleneksel kurumları ve kültürel normları da soyutlamakta ve kendinin bir parçası haline getirmektedir. Günümüzde İslami kurallar dahilinde evlenmek isteyen kullanıcılar için tasarlanan yeni medya ortamları söz konusu sanallaşmanın en tipik örneği niteliğindedir. Artık kültürel kodlar ve dini referanslar gerçek bağlamından kopararak sanal mekanlara taşınabilmekte, bu sayede muhafazakâr kullanıcıların-melez bir form sunsa da-dini çekinceleri minimize edilmeye çalışılmaktadır. Bu realite göz önünde bulundurularak ele alınan çalışma, İslami usullere göre yapılan evliliklerin sanal ortamlarda nasıl gerçekleştiğini betimlemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada yeni nesil bir araştırma yöntemi olan Netnografiden yararlanılmış ve katılımcı gözlem yoluyla veri seti oluşturulmuştur. Elde edilen bulgular incelendiğinde dini veya kültürel referansal kodların sanal ortama mutasyon geçirerek taşındığı gözlenmiştir.

Anahtar kelimeler: Yeni Medya, Jean Baudrillard, Simülasyon, Hipergerçeklik,

^a Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, habercimahmut@gmail.com

İslami Evlilik.



READING THE ISLAMIC MARRIAGE SITES BY THE CONCEPTS OF SIMULATION, REALITY, AND HYPERREALITY

This study focuses on the virtualization of the marriage process that progresses based on religious references in conservative societies by bringing to digital media with reference to Jean Baudrillard's Simulation Theory. Baudrillard who was the most leading philosophers of the postmodern era, asserts that the truth has vanished never to return and that everything has become hyperreal and has been replaced by the truth citing the media as one of those responsible for the process of extinction. Media virtualizes every real thing and enables them to be perceived as real. This irresistible simulation ability of the media makes the change in traditional and conservative societies that are more resistant unavoidable. Conservative societies integrate the media into their lives because of both obligations arising from the needs and the change being unavoidable; and finally, they adopt this new reality style. Virtual reality that has started to pass through the capillaries of the societies via new media technologies isolates religious references, traditional institutions, and cultural norms and makes them a part of itself. Media environments that are designed for users who want to marry within Islamic rules are the most typical examples of related virtualization today. Cultural codes and religious references can be carried to virtual spaces by separating from the true context now; by this means, the religious drawback of conservative users, in spite of a hybrid form, is tried to be minimized. This study that is conducted by considering this reality aims to describe how marriages based on Islamic rules are realized on virtual platforms. Netnography that is a new generation research method was utilized; the data set was established by participant observation technique. When the findings were examined, it was observed how religious or cultural referential codes were carried into the virtual environment after mutation.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

İçinde bulunduğumuz postmodern çağın en önemli özelliklerinden biri, maddi gerçekliğin ötesine geçen aşkın bir dünya ve bu aşkınlığa uygun toplumsal kurumların hayatı şekillendirmesidir. Günümüzün postmodern insanı, toplumsal yaşam içerisinde bu gerçek ötesi aşkınlığı içselleştirmiş olarak, gerçeklik ile gerçekliğin temsili arasındaki mesafenin açılmasını umursamadan yaşamını sürdürmektedir. Bu bağlamda gerçeklikle

gerçekliğin temsili arasındaki ilişkiye odaklanan ve postmodern çağın en önemli düşünürlerinden biri olarak Baudrillard, maddi gerçekliğin gerek fiziksel gerekse de kavramsal olarak ortadan kalktığını, yerini ise sanal bir gerçekliğin aldığını ileri sürmektedir. Geliştirdiği Simülasyon Kuramı'yla Baudrillard'a göre, dünya artık modeller aracılığıyla türetilen ve gerçeğin simülatif temsili olan sanal bir gerçeklikten ibarettir. Baudrillard gerçeğin, sonsuz bir şekilde üretilip çoğaltılması nedeniyle yok edildiğini ileri sürmekte ve bu yok ediliş sürecini "gerçeğin tüm göstergelerine sahip, gerçeğin tüm aşamalarına kısa devre yaptıran kusursuz, programlanabilen, göstergeleri kanserli hücreler gibi çoğaltarak dört bir yana savuran bir makineye" (2016b:15) benzetmektedir. Makine düzeninde kusursuz bir şekilde çalışan, kimsenin fark etmediği bir zamanda ve kimsenin fark etmediği bir şekilde yok edilen gerçeğin yerini ise bundan böyle her türlü düşsel ve gerçek ayırımından yoksun, yalnızca aynı yörünge çevresinde dolanan modellere dayalı ve farklılık simülasyonu üretiminden ibaret hipergerçeklerin (2016b:15) aldığını ileri sürmektedir. Simülakrların ürettiği bu hipergerçeklik bir hakikatten bahsetmeyi imkânsız kılmaktadır.

Simülasyon kuramındaki aktörlerin belki de en önemlisi kitle medyasıdır. Kitle medyasının üretilen dünyaya pompaladığı yapay değerler nedeniyle hakikatin yok oluş sürecinin hızlandığını vurgulayan Baudrillard'a göre gerçek imgeler ve değerler, teknolojinin de yardımıyla sistematik olarak yok edilmektedir. Sayısal teknolojiye geçişle birlikte, imgeler ve değerler toplumsal işleyişin en önemsiz unsuru haline gelmişlerdir. Çünkü "zihinsel evren ve düşüncenin ulaşabildiği her yer sonunda sayısallaştırılmaya boyun eğebilir" (2012a:18-21). Dolayısıyla, kitle medyasının kişiselleşmesi, tüketicilerin aynı zamanda içerik üreticisi konumuna yükselmesi sonucu söz konusu sayısallaşma toplumun kılcal damarlarına kadar nüfuz edebilmektedir. Zaten yeni iletişim teknolojileri, gerçeklik yitimini başka bir boyuta taşımayı misyon edinmiş gibi kullanılmaktadır. Özellikle Web 2.0 teknolojisiyle birlikte yaşanan ara yüz devrimi, dünyanın sanal ve simülatif bir evrene dönüştüğü gerçeğini perçinlediği gibi, Baudrillard'ın görüşlerinin de daha anlamlı hale gelmesini sağlamıştır. Bu yeni nesil iletişim teknolojisinin duyguları bile sayısallaştırıp gerçeklikten koparması, soyut değerlerin bile yavan göstergelere dönüşmesi Baudrillard'ın haklılığını perçinlemiştir.

Buradan yola çıkarak kaleme alınan bu çalışma, yeni iletişim teknolojilerinin geleneksel kodları değiştirdiği, dönüştürdüğü, sanallaştırdığı ve gerçek bağlamından kopardığı düşüncesinden hareketle, bu teknolojilerin internet ortamındaki yansımalarından biri olan çevrimiçi

evlilik sitelerinin incelemesini kapsamaktadır. Bu noktada muhafazakâr ve gelenekçi insanların gelenekselliği ve muhafazakarlığı daha yoğun yaşadığı ön kabulünden hareketle, din gibi dışarıdan gelen değişim baskılarına kapalı bir kavramın yukarıda sözü edilen değişim ve dönüşüm süreçlerinde nasıl bir rol oynadığını anlamak amacıyla İslami evlilik sitelerine odaklanılmıştır. Bu bağlamda çalışmada www.gonuldensevenler.com, www.elitislamievlilik.com ve www.zevac.merihnet.com siteleri mercek altına alınmış ve Netnografik yöntemle veriler toplanmıştır. Çalışmada Netnografik bir veri toplama biçimi olan ‘pusucu gözlem’ tercih edilmiş ve toplanan veriler oluşturulan temalar bağlamında irdelenmiştir.

A. Simülasyon, Gerçeklik ve Hipergerçeklik

Baudrillard’ın Simülasyon Kuramı postmodern çağın en sıra dışı çıkışlarından biri olarak dikkat çekmektedir. Simüle etmek, simülakr ve simülasyon kavramları kuramın anahtar kavramları konumundadır. Simüle etmek, gerçek olmayan bir şeyi gerçekmiş gibi sunmak, göstermeye çalışmak; simülakr, orijinali olmayan bir kopyanın kopyası olmakla birlikte gerçeklik olarak algılanmak isteyen görünüm (Cevizci, 1999: 775-776), simülasyon ise olmayan bir şeyi var gibi göstermektir. Yani gerçeğin tüm göstergelerine sahip olduğu halde, gerçeğin kendisi olmayandır. (Adanır, 2008: 14). Baudrillard, kavramların yukarıda tanımlanan epistemolojik yüklerini mutasyona uğratarak tartışmayı daha da karmaşık hale getirmektedir.

O’na göre simülasyon “gerçek”in bir benzeri olmadığı gibi “gerçekmiş gibi” yapan hali de değildir. Baudrillard simülasyonu açıklamak için hasta örneğini verir. Hastalık taklidi yapan kişinin yatağa uzanıp önce çevresindekileri hasta olduğuna inandırmaya çalıştığını vurgular. Hastalık simülasyonu içinde bulunan kimse “miş” gibi yapmakla kalmayarak, kendinde çeşitli hastalık semptomlarını bularak, çevresindekilerden önce kendisini hastalığına inandırdığını belirtir. O’na göre “miş” gibi yapmak, bir şeyin gerçekte olduğu şey olmadığını anlatmaktır. Bunun için de “miş” gibi olanın gerçek’e bakarak ayırt edilebileceğini belirtir. Diğer taraftan simülasyonun, gerçek ile sahte, gerçek ile düşsel arasındaki farkı ortadan kaldırdığını ileri sürer (2016b: 15-16). Gerçek ile sahte, gerçek ile düşsel arasındaki çizgilerin de tamamen kaybolmasıyla gerçek bir daha kendisine ulaşılamayacak biçimde yok olmuştur. Bu noktada Baudrillard, şu temel soruyu sormaktadır: “gerçek dünyayı yok ettiğimize göre, geri kalana ne diyeceğiz?” Sorunun çözümünde “hiper-gerçeklik” kavramı anahtar rolünü üstlenir. Baudrillard’ın kendi tanımıyla, bir köken ya da bir gerçeklikten

yoksun gerçeğin, modeller aracılığı ile türetilmesi hipergerçeklik diye adlandırılmaktadır. O'nun bu kavramı geliştirmesinin amacı ise, günümüz dünyasının gerçek bir toplum olmadığını, gerçekliğin veya hakikatin yerini sembollerin, imajların ve sanal bir gerçekliğin aldığını ifade etmek istemesidir. (Güzel, 2015: 69). Yani gerçek olarak addedilebilecek her şey artık hipergerçeklik halini almıştır. Ne gerçekleştirme ne de idealleştirme yalnızca ve yalnızca hipergerçekleştirme vardır (Baudrillard, 1991: 57). Hipergerçekleşme sürecinde artık gerçek bir nesneye gerek de kalmamıştır, çünkü bu nesnenin görüntüsü sayısal bir şekilde üretilebilmektedir (Baudrillard, 2012a: 19). Günümüz Postmodern çağın insanı da zaten sayısız kez tekrar üretilen bu tasarımları tüketmektedir. Zira istese de söz konusu hipergerçeklikten kopup gerçekliği elde etmesi mümkün değildir (Baudrillard, 2005: 68). Elde edildiği sanılan şey ise yine hipergerçekçi tasarımcıların anlam ve çekiciliğini yeniden canlandırma sürecinde yok edip gerçeğe benzettikleri hipergerçektir (Baudrillard, 2016a: 43). Bahse konu hipergerçeklik evresine geçişin ise belirli aşamaları vardır. Zira imgeler ve göstergeler dört evrede şekillenmektedir. Birinci aşamada derin bir gerçekliğin yansıması olan imge olumlu bir nitelik taşır. İkinci evrede derin bir gerçekliği değiştiren ve gizleyen imge, kötü bir niteliğe sahiptir. Gerçeği çarpıtmaya başlar. Üçüncü evrede imge gerçekliğin yokluğunu gizlemeye başlar. Dördüncü evrede ise gerçeklikle imge arasında hiçbir ilişki yoktur. İmge yalnızca kendi kendinin simülakrı durumundadır (Baudrillard, 2016b: 20). Yani gerçekliğin yeri işgal edilmiş ve sembolik bir topluma geçilmiştir artık. Bu toplum, sembollerle göstergelerin gerçek olan şeylerle hiçbir ilişkisinin kalmadığı, insan ilişkilerinin bile sadece sembolik ilişkiler olup çıktığı bir simülakrum ya da taklitler toplumdur (Güzel, 2015: 69). Söz konusu taklitler toplumu her türlü illüzyonun köküne kibrit suyu döken, teknoloji ürünü yapay bir dünyadır. Bu öylesine gerçek, hipergerçek, işlemsel ve programlanmış bir dünyadır ki, gerçek olmasına bile gerek yoktur. Ya da tek gerçek dünya budur, bundan başka bir dünya yoktur, dolayısıyla bir alternatifi olması söz konusu değildir (Baudrillard, 2015: 30). Kusursuz işleyen teknolojinin esiri olan postmodern toplum, tamamen belirsiz bir ortama doğru sürüklenmekte, tüm gerçeklik, kod ve simülasyona özgü hipergerçeklik tarafından emilmektedir. Artık yaşamı eski gerçeklik ilkesinin yerini alan bir simülasyon ilkesi belirlemektedir. Zira insanlığın ereklerini yitirince modellerin belirlediği bir yeniden-üretim süreci içine girdiği bilinmektedir (Baudrillard, 2016a: 3). Bu yeniden üretim sürecinde her şey sembolik düzeyde gerçekleşmektedir. İnsan ilişkilerinin yanı sıra insani ihtiyaçlardan gündelik yaşamsal tüketimlere kadar her şey birey için

kurgulanıp hazırlanmakta ve tüketilmesi zorunluymuş gibi sunulmaktadır. Dolayısıyla sadece gerçek dünya değil; gerçek gereksinimlerle sahte gereksinimler arasındaki fark da ortadan kalkmaktadır. (Baudrillard: 2013: 68). Bu haliyle de mevcut dünyanın bir görünümü, hatta bütünsel bir illüzyon düzenine ait olduğu söylenebilir, çünkü bu dünyayı tüm bütünselliği içinde yeniden canlandırabilmek olanaksızdır. (Baudrillard, 2015: 28). Canlandırma düşüncesi ise ütöpik ve ulaşılması imkansız bir rüyadan ibarettir.

B. Simülasyon Kuramı ve Yeni Medya

Gerçek tanımlanırken zaman zaman maddi gerçekliğe, zaman zaman da ideal gerçekliğe doğru gidilir. Nietzsche nasıl ki hem idealin hem de gerçeğin yitiminden bahsediyorsa, Baudrillard da Simülasyon Kuramı'nda bu ikili yapının giderek birbirine dönüştüğünü söyler ve gerçeğin yitimini vurgular. Burada ilk akla gelen şey, medyanın gerçeğin yok oluş sürecindeki rolüdür (Öngen, 2017: 4). Zira kuramın en önemli bileşenlerinden birisi şüphesiz ki medyadır. Baudrillard'a göre simülasyon toplumunun temel üreticisi durumunda olan medya; günlük yaşamda imajlar, işaretler ve kodlar üreten ana simülasyon makinesidir. Postmodern insan da bu dev simülatörün ürettiği meta işaretleri, medya gösterileri, taklit ve temsil süreçlerinden oluşan bir dünyada hapsedilmiş bulunmaktadır ki, kendisine bir kod düzeni içinde verilen gerçeğe ulaşması mümkün değildir (Şaylan, 2002: 247). Medya ve enformasyon ağlarıyla sanallaşan toplumda taklitler, imajlar ve kodlar gündelik hayata egemen olmuş ve toplumsal gerçekliği oluşturan asli unsur haline gelmiştir. Sanalın yayılması, gerçek uzamı ve bizi çevreleyen her şeyi eşi görülmemiş bir biçimde ıssız, çorak bir ortama dönüştürmüştür (Baudrillard, 2002a: 61). Sanal gerçeklik toplumsal hayatı öylesine kuşatmıştır ki artık bireylerin toplumsallaşma düzeyleri bile medyayla olan ilişkisiyle doğru orantılı hale gelmiştir. Yani artık kitleler sürekli bir iletişim bombardımanı altındadırlar ve yine Baudrillard'ın deyişiyle "günümüzde toplumsallaşmayı belirleyen şey kuramsal sınırlar değil, haber miktarıyla iletişim araçlarının karşısında geçirilen saatlerdir" (1991: 22). Bu yönüyle medya bir içerik taşıyıcısı olarak değil; sahip olduğu biçimler ve yol açtığı sonuçlar doğrultusunda toplumsal bir ilişki kurulmasına hizmet etmektedir (Baudrillard, 2009: 210). Toplumsal ilişkilerin kurulumundaki rolüyle de içerik ve enformasyon aktarımı yapan teknik boyutunu aşmaktadır.

Kavramların içlerinin boşaltılmasında, gerçeğin yerini sanallığa bırakmasında, her şeyin görüntüden ibaret, cansız bir yapıya, yani

simülasyon evrenine dönüşmesinde başat rol üstlenen yeni medya araçları, bu değişim sürecine medya tüketicilerini de dahil etmektedir. Postmodern insan, yeni medya ortamlarının kendisine sağladığı teknik imkânlarla sanal gerçekliğin üretim sürecinde yer alabilmekte ve gerçeğin daha da ulaşılmaz bir hale gelmesine katkı sağlamaktadır. Bu katkıyı da büyük bir gönüllülükle yapmaktadır. Çünkü çok gelişmiş bir teknolojik düzeye sahip modern toplumun ürettiği “sentetik” jestlerin, geleneksel toplumların ürettiği ve bedensel katılımı gerektiren jestlerden daha üstün olduğu düşünülmektedir (Baudrillard, 2010: 71-72). İnsanın, teknoloji kullanım düzeyiyle gelişmişlik düzeyi arasındaki doğrusal orantıya olan inancı, kendi gerçek benliğini de kendi eliyle yok etmesine yol açmaktadır. Artık her şey geleneksel üretimden uzak, hormonlu ve sentetiktir. İnsanlar çok boyutlu animasyon teknolojisiyle yeni medya ortamlarında, gerçek dünyayla ayırt edilemeyecek kadar gerçekçi bir dünya görselleştirebilmektedir. Bu artık her türlü illüzyonu aratır nitelikte teknoloji ürünü yapay bir dünyadır. Öylesine gerçekçi bir dünyadır ki, gerçek olmasına bile gerek yoktur. Ya da tek gerçek dünya budur, bundan başka bir dünya yoktur, dolayısıyla bir alternatifi olması söz konusu değildir. (Baudrillard, 2015: 30). Bu sahte gerçekliği üreten insanlar bile kendi gerçeklikleriyle hakiki gerçekliği ayırt edememektedir. Artık ünlü bir aktörün yerine oynayabilecek kopyası üretilebiliyorsa bunun nedeni, bu oyuncunun farkına bile varmadan uzun bir süreden bu yana kendi rolüne, kopyalanmadan önce kendi kopyasına dönüşmüş olmasıdır (Baudrillard 2012b: 43-44). Yeni medya teknolojilerinin kullanıcılarına sunduğu sınırsız evren öylesine içselleştirilmiş, öylesine gerçeğin yerini almıştır ki bireyler artık bu evrende oluşturdukları benlikleri, kimlikleri ve donanımlarıyla gerçek hayatı düşünmekte, gerçek dünyayı sanal evrendeki benliklerine göre yorumlamaktadırlar.

Kullanıcıların, yeni medya ortamlarında oluşturdukları yeni kimliklerinin belki de en dikkat çekici defosu, kusursuz oluşlarıdır. Kurgusal içeriklerle temsil edilen postmodern insanın simülasyonu kodlar ve göstergelerdir. Kodlarla temsil edilen bireyler kendilerini idealize ederek sunarlar. Dolayısıyla kusurlardan yoksundurlar. Bu kusursuzluk hali hipergerçekliklerin gerçekliğin kusursuzluğundan yoksun olması şeklinde ifade edilir. Zira saf gerçeklik kusurludur. (Metin ve Karakaya, 2017: 117). Kullanıcılar bir yandan idealize ettikleri benlikleri sayesinde varoluşsal problemlerini hallederken, öte yandan da her türlü gerçekliğin, en başta da kendi gerçek benliğinin yok oluş sürecini hızlandırmaktadır. Bireyler kendi gerçek kimliklerini sanal kimliklerinin yok etmesine haz duyarak rıza göstermektedirler. Sanal, avını bekleyen bir avcı, bir yırtıcı hayvan gibi

gerçeği ortadan kaldırmaktadır. Bu, nesnel gerçeklikle başlayan bütünleyici bir sürecin beklenen sonucudur. (Baudrillard, 2002b; 2, 2015: 23-24). Günümüzde artık sanal teknolojilerin yardımıyla toplumlar sanal değil gerçek bir yaşantı sürdürdüklerine inandırılmaya çalışılmakta ve bu uğurda muazzam bir çaba, enerji ve para harcanmaktadır (Adanır, 2016: 53). Söz konusu çabaların da başarılı olduğunu söylemek mümkündür. Zira artık sanal olanın gerçekliğine inanılmaktadır. Oysa sanallık düşüncenin izlerini çoktan sanal olarak bulandırmış durumdadır. Bir sineğin, kendisinin uzamına son veren şeyin ne olduğunu imgelememesi gibi sanallığın son verdiği gerçekliğin imgenememesi bu realitenin sağlaması gibidir (Baudrillard, 2002a: 110). Artık gerçeğin tasvir edilemediği gerçek ötesi bir çağ yaşanmaktadır. Fiziksel mesafelerin ortadan kalktığı, görme biçimlerinin yeni medya teknolojileri tarafından biçimlendirildiği, zaman ve mekan gibi kavramların evrim geçirdiği bu çağda (Özgül, 2012: 4529; Eroğlu, 2014: 45) zaman ve mekan algısını yeniden yorumlama ihtiyacı da (Baudrillard, 2015: 70-71) gün gibi ortada durmaktadır. Zira içinde bulunduğumuz sanal dünyanın geri dönüşü olmayacak gibi görünmektedir. Dolayısıyla söz konusu simülasyon evreninde gerçekliğin yeniden anlamlandırılması bir ihtiyaç gibi durmaktadır.

C. Gerçekliğin Hipergerçek Hali: Evlilik Siteleri

Gelişen teknoloji ürünlerinin, sadece işlevsel oldukları alanda dönüşüme yol açmakla kalmadığı, toplumsal pratiklerin tamamına etki ettiği bilinen bir gerçektir. Tarihte ağır topların icadı sadece savaşın galibini belirlemekle kalmayıp, toplumsal örgütlenme biçimini değiştirmesi, buhar makinasının seri üretimi artırıp kâr marjını yükseltmekle kalmayıp toplumsal sınıfların yeniden tanımlanmasını gerekli hale getirilmesi bu gerçeğin ilk akla gelen örnekleridir (Peltekoğlu, 2012: 3). Günümüzde de bu gerçeklik devam etmektedir. Hayatımıza giren her “yeni” teknolojinin meydana getirdiği değişim, sadece kendi kullanım alanıyla sınırlı değildir. Domino etkisi oluşturarak toplumsal pratiklerin tamamına doğrudan veya dolaylı, az ya da çok yansımaktadır. Yakın dönemin en önemli gelişmelerinden biri olan yeni medya teknolojileri de tam olarak yukarıda tarif edildiği gibi toplumsal hayatın her alanına nüfuz etmektedir. Eğitimden eğlenceye, bilimsel bilgiden yemek tariflerine kadar kullanıcıya her türlü imkânı sınırsızca sunan yeni medya teknolojilerinin sağladıklarından biri de sanal çöpçatanlık ile evlilik kurumu tesisidir. Günümüzde artık insanlar uzun süreli birliktelik ve evlilik kurumunun tesisi sürecinde yeni medya ortamlarından da yararlanmaktadır. Yeni medya ortamlarının kullanıcılarına, görseli kullanma biçiminde kurgusal benlikler yaratmaya

kadar birçok özgürlük sunması, tüketicilerin de ideal ve beğenilme olasılığı yüksek kimlikler inşa etme olanağı vermesi, söz konusu ortamları aile kurmaya giden süreçler için cazip hale getirmektedir. Zira insani ilişkilerde söz konusu donanımların taraflarda olup olmadığı, ilişkiye yön verebilmektedir. Yapılan araştırmalar da bu yargıyı destekler niteliktedir. Kullanıcıların, yeni medyanın sağladığı sınırsız özgürlüklerden yararlanarak gerçek görüntülerinden daha kusursuz ve ideal görünebilmek için fotoğraflarını ve görsellerini restore ettiği (Ellison, Heino ve Gibbs, 2006: 418-419) bilimsel olarak da ortaya konmuştur. Kısayı uzatmak, kiloluyu zayıf göstermek söz konusu müdahalelerin ilk akla gelenleridir. Tüm bu kullanım avantajlarının da etkisiyle dünyada her yıl milyonlarca kişinin bu tip bir çöpçatanlık sitesi üzerinden karşı cinsle iletişime geçtiği yapılan araştırmalarla ortaya konmaktadır. Pew Research Center'ın online arkadaşlar ve evlilik eğilimleriyle ilgili Amerika Birleşik Devletleri'nde gerçekleştirdiği araştırmanın raporu söz konusu görüşü desteklemektedir. Rapor, ABD nüfusunun yüzde 15'inin tanışma ve eş bulma amacı ile bu gibi ortamları kullandığı; evli olan Amerikalı çiftlerin yüzde 5'inin ise eşleri ile evlilik siteleri ve/veya uygulamaları aracılığı ile tanıştığını ortaya koymaktadır (Smith ve Anderson, 2016).

Son yıllarda sanal evlilik platformlarından yararlanma eğilimleri Türk toplumunda da görülmeye başlanmıştır. Geleneksel kodların gündelik hayat üzerindeki dominant etkisi söz konusu platformların Türk toplum yapısına göre evrilmesine ve çeşitlenmesine neden olmuştur. Günümüzde Türkiye'deki evlilik sitelerinde "İslami" ve "Ciddi" gibi tematik vurgulamalarının bulunması da söz konusu geleneksel yapının teknoloji kullanım motivasyonlarına bile etki ettiğini ortaya koymaktadır. Var olan yeni medya ortamları, inanç pratiklerine göre yeni alanlar oluşturmak için altyapı sağlayıcı hizmeti görmektedir. Özellikle "İslami" evlilik siteleri kişilerarası iletişimi sınırlayan dini ve kültürel referansları aşma noktasında alternatif bir kanal sunmaktadır. Bireylerin evlilik sitelerine yönelmesinin, gerçek mekânların yerine sanal ortamları tercih etmesinin, geleneksel yaşam ve inanç pratiklerine uygun sosyal mekân eksikliğinden kaynaklandığı yapılan araştırmalarla da teyit edilmiştir (Pala, 2015: 83). Yeni medyanın sağladığı yeni mekânlar, inanç pratiklerine uygun hale getirilebildiği gibi evlenme sürecinin erken safhasında bulunan geleneksel süreçleri önemli oranda ikame etmekte ve gerçekte uygulanması gereken ritüellerin bir kısmını da sanallaştırmaktadır. Bu sanallık kullanıcıların da işine gelmektedir. Zira hayatını dini yasalara göre dizayn eden bireyler için inancını ihlal etmeden etkileşime girebileceği bir mekan, belki de bir fırsattır

(Casey, 2001: 39-40). Bu bağlamda Campbell'in ağ dininin beş temel özelliğinden birini "çok mekanlı gerçeklik" olarak kabul etmesi de (2012: 64) tesadüfi değildir.

Özellikle sekülerleşme ve rasyonelleşme eğilimlerine rağmen aile ve evlilik gibi alanlarda dini ve geleneksel değerlerin önemini hala koruduğu Türk toplumu için söz konusu mekân ihtiyacı daha da anlamlı hale gelmektedir (Çelik, 2010: 32). Türk toplumunda aile ve evlilik sürecinde dini ve kültürel referansların dominant etkisi bilinen bir gerçektir. Bununla birlikte sanal arkadaşlık siteleri, evlilik siteleri, internet-chat evliliği gibi teknolojik yeniliklerle gündeme gelen yeni tür evlenme tarzının artık en geleneksel ve dindar çevrelerde bile karşılık bulan bir gelişme (Çelik, 2010:31) olmasını da mekânsal ihtiyaçlarla açıklamak mümkündür. Gerçek mekânların sanallaşması birtakım ritüellerin ve inanç pratiklerinin sanallaşmasını da otomatik olarak beraberinde getirmektedir. İslam dininin esaslarına göre ilerleyen bir evlilik sürecindeki ritüeller sanallaşmakta ve gerçek yeni formuyla dolayımaktadır. Böylece din referanslı aracı kurumlar mutasyonu uğramaktadır. Söz konusu mutasyonu olumlu ve olumsuz yorumlayan görüşler mevcut olmakla birlikte sanal ortamların dini pratikleri destekleyen ve engelleyen yönlerinin olduğu bilinmektedir (Verschoor-Kirss, 2012: 1-3). Teknoloji, dini toplulukları oluşturarak ve yaygınlaştırarak dini pratikleri güçlendirirken, sosyal ağ sitelerinde harcanan zaman, dini aktiviteler için harcanacak zamanın yerine geçebilir (Verschoor-Kirss, 2012: 7). Tüm bunlar tartışılmalı konular olmaya devam edecek gibi görünmekteyken, tartışma götürmeyen gerçek şudur ki dindarlık biçimlerinin sanal formlarda görünürlüğü her geçen gün artmaktadır.

D. Araştırma Metodolojisi

İslami evlilik sitelerinde gerçekliğin simüle edilmiş biçimine odaklanan bu çalışmada etnografik araştırma deseni benimsenmiştir. Etnografinin çevrimiçi ortamlar üzerinden gerçekleştirilmesine ise Netnografya/Netnografi denmektedir. Yeni nesil bir araştırma yöntemi olan Netnografi, mucidi Robert Kozinets'in tanımlamasıyla internet veya teknolojik ağ etnografisidir; teknoloji aracılı çağdaş sosyal dünyanın karmaşıklığına uyarlanmış etnografidir. Netnografi yöntemi beş aşamadan oluşmaktadır. Bunlar giriş, veri toplama ve analizi, güvenilir yorumlama, etik araştırma ile üye kontrolleri şeklindedir (Varnalı, 2013: 31-35). Beş basamaktan oluşan Netnografi kendi içinde de gözleme dayalı Netnografi ve katılımcı Netnografi olarak ikiye ayrılmaktadır (Varnalı, 2013: 29). Gözleme dayalı netnografide internette hazır olarak bulunan veri kullanılırken,

katılımcı Netnografide araştırmacının incelediği grupla iletişimi söz konusudur. Çevrimiçi ortamlarda gözleme dayalı veri toplama tekniği, profesyonel pusuculuk olarak da kavramsallaştırılmaktadır. Gözlem yoluyla netnografik araştırmanın uygulanabileceği çevrimiçi ortamlar olarak haber grupları ya da haberleşme odaları, web sayfaları, amaca yönelik kurulmuş e-posta listeleri, çok oyunculu ortamlar ve sohbet odaları olabilmektedir. Bu tür yeni nesil ortamlar, yeni bir toplum tipi yaratımında önemli bir rol üstlenmektedir. Ortak ilgi alanları ekseninde çevrimiçi ortamlarda toplanan bu yeni insan grupları dijital kabileler (e-tribes) olarak (Kozinets, 2006: 280) adlandırılmaktadır.

Her ne kadar nitel çalışmalarda evrenin bütününe odaklanılsa da evrenin tamamının ele alınmasının imkansızlığı nedeniyle örnekleme yoluna gidilmiştir. Bu noktada nitel araştırmalarda sıklıkla başvurulan amaçlı örneklem kullanılmış; çevrimiçi ortamlardan veri toplanacağı için 'tipik' strateji türü benimsenmiştir.

Araştırma sahası olarak belirlenen 'İslami evlilik' sitelerine ulaşmada arama motorlarından yararlanılmış ve "İslami evlilik" anahtar kelimeleriyle yapılan ön araştırma sonucu; www.gönüldensevenler.com, www.elitislamievlilik.com ve www.zevac.merihnet.com adlı internet siteleri amaçla tipik durum örnekleme olarak seçilmiştir. Sitelerin tercih edilme sebebi araştırmanın amacına uygun veriler sunmasından ileri gelmektedir. Araştırmada yukarıda da belirtilen Netnografik yaklaşımlardan katılımcı gözlemin pusucu tekniği kullanılmıştır. Evlilik sürecinin geleneksel toplumlarda taşıdığı önem göz önünde bulundurularak pusucu gözlem tekniği tercih edilmiştir. Bu yüzden araştırma sürecinde de pusucu gözlem tekniğinin gereklerine katı bir şekilde sadık kalınmıştır. Seçilen araştırma sahası üzerinde 12-27 Ekim 2019 tarih aralığında katılımcı gözlem yapılmıştır. Araştırma sürecinde araştırma konusu edilen sitelerin yönetimi mail yoluyla bilgilendirilmiş ve mailde araştırmanın amacı ile sınırları net olarak belirtilmiştir. Bütün İslami evlilik sitelerinde olduğu gibi araştırma konusu olan sitelerde de kullanıcıların hemcinslerini görememesi uygulaması nedeniyle araştırma sürecinde iki ayrı hesap oluşturulmuş ve bu sayede her iki cinste gözlemlenebilmiştir. Gözlem süresi boyunca herhangi bir kullanıcıyla hiçbir bir şekilde etkileşime girilmemiştir. Kullanıcıların isimleri veya rumuzlarıyla ilgili herhangi bir kayıt tutulmadığı gibi çalışmada da kullanılmamasına özen gösterilmiştir. İlave olarak kullanıcı kimlikleriyle ilgili ipucu verecek herhangi bir sembol, kod veya metafora da çalışmada yer verilmemiş, etik ilkeler gözetilmiştir. Elde edilen veriler ve kullanıcılar tarafından oluşturulan içeriklerdeki yazım ve imla hataları, anlatım

bozuklukları ve diğer teknik hatalar giderilmemiş, olduğu gibi kullanılmıştır. Netnografik araştırma sonuçlarının güvenilirliği araştırmacının analiz sürecine, araştırılan konuya ve incelenen topluluğun kültürüne ne kadar hâkim olduğu ile doğrudan ilişkili olduğundan (Varnalı 2013:33) toplanan verilerin tamamı değerlendirmeye alınmamıştır. Çalışmada aşağıdaki soruların yanıtı aranmıştır;

AS1: Geleneksel kodlar ve dini referanslar yeni medya ortamına nasıl aktarılıyor?

AS2: Gerçek bağlamından koparılıp yeni medya ortamlarına aktarılan dini ritüeller var mıdır?

AS3: İslami evlilik sitesi kullanıcılarının beklentileri cinsiyete göre değişkenlik göstermekte midir?

AS4: İslami evlilik siteleri, hangi kaygılarla kullanılıyor?

AS5: Sitelerin kullanımını etkileyen değer ve normalar nelerdir?

E. Veriler ve Yorum

Araştırma sonucunda elde edilen veriler değerlendirildiğinde, her üç İslami evlilik sitesinde ortak yönlerin olduğu gibi farklı yönlerin de olduğu gözlenmiştir. Birbirine benzer bir mantıkla işleyen her üç sitede de kullanıcıların taşınması gereken asgari şart 'İslami şartlara uygun bir evlilik yapmak' niyetinde olmaktır. Arkadaşlık veya flört gibi amaçlara hizmet etmediklerini her üç site de açıkça ortaya koymaktadır. Konuyla ilgili www.elitislamievlilik.com sitesi, "*Üyelerinin mutlu ve bir ömür boyu sürecek evlilikler yapmasını amaçlayan elitislamievlilik.com bir İslami Evlilik Sitesidir. İslami ahlak ve yaşam tarzını benimsemiş, amacı sadece evlilik olan üyelere hizmet vermekteyiz. elitislamievlilik.com flört veya arkadaşlık sitesi değildir. Evlilik amacı dışındaki üyeleri engellemekteyiz. ...Sadece Müslümanlara yönelik bir evlilik hizmeti verdiğimiz için İslami Evlilik sloganını kullanmaktayız*" cümleleriyle tavrını ortaya koymaktadır. Diğer iki evlilik sitesinin tutumu da ilkinden farksız görünmektedir. www.gonuldensevenler.com sitesi "*Sitemiz arkadaşlık, dostluk ya da çöpçatan sitesi değildir. Sitemiz ciddi bir evlilik sitesi olduğu için kayıt olan kullanıcılarımızın niyetinin evlilik olması gerekiyor. Üye olan kullanıcılarımız editörlerimizin titiz incelemeleri sonucunda onaylanıyor. Niyetinin evlilik olmadığı anlaşılan kullanıcılar ise siteden uzaklaştırılıyor. Sistemimize ulaşan mesaj ve kullanıcı şikâyetleri anında değerlendirmeye alınarak gerekli işlemler yapılıyor*" cümleleriyle tutumunu açıklarken, www.zevac.merihnet.com sitesi "*İslami prensip ve değerlere önem veren Müslümanların, sadece evlilik amaçlı olarak, diğer evlenmek isteyen Müslümanlar hakkında ilk olarak genel*

bilgi edinebileceği ve istendiği takdirde e-mail göndererek kendi güvenliğini tehlikeye atmadan irtibat kurabileceği ortamı sağlayan bir hizmettir” cümleleriyle kullanım alanını sınırlandırmaktadır. Her üç sitede de üyelik sürecinde kullanıcıları bazı kontrol soruları karşılamaktadır. Sitelerin hizmet alanlarıyla paralellik gösteren söz konusu soruların bazıları ortak olmakla birlikte bazıları farklılık göstermektedir. “Namaz kılıyor musunuz?” ve “Oruç tutuyor musunuz?” sorusu her üç sitede de yer alırken, “Hangi mezheptensiniz?” ve “Kur’an-ı Kerim biliyor ve okuyor musunuz?” sorusu iki sitede ortak soru olarak yer almaktadır. “Cemaat bağınız var mı?”, “İslami ve ahlaki olarak önemli gördükleriniz nelerdir?”, “Farz zekâtı verir misiniz?”, “İslami yönde geliştirici aktivitelerle ilgilenir misiniz?” ve “Hangi sıklıkla kitaptan bakarak Kur’an okursunuz” soruları ise sitelerde müstakil ve tek bulunan kontrol soruları olarak görülmektedir **(Bkz. Tablo 1)**.

Tablo 1: İslami Evlilik Sitelerinin Üyelik Sürecindeki Kontrol Soruları

www.gonuldensevenler.com	www.elitislamievlilik.com	www.zevac.merihnet.com
Kur’an-ı kerim biliyor ve okuyor musunuz?	Dini inancınız?	Farz namazları kaza eder misiniz?
Namaz kılıyor musunuz?	Namaz kılar mısınız?	Farz orucu tutar mısınız?
Hangi mezheptensiniz?	Hangi mezheptensiniz?	Farz zekâtı verir misiniz?
Oruç tutuyor musunuz?	Oruç tutuyor musunuz?	İslami yönde geliştirici aktivitelerle ilgilenir misiniz?
Cemaat bağınız var mı?		Arapça orijinal metninden Kur’an okuyabilir misiniz?
İslami ve ahlaki olarak önemli gördükleriniz nelerdir?		Hangi sıklıkta kitaptan bakarak Kur’an okursunuz?

Bu noktada www.elitislamievlilik.com sitesi en az ve en yüzeysel sorularla kullanıcılarını karşılarken www.zevac.merihnet.com sitesi en fazla ve en detaylı sorularla kullanıcılarını karşılamaktadır. Kontrol sorularından elde edilen veriler üyeliğin onaylanma sürecinde belirleyici olabileceği gibi özellikle kadın üyelerin profillerinin oluşturulmasında başat rol üstlenmektedir. Zira siteler kullanıcıların söz konusu beyanlarına göre profil

görseli oluşturmakta dindar kullanıcılar başı örtülü kadın silüetiyle temsil edilirken, daha az muhafazakâr veya seküler kullanıcılar açık saçlı kadın illüstrasyonu ile görselleştirilmektedir. Kadın kullanıcıların ezici çoğunluğunun da mahremiyet gereği gerçek fotoğraf kullanmadığı göz önünde bulundurulduğunda söz konusu sorular kullanıcıyı betimlemede daha anlamlı hale gelmektedir. Zaten söz konusu sitelerin pratikteki işlevinin İslamiyet'teki "Göz zinası ve nikâh olmadan bir arada olma" gibi sakıncaları durumlara önlem olmasına karşılık geldiği düşünüldüğünde bu tür illüstrasyonların kullanımı anlam kazanmaktadır. Soruların işlevsellik gösterdiği bir diğer konu da "uygunluk" ve "eşleştirme"dir. Siteler zaman zaman muhafazakârlık derecelerine göre karşı cinsten kullanıcıları elemine etmekte ve birbirlerine yakın değerleri taşıyan üyelerin tanışmalarını tavsiye edebilmektedir. Üyelik sürecinde kullanıcıları bekleyen bir diğer sanal din uygulaması da kullanıcıların bilgilerin doğru olduğu, evlilik amacıyla burada bulunduğu ve resminin kendine ait olduğu konusunda etmesi istenen yemindir. Diğer sitelerde olmamakla birlikte www.zevac.merihnet.com'un üyelik sürecinde "Bu siteye kayıt olmak istersem sadece ve sadece 'Evlilik Amacı' ile kayıt olacağıma ve tüm vereceğim bilgilerin doğru olacağına ve aynı şekilde eğer bana ait resim yüklemek istersem, sadece kendi yüzümü gösteren kendi fotoğrafımı kullanacağıma dair. ALLAH ADINA YEMİN EDİYORUM" şeklinde yemin etmek zorunlu tutulmaktadır. Yeminli üyelik sürecinde kontrol mekanizması olarak ise "kasıtlı olarak yanlış bilgi veren kişinin sıfatı 'yalancı'dır" ibaresine yer verilmektedir. Böylece kullanıcıların da dindar kişiler olduğu göz önünde bulundurularak Allah'ın emirlerine atıf yapılarak daha rafine bir kullanıcı kitlesi oluşturulmaktadır. Sitenin tasarımından kullanım pratiklerine kadar her şey zaten Müslüman kullanıcılara uygun şekilde dizayn edildiği site yönetimleri tarafından da teyit edilmektedir. www.zevac.merihnet.com "tüm inanç sahiplerine hizmet eder fakat sitenin eş arama kriterlerini Müslümanların önem verdiği konulara göre düzenler" uyarı cümlesiyle konuya yaklaşımını ortaya koymaktadır. www.gonuldensevenler.com adlı sitenin yönetimiyle yapılan görüşmede de sitede her dine mensup insana saygı duyulmakla birlikte İslam karşıtı söylemlere müdahale edildiği ve Müslüman kullanıcıların beklentilerine uygun bir mekân tasarladıklarını belirtmiştir. Gözlemlenen bir diğer bulgu da sitelerin evlilik veya ilişki danışmanı ile imam istihdam etmeleridir. www.elitislamievlilik.com adlı sitenin evlilik ve ilişki danışmanı istihdam ettiği görülmektedir. Mail yoluyla başvurulması gereken evlilik ve ilişki danışmanı ile ilgili site, "Evlilik ve ilişkilere dair sormak istediğiniz her konuyu ilişki danışmanı bölümümüze yazabilirsiniz. Bu konuda uzman

çalışanlarımız sorularınızı en geç 24 saat içinde cevaplandıracaktır” uyarısında bulunmaktadır. Söz konusu danışman veya danışmanların din adamı olup olmadığıyla ilgili herhangi bir bilgi verilmemektedir. Bununla birlikte www.zevac.merihnet.com adlı site bünyesinde imam istihdam etmektedir. Helal bir ilişki için sitenin görevli imamına mail atıp niyetten bahsedilmekte ve ilişki daha meşru bir zeminde yürütülebilmektedir. www.gonuldensevenler.com adlı sitede bu yönde herhangi bir uygulama bulunmamaktadır. Site yönetimi de yapılan görüşmede sadece kullanıcıların tanışma süreciyle ilgili hizmet sağladıklarını vurgulamış ve bu yönde bir hizmet sunmadıklarını belirtmiştir.

Kullanıcı profilleri incelendiğinde de sitelerin yayın anlayışıyla önemli oranda uyumlu bir kullanıcı kitlesinin olduğu görülmektedir. Çalışmada cevabına ulaşılması beklenen sorulara uygun olarak “Sünnet”, “Farz”, “Helal”, “Haram”, “Nikâh”, “Nişan”, “Mahrem”, “Namahrem”, “Zevce”, “İzdivaç”, “Muhafazakâr”, “Göz Zinası”, “İman”, “İtikat”, “Tesettür”, “Çarşaf”, “Sarık” ve “Sakal” gibi kodlar oluşturulmuş ve elde edilen veriler ‘bakış açıları’na göre dört kategoriye ayrılmıştır. Bu kategoriler, “Ahlaka Dair Veriler”, “Nikâha Dair Veriler”, “Helal ve Harama Dair Veriler” ve “İmana Dair Veriler” şeklinde başlıklandırılmıştır. Söz konusu kategorizasyonun nedeni kullanıcı paylaşımlarının bahse konu başlıklar bağlamında bir doyumluğa ulaşmış olmasındandır. Elde edilen veriler incelendiğinde de her iki cinsiyete mensup kullanıcıların beklentilerinin zaman zaman benzeşip zaman zaman ayrıştığı göze çarpmaktadır.

1. Ahlaka Dair Veriler

a. Kadın

“Bana namazınız ve ahlakınız gerek. Üniversite mezunu biri herkes ile herkez arasında ki farkı bilir...”

“küfür matik degil... zikir matik kullanin...kalbin ilaci zikrullahtir... zikrin nuru kalpteki zulmeti yakar eritir... kalbin tek ilaci zikirdir... özetle küfürlü değil zikirliler yazsin.”

“Ben söyledim.kriterleri mi abdetsli namazlı ahlaklı.merbametli temiz bakımlı oturmasını konuşmasını bilen namus kavrami bitmemiş iş güç sahibi adam.gibi adam kaldıysa tabiki.”

“Evlenmeyi arzu ettiğim insanın sabırlı, selîm ve hoşgörülü olması benim için çok önemli. Bu nedenle insanların sûretinden ziyâde sîretine değer veriyorum; sabırlı?, selîm ve Allah rızası? için ailesine ve sevdiklerine hoşgörüyle, nezâketle ve tebessümle yaklaşan insanlara gıpta ediyorum. Namaz, oruç gibi güzel ibadetlerin ve ilmin ancak güzel bir ahlâkla

kıymetlendiği düşüncesindeyim, bu yüzden önceliğim güzel ahlak sahibi ve ibadetlerini yerine getiren bir aday...”

“Hadis-i Şerif der ki ‘Elinizde olmayan şeylerle bir kediyi dahi kendinize çağırmak için kandırmayın. Mahşerde hakkını ödeyemezsiniz’ onun için yalansız, kandırmayan ve olduğu gibi olan biriyle tanışmak istiyorum. Tabiki Allah’ın emirlerini bilen ve islami esaslara göre yaşaması temel şartımız”

“Rabbim, bir insanı koy kalbime ama o insan seninde sevdiğin bir insan olsun. Ve beni öyle bir insana sevdire ki, o insanın kalbinde sen olasın. Ki ben o insanın kalbinde seni bulayım. Beni öyle bir insanla buluştur ki benden önce onunla buluşmuş olan sen olasın. Onunla elele tuttuğumda ikimizin elinin üstünde senin elin olsun. Bana öyle gözler göster ki ben o gözlerden sana bakayım”

b. Erkek

“Selamın Aleyküm. Niyetim İslami çerçeve içinde evlenmek. 25 30 yaşları arasındaki İslam ahlakıyla ahlaklanmış, bekar, boşanmış bir hanımefendiyle sıcak bir yuva kurmak istiyorum. İç dünyasında ve dış görüntüsünde tesettürü içinde özümsemiş bir bayan olması rabbimden dileğim. Mümkünse çarşaf veya en azından bol sade ferace ve umuzlarından aşağı sarkan başörtüsü kullanmayı kabul etmeli. Çok aşırı kıskançım. Birde 3 çocuk istiyorum. Evim var.”

“Saygılı ve beni seven, sadakatli müslüman bir eş istiyorum. Parayı çok önemsemiyorum. Çalışıp çalışmamak tamamen kendi karardır. güven verdiği sürece sıkıntı olmaz. Namazlarını kilsin yada kılmaya çalışsın. tercihim 24-30 yaş aralığıdır.Benim için karakteri eğitim seviyesinden daha önemli. Son olarak kendime iş ortağı yada köle aramıyorum, eş arıyorum.”

“30 yaşındayım bekarım.hastanede memur olarak çalışıyorum. hamdolsun maddi anlamda kendime ve aileme yetecek kadar maaşım var. genel anlamda sakin ve gülyüzlü biriyim. Vakit namazımı allah kabul ederse kiliyorum. farz olan ibadetlerime ve diğer islam yaşantisinde elimden geldiğince dikkat etmeye çalışırım. karsimdaki insandan beklentilerim inançlı birisi olsun ve mümkün olduğuncada yaşayabilsin. İçinde allah sevgisi ve korkusu olan bilinçli ve kendini geliştirmiş birisi olsun isterim. güzel ahlaklı olsun isterim. eşine karşıda anlayışlı birisi olsun isterim. allah nasip ederse çocuklarımızı islam bilinciyle yetiştirebilecek bi eş olsun isterim”

Elde edilen verilere göre ahlaka dair beklentilerin cinsiyetlere göre farklılık gösterdiği gibi benzerlik gösterdiği de görülmektedir. Her iki cinsiyette de ahlakın kaynağının inanç olarak görülmesi ilk dikkat çeken benzerlik olarak göze çarpmaktadır. Bir diğer benzerlik ise her iki cinsiyete

mensup kullanıcıların da mutluluğu sağlayıcı başlıca değerler ahlak olduğuna inanmasıdır. Bununla birlikte erkek ve kadınların konuyla ilgili farklı tutum sergiledikleri noktalar da gözden kaçmamaktadır. Kadınlar ahlak kavramını güzel huy, merhamet ve hoşgörü gibi değerlerle donatırken erkekler kavramı mahremiyet ve namus boyutuyla ele almaktadır. Erkekler için örtünmek, sadık olmak ve güvenilir olmak ahlak kavramının başlıca bileşenleridir. Ahlak kavramının cinsiyete göre farklılık göstermesi toplumsal cinsiyet rollerinden kaynaklanabilir. Türk toplum yapısındaki ahlaki algı kültürel, ekonomik ve coğrafi faktörlere göre değişkenlik gösterebildiği gibi cinsiyet kimliklerine göre de gösterebilmektedir. Eril bakış açısının kadındaki ahlaki namus ve mahremiyet kavramlarıyla özdeşleştirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Kadınların ahlaki merhamet, hoşgörü ve güzel huy üzerinden değerlendirilmesi de erkek egemen toplumsal yapıdan kaynaklanmaktadır. Kadın erkek eşitsizliği, ekonomik ve fiziki güçler arasındaki orantısızlık ve hegemonik erkekliğin sürekli yeniden üretilmesi kadının erkekteki ahlak tasvirini de şekillendirmektedir.

2. Nikaha Dair Veriler

a. Kadın

“Geçici ve nefsanî duygularıyla hareket eden değil, fitratını sağlam tutmuş iman ve ahlak sahibi bir insanın namus dairesinde nikahlım olmasını isterim”

“Nikâh benim sünnetimdir. Kim benim sünnetimle amel etmezse, benden değildir. Evleniniz! Zira ben, diğer ümmetlere karşı sizin çokluğunuz ile iftihar edeceğim”

“Kendinden emin ne istediğini bilen amacı İslamiyete uygun evlilik olan beyefendilerle görüşmek isterim. Ciddi olan beyfendiler islami usul dairesinde görüşeceğimi de bilirler herhalde”

“İstediğim kişinin sadece cuma namazı kılmış olması değil 5 vakit kılmasıdır Allah'ın huzuruna her vakit çıkan insan ancak helali haramı bilir. Helali olmayan biriyle görüşmemesi gerektiğini bildiği gibi. Benimlen görüşmek isteyenler herhalde mesajı almıştır. Ancak ve ancak helal yoldan görüşmelere açığım”

“Boğa burcuyum Hiç evlilik yapmamış yaşıma uygun Ehli sünnet Gerçekten niyeti halis. diyanette görevli yada memuriyeti olan, hayırlı huzur bulacağım dindar bir eş istiyorum. İlgilenen kişilerle dinimin emrettiği şekilde görüşebilirim. Gerçekte görüşmek ancak ve ancak helal yollardan olabilir. ALLAH hayırlı eş nasip etsin”

b. Erkek

“Güzel ahlakli namazinda niyazinda kocasina itaatkar, anasina atasina saygili bir eş istiyorum. Dinine bagli ehli namus bir adamim. Beni taniyincada göreceksin, islami usüllere göre görüşeceğim. Zatin allah yazarsa birbirimize ilk işimiz nikah olacak. Allah iyilerle karşılaştırsın inşallah.amin”

“İnsanlarin bu kadar günahkar olduğu blir zamanda her namazda ettiğim dua allahin iyilerle karşılaştırmadır. İnşallah güvenebileceğim kalbi temiz islam ahlakiyla yoğrulmuş bir hanım çıkar karşıma. Allah neyi emrediyorsa o şekilde görüşüp, o şekilde bir olacağız allahin izniyle...”

“Dinimiz zinayı yasakladığı ve haram saydığı gibi zinaya götüren yolları da tıkamış ve haram saymıştır. Bundan mütevellit, görüşmelerimiz usülü dairesinde olacak ve allah izin verinde herşey yolunda giderse bizde nikahta keramet vardır deriz”

“Sizden kim Allah’a ve âhiret gününe inanıyorsa, yanında mahremi olmayan bir kadınla başbaşa kalmasin. Zira bunu yaparsa üçüncüleri şeytan olacaktır”

Nikaha dair kullanıcıların farklı motivasyonlara sahip olduğunu söylemek mümkündür. Kadın kullanıcılar nikâhı Allah’ın emri olarak görmekte ve bu gerçeği önemsemektedir. Dolayısıyla nikahla ilgili talepleri de dini sınırlar içerisinde yer almaktadır. Kadınlar ahiret hayatını hem önemsemekte hem de erkek kullanıcılara karşı bir hatırlatma unsuru gibi kullanılmaktadırlar. Bu sayede erkek kullanıcıların Allah korkusuna hitap ederek yanlış bir davranışta bulunmalarını önlemek amaçlanmış olabilir.

Erkek kullanıcılar ise nikahı kadınlar gibi dini bir vecibe olarak görmekle birlikte, sosyolojik bir anlam da yüklemektedirler. Erkek kullanıcı mesajlarının alt metinleri okunduğunda nikahı bir güvence veya bir sigorta olarak konumlandıkları anlamını çıkarmak mümkündür. Nikahın sigorta olarak görülmesi erkeklerin nikahı bir vaat olarak öne sürmesine de alan açmaktadır. Ekonomik olarak erkeğin kadına görece daha güçlü olması kadın erkek ilişkilerinde erkeğin elini güçlendiren bir unsur olurken; toplumsal öznenin erkek olmasına da etki etmektedir. Erkeklerin nikahı ön plana çıkaran söylemlerinin yaygın olmasının bir sebebi de güvenlidir. Ağda sosyalleşmenin taşıdığı güvenlik risklerinin ciddi vaatlerle aşılmaya çalışıldığı düşünülmektedir.

Tüm bunlarla birlikte kullanıcılar, sanal ortamda nikah aktinin nasıl gerçekleşeceği veya sürecin nasıl işleyeceğiyle ilgili herhangi bir bilgi vermemektedir. Nikah aktiyle ilgili ayrıntılı bilgi olmamasına rağmen söylemde sık sık yer verilmesi, gerçeğin hızla sanallaşarak hipergerçekleştiği

görüşünü akıllara getirmektedir.

3. Helal ve Harama Dair Veriler

a. Kadın

“Ben huzur arıyorum Ailesiyle ailem aynı tabaktan yer sofrasında beraber yemek yiyebileceğimiz bi insan olsun Yara acmaya değil yarama merhem olmaya gelsin Fotografım yok buraya fotoğraf koymamam bi erkek için daha güzel birsey diye düşünüyorum zira sadece helalim olana görünmektir amacım”

“Edep;her yerde ve herseyde Allah 'ı temâşâ etmek ,ve bu terbiye ile herkese ve herseye hürmet etmek hoş görebilmektir..” edepten hayadan haberdar olan,helali harami bilenler nasip olsun inşallah”

“Niyetim nasip olursa yuva kurmak. durust yalansız Allah’ın korkan adbestli namazlı allah korkusu olan bir insan kaldıysa tabiki.. çocuksuzlar ve hiç evlilik yapmamış insanlar mesaj yazmasın ilgilenmiyorum..alkol vsvs alışkanlıkları olanlar da yazmasın.niyetin evlilik ise haram helal biliyorsan mesaj yaz.. boş insanlara ayıracak boş vaktim yok benim... cevap vermiyorsam olumsuzdur..”

“Bir yandan günah işleyip, bir yandan da, “Estağfirullah” demek, istiğfar değildir. Asıl istiğfar; Allah’ın emirlerine uymak, yasak ettiği şeylerden sakınmak, günahları terk etmektir”

“Antalya da yaşayan helali haramı bilen ehli sünnet biri yokmu ya gerçekten”

“Helal süt emmiş, namazlı abdestli birisi, gözü, eli, bedeni harama değmemiş birisi”

“selamün aleyküm Rabbimden istediğim ALLAH korkusunu taşıyan güvenilir salih merhametli sakin mütevazi kendi işinde gücünde dünyaya meyletmemiş helali harami bilen ahiretinide düşünen düşündüren öğrenen öğreten ayıplamayan karşısındakini kirmayan ailesine değer veren örnek olabilecek bir yaşanti içersinde olabilecek bir insan ile tanışmak istiyorum inşallah”

“Güvenebileceğim temiz Allahında hoşnut olduğu helali harami bilen, göz zinasından bile zul duyan bir insan.”

b. Erkek

“İslami ölçüler çerçevesinde yaşamaya gayret gösteren sigara kahve vb. alışkanlıkları olmayan biriyim. İnsan ilişkilerine önem veririm. Dini konularda hassas sorumluluk sahibi kişiliği oturmuş mutluluğu sosyal medyada değil ailesinde arayan helali harami bilen iletişim kurabileceğim biriyle tanışıp

kısmetse evlenmek istiyorum.”

“ilk evliliğim den ayrıldım ikinci evliliğimi bu site aracılığı ile 4 yıl önce denizli'den yaptım eşim hastalık nedeni ile vefat etti sadık aileci dürüst yalansız güven veren sahiplenici haram helal çerçevesinde kazancıma ve yaşantıma özen gösteren biriyim yalan söylemem söyleyen kişilerdende haz etmem aile bağlarına da özenli biriyim”

“Harama gerek yok, aynı duada, aynı secdede, aynı yuvada buluştur allahım.. ”

“Ölümün vakti gibi Evliliğinde Nasibinde bir zamanı var inşaAllah o zamana kadar haram yollarla ilerleyenlerden olmadık öyle biride nasibimiz olur inşaAllah”

“Benim esim 25 29 yaslarında olmasını turbanlı daha dogrusu kapanmayı seven ibadetlerini yerine getirmeyi ozen gosteren olsun. esim anneme ve babama saygıda kusur yapmaması çok güzel olur sonuçta onlar bizim basimizin taci. o benim tacim olucak. Geliri olmasada olur benim helal rızkımda ikimize yeter. kur an kerim okusun yeter lise mezunu olursa güzel olur akıl versin bana sakın olsun çünkü bende sakınım ve çayı çok sevsin. çay içen insadan zarar gelmez derler”

Helale ve harama bakış da cinsiyete göre yer yer farklılık gösterebilmektedir. Kadınlar helal ve haram ayrımını evlilik bağlamında ele alırken, erkeklerin daha çok kazanç ve yaşam tarzı bağlamında ele aldığı göze çarpmaktadır. Kadın kullanıcılar için fotoğraf kullanmanın sakıncalarından, elinin ve bedeninin harama değmemiş olmasına kadar tüm referansal aralıklar beden mülkiyeti ve mahremiyetine göre şekillenmektedir. Zaten kullanılan türbanlı ve türbansız kadın illüstrasyonları da mahremiyet kaynaklı hassasiyeti gösterir niteliktedir. Bu sayede kendisiyle ilgili bir fikir verirken de helal sınırlar içinde kal'mış gibi' bir durum ortaya çıkmaktadır. Erkek kullanıcılar da ise bu durum biraz daha farklılaşabilmektedir. Erkek kullanıcılar daha ziyade helal ve haram kavramını yaşam tarzı, kazanç ve insan ilişkileri bağlamında ele almaktadırlar. Bu yönüyle de erkeklerin helal haram kavramlarını öncelikli olarak ekonomik yorumladığı söylenebilir. Kavramlara ekonomik pencereden bakılmasına 'rızkın' helalliğinin dini olarak da önemli olmasının etkisi de olasıdır. Helal ve haram kavramlarıyla ilgili bir diğer kaygı da mekan kullanımıyla ilgilidir. Aralarında nikah akti olmayan karşı cinslerin bir arada bulunmasını caiz görmeyen kullanıcı sayısı da az değildir.

4. İmana Dair Veriler

a. Kadın

“ehli sünnet yaşıyorum diyen vatandaş, 3 ehli sünnet yaşayışını yazabiliyorsan beni tanımak iste. zaman israfı yapma bana”

“Çarşaf-ı şerif giyen bir bayanım. tamamen ehli sünnet yaşamaya çalışıyorum. Sakalsız erkek bana asla yazmasın, nedense gözüme müthiş çirkin görünüyor, belki de ehl-i sünnetin bana yansımından, elhamdulillah...erkeğin sakal bırakması sünnet.. ayrıca namaz kılmaya çalışıyorum oruç tutamıyorum, kuran bilmiyorum diyenler, lütfen yazmayın, anında engelliyorum bilesiniz.. bana göre değilsiniz.. insan dediğin, ALLAHa kulluk yapmaya çalışır..”

“erkekler namazlarını cemaatle camide kılmak zorundadır. sadece yağmur yağarken evde kılabirler. Namazlarını cami cemaatiyle kılanlar yazsin lütfen”

“slm onceliklen ciddi durust olan bey efendiler yazsin lutfen aradigim es adayi gercekten duzgun musluman erkegi olmasi benim icin sarttir. allaha dinine imanina sadik birini ariyorum ve gercekten evlilige ciddi anlamda dusunen birini ariyorum cocugu olabilir ama evli olmasin cunku ben kuma gitmek istemiyorum benim istedigim bana ayit bir yuvam olsun evin hanimi ben olim benim cocuklarima benden ve esimden baska terbiye vermesin”

“Aslında herkes birtakım özellikler arıyo ama ben inanıyorumki sonuçta bizim değil Allah'ın istediği insan olacak, hersey bir vesiledir. Umarım Allah sevdiğini sevdirecek çünkü hayırlı olanı ancak o bilir. Aradığım insan en başta Allah korkusu taşıyan ,aileye önem veren, namaz kılan biri. inanç konusu çok önemli. İstanbul'da ikamet etmeli, iletişim için güven vermeli...”

“İdeal es; sakın sevecen sevmeyi bilen allah rızası için çalışan biri olmalı kesinlikle ibadetlerini eksiksiz yerine getirmeli yerine getirsinki aile reisi olarak onu örnek alıp bizde eksiksiz yerine getirmeye çalışalım ben üniversite mezunu olduğum için eşimin benden daha düşük derecede olmasını istemem benden daha üst olmalı en az üniversite mezunu olmalı bu konuda aynı düşünüyorum”

b. Erkek

“Dindar, tesettürlü, sevgi ve saygıyı gaye edinmiş bir hanım efendi ile hayatımı birleştirmek istiyorum. Kalan ömrümü huzur içinde ve ikinci bir bahar havasında yaşamak ve yaşatmak arzusundayım. Hayırlı bir eş bulma ve mutlu bir yuva kurma için Rabbime dualar ediyorum. sivas merkezde ikamet etmekteyim. Hayırlısı ne ise o olsun inşaallah.”

“Din iman fıkıh abdest namaz kuran allah kitap peygamber sünnet edep

saygı sevgi olmayan evliliklerin yürümediğini görüyorum”

“Eşim olacak bayanla anlaşıp evlendikten sonra Eşim abdest alıp namazını kılsa kuran okursa onun ayağının altına öpücükle leğen getirip ayaklarını yıkayacağım önüne diz çöküp köle olurum”

“profildeki yaşım yanlış 49 yaşımdayım.sakallı ve salvarlıyım böyle birini arayan varsa bekliyorum birde cemaatlere karşı olanların yazmasını istemiyorum. cemaati olmayanın imanının yavan olacağı inancındayım”

“izdivaç yalnızca şu kısacık dünya hayatı için değil ötelere sonsuz yolculuğu içindir.. Eşlerin kâlp ikliminde manevî bir muhabbet, hoşgörü, anlayış, sadakât yağmurları var ise bu yolculuk çok keyifli olacaktır”

“Allahın takdir ettikleriyle yetinmesini bilen.. Farz ibadetlerini yapan ve maneviyatta delikanlı olan,.. Türk örf ve adetlerini bilen, islamda kari-koca ilişkilerinin hukukunu ve mahiyetini öğrenmiş ve bunları uygulamak isteyen, Gerçekten islami hassasiyetlere sahip ve buna göre yaşayan.. bir eş adayı arıyorum”..

*“Allah korkusu olan ve mutlaka namazlarını kılması herşeyden önce aile ilişkilerine değer veren önemini bilen anlayışlı uyumlu bencil olmayan kibirli olmayan kısacası ALLAH,tan korkan olsun yeter zaten ALLAH,tan korkan insan yeryüzündeki en değerli insanlardır. ALLAH korkusu taşı yandan *zarar gelmez. kismet belki bu site aradığım kişiye vesile olacaktır.”*

“Selemun Aleyküm, ailemle yaşamaktayım iki kız iki erkek kardeşleriz. istanbulda oturuyorum. mesleğim Elektrik Teknisyeniyim, siteye sadece evlilik amaçlı üye oldum istediğim tarzda bir bayan bulursam hemen evleneceğim Aradığım bayan sabirli-anlayışlı-güvenilir olmalı, ibadetlerini yerine getirmeli islamin şartları ve imanin şartlarını bilmeli uygulamalı, kitap okumalı, kitap okusun kendini geliştirsin, sosyal ortamda cahilce davranmasın, cesur olsun.”

Eş adayının iman ve itikat sahibi olması noktasında her iki cinsiyete mensup kullanıcılar da benzer tepkileri vermektedirler. Bütün kullanıcıların beklentileri eş adayının farz ibadetlerini eksiksiz yerine getirmesi yönündedir. Bununla birlikte ehli-sünnete harfiyen uyulmasını bekleyenler de yok değildir. Sakallı olması veya namazlarını cami cemaatiyle kıyor olması da eş adayından beklenen davranışlar olarak göze çarpmaktadır. Bununla birlikte adayın herhangi bir cemaate bağlı olmasını temenni eden kullanıcılar da olduğu gibi söz konusu bağlılığın iman ve itikati güçlendireceğine inanılmaktadır. Tüm bu beklentilerin sanal ağ odalarında nasıl ortaya konacağıyla ilgili en ufak bir emare yoktur. Sakallı olmak/olmamak dışında beklenen özelliklerin hiçbiri ölçülebilir, ispatlanabilir nitelikte değildir. Buna rağmen beklenmesi dikkat çekicidir.

Gerçek hayattan soyutlanarak sanal ağ odalarına taşınan iman ve itikat gibi değerlerin mutasyona uğradığını söylemek mümkündür. Yani hipergerçekleşmiş , ‘miş gibi yapma’ durumu ortaya çıkmış ve bir gerçeklik yitimi meydana gelmiştir.

Tartışma ve Sonuç

Postmodern çağın en sıra dışı yaklaşımlarından biri olan Baudrillard’ın Simülasyon Kuramı yeni iletişim teknolojilerinin gündelik hayatın merkezine yerleşmesiyle daha da anlamlı hale gelmiştir. Yeni nesil teknolojiler gündelik yaşam pratiklerinin hemen her alanında gerçeği ikame etmeye başlamış ve sanal, kopya bir dünya meydana getirmiştir. Bununla birlikte post modern çağın karmaşık yapısı içerisinde kaybolan günümüz insanı için gelişen teknoloji bazen de kurtarıcı olabilmektedir. Geleneksel yapılarda halen fail konumundaki toplumsal normlar ve yasalar, gerçeği emen ve yok eden bu yeni nesil iletişim teknolojileri sayesinde bypass edilebilmekte, bu sayede yeni etkileşim alanları açlabilmektedir. Geleneksel bir toplum olan Türk toplumunda da hala kültürel normlar ve dini yasalara göre şekillenen evlilik kurumunun oluşum sürecinde yeni nesil teknolojiler üçüncü bir yol olarak görülmektedir. Özellikle muhafazakâr bireylerin evlilik sürecinde yaşanması gereken toplumsallaşma ve etkileşim ihtiyacına cevap veren yeni medya ortamları bu sayede ciddi bir açığı kapatmaktadır. İslami referanslara göre sosyalleşmek isteyen karşı cinsten bireyler gerçek mekân eksikliğini yeni medya ortamlarının sağladığı sanal mekânlar sayesinde giderebilmektedir. Gerçeğin sanal olanla ikame edilme sürecinde olması muhtemel değerler erozyonunun İslami evlilik sitelerinde de yaşanması sürpriz değildir. Yapılan araştırmada da bu beklentinin sağlanmasını görmek mümkündür. Araştırma sonucunda elde edilen bulgular irdelendiğinde geleneksel kodların dijitalleşerek yeni medya ortamlarına uyumlu hale geldiği görülmektedir. Evlilik sitelerinin ilişki danışmanı veya imam istihdam etmesi, üyelik sürecinin yeminle tamamlanması bunun açık göstergesi niteliğindedir. Özellikle dini kaidelerin yeni medya ortamlarının bir parçası olması dikkat çekicidir. Zira dini referanslar gerçek hayatta yaşam tarzı ve pratikleriyle gözlemlenebilir haldeyken dijital ortamda sadece söylemsel boyutuyla kalmaktadır. Dolayısıyla ‘gerçeğin temas edilebilirliği’ dijital ortamda zorlaşmaktadır. Bu yönüyle birinci ve ikinci araştırma sorusunun yanıtı ortaya konmuştur. Kullanıcılar arasında da beklentiler ve kullanım pratikleri değişkenlik göstermektedir. Kadın kullanıcıların asgari beklentileri “ahlak” kavramı etrafında şekillenirken, erkek kullanıcılar “mahremiyet” ve “namus” kavramları üzerine beklentilerini inşa etmektedirler. Zira dindarlıkla namus arasında doğrusal ilişki bulunduğu

Türk toplumunun ön kabullerinden biridir. Bu nedenle kullanıcılar doğrudan tanı(ş)madıkları kişilerde karşılıklı böyle bir beklenti içine girerek aslında bir yanılmasa yaşamaktadırlar. Bir diğer fark da kullanıcıların motivasyonlarıdır. Kadınlar gerçek görsel kullanmaktan kaçınırlarken, erkek kullanıcıların nispeten gerçek görsel kullandığı gözlenmektedir. Türbanlı veya türbansız oluşlarına göre kadın kullanıcıları illüstrasyonlar temsil etmektedir. Kadın kullanıcılar gerçek görsel kullanmamayı da mahremiyetle açıklamakta ve gerçek fotoğraf olmamasının müstakbel eş adayının da isteyeceği bir şey olduğunu iddia etmektedirler. Buna göre üçüncü ve dördüncü araştırma sonucu da yanıtlanmıştır. Gerçek yerine sanal mekânlarda evlilik yapmanın gerekçesini birçok kullanıcı helal sınırlar içinde kalma güdüsüyle açıklamaktadır. Kullanıcılar, karşı cinsten helali olmayan biriyle bir arada bulunmanın günah olması nedeniyle sanal evlilik mekânlarına yöneldiklerini beyan etmektedir. Bu sayede hem helal sınırlar içinde kalmak hem de karşı cinsle etkileşim kurmak mümkün olabilmektedir. Böylece araştırmada yanıtı aranan beşinci araştırma sorusu helal haram kavramlarıyla site kullanımı arasındaki ilişkiyi ortaya koyarak yanıtlanmaktadır. Sitede yapılan paylaşımlar ve mesajlar, tercih ve beklentiler bağlamında ele alındığında kullanıcı sosyolojisinin muhafazakâr ve dindar bir kesime denk düştüğünü söylemek mümkündür. Karşı cinsle hiçbir şekilde aynı mekânda bir ortamda bulunulamayacağını beyan eden kullanıcıların siteyi daha yoğun kullandığı gözlemi bu ihtimali güçlendirmektedir.

Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda dini ve kültürel kodların böylesine baskın olduğu Türk toplumunda bile evlilik gibi dini ve kültürel referanslarla örülmüş bir kurumun gerçekmiş gibi konumlandırılan sanal mekânlarda tesis edilmesi dikkat çekicidir. Söz konusu taşınma sadece mekânla sınırlı kalmamış gerçekte var olan birtakım değerler de dijital ortama taşınmıştır. İnsanların sanal ortamda gerçek dini ritüellere bağlı kalmaya çalışması, söz konusu değerlerin deforme olmasına yol açmıştır. Bununla birlikte bu yeni tip dini evlilik anlayışı bir noktadan sonra sanaldan gerçeğe taşınan veya taşınması gereken bir süreç olduğu için, gerçekte sanal girift, melez bir yapıya dönüşmektedir. Neyin gerçek neyin sanal olduğu flulaşmakta ve Baudrillard bir kez daha haklı çıkmaktadır.

Sonuç olarak, araştırmada ortaya konan verilere dayanarak, günümüzde gerçekte sanalın birbirine karışmasının kapalı, muhafazakâr ve geleneksel toplumlarda bile birbirine karıştığını söylemek mümkündür. İslami evlilik sitesi kullanıcılarının, etkileşimlerinin ve iletişimlerinin olgunlaştığı dönemlere odaklanan bir araştırma yapılması bu çalışmayı daha

da anlamlı hale getirecektir.



KAYNAKÇA

- ADANIR, Oğuz, (2008), *Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler*, Hayalet Kitap, İstanbul.
- ADANIR, Oğuz. (2016) *Baudrillard*; İstanbul: Say Yayıncılık.
- BAUDRILLARD Jean, (2005), *Bir Parçadan Diğere*, (Çev. Yaşar Avunç), İnkılap Kitabevi, İstanbul.
- BAUDRILLARD Jean, (2010), *Nesneler Sistemi*, (Çev. Oğuz Adanır), Boğaziçi Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul.
- BAUDRILLARD Jean, (2012b) *Kusursuz Cinayet*, Necmettin Sevil (çev), Ayrıntı Yayınları, Üçüncü Baskı, İstanbul.
- BAUDRILLARD, Jean (2016a), *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, Oğuz Adanır (çev), Dördüncü Baskı, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- BAUDRILLARD, Jean, (1991), *Sessiz Yiğınların Gölgesinde Ya da Toplumsalın Sonu*, (Çev. Oğuz Adanır), Doğu Batı Yayınları, 1. Basım, İstanbul.
- BAUDRILLARD, Jean, (2009) *Gösterge Ekonomi Politiği Hakkında Bir Eleştiri*, (Çev. Oğuz Adanır), Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- BAUDRILLARD, Jean. (2002a). *Tam ekran*. (Bahadır Gülmez, Çev), Yapı Kredi Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul.
- BAUDRILLARD, Jean. (2002b). *Violence of the Virtual and Integral Reality*, Living Literacies Text of the November, 14-16 November, Conference.
- BAUDRILLARD, Jean. (2013). *Tüketim Toplumu*, (Çev. Hazal Deliceçaylı, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, Altıncı Baskı, İstanbul.
- BAUDRILLARD, Jean. (2015). *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, (O. Adanır, Çev). Doğu Batı Yayınları, 3. Baskı, Ankara.
- BAUDRILLARD, Jean. (2016b). *Simülakrlar ve Simülasyon*, (Çev. Oğuz Adanır), Doğu Batı Yayınları, 10. Basım, Ankara.
- BAUDRILLARD, Jean.(2012a). *Neden Her Şey Hala Yok Olup Gitmedi?*, (Çev. Oğuz Adanır) Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.
- CAMPBELL, Heidi A. (2012). *Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society*, Journal of the American Academy of Religion, 80 (1), pp. 64- 93.
- CASEY, Cheryl A. (2001). *Online Religion and Finding Faith on the Web: An Examination of Beliefnet.org*, Proceedings of Media Ecology

Association, Volume 2, 32-40.

CEVİZCİ Ahmet, (1999) *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, 3. Basım, İstanbul.

ÇELİK Celalettin, (2010) *Değişim Sürecinde Türk Aile Yapısı Ve Dini Paradigmatik Anlam Ve İşlev Farklılaşması*, Karadeniz Araştırmaları Dergisi, Sayı 8.

ELLISON Nicole, HEİNO Rebecca ve GİBBS Jennifer. (2006). *Managing Impressions Online: Selfpresentation Processes In The Online Dating Environment*. Journal of Computer Mediated Communication, Volume 11, Issue 2, 1 January, pp. 415-441.

EROĞLU Özkan, (2014), *Baudrillard'ı Okumak*, Tekne Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul.

GÜZEL Mehmet, (2015) *Gerçeklik İlkesinin Yitimi: Baudrillard'ın Simülasyon Teorisinin Temel Kavramları*, FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), Bahar, sayı: 19, s. 65-84.

<http://www.zevac.merihnet.com/index.php> (Erişim Tarihi: 12-27 Ekim 2019).

<https://www.elitislamievlilik.com/>(Erişim Tarihi: 12-27 Ekim 2019).

<https://www.gonuldensevenler.com/dashboard> (Erişim Tarihi: 12-27 Ekim 2019).

KOZİNETS Robert. V. (2006). Click to Connect: Netnography and Tribal Advertising, Journal of Advertising Research, September, pp. 279-288.

METİN Osman ve KARAKAYA Şeref, *Jean Baudrillard Perspektifinden Sosyal Medya Analizi Denemesi*, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi / Cilt: 19, Sayı: 2, Aralık 2017, 109-121.

ÖNGEN Orkun, *Sosyal Medya Kullanıcılarının Gerçeklik Yanılgısı*, e-Journal of New Media/Yeni Medya Elektronik Dergi - eJNM January 2017 Volume 1 Issue 1.

ÖZGÜL Gönül Eda, *Bir Görme Biçimi Olarak Yeni Medya: Kamusal Bir Alan İmkânının Araştırılması*, Journal of Yasar University 2012 26(7) 4526 – 4547.

PALA Saibe, (2015). *Evlilik Sitesi Kullanıcılarının Karakteristikleri ve Kullanım Motivasyonları*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya.

PELTEKOĞLU BALTA Filiz, (2012). *Sosyal Medya Sosyal Değişim*, Sosyal Medya – Akademi İçinde, Ed. Tolga Kara, Ebru Özgen, Beta Yayınları, 1.

Baskı, İstanbul.

SMITH, Aaron ve ANDERSON Monica, (29 Şubat 2016). *5 Facts About Online Dating*. Erişim Tarihi: 08 Ekim 2019, <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/02/29/5-facts-about-online-dating/>.

ŞAYLAN Gencay, (2002), *Postmodernizm*, İmge Kitabevi, 2. Baskı, Ankara.

VARNALI Kaan, (2013). *Dijital Kabilelerin İzinde*, Mediacat Yayınları, İstanbul.

VERSCHOOR-Kirss Alex, (2012). *Even Satan Gets Likes on Facebook. The Dynamic Interplay of Religion and Technology in Online Social Networks*, Journal of Religion and Society, Vol. 14, pp. 1- 12.



READING THE ISLAMIC MARRIAGE SITES BY THE CONCEPTS OF SIMULATION, REALITY, AND HYPERREALITY

© Mahmut AKGÜL^a

Extended Abstract

This study examining the forms of simulating reality with reference to the Simulation Theory of Jean Baudrillard, one of the most important philosophers of the postmodern era, discusses the research question through Islamic marriage sites. According to Baudrillard, whose Simulation Theory asserts that material reality has disappeared physically and as well as conceptually, only virtual reality, namely, the simulated version of reality has been left over. For him, simulation is neither an image of the 'real' nor is it the version of the reality pretending to be 'real'. He gives the example of a patient to explain the simulation: a malingerer at first lies on a bed and tries to make people believe. The person who is acting in the illness simulation does not only pretend but also reveals that he convinces oneself by finding various symptoms in his body before the surrounding people do so. On the other hand, Baudrillard emphasizes that simulation eliminates the difference between real and fake and also between real and imaginary (2016b: 15-16). Real and fake irreversibly disappeared for good by completely dissolving the lines between real and imaginary. What is only left over from the no longer accessible reality is the hyperreality which is deprived of origin and reality and derived through models. In other words, everything that can be called real now becomes hyperreality. One of the most remarkable components of simulation theory is mass media. Imitations, images, and codes have dominated daily life in a society that is virtualized by media and information networks; they are the fundamental element that generates social reality. Virtual reality has surrounded the social life in a way that the socialization level of individuals becomes directly proportional to their relationship with media. That is to say, the masses are always subject to a communication bombardment; in Baudrillard's own words, "what specifies socialization is

^a Asst. Prof., Erciyes University, habercimahmut@gmail.com

the hours spent in front of communication instruments by the amount of news, not theoretical borders” (1991: 22). Media tools that play a dominant role in shallowing the concepts, in substituting the reality by virtuality and in transformation of everything into a dead nature which is nothing more than an image, that is, into a simulation universe, also involve media consumers in this process. The postmodern human can take a place in the production process of virtual reality by technical possibilities of new media platforms and provides for reality to become unreachable further. He does this with great sincerity. Just because it is thought that ‘synthetic’ gestures of the modern society that has a very advanced level of technology are superior to traditional society’s gestures necessitate physical participation (Baudrillard, 2010: 71-72). Societies, today, are convinced that they do live in a genuine reality rather than virtual one, by the help of virtual technologies; an enormous effort, energy, and money is spent to this end (Adanır, 2016: 53). One of the virtual realities of new media technologies is online dating sites. People, nowadays, benefit from new media platforms to establish a long dating relationship and marriage. It is also confirmed that marriages via dating sites as a result of falling under the spell of virtual reality have increased day by day. Results of the Pew Research Center’s report about online friends and marriage tendencies in America show a parallelism related view. For the report, 15% of the US population uses such platforms to meet and find partners; 5% of American couples who are married met with each other via dating sites and/or applications (Smith and Anderson, 2016). This increase is seen in Turkey as well. Virtual marriage sites appear attractive to remove the disadvantages arising from the traditional structure of Turkish society. Marriage sites that come to help about overcoming the difficulties during socialization before marriage by the effect of traditional codes and religious references have been preferred more every passing day. Accordingly, marriage sites that design ergonomics of the site based on traditional and religious references by considering related reality cause real to become virtual and be carried into digital platforms by a mutation.

This study that was conducted with reference to this reality aimed to define how Islamic marriages realize in virtual environments. We used ethnography that is a new generation research method in this study; the data set was established by participant observation techniques. Research data were obtained by a data collection method called sniper. We also took care of keeping any finding on names or nicks of the users’ secrets. Technical failures in findings and contents of users were used as are, not corrected. The answer to the following questions was sought in the study.

AS1: How are traditional codes and religious references transferred to the new media medium?

AS2: Are there any religious rituals that are detached from their real context and transferred to new media?

AS3: Do the expectations of Islamic marriage site users vary by gender?

AS4: With which concerns are Islamic marriage sites used, or are they becoming popular?

AS5: What are the values and norms that affect the use of the sites?

We observed when findings were evaluated that there are common features in both three Islamic sites as well as different features. The minimum requirement for users in both three sites that run by a similar logic is the intent to marry based on Islamic conditions. Both three sites lay bare that they do not serve for purposes such as friendship or flirt. Completing the membership process by an oath and employing a relationship consultant or imam is the explicit evidence of this issue. It is attention-grabbing for religious principles to be a part of new media platforms. Religious references have been digitalized by moving away from its real context. Related findings confirm the 1st and 2nd hypotheses. Expectations and usage practices of users vary. Minimum expectations of female users shape around 'morals' concept while male users build their expectations on the concepts of 'privacy' and 'honor'. As is known, the linear relationship between piety and honor is one of the basic foundations of Turkish society. Yet another difference is the motivations of users. For observations, women avert from using real pictures while men use partly real pictures. Illustrations represent female users based on their turban use. Female users explain averting from real pictures by privacy; they also allege that the real picture use is not a thing that husband-to-be wants. Many users explain the reason for marriage in virtual platforms instead of real environments by the motive of staying in halal borders. They emphasize that being together with the opposite sex who is not halal for him is a sin is the reason for them to prefer virtual marriage platforms. The validity of Baudrillard's opinions has been evidenced one more time when we make a general assessment by considering all these. It is remarkable that establishing the institution of marriage that is equipped by religious and cultural references in virtual platforms which are positioned as if it were real even in Turkish society where religious and cultural codes are so dominant. There is not only a transformation towards virtual; a transfer of several values into digital platforms is the point of question as well.

Keywords: New Media, Jean Baudrillard, Simulation, Hyperreality, Islamic Marriage.



TÜRK İSLÂM EDEBİYATININ MUHTEVA KAYNAKLARI: ŞEYH GÂLİB ÖRNEĞİ

Reyhan KELEŞ^a

Öz

İslâmî Türk edebiyatının temsilcilerinden şair ve nasirlerin düşüncelerini beyanda beslendikleri, istifade ettikleri muhteva kaynakları vardır. Bazen düşünceyi kuvvetlendirmek, bazen de ifadeyi süslemek için başvurulan kaynakların neler olduğu ve bu kaynakların bir tasnifinin yapıp yapılmadığı şimdiye kadarki çalışmalarda ayrıntılı olmamakla beraber ele alınmış ve incelenmiştir. Genel manada kaynakların neler olduğu incelendiğinde bunların daha çok din merkezli yani dinî kaynaklardan oluştuğu görülmüştür. Ancak bir kaynağa dinî denildiğinde bunun aksi olan din dışı kavramı ortaya çıkmaktadır ki kanaatimize göre bu tabir problem arz etmektedir. Nitekim din dışı denilecek olan bir kaynağın da aslında dinden tamamen uzak olmadığı dikkatli incelendiğinde anlaşılacaktır.

Bu çalışmada din dışı ayrımına gitmeden genel olarak muhteva kaynaklarından olan dinî kaynaklar ifadesi kullanılacak ve bu kaynaklar da kendi arasında doğrudan dinî muhtevalı kaynaklar (Kur'ân-ı Kerim, Hadis-i Şerif, Peygamber kıssaları ve mucizeler, siyer ve İslâm tarihi, tefsir, fıkıh, kelâm, tasavvuf ve tasavvufî şahsiyetler) ve dolaylı olarak dinî muhtevalı kaynaklar (çağın ilimleri, tarihî ve efsanevî şahsiyetler, kültür ve dil) olmak üzere iki başlık altında değerlendirilecektir. Her iki konunun tek bir makalede incelenmesi makale boyutunu aşacağından bu çalışmada örnek olarak seçtiğimiz *Şeyh Gâlib Divanı* özelinde doğrudan dinî kaynaklara şairin nasıl yer verdiği tespit edilmeye çalışılacak ve Şeyh Gâlib'in, *Divan*'ını tertip ederken hangi muhteva kaynaklarından beslendiği de ortaya konulmuş olacaktır.

Anahtar kelimeler: Türk İslâm edebiyatı, muhteva kaynakları, dinî kaynaklar, Şeyh Gâlib, divan, şiir.



^a Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, reyhankeles@atauni.edu.tr

CONTEXTUAL SOURCES OF THE TURKISH-ISLAMIC LITERATURE: AN EXAMPLE OF SHEIKH GHALIB

There are contextual sources from which the poets and prose writers, among the representatives of Islamic Turkish literature feed on and benefit, when they express their ideas. Those sources were used sometimes for strengthening the idea and sometimes for beautifying the wording. We can come across some studies examining what these sources are and whether they were classified or not, despite not being very detailed. Generally speaking, when we investigate what those sources are, we easily come to the conclusion that they are mainly religion-centered –namely-, religious sources. However, when we name a source as a religious one, then there occurs a situation that other sources should be considered non-religious, which seems to be problematic. Therefore, through a scrutiny, it is possible to come to the conclusion that those so-called non-religious sources are not totally far from a religious context, either.

In this study, we will use the relevant terminology in this manner: we will not make a discrimination of a non-religious source, rather, in general, a naming of religious sources from among the contextual sources will be applied. Then those sources will be examined in two sections: direct religious sources – such as the Holy Quran, Hadiths of the Prophet (PBUH), historical records of the past Prophets and their miracles, life of the Prophet (PBUH) and history of Islam, exegesis of the Holy Book, Islamic jurisprudence, Ilm al-kalam (a religious discipline which discusses Islamic beliefs and doctrines which are necessary for a Muslim to believe in), Islamic mysticism, and mystic figures – and indirect religious sources (contemporary sciences, historical and legendary personalities, culture and language). Due to the fact that it will be beyond the length of one unique article to examine both titles together; instead, this study will exclusively focus on the Diwan (Poetry Collection) of Sheikh Ghalib, and will try to understand how he used the religious sources accordingly, and thus, we will have established what kind of contextual sources he referred to when he composed his Diwan.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Türkler, İslâmiyet'i kabul edip bu yeni dinin camiası içine girince İslâmiyet'in vücuda getirdiği yeni telakkileri, yeni mefhumları ve yeni bilgileri kendi kültürleriyle yoğurarak kabul edip benimsemişler ve zamanla

bunları edebî eserlere, mimariye, musikiye vs. yerleştirmeye başlamışlardır.¹

Türk-İslâm edebiyatı, İslâm kültür ve medeniyeti tesiri altında inkişaf etmiş ve bu kültür ve medeniyet havzasının değerlerine bağlı kalmıştır. Bu değerlerle yazılan edebî eserler genel manada yazarın yaşadığı dönemin duygu, düşünce ve hayallerini yansıtmakla kalmamış aynı zamanda bu devrin sosyal, siyasî ve kültürel özelliklerini, zevklerini, algılarını, inançlarını ve sanat telakkisini de bünyesine dâhil etmiştir. Dolayısıyla edebî bir eserin muhtevasına bakıldığında bu muhtevaya kaynaklık edecek pek çok unsurun varlığı da kaçınılmaz olacaktır.²

Muhteva kaynaklarının neler olduğu hususunda şimdye kadar farklı başlıklar atılmakla birlikte biz bu başlıkları “doğrudan dinî muhtevalı kaynaklar” ve “dolaylı olarak dinî muhtevalı kaynaklar” olmak üzere iki başlık altında incelemeyi uygun gördük.

Doğrudan dinî muhtevalı kaynaklar denilince akla hiç kuşkusuz **Kur’ân-ı Kerim** gelmektedir. Hatta biraz sonra zikredeceğimiz diğer dinî kaynaklar da kaynağını yine Kur’an’dan alacaklardır. Çünkü Kur’an, edebiyatın şekle ait birtakım özelliklerinden muhtevasına ve bazı türlerin ortaya çıkışına kadar hemen her sahada temel bir kaynaktır.³ İkinci kaynak olarak zikredeceğimiz **hadisler**, Divan şairinin inanç sistemi kadar, ifade ve üslûbunu da yönlendiren esaslar olarak şiirde yerini alacaktır.⁴ İslâm dininin çağları kucaklayan ilâhî emirleri ve cihan Peygamber’inin hadisleri bu edebiyatın mimarları tarafından bir hazine ve ilham kaynağı olarak bol bol kullanılacaklardır.⁵ Diğer bir kaynak **Peygamber kıssaları ve mucizelerdir**. Bu başlık zaman zaman tefsirden ve bazen de İsrâiliyat’tan beslenecek olsa da kaynağını doğrudan Kur’an’dan alacaktır.⁶ Hz. Peygamber’in hayatını muhtevi **siyer ve İslâm tarihi**; “Kur’an ayetlerini anlama, şerh etme ve bunların yöntemini ortaya koymayı hedefleyen **tefsir**; Kur’an ve hadise isnat ederek bireysel ve toplumsal hukuku düzenleyen **fıkıh**; teolojik tartışmaları esasa bağlayan **kelâm**; zühd ve irfan hayatını sistemleştiren **tasavvuf**”⁷ ve İbrahim Edhem, Hallac-ı Mansur, Cüneyd-i

¹ Agâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı, Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*, 4. Baskı (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1984), 8.

² Bilal Kemikli, *Türk İslâm Edebiyatı Giriş* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 31.

³ Mustafa Uzun, “Kur’an: Edebiyat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 414.

⁴ H. İbrahim Şener - Âlim Yıldız, *Türk İslâm Edebiyatı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 281.

⁵ İskender Pala, *Divan Edebiyatı*, 12. Baskı (İstanbul: Kapı Yayınları, 2008), 35.

⁶ Uzun, “Kur’an: Edebiyat”, 26: 416.

⁷ Kemikli, *Türk İslâm Edebiyatı Giriş*, 31-32.

Bağdâdî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi **tasavvufî şahsiyetler** doğrudan dinî muhtevalı kaynaklardandır.

Dolaylı olarak dinî muhtevalı kaynakları ise matematik, tıp, astronomi, kimya gibi **devrin/çağın ilimleri**; İbn Sina, Karun, Hâtem-i Tâî, Eflâtun, İskender, Hüsrev, Zaloğlu Rüstem, Leylâ vü Mecnûn, Ferhad u Şirin, Yûsuf u Züleyhâ gibi **tarihî ve efsanevî şahsiyetler** ve son olarak günlük hadiseler, Ramazan, kurban, bayram, düğün, mektep, medrese, savaş, spor, oyun, deyim, atasözü, darb-ı mesel kısacası hayatı içine alan **kültür ve dil** oluşturmaktadır. Bu kaynakların tamamını din dışı addetmek veya dinden soyutlamak mümkün görünmediği gibi kaynağını doğrudan dinden aldığı da söylenemez. Örneğin Ramazan, kurban, bayram gibi unsurların işlendiği şiirler din dışı görülemez. Yine çağın ilimleri veya efsanevî şahsiyetlerin bizzat kendisi de İslâmî olmayabilir. Bunlardan bazılarının doğrudan İslâmî alanla da bir irtibatları yoktur. Ancak bu kaynaklar İslâmî söylemler katılarak dinî motiflerle, dinî kavramlar çerçevesinde ve dinî bir hava içerisinde ele alınmaktadır. Bu cümlelerden hareketle dolaylı olarak dinî muhtevalı kaynaklar da kendi içerisinde bir tasnife tabi tutulabilir.

Biz bu çalışmada Gâlib'in, *Divan*'ını oluştururken doğrudan dinî muhtevalı kaynaklardan nasıl beslendiğini ve bu kaynaklara şiirlerinde nasıl yer verdiğini tespit etmeye çalışacağız.

Hayatın her alanına nüfuz eden İslâm dini, Divan şairlerini etkileyerek gerek *Divan*'ın tertibinde gerekse şairin başvuracağı kaynaklarda ilk sıraları almıştır. Nitekim XVIII. yüzyıl şairi Gâlib de bu kaynaklardan fazlasıyla beslenmiş bir şairimizdir. Asıl adı Mehmed Esad olan Gâlib 1757-58 yıllarında, İstanbul'da doğmuştur. Babası Mustafa Reşîd Efendi, annesi Emine Hatun'dur.⁸ İlk eğitimini babasından almış ve devrin Farsça üstadı sayılan Neş'et Süleyman'dan istifade etmiştir.⁹ Gâlib daha küçük yaşlarda edebiyat, musiki ve tasavvuf mektebi sayılan Mevlevihanelerde Mevlevî büyüklerinin sohbetlerinde bulunmuş, İran ve Türk şairlerinin Divanlarını okumuştur.¹⁰ 1784 yılında Konya'ya gidip Mevlânâ Dergâhında çileye giren Gâlib bir müddet sonra İstanbul'a gelmiş ve çilesinin geri kalan kısmını burada tamamlamıştır.¹¹ 1791'de Galata Mevlevihanesi'ne şeyh tayin edilmiş

⁸ Naci Okcu, *Şeyh Gâlib Dîvânı, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umûmî Tahlîli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 1.

⁹ Abdülbâkî Gölpınarlı, *Şeyh Gâlib, Seçmeler* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1971), I-II.

¹⁰ Abdülbâkî Gölpınarlı, "Şeyh Gâlib", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Maarif Basımevi, 1970), 11: 463.

¹¹ M. Muhsin Kalkışım, "Şeyh Gâlib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 54.

olan Gâlib sekiz yıl bu dergâhın şeyhliğinde bulunmuş ve 1799'da kırk iki yaşında vefat etmiştir.¹²

Gâlib, sadece kendi çağının üstadı değil, kendinden önceki ve sonraki zamanların da en önde gelen isimlerindedir. Osmanlı Devleti gibi Divan edebiyatının da son demlerini yaşadığı XVIII. yüzyılda Gâlib, zengin hayalleri, parlıtlı tasvirleri, canlı üslubu ve kalbe yönelik fısıldayışları ile şiiri seven dimağlarda yer almayı başarmıştır.¹³

Buraya kadar hayatına kısaca değindiğimiz Gâlib'in, yukarıda tasnifini yapmaya çalıştığımız doğrudan dinî muhtevalı kaynaklara, *Divan*'ında nasıl yer verdiğine örnekler vermeye çalışalım:

A. Kur'ân-ı Kerîm

Bu temel kaynaktan beslenme ve bilgi birikiminden yararlanma usulü edebî sanatların bir kolu olan iktibas ve telmih gibi sanatlar ile mümkün olmuştur.¹⁴ Sözlükte "ilim almak, öğrenmek, alıntı yapmak, ateş yakmak üzere bir yerden kor almak"¹⁵ gibi anlamlara gelen iktibas terim olarak "Bir şair veya nâsirin ifadeyi süsleyip manayı kuvvetlendirmek maksadıyla ayet veya hadislerden bir kısmını alması"¹⁶ demektir. Ayetler, lafzî ya da mealen iktibas yoluyla eserlerde yerini alırken bu kaynağa Gâlib'in nasıl yer verdiğine bakalım:

Hicr suresi 72. ayet: *لَعَمْرُكَ أَهْمَ لِي سَكْرَتِهِمْ يَوْمَئِذٍ* "Hayatına yemin olsun ki onlar, sarhoş (sersem) halleriyle saçmalayıp duruyorlardı."¹⁷ Bu ayette geçen "ömrüne yemin olsun ki" anlamındaki *le-amrûke* lafzına Gâlib şu beytinde yer verirken "Efendim, ilâhî divanda sen en önde gelirsin, nitekim senin bu durumun *le-amrûk* ilanyla kuvvetlenmiştir"¹⁸ demiştir:

Dîvân-ı ilâhîde ser-âmedsin efendim

Menşûr-ı le-amrûkle müeyyedsin efendim

¹² Gölpinarlı, *Şeyh Gâlib, Seçmeler*, II.

¹³ İskender Pala, *Şahane Gazeller: Nâbî, Nedîm, Şeyh Gâlib* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2010), 162.

¹⁴ Metin Akkuş, "Divan Edebiyatında 'İktibas' ve 'Şiirde Lafzî Âyet İktibasları' Üzerine Bir Deneme", *Dergâh, Edebiyat, Sanat, Kültür Dergisi* 4/42 (Ağustos 1993): 10.

¹⁵ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh* (Beyrut, 1984), 3: 960.

¹⁶ Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994), 61.

¹⁷ Bu çalışmadaki ayet mealleri Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*, 2. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007). adlı çalışmadan alınmıştır.

¹⁸ Reyhan Keleş, *Divan Şiirinde Âyet ve Hadis İktibasları* (İstanbul: Kitabevi Yayınevi, 2016), 118.

(Müseddes-1/2)¹⁹

Divan'da iktibas edilen bir diğer ayet Necm suresi 9. ayettir. Ayette Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ “O kadar ki iki yay kadar hatta daha yakın oldu.” Gâlib bu ayette geçen *kâb-ı kavseyn* ve *ev ednâ* lafızlarını ayrı ayrı iktibas etmiştir. Nitekim şair şu beytinde,

Cibrîl-i hayâlimle surâğ-ı ceberutum

Ammâ n'ideyim kurb-ı ev ednâda garîbim

(Gazel-238/2)

derken, bir taraftan kendi şiir söyleme kabiliyetini “Hayalimin Cebrâil'i ile büyüklüğün izindeyim” sözleriyle övmüş, diğer taraftan “Ama ne söyleyeyim ki *ev ednâ*'da garibim” sözleriyle *ev ednâ*'yı aşmasının mümkün olmadığını da ifade etmiştir. Seyr ü sülûkun mertebelerinden biri de “Allah'la seyir” manasına Seyr me'allah'tır. Nitekim bu merteye velilik mertebesidir, burada ikilik olmaz. Eğer ikilik varsa bu makama *kâb-ı kavseyn* makamı denir, ikilik kalkınca makamın adı *ev ednâ* olur.²⁰ Gâlib'in düşüncesiyle bu makama ulaşmak da kolay değildir.

Aynı ayetten iktibas edilen *kâb-ı kavseyn* lafzı ise Gâlib'in beytinde şöyle yer bulur:

Pehlevân-ı kâb-ı kavseyn mâh çevgân mihr gûy

Ol ki rahşî sidrede cevlân eyler rûz u şeb

(Kaside-1/21)

Gâlib bu beytinde “*Kâb-ı kavseyn*'in pehlivanı, ucu eğri değneğe benzeyen ay ile topa benzeyen güneştir; öyle ki onun atı yedi kat gökte gece gündüz dolaşır durur” derken ayette geçen yay ifadesi ile yaya teşbih edilen hilal şeklini almış ay arasında da benzerlik kurmuştur.

Rahmân suresinin 26. ayeti olan كُتِبَ مِنْ عَلَيْهَا فَاٰنٍ “Yeryüzünde bulunanların hepsi fânidir” ayeti Gâlib'in iktibas ettiği bir başka ayettir. Gâlib, Galata Mevlevihanesi şeyhlerinden olan Şeyh Hüseyin Efendi'nin vefatına yazdığı bir şiirde ayeti iktibas ederken onu sırlara vâkıf bir pîr-i fânî olarak telakki etmiş, ancak onun da kulağına *küllü men aleyhâ fân* emrinin eriştiğini yani Hakk'ın rahmetine kavuştuğunu şöyle ifade etmiştir:

¹⁹ Bu çalışmadaki şiirler; Naci Okcu, *Şeyh Gâlib Dîvânı, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umûmî Tahlîli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011). adlı çalışmadan alınmıştır.

²⁰ Taha Ağca, “Yusuf Hakîki'ye (ö.1487) Göre Seyr ü Sülûk”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/35 (2016): 137.

Egerçi vâkıf-ı esrâr pîr-i fânî idi
Erişdi gûşına hem küllü men aleyhâ fân
(Tarih-13/4)

Divan'da lafzî olarak iktibas edilen bir başka ayet Tevbe sûresi 40. ayette geçen "Tasalanma, Allah bizimle beraberdir" mealindeki لَا تَحْزَنُ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا lafzıdır. Hicret esnasında Peygamber Efendimiz ve yol arkadaşı Hz. Ebû Bekir'in Sevr Mağarası'na sığındıkları olayın anlatıldığı bu ayet-i kerimede *lâ tahzen* "üzülme" lafzı Gâlib'in Hz. Ebû Bekir için kaleme aldığı "Sıddîk" redifli kasidede şöyle iktibas edilmiştir:

Bir velidir ki velâ tahzen ana oldu hitâb
Nass-ı Kur'an ile makbûl-i Hüdâdır Sıddîk
(Kaside-2/4)

Şiirde Gâlib "O öyle bir velidir ki, *lâ tahzen* hitâbı ona yapılmıştır. Nitekim onun Hüdâ tarafından makbul olduğu, Kur'an nassıyla da sabittir" demiştir.

İktibas edilen ayetlerden başka *Divan*'da çok sayıda telmihler de bulunmaktadır. Telmih kelime manası itibariyle "gönderme, referans, işaret etme"²¹ gibi anlamlara gelirken terim olarak "Söz arasında meşhur bir vakaya yahut maruf bir fikraya veyahut mutat bir usule işaret etmek"²² demektir. Gâlib şu rubaîde,

Yokdur nazar olsa bu cihânda ne ki var
Var yoktan olup yokluğa geldi tekrâr
Var var bula gör anı ki yok yok Allâh
Yoklukda bulundu yok imiş var ise yâr
(Rubaî-48)

derken, Rahmân suresinin 26-27. ayetlerinde buyrulan "Yeryüzünde bulunanların hepsi fânidir. Azamet ve kerem sahibi Rabbinin zatı bâkî kalır" ifadelerine telmihte bulunmuştur. Kâinatta var olan her şey yoktan var edilmiş ve tekrar yok olacaktır. Başı ve sonu olan şeyler fânidir, ancak Allah'ın zatı bâkîdir.²³

Bir başka beyitte Gâlib,

²¹ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 807.

²² Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, 159.

²³ Naci Okcu, *Dîvân Şiirine Kaynaklık Eden Âyetler* (Doçentlik Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1982), 160.

Mihr ü meh kim âlemi pür-nûr eder her rûz u şeb
Encüm-i şebnem ile hoş tesbih ederler rûz u şeb
(Kaside-1/1)

ifadeleriyle güneş ve ayın gece-gündüz âleme nur saçtıklarını ve yıldızlarla beraber Yüce Allah'ı tesbih ettiklerini söylerken İsrâ suresi 44. ayette buyrulan "Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O'nu tesbih eder; O'nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız" ayetini hatırlatmaktadır.

İslâmî kimliğinin yanı sıra mutasavvıf bir şair olan Gâlib'in genel manada *Divan*'ına bakıldığında şiirlerinde kaynak olarak Kur'an'ı seçtiği ve bunları iktibas ve çoğu zaman telmih sanatları ile desteklediği söylenebilir.

B. Hadis-i Şerif

Gâlib, ayetler kadar olmasa da *Divan*'ında Hz. Peygamber'in hadislerine de yer vermiştir. Gâlib, *Divan*'ında bir yerde لَا سَيْفَ إِلَّا دُوَالْفَقَارُ وَلَا فَتَى إِلَّا عَلِيٌّ²⁴ "Zülfikârdan keskin kılıç ve Ali'den başka genç (yiğit) yoktur" hadisini anlamı bozmayacak şekilde kelimeler arasında takdim tehir yaparak şöyle iktibas etmiştir:

Ebruvânında yazar ol seyyid-i âlî-tebâr
Lâ fetâ illâ Alî lâ seyfe illâ zülfikâr
(Beyit-37)

Beyitte şair, "O yüce soylu efendinin kaşlarında *lâ fetâ illâ Alî lâ seyfe illâ zülfikâr* yazmaktadır" demiş ve *Divan* şiirinde öldürücü vasfıyla ortaya çıkan kaşlarla kılıç arasında benzerlik kurmuştur.

Gâlib "rûz u şeb" redifli meşhur kasidesinde لَ مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسْعَى فِيهِ مَلَكٌ²⁵ "Benim Allah ile öyle anlarım olur ki, ne bir mukarreb melek, ne de gönderilmiş bir nebi öyle bir yakınlığı elde edebilir" hadisinden *lî me'allâh* lafzını şöyle iktibas etmiştir:

Mâh-ı sadrında elem neşrâh ıyân çün mihr-i aşk
Kalb-i pâkın lî me'allâh ile hoş-ter rûz u şeb
(Kaside-1/36)

Beyitte Gâlib, "Ey şefaath-perver olan şahlar şahı, güneş ve ay senin askerindir; senin zatın gece ve gündüz 'sen olmasaydın' sözünün manasına

²⁴ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs* (Beyrut: y.y., 1351), 2: 363.
²⁵ el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, 2: 173.

mazhardır” demiştir.

الْقَنَاعَةُ مَالٌ لَا يَنْقُذُ وَ كَثْرٌ لَا يَنْقِي²⁶ “Kanaat tükenmez bir mal, bitmeyen bir hazinedir” hadisi de Gâlib tarafından iktibas edilen bir başka hadis-i şeriftir. Gâlib “bitmeyen” anlamındaki *lâ yefnâ* lafzını,

Malik olmuş Mesnevî'nin genc-i lâ yefnâsına

Reh-ber olmuş sâlikân-ı râh-ı müstesnasına

(Terci'-bend-5/7)

beytinde iktibas etmiş ve bitmez tükenmez bir hazine olarak Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sini telakkî ederek tasavvufun müstesna sâlikleri için *Mesnevî*'nin bir rehber olduğunu söylemiştir.

Gâlib müseddes na't-ı şerifinde Peygamber Efendimizin şefaât hadisine şöyle telmihte bulunmuştur:

Ol dem ki velîlerle nebîler kala hayrân

Nefsî deyü dehşetle kopa cümleden efgân

Ye's ile usâtın ola ahvâli perîşân

Destûr-ı şefâ'atla senindir yine meydân

Sen Ahmed ü Mahmûd u Muhammedsin efendim

Hakdan bize sultân-ı müeyyedsin efendim

(Müseddes-1/4)

Nefsî lafzının da iktibas edildiği şiirde Gâlib, mahşer günü insanların şefaât için Hz. Âdem'e, Hz. Nuh'a, Hz. Musa'ya, Hz. İsa'ya geleceklerini ancak onların nefsî nefsî diyeceklerini, bunun karşısında Hz. Peygamber'in devreye girerek dünyada kullanmadığı dua hakkını ahirette ümmetin kurtuluşuna vesile olarak sakladığı hadise telmihte bulunmuştur (Buhârî, “Ehâdisü'l-Enbiyâ”, 3, 9; “Tefsir”, 5).

Gâlib, başta Kur'an olmak üzere Hz. Peygamber'in hadislerini iktibas ve telmih sanatlarıyla, bazen düşüncelerini desteklemek bazen de hadiste zikredilen düşünceye vurgu yapmak üzere bu kaynağa başvurmuştur. Genelde iktibas edilen hadisler mevzu olmakla birlikte hemen her şair gibi Gâlib de hadisin sıhhati yerine manasıyla ilgilenmiştir. Bir hadisin sahih, hasen, mevzu vs. oluşu ile edebiyat ilmi değil hadis ilmi ilgilenir. Şair üstelik mutasavvıf bir kimliğe sahipse şiirlerinde yer verdiği hadislerin tasavvufî çevrelerce nasıl yorumlandığı ve nasıl anlaşılması gerektiğini de bilir.

²⁶ el-Aclûnî, *Keşfü'l-Ĥafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, 2: 102.

C. Peygamber Kıssaları ve Mucizeler

Kur'an'ın verdiği bilgiler, içerdiği hükümler ve anlattığı kıssalar edebî eserlerin de bilgi kaynağı olmuştur. Özellikle Kur'an kıssaları ve o kıssalarda adı geçen peygamberler, klâsik şiirin de sıkça başvurduğu malzemelerdendir.²⁷ Hz. Âdem ile başlayan Peygamberlik devri Hz. Muhammed ile son bulmuştur. Kur'ân-ı Kerim'de adı geçen yirmi beş Peygamberin başına gelen hadiseler, ibret verici haller ve mucizeler, şairlerin de başvurdukları muhteva kaynakları arasında baş sıraları almıştır.

Gâlib *Divan*'ında yer alan peygamber kıssaları ve mucizeler şöyledir:

1. Hz. Âdem: Hz. Âdem'in ilk insan ve ilk Peygamber oluşu yanında topraktan yaratılışı, şeytanın kendisine secde etmeyişi, Hz. Âdem'den eşi Hz. Havva'nın yaratılışı, Cennet'e girişleri, şeytanın vesvesesi ile yasak meyveyi yemeleri ve emre karşı gelişi gibi pek çok ayet bulunmaktadır. Gâlib'in şiirlerine baktığımızda onun Hz. Âdem ile ilgili olarak İsrâ suresi 61. ayette buyurulan "Meleklerle: Âdem'e secde edin! demiştik. İblisin dışında hepsi secde ettiler. İblis: Ben, dedi, çamurdan yarattığın kimseye secde mi ederim!" ayetine telmihte bulunduğunu görürüz. Nitekim şair şu beytinde,

Âdem'e muttasıl ol tâ ki cüdâ olmayasın

Secdeler eyle ki merdûd-ı Hudâ olmayasın

(Terci'-bend-9/5)

diyerek, Âdem'e secde edilmesini, aksi takdirde şeytanın durumuna düşülebileceğini ifade etmiştir.

2. Hz. İdrîs: Kur'an'da sadece iki yerde (Meryem 19/56-57; Enbiyâ 21/85-86) ismi geçmekle birlikte "ağlayarak secde etmesi"; "şanınin ve mekânının üstün ve yüce olması"; "sabredici olması"; "sıddîk ve nebî olması" yönleriyle de yer almaktadır. Hadiste ise sadece miraç bahsinde geçmiş ve Hz. Peygamberle dördüncü kat semada karşılaşmıştır. Kur'ân-ı Kerim'de yer alan, "Biz onu yüce bir mekâna yükselttik" (Meryem/57) ifadesinde de İdrîs'in ruhunun dördüncü veya altıncı kat semada kabzedildiği yorumu yapılmıştır.²⁸ Nitekim İdrîs Peygamber'in bu yönü Gâlib'in *Divan*'ında bir yerde şöyle ifade edilmiştir:

Ma'rifet aldı anı rütbe-i istishâbe

²⁷ Ali Yılmaz, "Erzurumlu İbrahim Hakkı Divanı'nda Âyet ve Hadis İktibasları Çerçevesinde İşlenen Konular", 2. Uluslararası Siirt Sempozyumu İbrahim Hakkı ve Siirt Uleması Sempozyumu Bildirileri (İstanbul: Beyan Yayınları, 2008), 137.

²⁸ Ömer Faruk Harman, "İdrîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 478, 479.

Sanma kim tâli'i a'lâya çeker İdrîs'i

(Gazel, 368/7)

Şiirde ayrıca İdrîs Peygamber'in ilk kez iğne ile dikiş dikip terzilik yaptığı²⁹ marifetine de telmihte bulunulmuştur.

3. Nûh: Kur'an'da kırk üç yerde ismi geçmekle birlikte Kur'an'ın yetmiş birinci suresi onun adını taşımaktadır. Kendisine inanmayan kavmi tufanla cezalandırıldığından dolayı tufan hadisesi ona nispetle Nûh tufanı diye anılmaktadır. Bir rivayete göre Peygamberler içinde en uzun ömürlüsü Nûh'tur.³⁰ Bu yönüyle Divan şiirinde ömr-i Nûh terkihiyle geçen Nûh, tufan, gemi, kaptan, oğlu ile imtihanı, hayvanlardan birer çift gemisine koyması ve çok ağlaması gibi hususiyetlerle de şiirlerde yerini almıştır.

Gâlib şu beytinde Hz. Nûh'un tufan hadisesine dikkat çekerek "Allah'a dua eden Nûh'un gemisi, onun mülkünün şehirleridir. Kurtuluşu ümit edenler için işte *bi'smillâhi mecrâhâ*"³¹ demiş ve Hz. Nûh'un anlatıldığı Hûd suresi 41. ayette geçen "Allah'ın adıyla yüzer" anlamındaki *bi'smillâhi mecrâhâ* lafzını da iktibas etmiştir.

Sevâd-ı milketidir keştî-i Nûh-ı neciyyu'llâh

Necât ümmîd edenler işte bi'smillâhi mecrâhâ

(Tarih-35/25)

Şu beyitte ise kaptanı Nûh olan geminin tufandan korkmasına gerek olmadığı şöyle gözler önüne serilmiştir:

Nâ-hudâ Nûh-ı nebî oldugu dem şek yokdur

Gavta-i varta-i tûfân bu nevbet de geçer

(Gazel, 127/3)

4. İbrâhim: Hz. İbrâhim, Kur'ân-ı Kerîm'de kendisinden en çok söz edilen peygamberlerden biridir.³² Nitekim şairler de Hz. İbrâhim'i ve onun başından geçen olayları mazmunlar aracılığıyla ortaya koymuşlar, telmih, teşbih gibi söz sanatlarından da faydalanarak ifadelerini kuvvetlendirme yoluna gitmişlerdir. Özellikle Allah'ı arayışı, eşini ve çocuğunu Mekke'de bırakması, Allah'ın emri üzerine oğluyla birlikte Kâbe'yi inşa etmesi, oğlu

²⁹ M. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 18. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 80.

³⁰ Ömer Faruk Harman, "Nûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 226.

³¹ Keleş, *Divan Şiirinde Âyet ve Hadis İktibasları*, 106.

³² Ömer Faruk Harman, "İbrâhim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 269.

İsmâil'i kurban etmeye teşebbüsü sebebiyle kurban ve sünnet olmayı başlatan kişi olması, mancınıkla ateşe atılması, ateşin onu yakmaması, düştüğü yerin cennet bahçelerinden bir gül bahçesi haline dönüşmesi gibi yönleriyle şairler Hz. İbrâhim'i eserlerinde zikretmişlerdir.³³ Yine babası Âzer'in put yapıcı kendisinin ise put kırıcı olması, şairlerin tezatlı anlatıma örnek verecekleri bir malzeme olacaktır.

Hız. İbrâhim'in, Allah'a teslimiyeti, azmi, sebatı ve kararlılığı, zekâsı, sofrası, bereketi, misafirperverliği, seyahatleri, aile hayatı ve bu konudaki tavsiyeleri edebî eserlerde geniş yer bulmuştur.³⁴ Rivayete göre Hz. İbrâhim ateşe atıldığı zaman Cebrâil onu havada tutar ve dileğini sorar. O da: "Ben Allah'ın kuluyum. Hacetim O'nadır, sana değil. Allah ne dilerse yapsın" der. Allah da onu dost edinir ve adı Halîlullah olur.³⁵ Gâlib, bir beytinde Hz. İbrâhim'i "hân-ı Halîlullah" kavramı ile zikrederken onun sofrasına ve misafirperverliğine şöyle dikkat çekmiştir:

*Ücret-i îmân mıdır hân-ı Halîlullâh-ı aşk
Yoksa mihmân-hâne-i tevhîd mihmansız mıdır
(Gazel, 98/5)*

5. İsmâil: Edebiyatımızda özellikle annesi Hâcer'le birlikte Mekke'de bırakılması, burada zemzemin fişkırmaması, babası İbrâhim tarafından Allah'a kurban edilmek istenmesi, buna razı olup sabır göstermesi ve Kâbe'nin inşaatında babası ile beraber çalışması gibi hususiyetlerle anılan Hz. İsmâil³⁶ Gâlib'in şiirlerinde de yerini almıştır. Nitekim bir müseddesinde şair Hz. İsmâil'in kurban edilme hadisesini şöyle hatırlatmaktadır:

*Nakş-ı hevesi safha-i dilden sile geldik
Tâ da'vî-i mihr-i neseb-i pâk ile geldik
Kurbân-ı ilâhî olup İsmâil'e geldik
Çün bezm-i kudemden dile geldik bile geldik
İkrârımıza ser veririz ahde kavîyiz
Biz şâh-ı velâyet kuluyuz hem alevîyiz
(Müseddes, 4/3)*

Gâlib şu rubaîsinde *Mesnevî* ve Mevlevîliği methederken Hz. İsmâil ile

³³ Mustafa Uzun, "İbrâhim: Türk Edebiyatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 273.

³⁴ Uzun, "İbrâhim: Türk Edebiyatı", 21: 273.

³⁵ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2008), 185.

³⁶ Mustafa Uzun, "İsmâil: Türk Edebiyatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 80.

zemzeme de işaret etmiş ve şunları söylemiştir:

*Şârihedir hakâik-i esrâr-ı Mesnevî
Olmuş sözü magz-ı Kur'ân-ı ma'nevî
Gül menba'ında zemzem-i irfânı eyle nûş
İsmâil oldu rehber-i sâlik-i Mevlevî
(Rubâî/19)*

6. Ya'kûb: Gam ve hüznün sembolü olan Hz. Ya'kûb edebiyatımızda özellikle âşığın kendisini en çok benzettiği kişilerin başında yer almıştır. Duasının bereketi, sesinin üç konak mesafeden duyulacak kadar gür olması, attığı okun çok uzaklara gitmesi, duasıyla dağları yerinden oynatması, oğlu Yûsuf hakkında kurtlarla konuşması, çok uzak mesafeden Yûsuf'un kokusunu alması gibi mucizeleri yanında edebiyatta daha çok oğlu Yûsuf'la birlikte zikredilmiştir.³⁷ Gâlib'in, Ya'kûb ve Yûsuf'a aynı beyitte yer verdiği şiiri şöyledir:

*O Yûsuf-pîreherler hayf kim pinhân olup dilden
Bu mir'âtü's-safâyı çeşm-i Ya'kûb eylemişlerdir
(Gazel, 67/2)*

Şair bu beytinde Tanrı görüntüsü bulunmayan gönlü, Ya'kûb'un Yûsuf'u göremediği için kör olan gözüne benzetmiştir. Ya'kûb, "madem Yûsuf'u görmüyorum başka hiçbir şey görmemeliyim" düşüncesiyle kör olmuştur. Allah'ı göremeyen gönül gözü başka şeyler görse de kör sayılır.³⁸

Gâlib şu beytinde Hz. Ya'kûb'u mahzun haliyle betimlerken Züleyhâ'ya da yer vermiş ve "Hevesin Züleyhâ'sı mahrum, Ya'kûb'un kendi mahzun; hâle dolu bu iş hülya mıdır rüya mıdır bilmem" demiştir:

*Züleyhâ-yı heves mahrûm Yâkub-ı hired mahzun
Bu kâr-ı pür-hâle hulyâ mıdır rü'yâ mıdır bilmem
(Gazel, 233/2)*

7. Yûsuf: Kur'ân-ı Kerîm'de diğer peygamberlere ait kıssalar farklı surelerde yer alırken Yûsuf kıssası "ahsenü'l-kasas" nitelemesiyle aynı adı taşıyan surede bir bütünlük içinde verilmektedir.³⁹ Divan edebiyatında

³⁷ Mustafa Uzun, "Ya'kûb: Türk Edebiyatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 276.

³⁸ Zülfi Güler, "Şeyh Gâlib Divanında Ayna Sembolü", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14/1 (Ocak 2004): 111.

³⁹ Ömer Faruk Harman, "Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 1.

kendisinden en çok bahsedilen Peygamberlerden biri olan Hz. Yûsuf Gâlib'in, *Divan*'ında en çok yer verdiği Peygamberlerden biridir. Hz. Yûsuf daha çok güzelliği, rüyasında ay ile güneşin ona secde etmesi, kuyuya atılması, Züleyha ile olan macerası, zindana atılması, rüya tabir etmesi, köle iken Mısır'a sultan oluşu gibi hususiyetlerle anılırken⁴⁰ "kurt, kuyu, zindan, gömlek, sultan, Kenan, Mısır, Ya'kûb, Züleyha" gibi kelimelerle birlikte zikredilmiştir. Gâlib "Hakkınızda hayırlı olduğu halde bir şeyden hoşlanmamış olabilirsiniz. Sizin için kötü olduğu halde bir şeyden hoşlanmış da olabilirsiniz. Yalnız Allah bilir, siz ise bilemezsiniz" (Bakara, 216) ayetine telmihte bulunduğu beytinde Kenan'ın kuyusu zillet gibi görünse de Mısır'a sultan olmanın yolunun da oradan geçtiğini şöyle ima etmiştir:

Her zilletin elbetde bir izzet var içinde
Seyr et çeh-i Ken'ân'ı ne devlet var içinde
(Gazel, 328/1)

Şu beytinde şair Yûsuf kıssasına işaret ederek, Yûsuf'un kanlı gömleğinden ders çıkarılmasını, aksi takdirde kıskançlık gerekçesiyle kardeşlerin tuzağına düşülebileceğini şöyle ifade etmiştir:

Pür-hûnî-i pîrâhen-i Yûsufdan al evreng
Hem-reng-i mahabbet görün ihvân arasında
(Gazel, 329/3)

Rivayete göre Züleyha evinde bir ziyafet vererek şehirdeki kadınları davet etmiş ve meyve soymaları için sofralara bıçak koydurmuştur. Ardından Yûsuf'a en güzel elbisesini giyerek misafirlerin karşısına çıkmasını emretmiş, Yûsuf'u gören kadınlar hayranlıklarından meyve soyarken ellerini kesmişlerdir.⁴¹ Gâlib bir rubaîsinde bu olayı şöyle gözler önüne sermiştir:

Cânlar üzülür rişte-i büşrâdır bu
Eller kesilir remz ü temâşâdır bu
Mısr-ı dilimiz aşkınla memlûdur
Ey Yûsuf-ı cân sanma ki rü'yâdır bu
(Rubaî/32)

Âşık, mâşukuna kavuşmak için elinde ne varsa hepsini bu uğurda gözünü kırpmadan harcayan kişidir. Yûsuf'un satıldığı müzayedeye ihtiyar bir kadının bir iplik yumağı ile katılması da bu duruma işaret etmektedir.⁴²

⁴⁰ Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 484.

⁴¹ Harman, "Yûsuf", 44: 1.

⁴² Okcu, *Divân Şiirine Kaynaklık Eden Âyetler*, 43.

İplik yumağı Yûsuf gibi bir bahayı satın almaya yetmeyecektir, o yumağın hiçbir değeri yoktur, ancak o yumak kadın için her şeydir:

Ey Yûsuf-ı bahâ bu gazelcikle acz edip

İster seni acûz-ı emel bir yumağı var

(Gazel, 81/17)

8. Eyyûb: Hz. Eyyûb evlatlarını, mallarını ve sağlığını kaybederek Yüce Allah'ın sabır imtihanıyla sınıdığı bir Peygamberdir. Diğer sıkıntılarla birlikte bedenindeki dayanılmaz dert ve acılara tahammül etmesi sonucu Allah'ın Hz. Eyyûb'a, "Ayağını -yere- vur, su çıksın" diye buyurması, Hz. Eyyûb'un bu emri yerine getirerek çıkan sudan içmesi ve yıkanmasıyla bütün dertlerinden kurtulması özellikle edebiyatımızda yer alan önemli motiflerden biridir.⁴³ Sabır ve tahammül timsali olan Hz. Eyyûb bu özelliğiyle sairlerin aşkı anlattıkları şiirlerinde âşıklar için bir teşbih unsuru olmuştur.

Gâlib, bir beytinde İsâ Peygamber'in hastalara şifa veren mucizesi ile Hz. Eyyûb'un sabrına dikkat çekerek hekimlerin Hz. İsâ'dan ders aldıklarını ve hastalara Hz. Eyyûb'un sabrını ilaç eylediklerini söylemiştir:

Mesîhâ-yı nîgehden ders alıp dehrin etibbâsı

Bu bîmârın ilâcın sabr-ı Eyyûb eylemişlerdir

(Gazel, 67/4)

Bir başka beytinde Gâlib, "hâk-i Eyyûb" tabirine yer vermiştir. Eyyûb'un toprakla olan ilişkisi emr-i ilâhî ile ayağını toprağa vurması ve fişkırın sudan şifa bulmasıdır. Beyitte içindeki siyahlıktan dolayı ıstırap çeken lâlenin Eyyûb Peygamber'e verilen mucizeye ihtiyacının olduğu şöyle vurgulanmıştır:

Gonce-i tâb'ını sabr ile açar ehl-i şühûd

Hâk-i Eyyûb gerek lâleye bir sırr-ı Vedûd

(Ebyat, 64)

9. Şuayb: Kur'an'da Medyen halkına gönderildiği bildirilen Hz. Şuayb'ın soyu, adı, Hz. Mûsâ ile ilişkisi, Peygamber olarak gönderildiği toplum ve akıbeti konusunda farklı rivayetler nakledilmiştir. Bir kısım âlime göre, Hz. Mûsâ'nın Medyen suyunda yardım ettiği kızların babası Hz. Şuayb'tır.⁴⁴ Rivayete göre Medyen'de bir kuyu başına varan Mûsâ, Medyen

⁴³ Nurettin Albayrak, "Eyyûb: Edebiyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 17.

⁴⁴ Mehmet Ümit, "Şuayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 222.

kâhininin kızlarına yardım ederek hayvanlarını sulamış, bunun üzerine Medyen kâhini Mûsâ'yı çağırılmış ve yanında çalışmasını istemiştir. Mûsâ kırk yıl orada kalmış, onun kızlarından biriyle evlenmiş ve iki oğlu olmuştur.⁴⁵

Galib, *Divan*'ında sadece bir beyitte Şuayb Peygamber'i Hz. Mûsâ'nın yed-i beyzâ mucizesi ile birlikte zikretmiştir. Beyitte Hz. Şuayb ile ilgili menkıbelerin Hz. Mûsâ'nın yed-i beyzâsına dayandığı şöyle ifade edilmiştir:

Yed-i beyzâ-nümâ-yı Mûsâ'dan

Şu'belendi menâkıbât-ı Şuayb

(Gazel, 27/4)

10. Mûsâ: "Kur'an ile sahih hadislerde geçmiş Peygamberler arasında kendisinden en çok söz edilen Peygamber" Hz. Mûsâ'dır.⁴⁶ Bu cümleden olsa gerek edebiyatta kendisine en çok telmihte bulunulan peygamberlerden biri de Hz. Mûsâ'dır. Hayatı ve özellikle mucizeleri ile Kur'an ve hadislerde bolca zikredilmesi Hz. Mûsâ'nın dinî muhtevalı edebiyatın kullandığı önemli bir malzemeyi ihtiva edecektir. Hz. Mûsâ daha çok dünyaya gelişi, saraya intikali, Medyen'e gidişi, Peygamber olarak seçilişi, İsrâiloğulları'nı kurtarmak için Firavun'a gönderilişi, Firavun'la mücadelesi ve İsrâiloğulları'nı Mısır'dan çıkarışı, asa, yed-i beyzâ, denizi ikiye ayırma gibi mucizeleri, Sînâ'da ilâhî emirleri alışı, çöldeki olaylar ve İsrâiloğulları'na rehberlik edişi gibi yönleriyle bilinmektedir.⁴⁷

Gâlib de bir rubaîsinde Kasas suresi 30. ayette geçen "Evet yalnızca ben Allah'ım" mealindeki *innî enallâh* lafzını iktibas etmiştir. Ayette Yüce Allah Hz. Mûsâ'ya Tûr dağında iken "Oraya gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ kıyısından (oradaki) ağaç yönünden kendisine şöyle seslenildi: 'Ey Mûsâ! Muhakkak ki ben, evet yalnızca ben âlemlerin Rabbi olan Allah'ım'" buyurmaktadır. Gâlib aynı rubaîde Mûsâ Peygamber'in asa ve ejderha mucizelerine de telmihte bulunarak Mevlevîliğin önemli sembollerinden biri olan "ney" in içinde var olan ilâhî sırları üflendiğinde ortaya çıkardığından da bahsetmiştir:

Ey nây aceb sırr-ı Hudâsın neysin

Hem nahl ü hem âteş-i Hudâsın neysin

Yahşî yaraşır innî enallâh sana

Mûsâ'sın âsâsın ejdehâsın neysin

⁴⁵ Ömer Faruk Harman, "Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 208.

⁴⁶ Harman, "Mûsâ", 31: 210.

⁴⁷ Harman, "Mûsâ", 31: 211.

(Rubâî/42)

İslâmî kaynaklara göre Hz. Mûsâ, Medyen'deki süresini tamamlayınca hanımını ve sürüsünü alarak yola koyulur. Soğuk bir kış akşamında Tûr'a varır. Dağda ateş görür. Yolu soracak birini bulmak veya bir ateş parçası almak için yaklaştığında vadinin sağ yamacından gelen bir sesle peygamberlik vazifesi başlar.⁴⁸ Gâlib'in *Divan*'ında yer alan ilk gazelin ilk beyti bu olaya telmihte bulunmaktadır:

Aşk âteş-i tecellî-i Mansûr'dur bana

Her çûb-ı dâr bir şecer-i Tûr'dur bana

(Gazel, 1/1)

Gönül redifli bir başka gazeline Gâlib,

Tûr-ı cisme şu'le-i şem'-i tecellâdır gönül

Ben hamûş olsam da râz-ı aşkı gûyâdır gönül

(Gazel, 227/1)

diyerek, gönlünü Tûr'da yanan tecellî mumunun ateşine, kendisini de Tûr'da adeta şaşkınlıktan dili tutulup susan Hz. Mûsâ'ya benzetmektedir.

Kelîm, Hz. Mûsâ'nın sıfatıdır. Tûr dağında Allah ile konuşmasından ötürü bu sıfatla anılmıştır. Gâlib bir beytinde Hz. Mûsâ'nın bu yönüne dikkat çekerek önlerinde Hz. Mûsâ gibi kelîm varken herkesin hakîmâne söz söylemeyeceğini ifade etmiştir:

Velîk nutk-ı hakîmâne devr-i diğerdür

Olur mu her mütekellim Kelîm-i vâdî-i Tûr

(Kaside, 20/33)

11. Süleyman: Hz. Süleyman edebiyatımızda geniş biçimde işlenmiş, Kur'ân-ı Kerîm ve hadisler başta olmak üzere kıssalar, İsrâiliyat'tan geçen anlatımlar ve yüzyıllarca halk muhayyilesinde yoğrulmuş rivayetler zamanla edebiyatın vazgeçilmez unsurları arasına girmiştir. Özellikle Hz. Süleyman ile ilgili Belkıs, Âsaf, Dâvûd gibi kişiler; hüdhüd, çekirge ve karınca gibi hayvanlar; cin, dev, ifrit gibi yaratıklar; saltanat, zenginlik, haşmet gibi sıfatlar; kuş dilini bilme, rüzgâra ve cinlere hükmetme gibi meziyetler; mühür, hatem ve asa gibi eşyalar edebiyatın vazgeçilmez malzemelerinden olmuştur.⁴⁹

Gâlib, şiirlerinde Hz. Süleyman kıssasına hatem, mûr ve Belkıs gibi

⁴⁸ Harman, "Mûsâ", 31: 211.

⁴⁹ Hüseyin Akkaya, "Süleyman: Edebiyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 61.

kelimelerle telmihte bulunmaktadır. Hz. Süleyman'ın mûr yani karınca ile olan ilişkisi Kur'ân-ı Kerîm'de yine karınca anlamına gelen Neml suresi 18. ayette şöyle ifade edilmiştir: "Karınca vadisine geldikleri zaman bir karınca: Ey karıncalar, yuvalarınıza girin ki Süleyman ve orduları, farkında olmayarak sizi ezmesinler dedi." Edebiyatımızda acziyeti temsilen kullanılacak olan mûr âşığa, azameti temsil edecek olan Süleyman da sevgiliye teşbih edilir.

Hat gelmeye görsün leb-i cânân edemez bahs

Bir mûr ile gâhîce Süleymân edemez bahs

(Gazel, 28/1)

Âşık sevgilinin büyüklüğü karşısında aciz olsa da ona iltifat eden yine sevgilidir aslında:

Za'fımız hatt-ı leb-i cânân-veş unvândır bize

Mûrız ammâ iltifât eden Süleymân'dır bize

(Gazel, 332/1)

Karınca ile Süleyman Peygamber arasında bir hayli diyalogun olması Gâlib tarafından şöyle ifade edilecektir:

Tâ nesh edecek hükmünü hat hâtem-i la'lin

Çok cilve geçer mûr u Süleymân arasında

(Gazel, 329/2)

Hz. Süleyman'ın Hüdhdüd isminde bir kuşu vardır. Bu kuş, çok uzaklardaki şeyleri görebilme, uçsuz bucaksız çöllerde suyun yerini havadan tespit edebilme gibi özel meziyetlerle donatılmıştır. Gâlib bir beytinde Hüdhdüd'ü âşığa benzeterek kırlangıç kuşlarıyla uçmamasını nasihat edecektir:

Hâtem-i lebden cüdâ düşme gönül zülfün görüp

Meşk-ı pervâz etme ey Hüdhdüd piristûlarla sen

(Gazel, 277/2)

Şiirde dudak mühre teşbih edilmiş, özellikle onun kapalı hali vahdette yok olmayı simgelemiştir. Gönül vahdeti bırakıp zülfe yani kesrete dalmamalıdır.

Bir gün Süleyman, Hüdhdüd'ü aramış, ancak bulamamış. Çok öfkelendiği bir sırada Hüdhdüd çıkagelmiş. Hüdhdüd, Sebe ülkesine gittiğini, oranın Belkis isminde Güneş'e tapan bir sahibesinin olduğunu söylemiş. Süleyman, Hüdhdüdle Belkis'a davetiye göndermiş, Belkis da yanındakilerle beraber Süleyman'ın sarayını ziyarete gelmiş. Bu ziyaret esnasında Belkis

kendi sarayındaki tahtı Süleyman'ın sarayında görünce iman edip, Hz. Süleyman'ın dinine girmiş.⁵⁰ Hz. Süleyman hakkında anlatılan bu hikâyede yer alan Belkıs, taht ve Hüdhüd kavramları Gâlib'in şiirlerinde tercih ettiği mazmunlardan olmuştur. Beyhan Sultan'ın sarayı için yazdığı bir tarihte Gâlib,

Bilmeyen kadr-i Süleymân ile kadr-i mûru

Arş-ı Belkîs ile zann etdi ki hem-pâdır bu

(Tarih, 34/4)

diyerek, Süleyman ile karıncayı tam anlamıyla bilmeyenlerin, Beyhan Sultan'ın sarayıyla Belkıs'ın tahtını birbirine arkadaş zannettiklerini söylemiştir.

Bir başka beytinde Gâlib, Belkıs'ın tahtı ile Süleyman arasındaki bağı, sultanın oturduğu saray ile sultan arasındaki bağa teşbihle şöyle ifade etmiştir:

Bârgâh-ı himmet-i merdân sultânsız mıdır

Arş-ı Belkîs-ı himem bilmem Süleymân'sız mıdır

(Gazel, 98/1)

12. İlyas: İlyas Peygamber edebiyatta daha çok Hızır ile birlikte zikredilir. Rivayete göre İskender zamanında âb-ı hayâtı aramak için Hızır ve İlyas Peygamber yola çıkarlar. Uzun maceralardan sonra pınar kenarında oturup pişirdikleri balıkları yerken Hızır'ın elinden bir damla su balığın üzerine damlar, balık dirilip suya atlar. Bunun üzerine sudan kana kana içen iki arkadaş ölümsüzlüğe kavuşur. İskender için pınarı tekrar ararlar, fakat bulamazlar. Ölümsüzlüğe eren bu iki arkadaş kıyamete kadar Allah'ın emriyle dünyada sıkıntıya düşenlerin yardımına koşarlar. Kıyamete kadar sürecek olan bu görevi Hızır denizde, İlyas Peygamber de karada yaparmış.⁵¹

Gâlib "rûz u şeb" redifli na't-ı şerifinde İlyas Peygamber'i Hızır ile birlikte zikretmiş, ay ile güneşin Hz. Peygamber yolunda giden yolculara gece-gündüz ışık; Hızır ve İlyas'ın da yalınayak rehber olduklarını söylemiştir:

Sâlikân-ı râhına mihr ile meh berk-i sefer

Pâ-bürehne Hızr u İlyâs oldu rehber rûz u şeb

(Kaside, 1/30)

13. İsâ: Doğrudan veya dolaylı olarak Hz. İsâ ile ilgili bilgilere geniş bir

⁵⁰ Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 412.

⁵¹ Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 204.

şekilde yer veren edebiyatımız Hz. İsa'yı birçok mazmuna konu etmiştir. Hz. İsa ile ilgili belli başlı konular arasında Cebrail'in üflemesiyle Hz. Meryem'den babasız olarak dünyaya gelişi, anne karnında ve beşikte iken konuşmaya başlaması, nefesiyle hastaları iyileştirip ölüleri diriltmesi, ölmeyip gökyüzüne yükselişi yer almaktadır.⁵²

Gâlib, *Divan*'ında birçok yerde İsa Peygamber'in bu hususiyetlerine telmihte bulunmuştur. Nitekim bir beytinde Cebrail'in Hz. Meryem'e üflemesiyle babasız dünyaya gelen Hz. İsa'ya şöyle yer vermiştir:

Gül gonca Meryem'dir meğer kim nefh-i rûh etmiş eser

Bülbüller açmış bâl ü per cün Cebrail-i zinde-dem

(Kaside, 19/7)

Hiç evlenmediğinden "ehl-i tecrid" diye adlandırılan Hz. İsa dünya malından hiçbir şeye sahip olmadığı için tam bir tecerrüd örneği kabul edilmiştir.⁵³ Dünya denilen alakalar çölünde ehl-i tecerrüd'den olabilmek zor zanaattır ve bu ancak Hz. İsa'ya yaraşır:

Bu deyr-i alâyıkda ten-i ehl-i tecerrüd

Hâmûş olıcak sûret-i İsa mı değildir

(Gazel, 68/3)

Hz. İsa göğe yükselirken yakasında unuttuğu bir iğneden dolayı çarh-ı çârümîn'de yani dördüncü felekte kalmıştır.⁵⁴ Nitekim onun bu yönüne Gâlib şöyle dikkat çekecektir:

Bârekallâh bî-bedel kasr-ı bülend-i dil-nişîn

Var mı misli işte İsa işte çarh-ı çârümîn

(Tarih, 36/1)

Hz. İsa'nın mucizelerinden birisi olan ölüleri diriltmesi sevgilinin dudağına teşbih edilmektedir. Dudak istiare yolu ile önce la'le daha sonra da İsa'ya benzetilmiştir. Bu yönüyle dudak Mesih-i sâni olarak da tasavvur edilir.⁵⁵ Gâlib'in bir beytinde sevgilinin dudağı İsa'nın nefesi gibi can bahşeder, ancak onun hasta âşığa bir tenezzülü yoktur:

Hasta çeşmin eylemez la'l-i revân-bahşa nazar

⁵² Mustafa Uzun, "İsa: Türk Edebiyatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 474.

⁵³ Uzun, "İsa: Türk Edebiyatı", 22: 474.

⁵⁴ Uzun, "İsa: Türk Edebiyatı", 22: 474.

⁵⁵ Cemâl Kurnaz, *Hayâlî Bey Divânı'nın Tahlîli* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996), 276.

Neyler ol İsâ'yı kim bîmâra etmez iltifât

(Gazel, 31/5)

Dördüncü felekte oturan İsâ âşıkların umut kapısıdır, ancak derdine derman arayan âşık, sevgiliye teşbih edilen İsâ'yı dördünce felekte dahi bulamayacaktır:

Gitdik sipihr-i çârüme dek çâre-hâh olup

Derdâ ki İsâ-i dil-i bîmârı görmedik

(Gazel, 212/2)

Gâlib, Yüce Allah'ın en değerli varlığı olan insanı, "Kendine hoşça bir bak; sen dünyanın özüsün. Bütün yaratılmışların gözbebeği olan insansın sen" diye methettiği şiirinde babasız dünyaya gelen İsâ Peygamber ile babasız yaratılan ilk insan Hz. Âdem'i bu yönüyle ikiz olarak tasavvur edecek ve şunları söyleyecektir:

Ey dil ey dil niye bu rütbede pür-gamsın sen

Gerçi vîrâne isen genc-i mutalsamsın sen

Secde-fermâ-yı melek zât-ı mükerremsin sen

Bildiğin gibi değil cümleden akdemsin sen

Rûhsun nefha-i Cibrîl ile tev'emsin sen

Sırr-ı Hak'sın mesel-i İsi-i Meryem'sin sen

Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen

Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen

(Terci'-bend, 9/1)

14. Muhammed: Türk-İslâm edebiyatının şair ve nasirleri Hz. Peygamber'le ilgili bilgi ve kültürün yoğun olduğu bir edebiyat ortaya koymuşlardır. Özellikle Hz. Peygamber'e dair ayetlerin iktibas ve telmih yoluyla intikal ettiği edebî eserler Hz. Peygamber'in isim ve sıfatlarını, fizikî, ruhî ve ahlâkî vasıflarını, aile hayatını, mucizelerini haber vererek edebiyatın bu hususta ne kadar zengin olduğunu göstermişlerdir.⁵⁶

Gâlib *Divan*'ında müstakil olarak "rûz u şeb" redifli kasidesi ile "Sen Ahmed ü Mahmud u Muhammedsin efendim; Hakdan bize sultân-ı müeyyedsin efendim" dizelerini tekrarladığı müseddes na't-ı şerifini Hz. Peygamber için kaleme almış, yine diğer şiirlerinde yer yer Hz. Peygamber'e duyduğu muhabbeti ifade etmekten geri durmamıştır.

⁵⁶ Mustafa Uzun, "Muhammed: Türk Edebiyatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 457.

Gâlib, Kur'an'da Hz. Peygamber için bildirilen "Senin kalbini açıp genişletmedik mi?" anlamındaki *صَدْرَكَ لَكَ نَشْرَحُ* ayetini iktibas ederek Hz. Peygamber'in gece gündüz her an Yüce Allah'a kalben bağlandığını, ayın ışığını güneşten aldığı gibi, onun aya benzeyen parlak göğsünde *elem neşrah* ayetinin de bir güneş gibi parladığını söylemiştir:⁵⁷

Mâh-ı sadrında elem neşrâh ıyân çün mihr-i aşk

Kalb-i pâkin lî me'allâh ile hoş-ter rûz u şeb

(Kaside-1/36)

Hız. Peygamber şefaât kaynağıdır. "Allah'ın, özellikle bir duasını mutlaka kabul edeceğine dair her peygambere tanıdığı imtiyazı Resûlullah dünyada kullanmamış, şefaât etmek amacıyla bunu âhirete bırakmış ve Allah'a ortak koşmamak şartıyla büyük günah işleyen herkesin bundan yararlanacağını söylemiştir."⁵⁸

Mihr ü meh leşker şehensâhâ şefâ'at-perverâ

Ey ki zâtın ma'ni-i lev-lâke mazhar rûz u şeb

(Kaside-1/35)

"Ey şefaât-perver olan şahlar şahı, güneş ve ay senin askerindir; senin zatın gece ve gündüz 'sen olmasaydın' sözünün manasına mazhardır."⁵⁹

Hız. Peygamber'in ahlâkı Kur'an ahlâkıdır. Güzel ahlâkı tamamlamak için gönderilen Peygamber, Cenâb-ı Hakk'ın seçtiği en mükemmel, en faziletli ve en seçkin insandır. O, hulk-ı azîm üzere yaratılmış, ahlâkın en yüksek derecesinde bulunmuştur:⁶⁰

Sermâye-i kevn olan tecellâdır bu

Aşk-ı ezeli denen muammâdır bu

Ahlâk-ı Muhammedî nâtık-ı Kur'ân

Yani ki dil-i Hazret-i Monlâ'dır bu

(Rubai, 33)

Mekkeliler Hız. Peygamber'den bir mucize göstermesini istemişler, o da işaret parmağıyla ayı ikiye yarmıştır.⁶¹ Gâlib bir yerde kendi şiir söyleme

⁵⁷ Emine Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 251.

⁵⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Şefaât: İslâm'da Şefaât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 412.

⁵⁹ Keleş, *Divan Şiirinde Âyet ve Hadis İktibasları*, 379.

⁶⁰ Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, 264.

⁶¹ İlyas Çelebi, "İnsikâku'l-Kamer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 344.

kabiliyetini övdükten sonra Hz. Peygamber'in ayı ikiye yarma mucizesine şöyle dikkat çekmiştir:

Benim mu'ciz beyân-ı nutk-ı burhânım dehânımdır

Meh-i ma'nâyı şakka tîğ-i engüşt-i zebânımdır

(Gazel, 119/1)

Yukarıdaki ifadelerden yola çıkarak Gâlib'in, *Divan*'ında toplan on dört peygamberden bahsettiği görülmüştür. Kur'an'da kendisinden en çok bahsedilen peygamberler, yani hayatları hakkında diğerlerine göre daha fazla bilgi sahibi olunan peygamberler doğru orantılı bir şekilde şairler tarafından eserlerinde ele alınmıştır. Neredeyse çok az bilginin bulunduğu peygamberlere de divan edebiyatında yer verilir. Ancak oran diğer peygamberlere kıyasla azdır. Gâlib, yer verdiği on dört peygamberi gerek mucizeleriyle gerek ayetlerden iktibaslarla ve gerekse öne çıkan hususiyetleriyle ele almıştır.

D. Siyer ve İslâm Tarihi

Hz. Peygamber'in hayatını ve şahsiyetini, tebliğ faaliyetlerini, siyasî ve askerî mücadelelerini konu alan siyer ile⁶² Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlerin getirdiği dinin özünü teşkil eden ve Hz. Muhammed'den bugüne kadar gelen İslâm⁶³ tarihi şair ve nasirlerin başvurduğu kaynaklardan biridir.

İslâm tarihi, Hz. Âdem ile başlamış, Asr-ı Saadet'te kemâl bulmuş, Hulefâ-yı Râşidin devri ve nihayet diğer İslâm devletleri ile şairin çağına kadar ulaşmıştır. Şair, bu tarih içerisinde önemli kişileri ve olayları beyitlere yansitmaktan geri durmamış,⁶⁴ her dem zihinlerde taze kalmasını sağlamıştır. Gâlib İslâm tarihinde önemli iki savaşa Hayber ve Bedir'e işaret ederek "Göklerin dönme sebebi O'nun mucizelerini anlatmaktır; Güneş, Hayber, ay ise Bedir gazasını söyler gece gündüz" demiştir:

Mu'cizâtı vasfıdır çarhun medâr-ı gerdişi

Mihr Hayber meh gazâ-yı Bedri söyler rûz u şeb

(Kaside, 1/23)

İslâm tarihinde Hayber, 628'de Hz. Peygamber'in yönettiği savaşılarından biridir. Hayber'e sefer düzenleme hazırlıklarına başlayan Hz.

⁶² Mustafa Fayda, "Siyer ve Megâzi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 319.

⁶³ Ömer Faruk Harman, "İslâm: Vahiy Geleneği", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 23: 3.

⁶⁴ Pala, *Divan Edebiyatı*, 38.

Peygamber 1500 kişilik bir kuvvetle Medine'den ayrılmış, Hayberliler de ona karşı koymak için rivayete göre 20.000 veya en az 10.000 savaşçı ve müstahkem kaleleriyle savunmaya geçmişlerdir. Özellikle Hz. Ali'nin olağanüstü çabasıyla şehrin içindeki kaleler alınmış ve Hayber'in fethi büyük bir zafere dönüşmüştür.⁶⁵ Hz. Ali'nin bu savaşta gösterdiği kahramanlık şairlerin de gözlerinden kaçmamıştır. Gâlib bir beyitte "Mertçe dövüşmenin asaleti meydanda belli olur; Düldül'ün babasını Hayber'de kim sordu?" diyerek Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'ye hediye edilen Düldül'e de işaret etmiştir:

*Merdânelik asâleti meydânda bellidir
Hayber günü babasını kim sordu Düldül'ün
(Gazel, 206/6)*

Hulefâ-yı Râşidin içerisinde Hz. Ebû Bekir'in yerinin Gâlib'te başka olduğu söylenebilir. "Siddîk" redifli bir kasidenin yanında müstakil beyitlerde de Hz. Ebû Bekir'e yer veren şair, şiirlerinde özellikle onun Hz. Peygamber'le olan dostluğuna telmihte bulunmuştur. Bir rubaîsinde Gâlib, Hz. Ebû Bekir'in dört halifeden ilki olduğunu hatırlattıktan sonra gece gündüz Hz. Resûl'e arkadaş olduğunu, gizli zikrin temsilcisi olup, Mevlânâ'nın soyunun ona dayandığını şöyle ifade etmiştir:

*Siddîk ki çâr-yâra serdâr oldur
Sultân-ı Rusûl'le rûz u şeb yâr oldur
Hem pîr-i tarîk-ı zümre-i ehl-i hafâ
Hem cedd-i cenâb-ı Monlâ Hünkâr oldur
(Rubaî, 3)*

Hz. Ebû Bekir, Peygamber'in yol arkadaşıdır. Hz. Peygamber, kendilerini takip eden müşriklerin mağaranın ağzına kadar gelmesi üzerine korkuya kapılan Hz. Ebû Bekir'i teselli etmiş, onların kendilerine zarar veremeyeceğini söyledikten sonra "Üzülme, Allah bizimledir" ayeti nazil olmuş, Peygamber Hz. Ebû Bekir'i bu sözle teselli etmiştir.⁶⁶

Gâlib bir beytinde "O öyle bir velidir ki, *lâ tahzen* (üzülme) hitabı ona yapılmıştır. Nitekim onun Huda tarafından makbul olduğu, Kur'an nassıyla da sabittir"⁶⁷ diyerek bu hadiseye telmihte bulunmuştur:

⁶⁵ Muhammed Hamîdullah, "Hayber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 21.

⁶⁶ Mustafa Fayda, "Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 102.

⁶⁷ Keleş, *Divan Şiirinde Âyet ve Hadis İktibasları*, 74.

*Bir velâdir ki ve lâ tahzen ana oldu hitâb
Nass-ı Kur'ân ile maktûl-i Hudâdır Sıddîk
(Kaside-2/4)*

Hz. Hüseyin'le ailesinin ve yakınlarının topluca şehit edildiği Kerbelâ vakası pek çok şair ve edip tarafından ele alınan acıklı ve elim bir konunun adıdır. Kerbelâ hadisesinin meydana geldiği asırdan itibaren Hz. Hüseyin'in hayatı efsanevî ve menkıbevî bir hüviyet kazanmış, Hz. Hüseyin'e revâ görülen bu muamele lirik ve trajik bir üslûpla edebî eserlerin ortak konularından biri olmuştur.⁶⁸ Gâlib bir kıtasında bu elim hadiseye şöyle telmihte bulunmuştur:

*Bulandı yevm-i âşûrâda çarhın tab'-ı nâşâdı
Zemîn ü âsümân bu hüzn ile deryâ-yı Nîl oldu
Semâvât ehlinin gözyaşındır bârân zannetme
Şehîd-i Kerbelâ'nın rûh-ı pâkiyçün sebîl oldu
(Kıta, 3)*

Hz. Peygamber'in doğum günü olan Rebû'l-evvel ayının on ikinci gecesi Mevlid kandili olarak kutlanmaktadır. Hz. Peygamber'in dünyaya gelmesi sebebiyle sevinmek, O'nun doğum günü münasebetiyle muhtaçlara yardımda bulunmak, O'na dair şiirler okumak, güzel elbiseler giyerek sevinç gösterisinde bulunmak, o güne has oruç tutmak, camileri kandillerle süslemek birer güzel amel olarak⁶⁹ Gâlib'in devrinde de devam etmiş ve şu dizelerin dökülmesine vesile olmuştur:

*Leyle-i Mevlid'de bu rahşân olan kandiller
Bahş-ı nûr eyler ser-â-ser encüm-i eflâke hep
Âlem-i envârdan gûyâ bu ma'nâ âşikâr
Dîdeler rûşen demekdir âsümân u hâke hep
(Kıta, 2)*

İslâm kültürü içerisinde ramazan ve kurban bayramlarının ayrı bir hususiyeti vardır. "Ramazan bayramında müminler bir önceki ayı ibadetle geçirmenin ve Allah'ın rahmetine nail olma ümidinin sevincini taşırlarken, kurban bayramında Hz. İbrâhim'in oğlu İsmâil'i kurban etmek istemesi ve İsmâil'in de buna razı olması, nihayet Allah'a karşı gösterilen büyük

⁶⁸ Mustafa Uzun, "Kerbelâ: Türk Edebiyatında Kerbelâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 274.

⁶⁹ Ahmet Özel, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 478.

sadakatin karşılığı olarak hayvan kurban edilmesinin hatırasını taşımaktadır. Müminler bu günlerde kurban kesmek suretiyle bu iki Peygamberin Allah'a karşı verdikleri başarılı imtihanın sevincini yaşamaktadırlar.”⁷⁰ Edebiyatımızda da bayramın önemi büyüktür. Bayram günü âşık sevgiliye kavuşur, âşığın gözyaşları bayramın gülsuyu, sevgilinin vuslat haberi bayram şekeri gibidir.⁷¹ Gâlib kurban bayramına yer verdiği şiirinde “Bayram geldi, sen de hançerini parlat; yeni aya gel de güneşin şerefini ver; bir bayrama daha kalmayalım yarı boğazlanmışız; aşk kurbanlarına kesin kes cevap ver” demek suretiyle âşıkların kurban bayramında sevgili tarafından kurban edildiğini, bunu da hançere benzettiği hilal şeklindeki ay ile gerçekleştirdiğini söylemiştir:

Îd oldu sen de hançerine âb ü tâb ver
Mâh-ı nev içre gel şeref-i âftâb ver
Bir îde dahı kalmayalım nîm-i bismiliz
Kurbâniyân-ı aşka kesin kes cevâb ver
(Kıta, 7)

Hız. Âdem’le başlatılan İslâm tarihi ve Hz. Peygamber’in hayatını muhtevi siyer, İslâm şairlerinin başvurdukları kaynakların başında gelmektedir. Sadece siyer düşünülüğünde dahi mi’râciyye, mevlid, hicretnâme, hilye, kırk hadis, şefaatnâme gibi daha pek çok özel türün ortaya çıktığı zengin bir edebiyatla karşılaşılır. Bu müstakil türlerin dışında beyit düzeyinde gerek İslâm tarihinde vuku bulmuş hadiseler ve gerekse cihan Peygamber’inin hayatına dair bilgilere rastlamak mümkündür. Nitekim Gâlib’in *Divan*’ı da bu nazarla incelendiğinde İslâm tarihinin ve siyerin diğer kaynaklara oranla baş sıralarda olduğunu söyleyebiliriz.

E. Tefsir

Kur’an ayetlerinin açıklanıp yorumlandığı tefsir ilmi şairlerin kaynakları arasında yer alan dinî bir ilimdir. Bu ilim, ayetlerin manasını açıklamak, sure ve ayetler hakkında bilgi vermek, ayetlerin iniş sebeplerini belirtmek, Kur’an’ı kelime kelime tahlil ve izah etmek ilmidir.⁷² Tefsirin konusu tamamen Kur’an ayetleridir. Tefsir aynı zamanda bu alanda yazılmış eserlere de denir. Şairler, tefsir ilminden yararlanırken müfessirlere ait eserlerin künyesi ile değil, bizzat bu ilmin kendisiyle ilgilenir. Dinî bir

⁷⁰ İbrahim Bayraktar, “Bayram: İslâmî Dönem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 259.

⁷¹ Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 223.

⁷² Ridvan Canım, *Divan Edebiyatının Kaynakları*, 2. Baskı (İstanbul: Akıl Fikir Yayınları, 2018), 420.

hassasiyete sahip, eğitimleri sırasında sadece dinî ilimleri değil, çağın pozitif ilimlerini de iyi derecede öğrenen şairlerin kendisi yeri geldiğinde bir müfessir, bir muhaddis vs. olabilmektedir. Dolayısıyla şiirlerinde bir ayete iktibasta veya telmihte bulunurken bu ayeti bazen tefsir de edebilmektedir. Nitekim bu edebiyatın şairleri birçok ayete tefsirî mahiyette açıklamalarda bulunmuştur. Gâlib'in *Divan*'ında bir şiirin baştan sona, bir ayetin veya surenin tefsirine ayrıldığı görülmemiştir. Ancak beyit veya beyitler düzeyinde bu ilimden doğrudan olmasa da dolaylı yoldan bahsettiği görülmüştür. Örneğin, Ramazan ayından bahsettiği bir gazelinde Bakara suresi 155, Nahl suresi 112, Gâşiye suresi 7 ve Kureyş suresi 4. ayetlerde geçen "cû" lafzına yer vermiştir. Ayetlerdeki "açlık" manasına gelen *cû* lafzı Gâlib'in bağlam kurduğu oruç veya Ramazan ayıyla ilgili değildir. Beyitte şair devrin vaizlerini eleştirerek o şehir (meşhur) vaizinin ağzına her ne kadar yemek vasfı yaraşsa da -ki o konuda zaten mahirdir, "açlık" ayetini (yani açlığın faziletlerini anlatan ayetleri) Ramazan ayında tefsire başladığını söylemiştir:

Agzına vâ'iz-i şehrin yaraşır vasf-ı ta'âm

Lîk cû' âyeti tefsîrini tutdurdı sıyâm

(Gazel-245/1)

Ahsenü'l-kasas olan Yûsuf suresinde Yüce Allah 13. ve 18. ayetlerde Ya'kûb Peygamber'in hüznünü ifade etmek için "Babaları, 'Onu götürmeniz beni endişelendiriyor; farkında olmadığımız bir sırada onu bir kurdun kapmasından korkuyorum' dedi" ve "Gömleğinin üstünde uydurma bir kan izi de gösterdiler. Ya'kûb, 'Hayır! Nefsiniz sizi kötü bir iş yapmaya sürüklemiş; artık bana düşen güzelce sabretmektir. Anlattığınız şeyler karşısında bana yardım edecek olan Allah'tır' dedi", buyurmuştur. Gâlib, yazdığı bir tahmiste Yûsuf yaratılışlıyı etkilemek için Ya'kûb'un hüznü ayetlerini tefsir ettiklerini şöyle dile getirmiştir:

Çok recâlar eyledik ol mâh-ı evc-i rif'ata

Şebnem-i eşki nisâr etdik düşüp mahviyyete

Gelmedi imanâ insâf etmedi bu firkate

Etmek için hüzn-i dil te'sîr o Yûsuf-tıynete

Âyet-i mahzûnî-i Yâkub'u tefsîr eyledik

(Tahmis, 19/2)

F. Fıkıh

Amelî hayata ait bilgileri ve hükümleri ihtiva eden fıkıh ilmi, ilmihal, hukuk ve hukuk metodolojisi, ekonomi, siyaset, idare bilimleri ve bu

bilimlerle ilgili kurumları da bünyesine alarak geniş bir alana yayılmıştır.⁷³ Fıkıh ilminin özellikle amelî hayata dair olan abdest, namaz, oruç, zekât, hac gibi ibadetlerle ilgili bilgiler şairin istifade ettiği kaynaklar arasında yer almıştır. Gâlib bir beytinde abdest alıp camide kıyama durulması hususunda şunları söylemiştir:

Abdest al câmi-i vâlâsına eyle kıyâm

Âb-rû peydâ edip dîvân-ı âlîşâna gel

(Tarih, 29/5)

Zahitleri eleştirdiği bir beytinde şair su bulunmadığı vakit toprakla teyemmüm edilen fıkıh kaidesine şöyle temas etmektedir:

Bî-gubârım o kadar zâhid-i huşk-i nâ-pâk

Gerd-i mikdâr-ı teyemmüm bulamaz hâkimden

(Gazel, 270/6)

Fıkıh ilminde normal şartlarda cihad farz-ı kifâye iken umumi seferberliği gerektiren bir tehlike ve saldırı halinde farz-ı ayndır.⁷⁴ Gâlib bir beytinde bu ibadetin farziyyetine dikkat çekmektedir:

Meger farz olduğun ilm-i cihâdı halk unutmuşdu

Anı hem öğredip hem eyledi esbâbına irşâd

(Tarih, 25/6)

Gâlib, III. Selim'in Baruthane'yi yeniden inşa ettirmesi üzerine yazdığı beyitte bir başka fıkıh kaidesi olan beş vakit namazın farziyyetine şöyle temasta bulunmuştur:

Sît-i devri ilm-i edvâr-ı cihâd eyler sūrûd

Farzdır bu nağme mânend-i namaz-ı penc-gâh

(Tarih, 23/7)

Bir başka beyitte de şair ağıyardan tecerrüt edip, sevgilinin semtinde karar kılmak için ne yapılması gerektiğini, haccın ihrama girmek, sa'y etmek, kurban kesmek gibi bazı ibadetleriyle izah etmiştir. Beyitte sevgilinin dışında her şeyden alâkayı kesmek (tecerrüt) ihrama girmeye, sevgilinin semti olan Mekke'de, canı sevgili için feda etmek Harem'de kurban kesmeye ve benliğin bütünüyle sevgiliye adanmaksızın gerçek tecerrüdün elde edilemeyeceği hatırlatılarak, bunun dışında kalan beyhude çabalar Safa-Merve arasındaki

⁷³ Hayreddin Karaman, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 1.

⁷⁴ Ahmet Özel, "Cihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 528.

sa'y etmeye benzetilmiştir:⁷⁵

Tecerrüdse murâdın kûy-i cânânda fedâ kıl can
Çıkmaz câme-i ihrâmdan sa'y etme kurbansız
(Gazel, 141/3)

Daha eğitimleri sırasında iyi derecede dinî ilimlere vakıf yetişen şairler, buralarda aldıkları eğitimi hayat tecrübeleriyle birleştirmiş ve şiirlerinde kaynak olarak kullanmışlardır. Gâlib'in de fıkıh ilmini ilgilendiren abdest, teyemmüm, namaz, oruç, hac gibi ibadatlere kendi kural ve kaideleri içerisinde kâh bir vaizi, zahidi vs. eleştirirken kâh, insanlara nasihatte bulunmak için yer verdiği görülmüştür.

G. Kelâm

Kelâm ilmi esas itibarıyla Allah'ın zat, sıfat ve e'falinden bahseden bir ilimdir. Bu yönüyle kelâm ilmüne ilm-i esmâ da denebilir. Bugün bulunduğu hâle gelinceye kadar birçok safhadan geçen kelâm ilminin Allah'ın birliğine delil olarak getirilen hudûs ve kıdem bahsi, zatî ve sübutî sıfatları, esmâ-yı ilâhiyesi edebiyata intikal eden konular arasında yer almıştır.⁷⁶ Özellikle yazılan tevhid şiirleri kelâm ilmi açısından oldukça zengin metinlerdir denebilir.

Yüce Allah'ın zatî sıfatlarından olan ve varlığının sonsuz olduğunu ifade eden "bekâ" sıfatı Gâlib'in Esrar Dede için yazdığı bir mersiyede şöyle dile getirilmiştir:

Ben gördüm bu dâr-ı fenânın fenâsıdır
Bâkî Hudâ rızâsı bekâ Hak bekâsıdır
(Mesnevî, IV/4)

Dünya denilen yer fenâ yurdunun da fenâsıdır. Burada asıl ve kalıcı olan Cenâb-ı Allah'ın rızasını kazanmaktır. Sonsuz olan sadece ve sadece Hakk'ın bekâsıdır, gerisi ise gelip geçicidir.

Allah bir şeyi dilediği zaman ona sadece "ol" der ve o da hemen olur. *Kün*, Yüce Allah'ın gücünü, kudretini ifade eden bir ayettir. Yüce Allah yaratmayı irade ettiği vakit bunu *kün* kelimesi aracılığı ile yapar ve yaratır.⁷⁷ Cümle eşya *kün* emri ile vücuda gelir; kâinattaki her şeyin meydana gelişi ve görünmesi ancak *kün* emri ile gerçekleşir:

⁷⁵ Necdet Çağır, "Dinî ve İlmî Birikimin Divan Şiirindeki İzdüşümleri", *ilahiyat tetkikleri dergisi*, 50 (2018/2): 152.

⁷⁶ Levend, *Divan Edebiyatı, Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*, 80.

⁷⁷ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2001), 200, 222.

Cümle bir künden nümâyândır vücûd-ı kâ'inât
Bâis-i icâd-ı kevn olan hitâb oldur ki ol
(Gazel-222/3)

Gökler bolluk ve bereket kaynağı, sonsuz yüce yaratıcının muradı üzere döner:

Çarhı döndürdü murâdı üzre Feyyâz-ı Ezel
Akdı suy-ı ârzûya cûy-ı tevfk-i ilâh
(Tarih, 23/4)

Kaza ve kader konuları ile de meşgul olan kelâm ilmini Gâlib şiirlerinde işlemekten geri durmamıştır. Nitekim bir şarkısında alın yazısı anlamına gelen kadere temasta bulunarak kaza kaleminin alınına yazdığı aşkı şöyle tasvir etmiştir:

Fârîğ olmam eylesen yüz bin cefâ sevdim seni
Böyle yazmış alınma kıl-k-i kazâ sevdim seni
Ben bu sözden dönmezem devr eyledikçe nüh-felek
Şâhid olsun aşkıma arz u semâ sevdim seni
(Şarkı, 10/1)

Kaza ve kader mefhumunu Gâlib şiirlerinde İslâm'daki teslimiyet ve rıza telâkkisi içinde ele almıştır:⁷⁸

Sanman bizi kim beste-dil-i nefis-i gavîyiz
Hâk-i kadem-i âl-i âbâ Mustafavîyiz
Ne havf-ı emîrân biliriz ne bedevîyiz
Râzî-şode-i hükm-i kazâ Murtazavîyiz
İkrârımıza ser veririz ahde kavîyiz
Biz şâh-ı velâyet kuluyuz hem alevîyiz
(Müseddes, 4/1)

Bir şeyin mahiyet ve niteliklerinin yanı sıra var oluş zamanı ve mekânını belirlemek, anlamına gelen takdîr kaderle eş anlamlı olarak kullanılmıştır.⁷⁹ Gâlib bir müseddesinde takdirin ancak Yüce Allah'a ait olduğunu şöyle ifade etmiştir:

Tedbîrini terk eyle takdîr Hudâ'nındır

⁷⁸ Okcu, *Dîvân Şiirine Kaynaklık Eden Âyetler*, 47.

⁷⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 58.

Sen yoksun o benlikler hep vehm ü gümânındır
Birden bire bul aşkı bu tuhfe bulanındır
Devrân olalı devrân erbâb-ı safânındır
Âşıkda keder neyler gam halk-ı cihanındır
Koyma kadehi elden söz pîr-i mugânındır
(Müseddes, 6/1)

Şair “Tedbîrini terk eyle” derken gönlünü her türlü kirden arındıran ve gönlünde ikiliğe, şirke yer vermeyen Allah dostuna hitap etmekte ve bu hal üzere yok olmuş bir benliğin tedbire de ihtiyacının kalmadığını söylemektedir.

Kelâm, ilahiyat ve inanişâ ait tartışmaların doğurduğu bir ilimdir. Bu ilim bütün çekici konuları ve problemleriyle, kendi kavram, terim, kelime kadrosu ve tartışmalarıyla edebiyata ve hâliyle şairlere de aksetmiştir.⁸⁰ Yukarıdaki şiirlerden hareketle söylenebilir ki Gâlib’in düşüncelerini yansıttığı *Divan’ı*, bir ilim ve tefekkür kaynağı olan kelâmdan nasibini almıştır.

H. Tasavvuf ve Tasavvufi Şahsiyetler

Tasavvuf insanın kalbindeki kötü vasıflardan kurtulma çarelerinden; kalpteki iyi vasıflar ve onları kazanma yollarından; manevî mertebeleri kat ederek en yüksek mertebe olan insan-ı kâmil mertebesine ulaşmanın kurallarından ve nihayet tevhidin sırlarından bahseden bir ilimdir. Tasavvuf Hakk’ın rızasını kazanmak ve ebedî saadete ulaşmak için nefsi terbiye etme, ahlâkı güzelleştirme, iç ve dışı tenvir etme demektir. “Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim” diyen Hz. Peygamber’in gösterdiği yolu takip etmeyi, Hakk’ın rızasını kazanmak için nefsi temizlemeyi, güzel ahlâk sahibi olmaya çalışmayı, Allah ve Resul’ünün ahlâkıyla ahlâklanmayı amaçlayan tasavvuf⁸¹ ilminin edebiyata intikali gayet tabîi olmuştur. Nitekim Mevlevî-meşreb şairimiz Gâlib’in şiirlerinde de tasavvuf hissedilir derecede dikkat çekmektedir. Onun,

Aşk âteş-i tecellî-i Mansûr’dur bana
Her çûp-ı dâr bir şecer-i Tûr’dur bana
(Gazel, 1/1)

matlaî ile başlayan gazelinde tasavvufî düşünce göz önünde

⁸⁰ Abdurrahman Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, 3. Baskı (Ankara: Akçağ Yayınları, 2006), 145-146.

⁸¹ Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Seha Yayınları, 1988), 26, 27.

bulundurulursa manevî yolculuğun mertebelerinden biri olan havf ve recâdan bahsettiği ifade edilmektedir.⁸²

Gâlib için Allah'a ulaşmanın yolu, gönlü Allah'ın dışında her şeyden arındırmakta gizlidir. Gönül âyinesini her türlü kirden temiz tutan kişi ancak Hakk'a vasil olur, Hak'ta yok olur:

*Berk-i hâtif gibi bu kayd-ı sivâdan güzer et
Erişen hâr u hasa âteş-i aşkı siper et
Dâmenin tutmaya âsâr-ı alâyık hazer et
Şems-veş hâhiş-i Monlâ ile azm-i sefer et
Sâf kıl âyîneni kâbil-i aks-i suver et
Hele bir cem'-i havâs eyle de Gâlib nazar et
Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen
Merdûm-i dâde-i ekvân olan âdemsin sen
(Terci'-bend, 9/6)*

Gâlib bir başka şiirinde vahdetin bizzat kendinin mutlak vücud üzere döndüğünü, hepsinin kesrette ve halvette güneş gibi tek başına gezdiğini, hareket eden ayağın merkez noktasının hüviyet gaybının noktası olduğunu söylemiştir. Gâlib'e göre işin başında da sonunda da vuslata erenler bahtiyarlardır. Bunlar aslında külâh giymiş topluluklardır. Heybetli, şevketli ve adeta ilahî bir tarza sahiptirler. Şiirde ayrıca Mevlevîlerden, onların ayakları üzerine döndükleri sema ayininden, başlarına geçirdikleri külâhlardan da bahsedilmektedir:

*Vücûd-ı mutlak üzre devr ederler ayn-ı vahdetde
Kamu hurşîd-veş tenhâ gezer kesretde halvetde
Medâr-ı pâ-y-i seyri nokta-i gayb-ı hüviyyetde
Visâl-i sırf bulmuşlar bidâyetde nihâyetde
Gözüm dût oldu gördüm bir gürûhu hep külâhîler
Aceb heybet aceb şevket aceb tarz-ı ilâhîler
(Müseddes, 5/7)*

Gâlib'in şiirlerinde tasavvufî şahsiyetlere baktığımızda ilk dikkati çeken ismin Mevlânâ olduğu görülmektedir. Gâlib Mevlânâ'ya özel kasideler, gazeller, mesnevîler, terci'-bendler, rubaîler yazmıştır. Mevlânâ ona göre

⁸² Abdulkadir Gürer, "Şeyh Gâlib'in Şiirlerinde Bir Anlatım Özelliği", [Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi] *Türkoloji Dergisi* 13/1 (2000): 105.

Allah aşkının mazharı, sıdk u safânın kaynağıdır:

Mazhar-ı aşk-ı Hudâ Hazret-i Mevlânâdır

Menba'-ı sıdk u safâ Hazret-i Mevlânâdır

(Kaside, 3/1)

Mevlânâ aşkın bizzat kendisidir:

Aşk kim sûret-i Mevlânâdır

Ma'nî-i hilkat-ı Mevlânâdır

(Kaside, 6/1)

Mevlânâ, aşk yolunun düşkünlerinin yardımcısıdır. Gâlib de girdiği aşk yolunda bir düşkün olarak Mevlânâ'nın ruhanî feyzinden yardım istemektedir:

Düşdüm yine kaldır beni yâ Hazret-i Monlâ-yı Rûm

Bakmaz deyü bildim seni yâ Hazret-i Monlâ-yı Rûm

(Kaside, 5/1)

Mevlânâ devrinde semanın ayrı bir ruh hali, heyecanı artıran, insanı cezbeye getiren, güneşi titreten bir durumu vardır:⁸³

Devr-i Mevlânâ'da gâyet hâlet-efzâdır semâ'

Aftâbın kursuna teb-lerze-fermâdır semâ'

(Gazel, 178/1)

*Divan'*da Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled için yazılmış bir kaside de yer almaktadır. Gâlib'e göre Sultan Veled, lütuf ve cömertlik kaynağı, bütün zamanların nev-baharıdır:

Ma'den-i lutfu kerem Hazret-i Sultân Veled

Nev-bahâr-ı heme-dem Hazret-i Sultân Veled

(Kaside, 8/1)

Bu iki Mevlevî büyüğünden başka Gâlib, Mesnevî şarihlerinden İsmâil Ankaravî'ye bir kaside yazmıştır. İsmail Ankaravî için Hazret-i Şârih tabirini kullanan Gâlib bir beytinde onu, bir taraftan gizli sırların kâşifi olarak nitelerken diğer taraftan görünür tecellilerin üzerini örten biri olarak tasavvur etmektedir:

Ey kâşif-i esrâr-ı nihân Hazret-i Şârih

Rû-pûş-ı tecellî-i iyân Hazret-i Şârih

⁸³ İlhan Genç, "Çiğnenmiş Sakızı Çiğnemeyenler: Nizam-ı Cedid'in Şeyh Galib'i ve Cumhuriyet'in Asaf Halet'i", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2011): 98.

(Kaside, 9/1)

Divan'da Mevlevîlerden Sâkıb Dede, Hâlis Ahmed Dede, Ebûbekir Çelebi, Ebûbekir Çelebi'nin oğlu Arif Efendi, Hüseyin Efendi ve Zikrî Dede'nin vefatlarına birer tarih, yine Abdülhalim Dede ve Manastırlı Hâfız Ebûbekir Dede'ye birer tarih, *Cezîre-i Mesnevî* müellifi Yûsuf Sîneçâk'a bir terci'-bend ve Esrar Dede'ye bir mersiye kaleme alınmıştır. Ayrıca Gâlib, Mevlevî şairlerden Şahidî ve Şeyh Nesib Dede ile Mevleviyye ve Nakşibendiyye tarikatlarına intisap eden Neş'et Efendi'nin gazellerine tahmis yazmıştır.

Gâlib Mevlevî bir şair olmakla birlikte *Divan*'ında farklı tarikatlardan ve bunların temsilcilerinden de bahsetmektedir. *Divan*'da Halvetiyye tarikatından Morevî Şeyh Muhammed Efendi; Kadiriyye tarikatından Gümüş Dede ve Nakşibendiyye tarikatından Eyyubî Şeyh Îsâ Efendi'nin vefatlarına birer tarih düşürülmüştür. Hakkında müstakil şiirler yazılan bu şahsiyetlerin dışında *Divan*'da diğer bazı tasavvufî şahsiyetlerden de söz edilmiştir. Örneğin Cevrî, Ahmed Rifâî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Hallac-ı Mansûr, Şems-i Tebrizî, Selahaddin Zerkûb, Ferîdüddin Attâr bu isimlerdendir.

Sonuç

Türk İslâm edebiyatının dinî kaynaklarının tespit edildiği ve bu kaynakların şiirlerde kullanılmasına yönelik örnek teşkil etmesi bakımından *Şeyh Gâlib Divanı*'nın incelendiği bu çalışmada İslâmî edebiyatın bir temsilcisi olan şair veya nasirlerin düşüncelerini ifadede dinden veya dinî kaynaklardan bağımsız, uzak kalmadıkları /kalamayacakları bu edebiyata merak/ilgi duyanlar tarafından da pek tabi görülecektir.

Dinî yönü ağır basan ve özellikle tasavvufla bağlantısı olan şairlerin eserleri dinî kaynaklar bakımından zenginlik arz etmektedir. Nitekim daha yirmi dört yaşında divan sahibi olacak kadar şiire vukûfiyeti olan ve bunu da üst düzeyde gerçekleştirerek divan şiirinin gerilemeye başladığı XVIII. yüzyılda bu şiire taze bir soluk aldırmaı başaran Gâlib'in şiirlerinde de dinî kaynakların bir hayli yekûn tuttuğu görülmüştür. Gâlib Mevlevî kimliğinin yanında Şeyhlik makamına oturmuş bir şahsiyettir. *Divan*'ında Kur'an'a, hadise, dinî ilimlere, peygamber ve peygamber kıssalarına ve bilhassa tasavvuf ve tasavvufî şahsiyetlere çok sayıda yer vermesi onun dinî ve tasavvufî yönünün ne kadar ağır bastığını ortaya koymuştur. Diyebiliriz ki Gâlib, muhteva kaynaklarından olan doğrudan dinî kaynaklar olarak gruplandırdığımız kaynakların tamamını her birine çok sayıda olmak üzere müracaat etmiş bir şairdir.

Gâlib'in, *Divan*'ında kaynak olarak başta Kur'an'ı seçtiği ve bunu iktibas ve çoğu zaman telmih sanatları ile desteklediği görülmüştür. Ayrıca

Divan'da Hz. Peygamber'in hadislerine bazen düşünceleri desteklemek, bazen hadiste zikredilen düşünceye vurgu yapmak için başvurulmuştur. Şairin mutasavvıf kimliği de düşünüldüğünde daha çok tasavvufi çevrelerde kabul görmüş hadislere yer verdiği söylenebilir. Gâlib, *Divan*'ında toplam on dört peygambere telmihte bulunmuştur. Bu peygamberler de Kur'an'da kendisinden daha çok bahsedilen, yani hayatları hakkında diğerlerine göre daha fazla bilgi sahibi olunan peygamberlerden seçilmiştir. Bu on dört peygamber gerek mucizelerle gerek ayetlerden iktibaslarla ve gerekse öne çıkan hususiyetlerle ele alınmıştır. *Divan* muhteva kaynaklarından sadece İslâm tarihi ve siyer için incelse Gâlib'in bu kaynağa müracaatı dört halife, Ehl-i beyt, on iki imam, sahabeler, miraç, hicret, mevlid vs. gibi ele aldığı konularla baş sıralarda denilebilir. Son olarak iyi derecede dinî ilimlere vakıf olan Gâlib'in bir ilim ve tefekkür kaynağı olan kelâm, fıkıh, tasavvuf gibi ilimlere doğrudan, tefsir ilmine de dolaylı olarak başvurduğunu söyleyebiliriz.



KAYNAKÇA

- ACLÛNÎ, İsmâil b. Muhammed el-. *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*. 2 Cilt. Beyrut, 1351.
- AĞCA, Taha. "Yusuf Hakîkî'ye (ö.1487) Göre Seyr ü Sülûk". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/35 (2016): 126-145.
- AKKAYA, Hüseyin. "Süleyman: Edebiyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 60-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- AKKUŞ, Metin. "Divan Edebiyatında 'İktibas' ve 'Şiirde Lafzî Âyet İktibasları' Üzerine Bir Deneme". *Dergâh, Edebiyat, Sanat, Kültür Dergisi* 4/42 (Ağustos 1993): 10-11, 22.
- ALBAYRAK, Nurettin. "Eyyûb: Edebiyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 17. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- BAYRAKTAR, İbrahim. "Bayram: İslâmî Dönem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 259-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- CANIM, Rıdvan. *Divan Edebiyatının Kaynakları*. 2. Baskı. İstanbul: Akıl Fikir Yayınları, 2018.
- CEVHERÎ, İsmâil b. Hammâd el-. *eş-Şihâh*. 4 Cilt. Beyrut, 1984.
- ÇAĞIL, Necdet. "Dinî ve İlmî Birikimin Divan Şiirindeki İzdüşümleri". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*. 50 (31 Aralık 2018): 135-159. <https://doi.org/10.29288/ilted.454363>.

- ÇELEBİ, İlyas. "İnşikâku'l-Kamer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 343-345. İstanbul: TDV Yayınları, 200M.S.
- FAYDA, Mustafa. "Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 101-108. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- FAYDA, Mustafa. "Siyer ve Megâzi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 319-324. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- GENÇ, İlhan. "Çiğnenmiş Sakızı Çiğnemeyenler: Nizam-ı Cedid'in Şeyh Galib'i ve Cumhuriyet'in Asaf Halet'i". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (01 Haziran 2011): 92-105.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki. "Şeyh Gâlib". *İslâm Ansiklopedisi*. 11: 462-467. İstanbul: Maarif Basımevi, 1970.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki. *Şeyh Gâlib, Seçmeler*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1971.
- GÜLER, Zülfi. "Şeyh Gâlib Divanında Ayna Sembolü". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14/1 (Ocak 2004): 103-121.
- GÜRER, Abdulkadir. "Şeyh Gâlib'in Şiirlerinde Bir Anlatım Özelliği". [Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi] *Türkoloji Dergisi* 13/1 (2000): 99-108.
- GÜZEL, Abdurrahman. *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*. 3. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.
- HAMÎDULLAH, Muhammed. "Hayber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 20-22. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- HARMAN, Ömer Faruk. "İbrâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 266-272. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- HARMAN, Ömer Faruk. "İdrîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 478-480. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- HARMAN, Ömer Faruk. "İslâm: Vahiy Geleneği". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 2-5. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- HARMAN, Ömer Faruk. "Mûsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 207-213. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- HARMAN, Ömer Faruk. "Nûh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 224-227. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- HARMAN, Ömer Faruk. "Yûsuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 1-5. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- KALKIŞIM, M. Muhsin. "Şeyh Gâlib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 54-57. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- KARAMAN, Hayreddin. "Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 1-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- KARAMAN, Hayreddin - Çağrı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kâfi - Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. 2. baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- KELEŞ, Reyhan. *Divan Şiirinde Âyet ve Hadis İktibasları*. İstanbul: Kitabevi Yayınevi, 2016.
- KEMİKLİ, Bilal. *Türk İslâm Edebiyatı Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- KÖKSAL, M. Asım. *Peygamberler Tarihi*. 18. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, t.y.
- KURNAZ, Cemâl. *Hayâlî Bey Divânı'nın Tahlîli*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.
- LEVEND, Agâh Sırrı. *Divan Edebiyatı, Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Meftumlar*. 4. Baskı. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1984.
- MUTÇALI, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- OKCU, Naci. *Dîvân Şiirine Kaynaklık Eden Âyetler*. Doçentlik Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1982.
- OKCU, Naci. *Şeyh Gâlib Dîvânı, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umûmî Tahlîli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- ÖZEL, Ahmet. "Cihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 527-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- ÖZEL, Ahmet. "Mevlid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 475-479. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- PALA, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2008.
- PALA, İskender. *Divan Edebiyatı*. 12. Baskı. İstanbul: Kapı Yayınları, 2008.
- PALA, İskender. *Şahane Gazeller: Nâbî, Nedîm, Şeyh Gâlib*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2010.
- ŞENER, H. İbrahim - YILDIZ, Âlim. *Türk İslâm Edebiyatı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Tâhirü'l-Mevlevî. *Edebiyat Lügatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994.
- TÜRER, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Seha Yayınları, 1988.
- ULUDAĞ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001.

- UZUN, Mustafa. "İbrâhim: Türk Edebiyatı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 272-273. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- UZUN, Mustafa. "İsâ: Türk Edebiyatı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 473-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- UZUN, Mustafa. "İsmâil: Türk Edebiyatı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 80-82. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- UZUN, Mustafa. "Kerbelâ: Türk Edebiyatında Kerbelâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 274-275. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- UZUN, Mustafa. "Kur'an: Edebiyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 414-417. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- UZUN, Mustafa. "Muhammed: Türk Edebiyatı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 457-459. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- UZUN, Mustafa. "Ya'kûb: Türk Edebiyatı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 276-277. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- ÜMİT, Mehmet. "Şuayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 222-223. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- YAVUZ, Yusuf Şevki. "Kader". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- YAVUZ, Yusuf Şevki. "Şefaât: İslâm'da Şefaât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 412-415. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- YENİTERZİ, Emine. *Divan Şiirinde Na't*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- YILMAZ, Ali. "Erzurumlu İbrahim Hakkı Divanı'nda Âyet ve Hadis İktibasları Çerçevesinde İşlenen Konular". *2. Uluslararası Siirt Sempozyumu İbrahim Hakkı ve Siirt Uleması Sempozyumu Bildirileri*. İstanbul, 2008.



CONTEXTUAL SOURCES OF THE TURKISH- ISLAMIC LITERATURE: AN EXAMPLE OF SHEIKH GHALIB

© Reyhan KELEŞ^a

Extended Abstract

There are contextual sources from which the poets and prose writers, among the representatives of Islamic Turkish literature feed on and benefit, when they express their ideas. Those sources were used sometimes for strengthening the idea and sometimes for beautifying the wording. We can come across some studies examining what these sources are and whether they were classified or not, despite not being very detailed. Generally speaking, when we investigate what those sources are, we easily come to the conclusion that they are mainly religion-centered –namely-, religious sources. However, when we name a source as a religious one, then there occurs a situation that other sources should be considered non-religious, which seems to be problematic. Therefore, through a scrutiny, it is possible to come to the conclusion that those so-called non-religious sources are not totally far from a religious context, either.

In this study, we will use the relevant terminology in this manner: we will not make a discrimination of a non-religious source, rather, in general, a naming of religious sources from among the contextual sources will be applied. Then those sources will be examined in two sections: direct religious sources – such as the Holy Quran, Hadiths of the Prophet (PBUH), historical records of the past Prophets and their miracles, life of the Prophet (PBUH) and history of Islam, exegesis of the Holy Book, Islamic jurisprudence, Ilm al-kalam (a religious discipline which discusses Islamic beliefs and doctrines which are necessary for a Muslim to believe in), Islamic mysticism, and mystic figures – and indirect religious sources (contemporary sciences, historical and legendary personalities, culture and language). Due to the fact that it will be

^a Assoc. Prof., Atatürk University, reyhankeles@atauni.edu.tr

beyond the length of one unique article to examine both titles together; instead, this study will exclusively focus on the Diwan (Poetry Collection) of Sheikh Ghalib, and will try to understand how he used the religious sources accordingly, and thus, we will have established what kind of contextual sources he referred to when he composed his Diwan.

Turkish-Islamic literature has developed under the influence of the Islamic culture and civilization and remained loyal to the values of this area of culture and civilization. Works of literature which were written in line with those values, in general sense, not only reflected the emotions, thoughts and dreams of the era of the author that he lived, but also encompassed the social, political and cultural characteristics, pleasures, perceptions, beliefs and artistic viewpoint of the same era. Therefore, considering the content of a literary work of art, it will be inevitable that there will be numerous factors which play the role of a source for that content.

Up to now, diverse titles have been put forward regarding the contextual sources. However, it seemed appropriate to us to examine those sources under two main sections: “direct sources with religious content” and “indirect sources with religious content”

Most undoubtedly, the Holy Book Quran is the first and foremost direct source of religious content, which comes to mind at once. Because it is a fundamental source in almost all fields, including a number of formal qualities of literature, content and also emergence of some genres. The Hadits (sayings) of the Prophet (PBUH) will be mentioned as a second source, which will take their place in poetry as some principles shaping the belief system of the Diwan poet, as well as governing his way of expression and style. Another source that we refer to is the historical records of the past Prophets and their miracles. As for the other direct religious sources, we can mention the life of the Prophet (PBUH) and history of Islam; exegesis (tafseer) of the Quran which aims to understand, explain and also to elucidate the method of understanding and explaining it; Islamic jurisprudence (fiqh) which is based on the Quran and hadiths and which governs the individual and social law; ilm al-kalam which establishes the tenets of theological discussions; Islamic mysticism which systematized the tenets of an Islamic ascetic way of life (zuhd) and insight; and also those lives of mystic figures.

As for the indirect religious sources, we can mention the contemporary sciences; historical and legendary personalities and finally, daily incidents such as, month of Ramadan (fasting time), religious days, weddings, school,

entertainment, wars, sports, games; briefly all the cultural and social aspects of life, together with the language. It is impossible to consider those sources out of religion or isolate from religion; however, at the same time, it is obvious that those factors do not directly originate from religion.

As it can be inferred from its title, this study elucidates the issue, how Sheikh Ghalib used and benefited from direct religious sources and we will also try to discover in what manner he gave place to those sources in his poetry.

Islam has a penetration to every field of life. Thus, it has influenced the Diwan poets and has taken its primary place among the sources which will be effective in the organization of their Diwans. Likewise, Ghalib is one of those of our poets (lived in XVIII. Century) who benefited from those sources to a significant extent. His real name is Mehmed Esad. He was born in Istanbul in 1757-1758. His father is Mustafa Reşid Efendi, and mother is Emine Hatun. He received his first education from his father and then he learnt Persian language from Neş'et Suleiman who was considered as the master of Persian language in that period. Beginning from early ages, he attended the circles of Mawlawi (a major mystical sect) masters in the House of Mawlawi sect, which was assumed to be a school of literature, music and mysticism. He read the Diwans of Persian and Turkish poets. In 1784, he went to Konya and underwent a seclusion period at the House of Mawlawi Dervishes. After a while he came to Istanbul and completed the rest of his seclusion period there. He was appointed as the sheikh (chief master) to Galata House of Mawlawi Dervishes in 1791. He functioned as the sheikh for 8 years there. He eventually died in 1799 at the age of 42.

In this study, we established the religious sources of Turkish-Islamic literature and as an exemplary figure we investigated the Diwan of Sheikh Ghalib. It will be naturally understood by the ones who are interested in literature that the poets and prose writers as representatives of Islamic literature, did not /cannot remain independent or far away from religion or religious sources.

Works of poets whose religious aspect is strong and who are especially connected with mysticism, contain a rich source of references in terms of religious sources. In this regard, our poet Sheikh Ghalib has such a strong cognition of poetry that he wrote a Diwan at the age of twenty-four. This cognition was at a very high level. He achieved to bring a fresh breath to Diwan poetry in an era in which it began to deteriorate (the XVIII. century). We observe a great deal of religious references in his works. Ghalib, alongside his Mawlawi identity, is a personage who occupied the position of

a Sheikh. In his Diwan, he excerpted from the Quran and Hadiths and made implications to them; and also gave a big place to religious disciplines, stories of the Prophets and especially to mystical personalities, which indicates his strength of religious and mystical aspect.

Keywords: Turkish-Islamic Literature, Contextual Sources, Religious Sources, Sheikh Ghalib, diwan, poetry.



MU'ALLÂKA SAHİBİ MÜSLÜMAN ŞAİR LEBÎD B. RABÎ'A VE DÎVÂNINDAKİ FAHR TEMALİ ŞİİRLERİ

© Muhammet Vehbi DERELİ^a

Öz

İslâm'ın ilk asrında, ilimden edebiyata, tarihten sanata, kısaca hayatın bütününe Kur'an'ın etkisi damga vurmuştur. İnsanlara ve cinlere meydan okuyan Kur'an, şiir ve edebiyata da tesir etmiş; onu daha iyi anlama çabaları birçok ilimle birlikte Arap belagatini de oluşturmuştur. Onun tebliğcisi ve uygulayıcısı Hz. Peygamber'in takdir ettiği şairlerden biri de Lebîd b. Rabî'a'dır. O, İmruu'l-Kays, Tarafe b. el-'Abd, Zuheyr b. Ebî Sulma ve 'Amr b. Kulsum ile birlikte, üzerinde ittifak olan beş mu'allâka sahibinden biri olup, bunlar içerisinde Müslüman olan tek şairdir. Altıncı yüzyılın ikinci yarısında dünyaya gelmiş, yüz seneyi aşkın yaşayarak, Muâviye döneminde vefat etmiştir. Şiirleri, Araplar tarafından çok takdir edilen Lebîd'in, İslâm'a girdikten sonra şiir söylemeyi bıraktığı veya çok az şiir söylediği nakledilir. Onun İslâmiyet dönemindeki şiirlerine bakıldığında, Kur'an-ı Kerim'in tesirinde kaldığı açıkça görülür. Şiirlerinde tabiat ve hayvan tasvirlerinin yanı sıra Hanif dininin bazı değerlerine de rastlanır. Ona ait müstakil bir medih şiiri yoksa da; özellikle Cahiliye dönemindeki şiirlerinde fahr teması baskındır. Mersiye, vassf, hiciv ve hikmet türünde de birçok şiiri olan Lebîd, fahr türüne dâhil olan şiirlerinde daha çok kendisiyle, ailesiyle, kabilesiyle ve atalarıyla övünerek, bu temayı ustalıkla işlemiştir. Bu çalışma, onun hayatı ve şiirine dair kesitler sunduktan sonra, Dîvân'ındaki fahr konulu şiirlerinden örnekler sunmayı ve onun İslâmiyet öncesi ve sonrası dönemlerini mukayese etmeyi hedeflemektedir.

Anahtar kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Mu'allâka, Lebîd b. Rabî'a, Dîvân, Fahr.



MUSLIM POET LABÎD B. RABÎA, THE OWNER OF THE MU'ALLAKA, AND PRAISE THEMED POEMS

Poetry is the reflection of the inner world of man. It is a style of expressing

^a Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, mvdereli@gmail.com

emotions and thoughts enthusiastic and extraordinary. It has always been one of the most effective means of communication, be it rhythm and rhyme or free scale. Poetry is also a mirror of a person and his period. Because it reflects the literary pleasure of the poet by feeding from the mood, geography and culture. Poetry, which is more or less influential in every society in expressing feelings and thoughts, is the most comprehensive and powerful reflector of life, especially in the pre-Islamic Arab society. What today's media and social networking sites have the same effect as the poem of that day. Poetry contests and poet contests are the most suitable environments where tribes pride themselves against each other and embark on a competition for superiority.

The first century of Islam has been a turning point for humanity throughout life, from science to literature, history, law, culture, art and morality. This has been realized by the influence of the Qur'an, which was first sent down to the Messenger of Allah. In this period, the influence of the Qur'an was marked by science, literature, history, art, and the whole life. The Koran, which challenges people and demons, has influenced poetry and literature; the efforts to better understand it, together with many sciences, have also formed the Arab eloquence. Arabic literature in general and Arabic poetry in particular have shown many important changes with the advent of Islam. The change is more about content, rather than form and form. Islam did not approve of every poem in principle with the expression of Surah al-Shuarah. When poetry took a destructive nature, it was found harmful and deteriorated. The first condition that a poem is acceptable is that it is not contrary to monotheism and morality in general.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş: Duygu ve Düşünceleri İfade Etmede Şiirin Yeri

Şiir, insanın iç dünyasının dışa yansımaları, satırlara dökülmesidir. İster vezinli ve kafiyeli olsun ister serbest ölçüde olsun o hep en etkili iletişim aracı olmuştur. Duygu ve düşünceleri coşkulu ve sıra dışı ifade etme üslubudur. Şiir, aynı zamanda kişinin ve onun yaşadığı dönemin bir aynasıdır. Çünkü şairinin içinde bulunduğu halet-i rûhiyeden, coğrafyadan ve kültürden beslenerek, ona ait edebî zevki yansıtır. Duygu ve düşüncelerin ifadesinde her toplumda az veya çok etkili bir vasıtadır. Özellikle İslâm öncesi Arap toplumunda şiir, hayatın en kapsamlı ve güçlü yansıtıcısı konumundadır. Bugünün medyası ve sosyal paylaşım siteleri ne ise o günün şiiri de aynı etkiye sahiptir. Şiir yarışmaları ve şair atışmaları, kabilelerin birbirine karşı övünüp üstünlük rekabetine giriştiği en uygun ortamlardı.

Şiir, aynı zamanda genel olarak edebiyatın; özellikle de Arap belagatinin en yoğun gözlemlendiği alandır. Matla'ı (şiirin ilk beyti) ve mukaddimleri (giriş bölümü), tahallus (mukaddimeden sonra asıl konuya geçiş) ve hatimleri (sonuç bölümü) ile kasideler, meramı anlatmanın etkili yolu olmuştur. Bu çalışmalar sadece Arapça değil, Farsça ve Türkçe başta olmak üzere birçok dildeki edebî ürünlere etki etmiştir. Örneğin Osmanlı topraklarında ortaya çıkan Dîvan edebiyatındaki birçok edebî sanatın kaynağı Arap belagatindeki benzer sanatlardır.

Müslüman olması, bu makalenin konusu olan Lebîd b. Rabî'a'yı ve onun şairliğini de etkilemiştir. Bu sebeple İslam'ın genel anlamda şiire bakışına kısaca değinmek uygun olacaktır.

A. İslâm'ın Şiire Etkisi

Benzerinin ortaya konması açısından insanlara ve cinlere meydan okuyan ve asla bir şiir olmadığını vurgulayan Kur'an, şiir ve edebiyata da önemli ölçüde tesir etmiş; onu daha iyi anlama çabaları birçok ilimle birlikte Arap belagatini de oluşturmuştur. İslâm'ın ilk asrı ilimden edebiyata, tarihten hukuka, kültürden sanata ve ahlaka varıncaya kadar hayatın bütününde insanlık için bir milat olmuştur. Bu da her şeyden önce Allah'ın Rasûlü'ne indirilen Kur'an'ın etkisi ile gerçekleşmiştir.

Genelde Arap edebiyatı, özelde de Arap şiiri, İslâm'ın gelişiyile birlikte pek çok önemli değişiklik göstermiştir. İslam, Şuarâ Sûresi'nin ifadesi ile ilke olarak her şiiri onaylamamıştır. Şiir, yıkıcı bir mahiyet aldığı zaman zararlı bulunmuş ve kötülenmiştir. Bir şiirin makbul olmasının ilk şartı da genel anlamda tevhide ve ahlâka aykırı olmamasıdır. İnsanları kötü yola sürükleyen şiirler ve şairlerle ilgili olarak Kur'an'da şöyle buyrulur:

“O şairlere gelince, onlara da yoldan sapmışlar uyarlar. Onların her vadide şaşkın şaşkın dolaştıklarını ve gerçekte yapmadıkları şeyleri söylediklerini görmez misin?” (eş-Şu'arâ 26/224-226).

Fakat İslam'a ve ahlâka aykırı şiir söylemeyen şairler bu hükümden şöyle istisna edilmişlerdir: “Ancak iman edip dünya ve ahiret için yararlı işler yapanlar, Allah'ı çokça ananlar ve haksızlığa uğratıldıktan sonra kendilerini savunanlar başkadır. Haksızlık edenler, neye nasıl dönüşeceklerini (başlarına nelerin geleceğini) yakında görecekler” (eş-Şu'arâ 26/227).

Şairlerle ilgili âyet nazil olduktan sonra Müslüman şairler kendisine gelip endişelerini ve üzüntülerini dile getirince, Hz. Peygamber onlara şu cevabı vermiştir: “Mü'min hem bedeniyile hem kılıcıyla hem de lisanıyla cihat eder. Allah'a yemin ederim ki sizin onlar hakkında söyledikleriniz ok atmamak gibidir, o derecede tesirlidir” (Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, VI: 387; III: 456).

Devenin yavrusuna düşkün olduğu kadar şiire düşkün olan bir millete¹ mensup bir peygamberin şiire kayıtsız kalması düşünülemezdi. Kendisini insanların en güzel konuşanı olarak tarif eden ve “Ben cevâmiu'l-kelîm olarak gönderildim” (Buhârî, "Cihad", 122; Müslim, "Mesâcid", 6) buyuran Hz. Peygamber'in, “Şiir, Arapların vurgulu sözlerinden bir sözdür ve onlar toplantılarında bununla konuşur ve aralarındaki kinleri onunla açığa vururlar.” dedikten sonra eski şiirden bir dörtlük okuması,² onun Araplar için şiirin ne anlama geldiğini çok iyi bildiğini göstermektedir. O, neredeyse her bir ferdinin şiir bildiği ve söylediği bir ailenin çocuğuydu. Halalarının, amcalarının şiirler söylediği, kızı Hz. Fatıma'nın ve torunu Hz. Hüseyin ile en yakın arkadaşlarının günümüze kadar ulaşan şiirleri olduğunu düşündüğümüzde şiirin onun hayatındaki yerini daha iyi tasavvur edebiliriz. Hz. Peygamber, muhataplarına mesajlarını güçlü bir şekilde verebilmek için dilin her türlü imkânından yararlanmıştı. Hiçbir zaman şiir söylemek amacı gütmemiş ve şiir söylememiş olsa da şiirin ve edebiyatın söze kattığı güzellikten ve güçten istifade etmiştir. Hz. Peygamber'in kendisinin şiir söylediğine dair herhangi bir rivayet bulunmamakla birlikte onun mevzun (vezinli) ve şiiri andıran sözleri de yok değildir.³ Kur'an'ın “Biz, Peygamber'e şiir öğretmedik. Zaten ona şiir yakışmaz da.” (Yasin 36/96) ifadesiyle bir şair olmayan Allah'ın Rasûlü, birbiriyle uyumlu ve ahenkli birçok söz de söylemiştir. Bunlardan biri Huneyn gazvesi esnasında söylediği şu sözüdür:

أَنَا النَّبِيُّ لَا كَذِبٌ، أَنَا أَبُو عَبْدِ الْمُطَّلِبِ

"Yalan yok, ben peygamberim. Ben, Abdulmuttalib'in oğluyum" (Buhârî, "Cihad", 52). “Şiirin bir kısmı hikmettir (bilgeliktir)” (Buhârî, "Edeb", 90) buyuran Rasûlullâh'ın, Abdullah b. Revâha (ö. 8/629), Kâ'b b. Zuheyr (ö. 24/645), Kâ'b b. Malik (ö. 50/670), Hassân b. Sâbit (ö. 60/680) ve Âmir b. el-Ekva' gibi bazı şair sahâbîlerine izin verip şiir söylemeleri konusunda onları teşvik ettiği, zaman zaman da onların bu şiirlerini dinlediği, hatta düzeltmeler yaptığı Buhârî (ö. 256/870) başta olmak üzere birçok hadis kitabında nakledilmektedir. Rasûlullâh, Hayber şehidlerinden Âmir b. el-Ekva' el-Eslemî'ye "Şu senin şiirinden oku bakalım!" deyince o, şu beyitle başlayan şiirini okumuştur:

¹ Mehmet Yalar, "İslami Arap Şiiri ve Hz. Peygamber", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009): 69.

² Ebû Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattâb el-Kuraşî, *Cemheratu eş'ârî'l-'Arab* (Beirut:1424/2003), 45.

³ İsmail Güleç, "Hz. Peygamber'in Şiire Karşı Tutumu", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 19 (2017): 124-125.

وَاللّٰهُ لَوْلَا اَللّٰهُ مَا اهْتَدَيْنَا وَلَا تَصَدَّقْنَا وَلَا صَلَّيْنَا

Vallahi, Allah olmasaydı biz doğru yolu bulamazdık; sadaka vermez, namaz kılmazdık. Bunun üzerine Rasûlullâh, "Allah sana merhamet etsin!" diyerek ona dua etmiştir (Buhârî, "Edeb", 90; Ebû Dâvûd, "Edeb", 95 (5010); Tirmizî, "Edeb", 69 (2847).

Bir gün bir bedevi Hz. Peygamber'in huzuruna gelerek etkileyici ve dikkat çekici bir üslupta konuşur. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Şurası muhakkak ki beyanda sihir vardır. Yine şurası kesindir ki şiirde hikmetler vardır" (Ebû Dâvûd, "Edeb", 95; Tirmizî, "Edeb", 63).

Hz. Peygamber, konuşmaları esnasında âyetler okuduğu gibi, Arap şairlerin beyitlerinden örneklerle, kısa hikâyeler ve edebî sanatlarla konuşmasını süsledi (Buhârî, "Savm", 2). Kendisi şiir söylememekle birlikte beğendiği beyitleri yeri geldikçe terennüm etmiş, duruma ve yaşanan olaylara uygun mısraları söylemiştir. O, Hz. Âişe'nin de ifade ettiği gibi, en çok Abdullah b. Revâha'nın şiirlerini terennüm etmiştir. Hz. Âişe'ye, Hz. Peygamber hiç şiir söyler miydi, şiirle örnek verir miydi, diye sorulunca o, şöyle cevap verir: O, Tarafe'nin, Abdullah b. Revahâ'nın şiirlerini söylerdi. Bazen eve girerken Tarafe'ye ait şu beyti terennüm ederdi (Tavîl):⁴

سُنِّيْدِي لَكَ الْاَيَّامُ مَا كُنْتُ جَاهِلًا 102
وَيَأْتِيكَ بِالْاَخْبَارِ مَنْ لَمْ تُرْوِدْ

Günler sana bilmediğin şeyleri gösterecek ve ummadığın kimseler de sana haberler getirecektir (Tirmizî, "Edeb", 70; Şemâil, 404, 405 (241. hadis).⁵

Hz. Peygamber, şairlik şaibesi altında kalmamak için genellikle, misal getirdiği şiirlerin kelimelerini ileri geri almak suretiyle vezinlerini bozarak terennüm etmeye de çalışmıştır. Örneğin bir gün aslı tavîl bahrindeki كَفَى الإسلام ve الشيب : olan: "Yaşlılık ve İslam, kişiyi kötülüklerden alıkoyucu olarak yeter" anlamındaki dizeyi, sırf veznini bozmak için الإسلام ve الشيب kelimelerinin yerlerini değiştirerek okuyunca Hz. Ebubekir (ö. 13/634), şairin böyle değil, öbür türlü söylediğini hatırlatmıştır. Ancak her defasında Hz. Peygamber aynı şekilde okuyunca Hz. Ebubekir meseleyi anlamış ve konuyla ilgili âyete imada bulunarak: "Şahitlik ederim ki, sen Allah'ın elçisisin, Allah sana şiir öğretmemiştir ve şairlik sana yakışmaz" demiştir.⁶

⁴ Tarafe b. el-'Abd, *Dîvanu Tarafe b. el-'Abd el-Bekrî*, (Fransa: 1900), 44.

⁵ Bk. Güleç, "Hz. Peygamber'in Şiire Karşı Tutumu", 127-128.

⁶ Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, (Beyrut: ts.), 1: 382. Geniş bilgi için bk. Yalar, "İslami Arap Şiiri ve Hz. Peygamber", 71.

Rasûlullah'ın Lebîd'in meşhur beytinin ilk mısraını (*Elâ kullu şey'in mâ halâ'llahe bâtilu*) okuyup ardını getiremediği; yine Tarafe'nin sıkça terennüm ettiği beytinin ikinci mısraını da değiştirerek okuduğuna dair rivayetler de vardır.⁷ Onun şiir okurken bilerek veya bilmeyerek zaman zaman şiir vezinlerini bozmasında veya şiirin devamını hatırlamamasında ilahi bir hikmet olduğu düşünülebilir.⁸ Hz. Peygamber, her ne kadar sevdiği şiirleri okusa ve bazen yanlış okunan şiirleri düzeltse de o, Kur'an'ın ısrarla vurguladığı üzere bir şair olarak da bilinmemeliydi.

Buna göre İslâm'ın, Allah'ın birliğine ve ahlâkî ilkelere aykırı olmayan yapıcı mahiyetteki şiiri onayladığı söylenebilir. Allah Rasûlü, toplumda kin ve nefret duygularını körükleyen veya İslâm dinine karşı düşmanca tavır sergileyen şiir türlerine ve bu tarz şiirlerin rivâyetlerine yasak getirmektedir. Buna mukabil, insanoğlunun fitratıyla örtüşen şiire ise herhangi bir yaptırım uygulamamaktadır.⁹

Müslüman olmadan önce de tevhide ve ahlaki ilkelere uygun birçok şiir söyleyen Lebid'in en güçlü yönlerinden biri fahrdır. Dolayısıyla Müslüman olması onun şiirini de etkilemiştir. O, İslam'dan önceki şiirlerinde kendisi ve kabilesiyle çok övünen birisi iken, belki de Müslüman olduktan sonra elde ettiği tevazu, aşırılıklardan kaçınmak gibi birçok İslami değerlerin etkisiyle bu yönünü şiirine çok yansıtmak istememiş ve bu yüzden çok daha az şiir söylemiştir.

Buna göre şiirde İslam'ın gelişi ile birlikte yaşanan değişimin biçim ve şekilden ziyade daha çok içerikle yani ele alınan konularla ilgili olduğunu söylemek mümkündür. İslâmî ve insanî değerlere sahip bu şiirin ortaya çıkmasının öncüsü ise, Kur'an'ın şiir ve şairlerle ilgili beyanlarından ve İslâm'ın düşmanlarına karşı verdiği büyük mücadelede karşılaştığı saldırılardan hareket eden Hz. Peygamber'dir.¹⁰

⁷ Güleç, "Hz. Peygamber'in Şiire Karşı Tutumu", 127.

⁸ Krş. Harun Öğmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri: II/VIII. Asır Çerçevesinde* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 44.

⁹ Mehmet Yılmaz, "Hz. Peygamber'in Şiire Yaklaşımı", *İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2013): 185.

¹⁰ Hatta o, bizzat şiirin de en önemli konularından biri olmuştur. Şiirde onu konu alma, zamanla yaygın bir geleneğe dönüşmüş ve bunun sonucunda sırf ona övgüyü içeren çok sayıda kaside yazılmıştır. Nebeviyyât ve bed'îyyâtın yanı sıra, özellikle Türk ve İran edebiyatlarındaki na't ve mevlid türü edebî eserlerin konusu bizzat Rasûlullah (a.s.) ve onun özellikleridir. Edebî sanatlar, lâfzî ve manevî bed'î sanatları ile süslenen kasideler, Arap belagatinin en güzide çalışmaları arasına girmiştir. el-Bûsîrî'nin (ö. 694/1295) *İkinci Kaside-i Burde* olarak da nitelenen peygamber methiyesi bunlardan sadece biri olup, kendinden sonraki eserlerin en önemli ilham kaynağı olmuştur. Geniş bilgi için bkz.

B. Lebîd b. Rabî'a'nın (ö. 40/660) Hayatı

Kur'an'ın tebliğcisi ve uygulayıcısı Hz. Peygamber'in takdir ettiği şairlerden biri de Lebîd b. Rabî'a'dır. Şairin ismi, bir yerde kalıp oraya yerleşmek anlamındaki sulasi mucerred birinci baktan لَبَّدَ fiil kökünden gelir.¹¹ Yaman bir süvari, cömert bir insan olan Lebîd'in, "aslan yelesi" anlamında o dönemde çokça rastlanan isimlerden olduğu da ifade edilir.¹²

Lebîd, İmrû'ul-Kays, Tarafe b. el-'Abd, Zuheyr b. Ebî Sulmâ ve 'Amr b. Kulsûm ile birlikte, üzerinde ittifak olan beş mu'allâka sahibinden biri olup, bunlar içerisinde Müslüman olan tek şairdir. Tam adı Lebîd b. Rabî'a b. Malik b. Ca'fer b. Kilâb b. Rabî'a b. 'Amir b. Sa'sa'a b. Mu'aviye'dir. Soyu Mudar kabilesine uzanır. Araplar arasında elinin açıklığı ile meşhur olan Rabî'a adlı kişinin oğludur. Lebîd yetim olarak büyümüş olup, annesi 'Abs kabilesinden Tamira adlı bir kadındır. Lebîd'in künyesi ise Ebu 'Akîl'dir.¹³ Muhadram şairler arasında yer alan Lebîd, gerek Cahiliye döneminde gerekse İslâm'ın ilk asrında en çok kabul gören şairlerin başında gelir.

Altıncı yüzyılın ikinci yarısında dünyaya gelmiş ve yüz seneyi aşkın yaşamıştır. Genç yaşta kabilesi adına Hire Hükümdarı Nu'man b. el-Munzir'e (580-602) gönderilen elçiler heyeti içinde yer almasından hareketle 550-570 yılları arasında doğduğu tahmin edilmektedir. Genç yaşta şiir yeteneğini kanıtlamış olup, Nu'man b. el-Munzir'e elçi olarak gittiğinde okuduğu şiirle hükümdarı ve beraberindekileri etkilemiştir. Hükümdarın huzurundaki edep ve cesareti, kabilesinin hükümdar nezdindeki kötü imajını düzelterek onları saygın bir konuma yükseltmiştir. Hz. Peygamber'in, kalplerini İslam'a ısıdırmak amacıyla zekât verdiği kimseler (muellafe-i kulûb) arasında bulunan Lebîd, kuvvetli görüşe göre 9 (631) yılında Müslüman olmuştur. Kabilesinin Medine'ye gönderdiği heyet içinde yer almış ve İslamiyet'i kabul etmiştir. Kendisinin Erbed adlı bir kardeşi ve iki de kızı olup, bunlardan biri

Muhammet Vehbi Dereli, *Osmanlı Dönemi Bediyyât Şairlerinden Âişe el-Bâûniyye ve Peygamber Methiyeleri*, 1. bs. (Ankara: Gece Kitaplığı, 2014), 15-17.

¹¹ Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, "Lebede", *Kitâbu'l-'Ayn-muratteben alâ hurûfi'l-mu'cem*, Thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003), 4: 67.

¹² Bk. Râgıb Ebu'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed el-İsfehânî, "Lebede", *el-Mufredât fî garîbi'l-Kur'an*, Thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Dımeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412) 1: 734. Bk. Mehmet Yolcu, "Lebid b. Rebia ve Tevhide Çağırın Şiiri", *Hikmet Yurdu* 1/2 (2008): 118.

¹³ Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, *Kitâbu'l-Egânî* (b.y.: Mu'essesetu Cemali't-Tabî'a ve'n-Neşr, ts.), 15: 361; Hamdû Tammâs, *Divanu Lebîd b. Rabî'a Mukaddimesi* (Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 2004), 5.

babası gibi şairdi.¹⁴

Kendisi, şiiri bir geçim aracı olarak görmemiş, sadece kabilesinin hizmetinde kullanmıştır. Hakkında Müslüman olduktan sonra şiiri bıraktığı veya yalnız tek bir beyit söylemiş olduğuna dair rivayetler¹⁵ bulunsa da şiirlerindeki İslami unsurlara bakıldığında onun Müslüman olduktan sonra da az da olsa şiir söylediği anlaşılacaktır. Dolayısıyla şiirlerinin büyük kısmı Câhiliye dönemine aittir. Câhiliye döneminde söylediği şiirlerinde en güçlü olduğu fahr ve tasvir gibi yönlerinin, Müslüman olduktan sonra artık kendisi için aynı değeri ifade etmiyor olması muhtemeldir. İslam'a girdikten sonra daha az şiir söylemesinde İslami değerlerin etkili olduğuna Hz. Ömer ile olan diyalogu delil olabilir. Lebîd, ikinci Halife Hz. Ömer devrinde Kûfe'ye yerleşmiştir. Hz. Ömer, valisi vasıtası ile Lebîd'e Müslüman olduktan sonra söylemiş olduğu şiirlerini sormuş, Lebîd de Kur'an-ı Kerim'in ikinci (el-Bakara) sûresini yazıp valiye getirmiş ve "Allah, bana şiire mukabil bunu verdi." demiştir.¹⁶

Lebîd, Kûfe'de ölmüş ve Beni Ca'fer b. Kilâb'ın topraklarında defnedilmiştir. Ölümü Halife Muaviye dönemine rastlamaktadır. Yüz yıldan fazla yaşadığı neredeyse kesin olmakla birlikte özellikle doğum tarihindeki farklı görüşlerin etkisiyle, bazı kaynaklarda öldüğünde 145 yaşında olduğu da rivayet edilmektedir.¹⁷

C. Lebîd b. Rabî'a'nın Şiiri ve Divanı

İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846), Lebîd'i III. tabaka şairleri arasına alır.¹⁸ Lebîd'in şiirleri Araplar tarafından çok takdir edilmiştir. Söylemiş olduğu şiirlerinde tabiat ve hayvan tasvirlerinin yanı sıra Hanif dininin bazı değerlerine rastlanır. Lebîd'in divanı Ebû Amr eş-Şeybânî, el-Asma'î, İbnü's-Sikkît, et-Tûsî, es-Sukkerî ve Muhammed b. Habîb gibi birçok dilci tarafından toplanmıştır. Bunlar arasında Ali b. Abdullah b. Sinan et-Tusî, yazmaları günümüze kadar gelmiş bulunan çalışmasında Ebû 'Amr eş-Şeybânî, el-Asma'î ve İbn A'râbî'ye dayanmaktadır. Divanı Avrupa'da ve İslâm dünyasında basılmıştır.¹⁹ Lebîd'in divanı Yusuf Ziyaeddin el-Halidî (I. kısmı

¹⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi'ru ve's-şu'ara'*, 2. bs. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985), 167; Süleyman Tülücü, "Lebîd b. Rebî'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 122.

¹⁵ İbn Kuteybe, *eş-Şi'ru ve's-şu'ara'*, 167.

¹⁶ İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli's-şu'arâ'* (b.y.: y.y., ts.), 1: 135-136.

¹⁷ İbn Kuteybe, *eş-Şi'ru ve's-şu'ara'*, 167.

¹⁸ İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakât*, 1: 135.

¹⁹ Ahmet Suphi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996), 80; Ali Eminoğlu, *Şekil ve Muhteva Yönünden el-Mu'allakatu's-Seb'* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010), 19-20.

Viyana 1880), A. Huber- Brockelmann (II. kısmı, Leiden 1891) ve Tûsî serhiyle birlikte İhsan Abbas tarafından (Kuveyt, 1962), ayrıca 1966'da da Beyrut'ta (Dâru Sâdır) neşredilmiştir.²⁰ Daha sonra divanın birçok neşri yapılmıştır.

Hz. Peygamber'in, olumsuz bir unsur içermemesi kaydıyla, Cahiliye şiirini dinlemekten zevk aldığını ifade eden en güzel örnek, Lebîd b. Rabî'a'nın Müslüman olmadan önce söylemiş olduğu *أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ*: "Bil ki Allah'tan başka her şey batıldır." ifadesidir.²¹ Bu örnekten onun bir peygamber olarak şiirde de en çok sevindirici bulunduğu özelliğın, Allah'a bağlılık olduğu da anlaşılacaktır. O, Lebîd'in bu sözünü "Bir şairin söylediği en doğru söz, Lebîd'in bu sözüdür." diyerek övmüştür (Buhârî, "Menâkıbu'l-ensâr", 26; "Edeb", 90; "Rikak"; 29; Müslim, "Birr", 2-6; "Şi'r", 2; Tirmizî, *Semâil*, 406-407 (242. hadis). Ayrıca Lebîd'in bu sözü, onun Müslüman olmadan önce de Allah'ın varlığına ve birliğine inanan tevhid ehli bir Hanif olduğunun delili olarak değerlendirilebilir. Lebîd'in bu sözü, Numan b. el-Munzir'e yazdığı mersiyesi içerisinde yer alır (Tavîl):²²

وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا تَحَالَةَ زَائِلٌ

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ

9

9 Bil ki Allah'tan başka her şey batıldır. Kuşkusuz her nimet son bulacaktır.

Klasik Arap şiirinin belli başlı konularından olan medih, fahr, mersiye ve hicvin yanı sıra tarihî olayları aksettiren rivayetler, medih hariç tutulursa, Lebîd'in Dîvân'ında yer almıştır. Kendini, babasını, amcasını ve atalarını övdüğü şiirleri içe dönük medih, yani fahr kapsamında görülmelidir.²³

Muhadram bir şair olan Lebîd'in şiirleri, Cahiliye döneminde söylediği şiirler ve İslâmiyet sonrası şiirleri olmak üzere iki kısımda değerlendirilebilir. Câhiliye dönemindeki şiirlerinde fahr, kavminin yaşadığı önemli günler (eyyâm) ve vasf baskınken; İslâmiyet dönemindeki şiirlerine bakıldığında, Kur'ân-ı Kerim'in tesirinde kaldığı açıkça görülür.²⁴ Lebîd, Cahiliye dönemindeki şiirlerinde medhe çokça yer verir. Ancak bu medih, onun kendisi, babası, dedeleri ve ailesinden olan yakınları ile ilgili olup

²⁰ Tülücü, "Lebîd b. Rebî'a", 27: 122.

²¹ Krş. Yalar, "İslami Arap Şiiri ve Hz. Peygamber", 70.

²² Lebîd b. Rabî'a, *Divanu Lebîd b. Rabî'a*, nşr. Hamdû Tammâs (Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 2004), 84-85.

²³ Abdurrahman Özdemir, "Mulallaka Şairi Bir Sahâbî: Lebîd b. Rabî'a el-Amiri ve Divanına Şiir Konuları Bağlamında Genel Bir Bakış", *İslâmî İlimler Dergisi* 1/1 (Bahar 2006):125.

²⁴ Özdemir, "Mulallaka Şairi Bir Sahâbî: Lebîd b. Rabî'a", 143.

aslında fahr türüne dâhildir.

Lebîd'in mu'allâkasında göze çarpan bazı garîb lafızlar ve bu lafızlardaki sertlik bir kusur olmayıp; aksine haykırmak istediği çetin ve zorlu bedevi hayatın muhtevasını yansıttığı bir ustalığın eseridir. Şair, aynı beceriyi Müslüman olduktan sonraki şiirlerinde de sergilemiştir. Kur'an ile meşguliyeti, onun lafızlarını güzelleştirmiş ve yıldızlamıştır. Onun bu dönemde söylediği şiirlerinde işlediği muhteva ile kullandığı lafızların güzelliği ve tatlılığı arasında bir uyum görülmektedir.²⁵

Şairin Divanında 62 kadar kaside ve mukatta'a (üç ya da altı beyitten oluşan şiir) vardır. Bunlar vâsf, fahr, hamaset, mersiye, hikmetin yanı sıra biraz da gazel ve hicivden oluşan şiirlerdir.

Mu'allâkası ise Kâmil bahrinden, revî harfi mîm olan 88 beyitten oluşmakta olup, şu kısımlara ayrılır: 1-11. beyitler, sevgilinin diyarı ve kalıntılara dairdir (atıl). "Nesîb" denilen aşk ve sevdaya dair hatıralarını yâd eder. 12-19. beyitlerde şair, seyahat ettiği yerleri anlatır. 20 ve 21. beyitler, hikmete dairdir. 22-52. beyitler arası, devesini tasvir ettiği bölümdür. 53. beyit, önceki ifadeleri ile bundan sonra söyleyecekleri arasında bağlantı kurduğu beyittir (vasl). 54-61. beyitlerde kendinden, eğlencelerinden ve heveslerinden bahseder. 62-71. beyitlerde kendisiyle övünür ve 72-88 arasında da kavmiyle övünerek mu'allâkasını tamamlar.²⁶

Lebîd'in kasidelerindeki temel metodu şöyle özetlemek mümkündür: O, tıpkı mu'allâkasında olduğu gibi kasidelerine mukaddime ile başlar. Diyarları ve sevgilileri zikrettikten sonra sahrayı devesiyle nasıl geçtiğini dile getirir. Kendi cömertliğinden, gece arkadaşlarıyla yaptığı yolculuklarından, aç insanları doyurması ve arkadaşlarıyla olan samimiyeti gibi şahsi özelliklerinden bahsederek kendisiyle övünür, daha sonra da kabilesiyle övünmeye geçer. Kabilesinin cesareti, savaşlarda gösterdikleri başarıları ve iyilikleriyle övünür, kabilesinin seyitlerinin çokluğundan dem vurur.²⁷

Onun İslâmiyet dönemindeki şiirlerine bakıldığında, Kur'an-ı Kerim'in tesirinde kaldığının en bariz göstergesi, kardeşi Erbed için söylemiş olduğu mersiyesidir. Rivayetlere göre Erbed'in ölüm nedeni yıldırım çarpmasıdır.²⁸ Erbed, bir yolculuk esnasında ölünce Lebîd, kardeşine uzun süre ağlamış,

²⁵ İsmail Hakkı Sezer, "Lebîd b. Rabî'a'nın Mu'allakasında Doğal Ortam Tasvirleri ve İmru' el-Kays ve Tarafa ile Mukayesesi", *Nüsha* 12/34 (2012) : 94-95.

²⁶ Tammas, *Divanu Lebîd Mukaddimesi*, 10.

²⁷ Halil Özcan, "Lebîd b. Rabî'a (m.s. 560-661) ve Muallakası", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2010): 90.

²⁸ Geniş bilgi için bk. Yolcu, "Lebid b. Rebia ve Tevhide Çağırın Şiiri", 118.

onun hakkında içli mersiyeler söylemiştir. Bu ağıtlarda hayatın hiçliğinden, insanın sahip olduğu şeylerin birer emanet olup bir gün elden çıkacağından, asıl olanın hayırlı ameller olduğundan söz etmiştir (Tavîl):²⁹

وَتَبَقَى الْجِبَالُ بَعْدَنَا وَالْمَصَانِعُ	بَلِينَا وَمَا تَبَلَى النُّجُومُ الطَّوَالِعُ	1
فَفَارَقَنِي جَارٌ بَارِئٌ نَافِعُ	وَقَدْ كُنْتُ فِي أَكْنَافِ جَارٍ مَضِيَّةِ	2
وَكُلُّ فَنَى يَوْمًا بِهِ الدَّهْرُ فَاجِعُ	فَلَا خَرَجَ إِنْ فَرَّقَ الدَّهْرُ بَيْنَنَا	3
وَلَا أَنَا بِمَا أَخَذْتَ الدَّهْرُ جَارِعُ	فَلَا أَنَا يَا تَيْبِي طَرِيفٌ بِفَرَحَةٍ	4
بِمَا يَوْمَ حُلُومَهَا وَعَدَدُوا بِلَاقِعُ	وَمَا النَّاسُ إِلَّا كَالدَّيَّارِ وَأَهْلِهَا	5
يُحَوِّرُ زَمَانًا بَعْدَ إِذْ هُوَ سَاطِعُ	وَمَا الْمَرْءُ إِلَّا كَالسَّهَابِ وَضَوْوِهِ	6
وَمَا الْمَالُ إِلَّا مُضْمَرَاتٌ وَدَائِعُ	وَمَا الْبِرُّ إِلَّا مُضْمَرَاتٌ مِنَ التَّقَى	7
وَلَا بُدَّ يَوْمًا أَنْ تُرَدَّ الْوَدَائِعُ	وَمَا الْمَالُ وَالْأَهْلُونَ إِلَّا وَدِيعَةٌ	8
كَمَا ضَمَّ أُخْرَى التَّالِيَاتِ الْمُشَايِعُ	وَيَمْضُونَ أُرْسَالًا وَمُخْلَفٌ بَعْدَهُمْ	9
يُتَبَّرُ مَا بَيْنِي وَآخِرُ رَافِعُ	وَمَا النَّاسُ إِلَّا عَامِلَانِ فَعَامِلٌ	10
وَمِنْهُمْ شَقِيٌّ بِالْمَعِيشَةِ فَانِعُ	فَمِنْهُمْ سَعِيدٌ أَخَذَ لِنَصِيْبِهِ	11
لُزُومُ الْعَصَا تُحْنِي عَلَيْهَا الْأَصَابِعُ	أَلَيْسَ وَرَائِي إِنْ تَرَاحَتْ مَيْتِي	12
أَدَبُ كَأَنِّي كَلَّمَا فُتْتُ رَاكِعُ	أُخْبِرُ أَخْبَارَ الْفُرُوقِ الَّتِي مَضَتْ	13

1 Biz eskidik, lakin semada doğan yıldızlar eskimiyor. Bizden sonra dağlar ve yapılar kalır.

2 Ben, yararı sınırlı bir komşunun himayesinde yaşarken, faydası büyük bir komşu beni Erbed'den ayırdı.

3 Felek ikimizi ayırdıysa ne gam! Her yiğit, zamanın gadrine uğrayacaktır elbet.

4 Ne elde ettiğim mal ile servet beni göklere uçurur ne de kaderin

²⁹ Lebîd b. Rabî 'a, Dîvan, 56-57.

çilvesine üzölmekten göz pınarlarım kurur.

5 İnsanlar, ancak diyar gibidir. Ahalisi oraya vardıkları gün orası çorak arazilere dönüşür.

6 İnsan, bir kıvılcım ve onun ışığı gibidir. Bir an için parladıktan sonra bir de bakarsın kül olur biter.

7 İyilik ancak takvadan kaynaklanan gizli işlerdir. Mal ise emanet olarak verilen tüketim eşyalarından başkası değildir.

8 Mal-mülk ve çoluk çocuk sadece emanettir. Bir gün bu emanetlerin iadesi gerekir.

9 Onlar kafiye kafiye geçip giderler, arkalarından biz geliriz. Tıpkı sürüyü arkadan kovan çobanlar gibi.

10 İnsanlar iki işçiden ibarettir: Biri, yaptığı binayı yıkar; diğeri yükseltir.

11 Biri mutludur, nasibini almıştır; diğeri bedbahttır, maişetine kanaat etmiştir.

12 Ecelim biraz gecikse de üzerinde parmaklarımın eğildiği asa arkamdan gelmez mi?

13 Daima maziden bahseder, adımlarımı yavaş yavaş atarım. Doğrudukça kendimi yine rükû vaziyetinde bulurum.

Göröldüğü gibi kasidenin lafızları yalın ve sadedir, manalarında İslam'ın parlaklığı ve sedası görülür. Şair, bu dönemde söylediği bütün kasidelerinde İslam'ın ruhunu temsil etmiştir. Onu Allah'ın birliğinden, takvadan, salih amelden, insanların kıyamette Allah'a arz olunacağından, ölümün hak olduğundan ve her insanın kendi hakkında düşünmesinin şart olduğundan söz ederken görürüz.³⁰

D. Lebid'in Divanında Fahr Dışında En Baskın Unsur Olan Vasef (Tasvir/Betitleme)

Lebid'in şairliğini yansıtan belki de en önemli özelliğı üstün tasvir yeteneğidir. Tabiat, mekân, hayvan gibi unsurlarla ilgili yapmış olduğu betimlemeler, onun üstün yeteneğini ortaya koyacak düzeydedir. Esasen Lebid, İmru'u'l-Kays ve Tarafe ile birlikte muallâka şairleri içinde muallâkalarındaki tasvirler yönünden birbirine en çok benzeyen üç şairden biridir. Lebid'in tasvirleri, cahiliye şiirinde az rastlandığı şekliyle hareket halindeki tabiatın ve hayatın değişik tablolarının canlı ifadeleri olarak göze çarpmaktadır. Aslında tabiat ve bedevî hayat tasvirlerine hayvan tasvirleri

³⁰ Özcan, "Lebid b. Rabî'a ve Muallakası", 90.

de girmektedir. Hatta tabiat ve bedevî hayat denince, insanı kuşatan hemen her şey akla geldiği için, bunların arasına nesîbi de katmak gerekir. Çünkü nesîbde anlatılan kalıntılar da tabiatın ve bedevî hayatın bir parçasıdır. Bilhassa Lebîd, devesini, atını, yaban eşeğini ve yaban ineğini tavsif ederken, tabiatı da en yoğun biçimde tasvir etmiştir. Nesîb kısmında atlâlı (kalıntıları) saran yağmur, bahar, bulut, otlar, geyikler, devekuşları ve yaban öküzleri gibi unsurları ele almış, bu hayvanların oraları mesken tutarak yumurtladıklarını veya yavruladıklarını dile getirmiştir.³¹

Lebîd, şiirlerinde terk edilen diyarlardan hayvanlara birçok şeyi tasvir eder. Câhiliye devrindeki içki âlemlerini resmetmenin yanı sıra, yaban eşeklerinin ve ceylanların avcının önünden kaçışlarını veya aynı hayvanların köpeklerle mücadele sahnelerini, o dönem şiirinde gelenek olduğu üzere latif bir biçimde tasvir eder. Aynı zamanda yurduna ait hatıralar, sulama işleri ve hurmalıkları canlandırdığı şiirlerinde kadın ve aşka dair figürler seyrekir.³²

Lebîd'in, bir çöl şairi olması sebebiyle şiirlerinde bedevî hayatı çokça tavsif ettiği ifade edilmişti. Bunu Mu'allâkası'nın daha ilk beytinde yani matla'ında görmek mümkündür (Kâmil):³³

1 عَفَّتِ الدِّيَارُ حَلَّتْهَا فَمَقَامُهَا
بِحَيِّ تَأَبَّدَ غَوْلُهَا فَرَجَامُهَا

1 Mina'daki gerek geçici gerekse daimi yurt tutulan diyardaki (sevgiliye ait) izler silinip yok olmuş ve buradaki (sulak) Ğavl (deresi) ile Ricâm (dağı) ıssız birer yurt olmuştur.

Lebîd, gençliğinde söylediği Mu'allâkası'nda karakteristik özellikleriyle Mudar şiirini temsil etmektedir. Dolayısıyla Cahiliye şiir metodunu kullanmıştır. Yani kasidesine diyarları, konak yerlerini, sevgilisinin konakladığı yerlerdeki izleri sellerin nasıl yok ettiğini ve o izlerden sadece yazının taş üzerindeki izleri gibi kaldığını ifade etmekle başlamıştır. Daha sonra gazel bölümüne geçiş yapmış ve bu defa konaklama yerini şöyle tavsif etmiştir (Kâmil):³⁴

10 فَوَفَّقْتُ أَسْأَلُهَا وَكَيْفَ سُؤَالِنَا
صُمًّا حَوَالِدَ مَا يُبِينُ كَلَامُهَا
11 عَرِيثٌ وَكَأَنَّ بِهَا الْجَمِيعَ فَأَبْكُرُوا
مِنْهَا وَعُودِرَ نُفُوسُهَا وَتَمَامُهَا

³¹ Sezer: "Lebîd b. Rabî'a'nın Mu'allakasında Doğal Ortam Tasvirleri", 85, 89.

³² A. Turan Aslan, "Muallaka Şairlerinden Lebîd b. Rabî'a ve Muallaka'sı", *İlim ve Sanat* 21 (1988): 44; Özdemir, "Lebîd b. Rabî'a", 123.

³³ Lebîd b. Rabî'a, *Dîvan*, 107.

³⁴ Lebîd b. Rabî'a, *Dîvan*, 108. Bkz. Özcan, "Lebîd b. Rabî'a ve Muallakası", 91.

10 Durup o izlere (sevgiliyi) sordum. Gerçi konuşamayan ve sürekli (burada durup bundan sonra da) duracak olan sağır taşlara soru sormanın bilmem ne anlamı var?

11 Zamanında (sevgilim ve kabilesinin mensupları) hep burada toplanmışken, artık boşalmış, ıssız kalmış bu yerler. Bir sabah erkenden ayrıldılar ve geride çadırlarının çevresindeki arklarla yaban darısı çalıları kalıverdi.

Lebîd'in, sevgilinin konakladığı yerlerin yanı sıra en çok tasvir ettiği unsurlardan biri de devesidir. Onu çok özenli bir şekilde uzun uzun tavsif eder. Devesinin süratini, güneyden esen rüzgârın bulutu sürüklediği sürate benzettir. Bazen onu yabani eşeğe bazen de yavrusunu kaybetmiş yabani ineğe benzettiğini görürüz. Bu teşbihlerinde muşebbeh bih'i de oldukça etkileyici ifadelerle betimler (Kâmil):³⁵

فَلَهَا هَيْبَاتٌ فِي الرِّمَامِ كَأَنَّهَا 24
صَهْبَاءُ خَفَّ مَعَ الْجُنُوبِ جَهَامَهَا

أَوْ مُلْمِعٌ وَسَقَتْ لِأَخَقَبٍ لَأَحُهُ 25
طَرْدُ الْفُحُولِ وَضَرْمَهَا وَكِدَامَهَا

24 O devenin yularlı iken tozu dumana katan bir coşkusu var. Sanki o, güney rüzgârının, yağmurunu boşaltıp hafiflettiği kırmızı bir buluttur.

25 Yahut bu deve, karnında beyazlık bulunan, yaban eşeğinden gebe kalmış ve erkekğinin başkalarından kıskanıp ısrarak, çifteleyerek kovaladığı, memeleri süt dolu gebe yaban eşeği gibidir.

Bir başka etkileyici vasıf örneği şu beyittir (Kâmil):³⁶

وَيُكَلِّونَ إِذَا الرِّيَاحُ تَنَآوَحَتْ 77
خُلُجًا مُدُّ شَوَارِعًا أَيَّنَامَهَا

77 Rüzgârlar karşılıklı estiğinde, içine kendileri için kat kat et doldurulurken, yetimlerin bu çanaklara koşuşları, yıkanmak için bir suyun başına koşmalarına benzer.

E. Lebîd b. Rabîa'nın Divanından Fahr Temalı Şiirlere Örnekler

Arap şiirinin temel konuları ile ilgili farklı tasnifler yapılmıştır. Bunların özeti mahiyetindeki bir ayrıma göre şiir, medih, hiciv, gazel, tasvîr, fahr ve mersiyeden ibarettir.³⁷ Fahr, sonuçta bir tür övgü/övünme olduğundan bazen medh içinde de değerlendirilir. Her hâlükârda hemen

³⁵ Lebîd b. Rabî 'a, *Dîvan*, 109-110. Krş. Özcan, "Lebîd b. Rabî'a ve Muallakası", 91.

³⁶ Lebîd b. Rabî 'a, *Dîvan*, 115.

³⁷ Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 67; Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009), 129.

herkese göre en temel şiir konulardan biri olmuştur. Lebîd'e ait müstakil bir medih şiiri yoksa da; özellikle Câhiliye dönemindeki şiirlerinde fahr temasının hâkim olduğu yukarıda ifade edilmişti. Lebîd, fahr türüne dâhil olan şiirlerinde daha çok kendisiyle, ailesiyle, kabilesiyle ve atalarıyla övünerek, bu temayı ustalıklı işlemiştir.

1. Kendisiyle Övünmesi

Lebîd, Mu'allâkası'nda devesini uzun uzun tavsif ettikten sonra asıl konusuna intikal ederek kendi nefsinin şöyle övmeye başlar (Kâmil):³⁸

عُنْدِي وَمَ بَعَثَ عَلَيَّ كِرَامَهَا	أَنْكَرْتُ بِإِطْلَاقِهَا وَبُؤْتُ بِحَقِّهَا	72
بِعَالِقِي مُتَشَابِهٍ أَجْسَامَهَا	وَجَزْوِرٍ أَيْسَارٍ دَعَوْتُ لِحُتْنِهَا	73
بُذِلْتُ لِجِيرَانِ الْجَمِيعِ لِحَامَهَا	أَدْعُو بِيْنَ لِعَاقِرٍ أَوْ مُطْفِلٍ	74

72 Onların boş iddialarına karşı çıktım ve hakkı söyledim. Onların en önde gelenleri bile karşımda övünemediler.

73 Ben, arkadaşlarımı kumarda nice kıymetli develeri, üzerindeki işaretler birbirine benzeyen kumar oklarıyla kura atarak kesmeye çağırışımıdır.

74 Ben, arkadaşlarıma et ikram ederken, kumarda kazandığım etlere tenezzül etmeyip kendi develerimin etinden ikram etmişimdir.

Baştan sona kendi meziyetleriyle ve yaşadığı günlerle, krallar nezdindeki konumu ile övündüğü bâ' kafiyeli kasidesi şöyledir (Tavîl):³⁹

وَقَدْ جَرَّبْتُ لَوْ تَقْتَدِي بِالْمَجْرَبِ	أَرَى النَّفْسَ لَجَّتْ فِي رَجَاءٍ مُكَدَّبِ	1
وَصَاحِبْتُ مِنْ وَفْدِ كِرَامٍ وَمَوْكِبِ	وَكَائِنْ رَأَيْتُ مِنْ مَلُوكٍ وَسُوقَةٍ	2
عَلَيْهِ السُّمُوطُ عَايِسٍ مُتَعَصِّبِ	وَسَانَيْتُ مِنْ ذِي بَهَجَةٍ وَرَفِيئَةٍ	3
بِحُسْنِ النَّتَاءِ مِنْ وَرَاءِ الْمُعَيَّبِ	وَفَارِقْتُهُ وَالْوُدَّ بَيْنِي وَبَيْنَهُ	4
وَفَارَقْتُ مِنْ عَمِّ كَرِيمٍ وَمِنْ أَبِ	وَأَتَيْتُ مِنْ فُقْدَانِ عَمِّ وَخَلَّةٍ	5
سِوَى أَمَلِي فِيمَا أَمَامِي وَمَرْعِي	فَبَانُوا وَمَ يُجَدِّدُ عَلَيَّ سَبِيلَهُمْ	6

³⁸ Lebîd b. Rabî 'a, *Dîvan*, 115.

³⁹ Lebîd b. Rabî 'a, *Dîvan*, 19-24.

7	فَأَيُّ أَوَانٍ لَا تَجْنِي مَنِّي	بِقَصْدٍ مِنَ الْمَعْرُوفِ لَا أَتَعَجَّبُ
8	فَلَسْتُ بِمَنْ مِنْ أَبَانٍ وَصَاحَةٍ	وَلَا الْحَالِدَاتِ مِنْ سُوَاكِ وَعُزْبِ
9	فَضَيْتُ لِبَانَاتٍ وَسَلَيْتُ حَاجَةَ	وَنَفْسُ الْفَتَى زَهْنٌ بِعَمْرَةٍ مُؤَرَّبِ
10	وَفِيَانٍ صِدْقٍ قَدْ عَدَوْتُ عَلَيْهِمْ	بِلَا دَخِينٍ وَلَا رَجِيحٍ مُجَنَّبِ
11	بِمُخْتَرَفٍ جَوْنٍ كَأَنَّ حَفَائِهِ	قَرَأَ حَبَشِيٍّ فِي السَّرْوَمِطِ مُحْتَفِبِ
12	إِذَا أَرْسَلْتُ كَفُّ الْوَلِيدِ كِعَامَهُ	يُخِّجُ سَلَاقًا مِنْ رَجِيحٍ مُعْطَبِ
13	فَمَهْمَا نَعِضُ مِنْهُ فَإِنَّ ضَمَانَهُ	عَلَى طَيْبِ الْأَزْدَانِ غَيْرِ مُسَبِّبِ
14	جَمِيلِ الْأَسَى فِيمَا أَتَى الدَّهْرُ دُونَهُ	كَرِيمِ الثَّنَا خُلُو الشَّمَائِلِ مُعْجِبِ
15	تَرَاهُ رَجِيٍّ الْبَالِ إِنْ تَلَقَّ تَلْفَهُ	كَرِيمًا وَمَا يَذْهَبُ بِهِ الدَّهْرُ يَذْهَبِ
16	يُنِّي ثَنَاءً مِنْ كَرِيمٍ وَقَوْلُهُ	أَلَا أَنْعَمَ عَلَى حُسْنِ التَّجِيَّةِ وَاشْرَبِ
17	لَدُنَّ أَنْ دَعَا دِيكَ الصَّبَاحِ بِسُخْرَةٍ	إِلَى قَدْرِ وَرْدِ الحَامِسِ الْمُتَأَوَّبِ
18	مِنَ الْمُسْبِلِينَ الرِّطَطِ لَدِّ كَأَمَّا	تَشْرَبُ ضَاحِي جَلْدِهِ لَوْنٌ مُذْهَبِ
19	وَعَانَ فَكَكْتُ الْكِبَلِ عَنْهُ وَشَدَفَةٍ	سَرِيئِ وَأَصْحَابِي هَدِيثِ بِكُؤُكِبِ
20	سَرِيئِ بِهَمِّ حَتَّى تَعَيَّبَ جُحْمُهُمْ	وَقَالَ النَّعُوسُ نَوَّرَ الصُّبْحِ فَأَذْهَبِ
21	فَلَمْ أُسَدِّ مَا أَرَعَى وَتَبَلَّ رَدْدُهُ	وَأُنْجِحْتُ بَعْدَ اللَّهِ مِنْ خَيْرِ مَطْلَبِ
22	وَدَعَوَةَ مَرْهُوبٍ أَجَبْتُ وَطَعْنَةَ	رَفَعْتُ بِهَا أَصْوَاتَ نُوْحٍ مُسَلَّبِ
23	وَعَيْتِ بِكَدَاكِ يَرِينُ وَهَادَهُ	نَبَاتِ كَوْشِي الْعَبْقَرِيِّ الْمُحَلَّبِ
24	أَرَيْتُ عَلَيْهِ كُلُّ وَطْفَاءٍ جَوْنَةٍ	هَتُوفٍ مَتَى يُنْزِفُ لَهَا الْوَبْلُ تَسْكَبِ
25	بِذِي بَهْجَةٍ كَنَّ الْمَقَابِيبِ صَوْبَهُ	وَزَيْتَهُ أَطْرَافِ نَبْتِ مُشْرَبِ

26	جَلَاهُ طُلُوعِ الشَّمْسِ لَمَّا هَبَطَتْهُ وَأَشْرَفْتُ مِنْ قُضْمَانِهِ فَوْقَ مَرْقَبِ
27	وَصُحْحِ صَيَامِ بَيْنَ صَمَدٍ وَرَجَلَةٍ وَبَيْضِ نُؤَامِ بَيْنَ مَيْثٍ وَمَدْنَبِ
28	بَسْرَتْ نَدَاهُ لَمْ تَسْرَبْ وَخَوْشُهُ بِعَرَبِ كَجِدْعِ الْهَاجِرِيِّ الْمُسْتَدْبِ
29	بُطْرِدِ جَلَسِ عَلْتَهُ طَرِيقَهُ لِسَمَكِ عِظَامِ عُرْضَتْ لَمْ تُنْصَبِ
30	إِذَا مَا نَأَى مَيِّ بَرَاحِ نَفْضَتُهُ وَإِنْ يَدُنْ مَيِّ الْعَيْبِ الْجِيمِ فَأَرْكَبِ
31	رَفِيعِ اللَّبَانِ مُطَمِّنًا عِدَارُهُ عَلَى حَدِّ مَنْحُوضِ الْعَرَارَيْنِ صُلْبِ
32	فَلَمَّا تَعَشَّى كُلَّ نَعْرِ ظَلَامُهُ وَأَلَمْتُ يَدًا فِي كَافِرٍ مُسَيِّ مَغْرَبِ
33	بِحَافِيثِ عَنهُ وَاتَّقَانِي عِنَانُهُ بِشَدِّ مَنِ التَّقْرِيبِ عَجَلَانَ مُلْهَبِ
34	رِضَاكَ فَإِنْ تَضْرَبَ إِذَا مَارَ عِطْفُهُ يَزِدْكَ وَإِنْ تَفْتَحَ بِذَلِكَ يَدْأَبِ
35	هَوِيَّ عُدَافٍ هَبِجْتُهُ جُنُوبُهُ حَنِيثِ إِلَى أَذْرَاءِ طَلْحٍ وَتَنْضَبِ
36	فَأَصْبَحَ يُدْرِينِي إِذَا مَا اخْتَنَنْتُهُ بِأَزْوَاجِ مَعْلُولٍ مِنَ الدَّلْوِ مُعْشَبِ
37	وَيَوْمَ هَوَادِي أَمْرِهِ لِسَمَالِهِ يُهَيِّتُكَ أَحْطَالَ الطَّرَافِ الْمُطَنَّبِ
38	يُبِيحُ الْمَحَاضَ الْبُرْكَ وَالشَّمْسُ حَيَّةٌ إِذَا ذُمَّيْتُ نِيرَانُهَا لَمْ تَلْهَبِ
39	دَعَرْتُ قِلَاصَ التَّلْحِ نَحْتِ ظِلَالِهِ بِمَثَى الْأَيْادِي وَالْمَنِيحِ الْمُعْشَبِ
40	وَنَاجِيَةَ أَنْعَلْتِهَا وَابْتَدَلْتُهَا إِذَا مَا أَسْجَهَرَ الْأَلَّ فِي كُلِّ سَبَسَبِ
41	فَكَالْفَتْهَا وَهَمَّا فَأَبَتْ رَكِيَّةً طَلِيحًا كَالْوِاحِ الْعَبِيطِ الْمَدْأَبِ
42	مَتَى مَا أَشَأْ أَسْمَعُ عِزَارًا بِقَفْرَةٍ جُحِبْتُ زِمَارًا كَالْبِرَاعِ الْمُتَقَبِّ
43	وَخَصَمِ قِيَامٍ بِالْعِرَاءِ كَأَهْمِ قُرُومِ غَيَارَى كُلِّ أَزْهَرِ مُصْعَبِ
44	عَلَا الْمِسْكَ وَالذَّبِيحَ فَوْقَ نُحُورِهِمْ فَرَاشُ الْمَسِيحِ كَالْجَمَانِ الْمُتَقَبِّ

بِعُوجِ السَّرَّاءِ عِنْدَ بَابِ مُحَجَّبٍ	نَشِيئُ صِحَاخِ الْبَيْدِ كُلِّ عَشِيَّةٍ	45
لَدَيَّْ وَلَمْ أَخْفَلْ تَنَا كُلِّ مَشْعَبٍ	شَهْدَتْ فَلَمْ تَنْجَحْ كَوَاذِبُ قَوْلِهِمْ	46
فُرُونُ صِدَارٍ سَاقِطٍ مُتَلَعِبٍ	أَصْدَرُهُمْ شَيْئًا كَأَنَّ قِسِيَهُمْ	47
وَإِنْ يُخْرِنُوا أَرْكَبَ بِيَمِ كُلِّ وَكَبٍ	فَإِنْ يُشْهَلُوا فَالْسَهْلُ حَظِّي وَطُرُقِي	48

1 Bakıyorum da gönül, yalan (erişemez) ümitlere kanmada ısrarlı. Elbet tecrübeleri var, tecrübelere keşke uysa! (Tecrübelerden keşke öğüt alsın!)

2 Gözüm nice hükümdarlar ve başka insanlar gördü. Nice yüce heyet ve kabilelerle arkadaş oldum.

3 Üzerinde tacı olan, çatık kaşlı, öfkeli nice üstünlük sahibine güzel söz söyledim de onları yumuşattım.

4 Sonra yanından ayrıldım da dostluk, gaiptekinin ardından hoş sözlerle anılmasıyla aramızda baki kaldı.

5 Bir amcaoğlula bir dostu yitirmem sebebiyle hayırla yâd ettim. Şerefli bir amcayla babamdan ayrıldım.

6 Çekip gittiler, onların yolu bende gelecek kaygısı ve arzularımdan başka bir şey meydana getirmedi.

7 Ne zaman ki ecelim bana gelmezse, gönlün arzuladığı itidal ile hayret eylemem.

8 Ebân ve Sâha dağları gibi dünyaya çakılmış değilim. Süvâc ve Gurreb dağları gibi ebediyen kalıcı değilim.

9 Her neye ihtiyaç hissettiysem ona eriştim ve gereksinimlerimi kolaylıkla elde ettim. Yiğidin canı ölüme rehindir ki kumarda yenen olmaz.

10 Tadı değişmiş yemekler, ertesi güne bırakılan içecekler olmaksızın, nice vefakâr dostu doyurdum.

11 Siyah bir tulum ki derisi Habeş derisine benzer. Bineğimin terkisine bir parça ipe bağlıdır.

12 Uşağın eli onun bağına çözdüğü zaman, saf kırmızı en hoş şarabı dökmüş olur.

13 İçerek her ne kadar eksiltsek de ondan, onu telafi etmek için bekleyen yeni sırmalı (temiz ve şerefli) kişi kınanmaz.

14 Zamanın üstüne yüklendiği şeylerde örnekliği güzeldir. Övülmeye değer, şaşılacak güzel hasletlerin sahibidir.

15 Onu sakın görürsün, onunla karşılaşırsan cömert biriyle karşılaşırsın. "Felek neyi alırsa alsın!" (der).

16 Yüce kimseleri hep över durur. Sözü "güzel selamlamayla alıp içmez misiniz?" zarafetindedir.

17 Seher vakti horozların ötüşüyle ben ikrama başlarım. Kaya kuşu beş günlük yoldan yuvasına dönünceye dek.

18 Düşmesini çözüp peştamalını salıvermiş halde şarabı sunar. Sanki derisinin dış yüzeyi altın suyu içmiş gibi lezzetlidir.

19 Nice esirin prangasını çözdüm, nice karanlık gecelerde yürüdüm. Arkadaşlarıma yıldızlarla yol gösterdim.

20 Yıldızları gözden kaybolana dek gece onlarla yürüdüm. Uykulayan (uyanıp) dedi ki: Artık sabah oldu, git!

21 Gözetimimde olanı hiç ihmal etmedim, oç aldım. Allah'ın izniyle hayırlı muratlarıma nail oldum.

22 Kendinden çekinilen birçok kişinin (düello) davetine icabet ettim. Bir vuruşla karalara bürünmüş ağıtçı kadınların seslerini yükselttim.

23 Yağmur, bir yaylayı süsler ve onun bitirdiği, orayı rengârenk dâhiyane bir dövmenin desenlerine dönüştürür.

24 Yere yakın olan ve gürüldeyen her kara bulut, üzerine çökmüştür. Ne zaman ona sağanak gelirse boşaltıp döker.

25 Onun yüzeyini tomurcuklar, güzel çiçeklerle kapladı. Yağmurla sulanmış tomurcuklar onu süsledi.

26 Eğilip de doruktaki tepelikler üstünden aşağıya baktığımda güneşin doğuşu o manzarayı açığa çıkardı:

27 Yamaçlarla vadinin su yatakları arasında bir sürü siyah merkep. Ovayla ırmak arasında melez yumurtalar (çift çift kuşlar).

28 Kısrağım Garpla vahşi hayvanları çıkmadan, taze el değmemiş bitkisini yedim. Onun boynu budanmış Hecr hurması kütüğü gibidir.

29 Neşeyle sıçrar o, serttir. Uzun kemikli, tamamen düz olmayan biraz kavisli bacakları var.

30 Uçsuz bucaksız yerler, benden uzak görünse de oraları aşarım. Gayb gözüme yakın gelirse dizgin vurup üstüne binerim.

31 Göğsü yukarıdadır. Koşum takımları ince yüzünde, az etli ve sert yanaklara kadar dökülmüş vaziyette sakince durur.

32 Karanlığı dağın her kuytu yolunu kapladığı ve akşam olup, güneş

artık herkesi karanlığa atınca,

33 Ateş çıkarırcasına çılgınca koşarken, dizginlerini kaçırmaya ramak kala atıma atladım.

34 Gem vurursan, her yanından ter aksa da hızını artırır ve seni memnun eder. Bununla yetinirsen de koşmaya devam eder.

35 Güney rüzgârlarının heyecanlandığı titiz bir kuzgun gibi akasya ve gebre otu siperlerine doğru süzülür.

36 Mahmuzlarımla onu dürttüğüm zaman beni art arda kovalarla sulanmış otu bol bir yere attı.

37 Kimi gün baştan itibaren kuzey rüzgârları, bağlı çadırların iplerini koparır.

38 Güneş varken hamile develeri donmaktan ıhtırır. Çünkü onun ateşi yakıldığında tutuşmaz.

39 Gölgesinin altında kar bulutlarını deve eti ve bağlı kadeh (ile oynanan kumarın) lezzetiyle korkutup dağıttım.

40 Uçsuz bucaksız her çölde, ne zaman serap görünse, nice hızlı deveye nal çakıp (semer vurarak) bindim.

41 Onu geniş (ve çetin) yollara vurdum, önü yarık semer yüzeyleri gibi bitkin ve zayıf düştü.

42 İstedğim zaman yabanda bir deve kuşu sesi duyarım. Delikli kamıştan bir kaval gibi dışisinden cevap gelir.

43 İssız arazide bekleyen nice yaman düşman vardır. Sanki onlar parlak tüylü, koşulmamış aygırlardır.

44 Gümüşten mamul delikli inci gibi bir nice ter damlası çıkıp boyunlarını saran misk ile atlası bastırdı.

45 Her gece, korunan hünkâr kapısı önünde sahranın düzgün kumunu yayımızla çizeriz.

46 Bizzat yaşadım. Onların yalan sözleri yanımda hiç değer bulmadı. Hiçbir kışkırtıcı övgüyü önemsemedim.

47 Onları darmadağın ettim. Sanki yayları, düşkün ve bitkin bir öküz sürüsü gibiydi.

48 Eğer hoşgörü yolunu benimserlerse, hoşgörü benim de tavrım ve tarzımdır. Şayet zorluk çıkarırlarsa, onlarla her belaya atlarım.

Yine şu beyitlerde de fahr teması hâkimdir (Kâmil):⁴⁰

طَلِقِ لَدَيْدٍ لَهْوَهَا وَنِدَائِهَا	بَلْ أَنْتِ لَا تَدْرِينَ كَمْ مِنْ لَيْلَةٍ	57
وَافَيْتِ إِذْ رُفِعَتْ وَعَزَّ مُدَائِهَا	قَدْ بَتَّ سَامِرَهَا وَعَايَةَ تَاجِرٍ	58
أَوْ جَوْنَةٍ فُذِحَتْ وَفُضَّ جِتَائِهَا	أَعْلَى السِّبَاءِ بِكُلِّ أَدَكْنٍ عَاتِي	59
مُؤْتَرٍ تَأْتَالُهُ إِجْمَائِهَا	وَصُبُوحِ صَافِيَةٍ وَجَذْبِ كَرِينَةٍ	60
لِأَعْلَى مِنْهَا حِينَ هَبَّ نِيَائِهَا	بَادَرْتُ حَاجَتَهَا الدَّجَاجِ بِسُخْرَةٍ	61
إِذْ أَصْبَحَتْ بِيَدِ الشَّمَالِ زِمَائِهَا	وَعَدَاةِ رِيحٍ قَدْ وَزَعَتْ وَقَرَّةَ	62
فُرْطٍ وَشَاحِي إِذْ عَدَوْتُ لِحَائِهَا	وَلَقَدْ حَمَيْتُ الْحَيَّ تَحْمِلُ شِكَّتِي	63

57 Sen bilmezsin ey sevgilim! Eğlencesi ve dostluğu tatlı nice sakin geceler var ki,

58 İçki içip eğlenerek geçirmişimdir. Kapısına flama asılmış, içkisinin değeri yükselmiş ve içkisi pahalıya satılan nice meyhaneler gezmişimdir.

59 Gerek ağzı açılmamış siyah ve eski tulumlardan gerekse mührü açılıp içilmiş küplerden içkileri pahalıya satın almışım.

60 Ben çoğu kez, ut çalan kızın başparmağıyla akort ettiği udun namelerini dinleyerek, sabah şarabı içip eğlenmişimdir.

61 Seher vaktinde, horoz ötmeden, herkes uykudan yeni kalkarken içkiye olan ihtiyacımı defalarca içerek gidermişimdir.

62 Fakat ben (içki müptelası olmadığım için) kuzey rüzgârının etkisiyle soğukların yaşandığı zamanlarda kendimi içkiden alıkoymuşumdur (Kendim içmeyip, yoksulları doyurmuşumdur).

63 Ben kabilemi daima önde giden ve silahlarımı taşıyan hızlı atlarımla korudum. Bu atın üstünden indiğim zaman da onun yuları benim kuşağım oluyordu.

2. Kabilesiyle Övünmesi

Lebîd için şiir demek kabilesinin erdemleri demektir. O, bir toplumda görülebilecek en güzel hasletleri kendi kabilesine ait göstererek adeta

⁴⁰ Lebîd b. Rabî 'a, Dîvan, 113-114.

kabilesini burçlar üzerine yükseltmiştir.⁴¹ Buna ataları, akrabaları ve kavminin uluları dâhildir. Onun, kabilesi ile övüdüğü beyitlerden bazıları şöyledir (Kâmil):⁴²

مِنَّا لِرَأْرِ عَظِيمَةٍ جَشَائِمُهَا	إِنَّا إِذَا التَّقَمْتِ الْمَجَامِعُ لَمْ يَزَلْ	78
وَمُعَدِمٍ لِحُشُوقِهَا هَضَائِمُهَا	وَمُقَسِّمٍ يُعْطِي الْعَشِيرَةَ حَقَّهَا	79
سَمَّحٍ كَسُوبِ رَغَائِبِ غَنَائِمُهَا	فَضْلاً وَذُو كَرَمٍ يُعِينُ عَلَى النَّدَى	80
وَلِكُلِّ قَوْمٍ سُنَّةٌ وَإِمَامُهَا	مِنْ مَعْشَرٍ سَنَّتْ لَهُمْ آبَاؤُهُمْ	81
إِذْ لَا يَمِيلُ مَعَ الْهَوَىٰ أَحْلَامُهَا	لَا يَطْبَعُونَ وَلَا يُبَوِّرُ فَعَاهُكُمْ	82
فَسَمَّ الْخَلَائِقِ بَيْنَنَا عَلَامُهَا	فَافْتَحَ بِمَا قَسَمَ الْمَلِيكَ فَإِنَّمَا	83
أَوْقَىٰ بِأَعْظَمِ حَظِّنَا قَسَائِمُهَا	وَإِذَا الْأَمَانَةُ قُسِمَتْ فِي مَعْشَرٍ	84
فَسَمَّا إِلَيْهِ كَهْلُهَا وَعِلَامُهَا	فَبَيَّ لَنَا بَيْنًا رُفِعَا سَمَكُهُ	85
وَهُمْ فَوَارِسُهَا وَهُمْ حُكَّامُهَا	وَهُمْ السُّعَاةُ إِذَا الْعَشِيرَةُ أَفْطَعَتْ	86
وَالْمُرْمَلَاتِ إِذَا تَطَاوَلَ عَائِمُهَا	وَهُمْ رَبِيعٌ لِلْمَجَاوِرِ فِيهِمْ	87
أَوْ أَنَّ يَلُومَ مَعَ الْعُدُوِّ لِقَائِمُهَا	وَهُمُ الْعَشِيرَةُ أَنْ يُبْطِرَ حَاسِدٌ	88

78 Biz (öyle kimseleriz ki), kabile temsilcileri toplandığı zaman içlerinde bizden, büyük işler başarmış ve herkesten üstün çıkmış biri mutlaka vardır.

79 Kabileye hakkını tam olarak veren ganimet paylaştırıcısı, kabile hukuku adına öfkelenerek homurdanan ve kendi hakkından feragat eden kimse bizdendir.

80 O, bunları bir erdem olarak yapar. Cömertlik yapacak olan birine yardım edecek kerem sahibi, yumuşak huylu, iyi hasletleri kendisinde toplamış

⁴¹ Lebîd b. Rabî 'a, *Dîvan*, 116. Krş. Eminoğlu, *Şekil ve Muhteva Yönünden el-Mu'allakatu's-Seb'*, 60.

⁴² Lebîd b. Rabî 'a, *Dîvan*, 116.

bulunan ve bunları ganimet bilen kimse de bizdendir.

81 Bunlar, kendilerine bu faziletleri babalarının bıraktığı bir topluluğa mensupturlar. Zaten her topluluğun bir geleneği ve bir önderi vardır.

82 Onlar, arzularına göre hareket etmedikleri için, ne namus ve haysiyetleri kirlenir, ne yaptıkları işler boşa gider.

83 Öyleyse Melîk'in (Allah'ın) paylaştığına razı ol (ey düşman)! Çünkü aramızda (iyi-kötü bütün) huyları paylaştıran kimse (Allah), onu en iyi bilendir.

84 Bir topluluk içerisinde güzel huylar paylaşılırken, bunları paylaştıran, en büyük payı bize vermiştir.

85 O, bizim için yüksek bir şan ve şeref evi tesis etmiş; yaşlılarımız da gençlerimiz de bu şeref evine yükselmiştir.

86 Kabilenin başına bir sıkıntı geldiği zaman bu sıkıntıyı gidermeye çalışanlar, kahraman süvariler ve (anlaşmazlıklarda) hakemlik yapanlar da onlardır.

87 Onlar, komşularının ve (iddet) süreleri uzadığında yoksul dul kadınların baharındırlar.

88 Onlar, hasetçilerin aralarını açmasına veya bazı alçakların düşmanla birlikte kınamasına meydan vermemek için kenetlenmiş bir topluluktur.

Lebîd'in bir diğer kasidesi de baştan sona kabilesi ve akrabalarıyla övündüğü beyitlerden oluşur. Ayrıca kendi dindarlığından kesitlerin de bulunduğu kaside-i dâliyyesi şöyledir (Vâfir):⁴³

وَلِلَّهِ الْمَوْتُ الْأَعْدِيدُ	حَمِدْتُ اللَّهَ وَاللَّهُ الْحَمِيدُ	1
وَلَا يَغْتَابُهَا إِلَّا سَعِيدُ	فَإِنَّ اللَّهَ نَافِلَةٌ تُعَاةُ	2
وَلَا نَدْمَانُهُ الرَّجْوُ الْبَلِيدُ	وَلَسْتُ كَمَا يَقُولُ أَبُو حَفِيدُ	3
وَعَمِّي خَالِدٌ حَزْمٌ وَجُودُ	فَعَمِّي ابْنُ الْحَيَا وَأَبُو شَرِيحِ	4
رَيْسٌ لَا أَسْرُ وَلَا سَنِيدُ	وَجَدِّي فَارِسُ الرَّعْشَاءِ مِنْهُمْ	5
وَأَعْطَى فَوْقَ مَا يُعْطَى الْوُفُودُ	وَشَارَفَ فِي فُرَى الْأَرْيَافِ خَالِي	6

⁴³ Lebîd b. Rabî 'a, Dîvan, 31-32.

وَلِلْأَضْيَافِ إِذْ حُبِّ الْقَيْدِ	وَجَدْتُ أَبِي رَبِيعًا لِلتَّيْمِ	7
وَزِنْبَاعٍ وَمَوْلَاهُمْ أَسِيدُ	وَحَالِي خَدِيمٍ وَأَبُو زُهَيْرٍ	8
فَإِنْ قَابَسْتِ فَأَنْظُرْ مَا تُفِيدُ	وَقَيْسُ رَهْطُ آلِ أَبِي أُسَيْمٍ	9
فَمَا فِي شِعْبَتَيْكَ لَهْمٌ نَدِيدُ	أُولَئِكَ أُسْرَتِي فَاجْمَعِ إِلَيْهِمْ	10

1 Hamd ettim Allah'a. Allah hamde layıktır. Şerefın en köklüsü ve ziyadesi de O'nundur.

2 Çünkü takva, Allah'ın kuluna bir armağandır. Ancak iyi yaşayan ona erebilir.

3 Ben, Ebû Hufeyd'in dediği ve ahmak, pespaye dostlarının bahsettiği türden biri değilim.

4 Amcalarım, İbnu'l-Hayâ ve Ebû Şurayh'tir. Amcam Halid de kararlı ve cömerttir.

5 Dedem, Ra'sâ' denen soylu atın süvarisidir. Kusurlu ve sığıntı olmayan bir reistir.

6 Dayım, taşradaki köylerin reisliğini üstlendi. Diğer heyetlere verilenin fazlası ona verildi.

7 Babamı yetim ve düşkünler için sığınak buldum. Çünkü soğukta ateşin sıcaklığı sevilir.

8 Dayılarım Hıdyem, Ebû Zuheyr ve Zinbâ'dır. Bir de onların dostu Useyd var.

9 Ebû Useym ailesine mensup Kays. Onu başkalarıyla mukayese edersen, ne fayda göreceksin bir bak!

10 İşte onlar benim ailem, sen de onlara katıl! Senin iki kabilen arasında onların dengi yoktur.

Sonuç

Şiir, tarih boyunca duygu ve düşünceleri en etkili ve coşkulu ifade etme yolu olmuştur. Kişinin halet-i rûhiyesinin ve yaşadığı dönemin bir aynası olan şiir, özellikle İslâm öncesi Arap toplumunda hayatın en kapsamlı ve güçlü yansıtıcısı konumundaydı. Bugünün medyası ve sosyal paylaşım siteleri ne ise o günün şiirinin de aynı etkiye sahip olduğu söylenebilir. Şiir yarışmaları ve mu'allâkalar, kabilelerin birbirlerine karşı üstünlük arayışlarının bir tezahürüydü. İslamiyet'le birlikte şiirde de bir değişim yaşanmıştır. Bu değişim, şekilden ziyade daha çok içerikle ilgilidir. Lebîd b.

Rabî'a'nın şiire Müslüman olduktan sonraki yaklaşımı da bunun bir örneğidir. İslâm, Allah'ın birliğine ve ahlâkî ilkelere aykırı olmayan yapıcı mahiyetteki şiiri onaylamıştır. Allah Rasûlü'nün, zaman zaman Abdullah b. Revâha'nın şiirlerini terennüm etmesi ve Âmir b. el-Ekva' el-Eslemî'den şiir okumasını istemesi buna delildir. Hz. Peygamber'in takdir ettiği şairlerden biri de Lebîd b. Rabî'a'dır. O, İmruu'l-Kays, Tarafe, Zuheyr b. Ebî Sulma ve 'Amr b. Kulsum ile birlikte, üzerinde ittifak olan beş mu'allâka sahibinden biridir. Cömertlik gibi üstün niteliklere sahip bir aileye mensup olan şair, hem kabilesinde hem de diğer kabileler ve onların şairleri arasında saygın yeri olan, samimi ve yardımsever bir kimsedir. Lebîd'in cesaret, cömertlik ve tevazu gibi erdemleri babasından aldığı söylenir. Genç yaşta kabilesini temsil etmek için zamanın hükümdarına gönderilmesi ve orada gösterdiği marifet, edep ve cesareti dillere destan olmuştur. Kardeşi Erbed'in ölümü üzerine yazdığı mersiye, onun ne kadar hassas ve duyarlı bir insan olduğunu ortaya koyar. Yüz yılı aşkın bir ömür süren Lebîd'i akranlarından ayıran en büyük özelliği, İslam'ı kabul etmesi ve güçlü şiirini İslam'ın yararına kullanmasıdır.

Şiirlerinin teması düşünüldüğünde Lebîd'in, İmruu'l-Kays ve Tarafe gibi mu'allâka şairlerine nispetle daha vakur bir şahsiyete sahip olduğu söylenebilir. O aynı zamanda vasf ve fahr temalarını ustalıkla işleyen bir çöl şairidir. Divânında 62 kadar kaside ve mukatta'a bulunup; bunlar vasf, fahr, hamaset, mersiye, hikmetin yanı sıra biraz da gazel ve hicivden oluşan şiirlerdir. Mu'allâkası, Kâmil bahrinden, revî harfi mîm olan 88 beyitten oluşan şairin şiirlerinde tabiat ve hayvan tasvirlerinin yanı sıra hanîf dininin bazı değerlerine de rastlanır. Üzerine bindiği devesini, onunla geçirdiği hayatı, şiddetli yağmurları tasvir eder. Onun şiirleri, Cahiliye dönemi ve İslamiyet sonrası olmak üzere iki grupta değerlendirilmelidir. Şair, aynı beceriyi Müslüman olduktan sonraki şiirlerinde de sergilemiştir. Kur'an ile meşguliyeti, onun lafızlarını güzelleştirmiş ve yaldızlamıştır. Onun İslamiyet dönemindeki şiirlerine bakıldığında, Kur'an'ın tesirinde kaldığı açıkça görülür. Müslüman olduktan sonra şiiri bıraktığını söyleyenler olsa da adeta İslam'ı özetleyen şiirleri düşünüldüğünde bu pek olası değildir. Ancak Müslüman olduktan sonra daha az şiir söylediği de kesindir.

Lebîd, mu'allâkasına ve birçok kasidesine mukaddime ile başlar. Terk edilen diyar ve sevgilileri zikrettikten sonra güçlü tasvirleriyle sahrayı devesiyle nasıl geçtiğini belirtir. Sonra da asıl konusu olan fahr temasına geçiş yapar. Kendi cömertliğinden, gece arkadaşlarıyla yaptığı yolculuklarından, aç insanları doyurması ve arkadaşlarıyla olan samimiyeti gibi özelliklerinden bahsederek kendisiyle övünür. Ardından akrabaları,

ataları ve kabilesiyle övünmeye geçer. Onların cesareti, savaşlardaki başarıları ve iyilikleriyle övünür, kabilesinin seyitlerinin çokluğuna değinerek şiirini tamamlar. Yani Lebîd'in, fahr temalı şiirlerinde daha çok kendisi ve kabilesi ile övündüğü görülür. O, bunu yaparken çok güçlü tasvirler ile yolculuk yaptığı yerleri ve sahip olduğu hayvanları uzun uzadıya betimler. Dolayısıyla onun bu tasvirlerinde de bir tür fahr teması hissedilir. Lebîd için şiir demek adeta kabilesinin erdemleri demek olduğundan; o, görülebilecek en güzel hasletleri kendi kabilesine ait gösterir. Hem Müslüman bir mu'allâka şairi olması hem de fahr temasını başarıyla işlemesi, onu diğer şairlerden farklı kılar. Ancak bu şiirlerinin büyük kısmının Câhiliye dönemine ait olduğu bir vakiadır. Dolayısıyla Müslüman olması onun şiirini de etkilemiş, onun daha az şiir söylemesine sebep olmuştur. Buna bir gerekçe olarak en güçlü olduğu tasvir ve fahr gibi özelliklerinin Müslüman olduktan sonra kendisi için aynı değeri taşımadığı ihtimalinden söz edilebilir. O, önceleri kendisi ve kabilesiyle çok övünen birisi iken; İslam sayesinde kazandığı tevazu sahibi olmak, başkalarını küçük görmemek ve her türlü abartıdan, aşırılıklardan kaçınmak gibi İslami değerlerin etkisiyle bu yönünü kullanmaktan kaçınmış ve bu sebeple çok daha az şiir söylemiş olabilir.

Gerek mu'allâkalardaki gerekse o devrin diğer şiirlerindeki fahr dizelerini, tasvirleri, mersiyeleri, hikmet ve hicivleri incelemek, bedevi hayatı ve o hayatın insanını daha yakından tanıma adına oldukça önemlidir. İstişhadın en eski ve temel kaynağı olan şiire derinden nüfuz etmenin yolu da budur. Şiirde İslamiyet öncesi ile sonrası arasındaki farklılığın görülmesi de bu çalışmalarla mümkün olacaktır. Yine bu tür incelemeler, nahiv, sarf, lugat ve belagat gibi alanlarda yapılacak çalışmalara hem müfredat hem de edebi sanatlar yönüyle destek olacaktır.



KAYNAKÇA

- ASLAN, A. Turan. "Muallaka Şairlerinden Lebîd b. Rabîa ve Muallâka'sı". *İlim ve Sanat* 21 (1988): 43-46.
- CUMAHÎ, İbn Sellâm. *Tabakâtu fuhûli's-şu'arâ'*. b.y.: y.y., ts.
- ÇETİN, Nihad. M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.
- DEMİRAYAK, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-I*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009.
- DERELİ, Muhammet Vehbi. *Osmanlı Dönemi Bedîyyât Şairlerinden Âişe el-Bâûniyye ve Peygamber Methiyeleri*. 1. bs., Ankara, Gece Kitaplığı, 2014.
- EMİNOĞLU, Ali. *Şekil ve Muhteva Yönünden el-Mu'allakatu's-Seb'*. Yüksek

Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010.

FERÂHÎDÎ, Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn-muratteben alâ hurûfi'l-mu'cem*. Thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

FURAT, Ahmet Suphi. *Arap Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996.

GÜLEÇ, İsmail. "Hz. Peygamber'in Şiire Karşı Tutumu". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 19 (2017): 123-146.

ISFEHÂNÎ, Ebu'l-Ferac. *Kitâbu'l-Egânî*, b.y.: Mu'essesetu Cemali't-Tabî'a ve'n-Neşr, ts.

ISFEHÂNÎ, Râgıb Ebu'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed. *el-Mufredât fî garîbi'l-Kur'an*. Thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Dîmeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-ed-Dâru's-Şâmiye, 1412.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *eş-Şi'ru ve's-şu'ara'*, 2. bs., Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.

İBN SA'D, Muhammed. *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*. Beyrut: ts.

KURÂŞÎ, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattâb. *Cemheratu eş'âri'l-'Arab*. Beyrut: 1424/2003.

LEBÎD, Ebû Akîl Lebîd b. Rabîa b. Mâlik b. Ca'fer el-Âmirî el-Ca'ferî. *Dîvanu Lebîd b. Rabî'a*. Nşr. Hamdû Tammâs. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004.

ÖĞMÜŞ, Harun. *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri: II/VIII. Asır Çerçevesinde*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

ÖZCAN, Halil. "Lebîd b. Rabî'a (m.s. 560-661) ve Muallakası". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2010): 81-94.

ÖZDEMİR, Abdurrahman. "Mulallaka Şairi Bir Sahâbî: Lebîd b. Rabîa el-Amiri ve Divanına Şiir Konuları Bağlamında Genel Bir Bakış". *İslâmî İlimler Dergisi* 1/1 (Bahar 2006):117-143.

SEZER, İsmail Hakkı. "Lebîd b. Rabî'a'nın Mu'allakasında Doğal Ortam Tasvirleri ve İmru' el-Kays ve Tarafa ile Mukayesesi". *Nüşa* 12/34 (2012) : 79-102.

TAMMÂS, Ahmed Hamdû. *Divanu Lebîd b. Rabî'a Mukaddimesi*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004.

TARAFE, İbn el-'Abd el-Bekrî. *Dîvanu Tarafe b. el-'Abd el-Bekrî*. Fransa: 1900.

TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *eş-Şemâilu'l-Muhammediyye*, 1. bs., b.y.: y.y., 2001.

Muhammet Vehbi DERELİ

TÜLÜCÜ, Süleyman. "Lebîd b. Rebîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 121-122. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

YALAR, Mehmet. "İslami Arap Şiiri ve Hz. Peygamber". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009): 61-88.

YILMAZ, Mehmet. "Hz. Peygamber'in Şiire Yaklaşımı". *İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2013): 177-206.



MUSLIM POET LABÎD B. RABÎA, THE OWNER OF THE MU'ALLAKA, AND PRAISE THEMED POEMS

© Muhammet Vehbi DERELİ^a

Extended Abstract

Poetry is the reflection of the inner world of man. It is a style of expressing emotions and thoughts enthusiastic and extraordinary. It has always been one of the most effective means of communication, be it rhythm and rhyme or free scale. Poetry is also a mirror of a person and his period. Because it reflects the literary pleasure of the poet by feeding from the mood, geography and culture. Poetry, which is more or less influential in every society in expressing feelings and thoughts, is the most comprehensive and powerful reflector of life, especially in the pre-Islamic Arab society. What today's media and social networking sites have the same effect as the poem of that day. Poetry contests and poet contests are the most suitable environments where tribes pride themselves against each other and embark on a competition for superiority.

The first century of Islam has been a turning point for humanity throughout life, from science to literature, history, law, culture, art and morality. This has been realized by the influence of the Qur'an, which was first sent down to the Messenger of Allah. In this period, the influence of the Qur'an was marked by science, literature, history, art, and the whole life. The Koran, which challenges people and demons, has influenced poetry and literature; the efforts to better understand it, together with many sciences, have also formed the Arab eloquence. Arabic literature in general and Arabic poetry in particular have shown many important changes with the advent of Islam. The change is more about content, rather than form and form. Islam did not approve of every poem in principle with the expression of Surah al-Shuarah. When poetry took a destructive nature, it was found harmful and deteriorated. The first condition that a poem is acceptable is that it is not contrary to monotheism and morality in general.

^a Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, mvdereli@gmail.com

One of the poets appreciated by the Prophet, -Qur'an's communicator and practitioner- was *Labîd Ebn Rabîa*. The most beautiful example expressing that the Prophet enjoyed listening to the poetry of Jahiliyya period, provided that it does not contain any negative elements, is the saying that "Everything is superstitious except Allah", before he became a Muslim. He is one of the five masters who have an alliance together with Imru'ul-Kays, Tarafe b. al-'Abd, Zuheyr b. Abi Sulma and 'Amr b. Kulsum and he is the only poet who is a Muslim. He was born in the second half of the sixth century and lived for more than a hundred years and died during the Muâviye period. Labîd, whose poems are highly appreciated by the Arabs, is said to have stopped saying poems after he entered Islam. However, when we look at the Islamic elements in his poems, it can be understood that he sang a little poetry even after he became a Muslim. Therefore, most of his poems belong to the period of Jahiliyya. He did not see poetry as a means of subsistence, but only in the service of his tribe. Looking at his poems during the Islamic period, it is clear that the Qur'an remains under the influence.

There are about 62 odes and al-mukatta'a in the poet's book. These are poems composed of description, boast, heroism, lament, wisdom as well as some lyric and satire. And his mu'allaka is composed of 88 couplets with the rhyme letter mime, from al-Kamil form. Perhaps the most important feature of Labîd's poetry is his superior ability to portray. His descriptions of elements such as nature, space and animal are at a level to demonstrate his superior talent. Praise, boast, dirge and satire, which are the main subjects of classical Arabic poetry, as well as narrations reflecting historical events, took place in Labîd's Divan. His poems praising himself, his father, his uncle, and his ancestors must be seen in the context of an inward praise that is, boast. In addition to nature and animal depictions, some values of Hanif religion are also found in his poems. Although there is no independent poem by him; especially in the poems of Jahiliyya period, the theme of boasting is dominant. Labîd, who has many poems in the form of lament, description, satire and wisdom, has mastered this theme masterfully, boasting more of himself, his family, tribe and ancestors in his poems included in the genre of praise. For Labîd, poetry means the virtues of his tribe. He has raised his tribe over horoscopes by showing the most beautiful tribes that can be seen in a society belonging to his tribe. This study aims to present examples from his poems on the theme of praise (boast) in Poet book (al-Dîvân) and to compare his pre-Islamic and post-Islamic periods after presenting sections on his life and poetry.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Mu'allaqa, Labîd b. Rabî'a, Poet book (al-Dîvân), Boast.





bilimname XLI, 2020/1, 515-549
Geliş Tarihi: 01.01.2020, Kabul Tarihi: 20.03.2020, Yayın Tarihi: 30.04.2020
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.677844>

HAREKÂT VE NEŞRİYAT: DİYANET GAZETESİ'NDE 1974 KIBRIS BARIŞ HAREKÂTI SÖYLEMİ

📧 Sibel AKGÜN^a

📧 Selin ŞAHİN^b

📧 Enes ŞAHİN^c

Öz

Türk modernleşme tecrübesinde basın ve yayın önemli bir görev üstlenmiş ve kurucu bir hüviyete sahip olmuştur. Düşünce dünyasının farklı kesimleri fikirlerini gazete ve dergiler vasıtasıyla halka iletmış, halka modern anlamda vatan, millet, milliyet gibi kavramlar bu unsurlarla tanıtılmıştır. Cumhuriyet'in ilanının ardından din işlerini tanzim etmek maksadıyla kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı, 1968'de *Diyanet Gazetesi*'ni neşretmeye başlamıştır. Dini meselelerin yanında halkın genel kültürünü de tahkim etme çabası gösteren *Diyanet Gazetesi*, devletin ortaya koyduğu politikalar hususunda da devlet siyasetini destekleyen bir duruş sergilemiştir. Bu duruşun önemli örneklerinden biri de 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı sürecinde gazetenin yaptığı yayıncılık faaliyetlerinde görülebilir. Türkiye için büyük bir öneme sahip olan Kıbrıs Adası'nda çeşitli antlaşma ve sistemler denenmiş olmasına rağmen barış ve düzenin sağlanamamış olması ve Yunanistan'ın desteklediği askeri unsurların adanın meşru yönetimine askeri darbe gerçekleştirmesi sebebiyle Türkiye, uluslararası antlaşmalardan doğan garantörlük hakkı doğrultusunda 20 Temmuz 1974'te adaya bir harekât düzenlemiştir. Devleti destekleme misyonu doğrultusunda *Diyanet Gazetesi* Kıbrıs Barış Harekâtı'na, harekât öncesi, harekât anı ve sonrasında yer vermiş ve devletin söylemine muvafık bir söylem ortaya koymuştur. Sonuç olarak Diyanet İşleri Başkanlığı *Diyanet Gazetesi* vasıtası ile Türk düşünce geleneğindeki din ve siyasetin kardeş olduğu, devletin dini koruma ve yüceltme dinin ise onu desteklemekle görevli bulunduğu tasavvurunu hayata geçirmiştir. Çalışmada uluslararası meseleler karşısında *Diyanet Gazetesi*'nin nasıl bir söylem geliştirdiği probleminin Kıbrıs Barış Harekâtı süreci etrafında tetkik edilmesi amaçlanmış ve bu istikamette söylem analizi yöntemi ile gazetede Kıbrıs konulu yazılar incelenmiştir. Varılan sonuç ise *Diyanet Gazetesi*'nin Kıbrıs Barış Harekâtı sürecinde devlet siyasetini tahkim edici bir yayıncılık politikası izlediği

^a Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, sgulcan@sakarya.edu.tr

^b Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, selin.sahin@dpu.edu.tr

^c Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, enes.sahin@dpu.edu.tr

olmuştur.

Anahtar kelimeler: Din Sosyolojisi, Din Siyaset İlişkileri, Kıbrıs Barış Harekâtı, Diyanet Gazetesi.



OPERATION AND PUBLISHING: DISCOURSE OF THE 1974 CYPRUS PEACE OPERATION IN THE RELIGIOUS AFFAIRS NEWSPAPER

In the Turkish modernization experience, the press and media played an important role and had a founding identity. Different segments of the world of thought conveyed their ideas to the public through newspapers and magazines, and concepts such as homeland, nation and nationality were introduced to the public in these modern terms. The Presidency of Religious Affairs, which was established to organize religious affairs after the proclamation of the Republic, started to publish the *Diyanet Gazetesi* (Religious Affairs Newspaper) in 1968. The *Diyanet Gazetesi*, which strives to support the general culture of the people as well as religious issues, has taken a stance that supports the policy of the state regarding the policies put forward by the state. One of the important examples of this stance can be seen in the publishing activities of the newspaper during the 1974 Cyprus Peace Operation. Because even though various treaties and systems have been tried on the Cyprus which is an important island for Turkey, there has been always a failure to maintain order and peace, Greece supported to perform military coup to the island's legitimate government, Turkey has made an operation in accordance with the right of guarantee arising from international treaties on 20 July 1974. In line with its mission to support the state, *Diyanet Gazetesi* included the Cyprus Peace Operation before, during and after the action and put forward a parallel discourse with the state. As a result, the Presidency of Religious Affairs has realized the understanding that religion and politics are brothers in the Turkish thought tradition and that the state is responsible for protecting and exalting religion while the religion supports it through *Diyanet Gazetesi*. In this study, it was aimed to examine the problem of how *Diyanet Gazetesi* developed discourse in the face of international issues around the Cyprus Peace Operation process and accordingly, the articles on Cyprus in the newspaper were analyzed by discourse analysis method. The conclusion was that *Diyanet Gazetesi* followed a publishing policy that supported state policy during the Cyprus Peace Operation.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Modernleşme devri ile beraber Türk fikriyatında süreli neşriyat, gerek

düşünce üretimi gerek bu üretimin yayılması ve gerekse bir çevre tesis etme işlevi çerçevesinde kıymetli bir hale gelir. Bu istikamette ortaya konan gazete ve dergilerin modernleşme devrinin aslî unsurlarından biri olduğu, dönem etraflıca tetkik edildiğinde açıkça ortaya çıkar. Şunu söylemek mümkündür ki Türk modernleşme tecrübesi süreli neşriyat çerçevesinde hülâsa edilebilir niteliktedir. Ahmet Hamdi Tanpınar gazeteciliği “Yeniliğin memleket içinde yerleşmesinde ve gelişmesinde amil olan şeyler...” arasında sayar (Tanpınar, 2015, s. 153). *Mecmua-i Fünun*'dan *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilürreşad*'a kadar modernleşme devri¹ dergi ve gazeteleri, düşüncenin nabzının attığı yer olur.² Mütefekkirler kendilerini bu dergiler vasıtasıyla gösterir, her türden fikir kendine bu yayınlar vesilesi ile meşruiyet zemini tesis eder. Cemil Meriç'in de işaret ettiği üzere devrin çehresi makyajsız olarak onlarda bulunabilir (Meriç, 2015, s. 102). Kitap okumanın görece meşakkati ve entelektüel gerekliliği, dergilerdeki kısa, hipotezi açık metinler ile aşılır. Her seviyeden insana bu şekilde hitap etmenin imkanı mümkün kılınır.³

¹ Türk modernleşme tecrübesi hususundaki çalışmalar, asrileşme devrini III. Selim dönemi ile başlatmayı bir mütearife haline getirir. On sekizinci yüzyılın sonundan itibaren ortaya konan asrileşme çabaları öncelikle askeri ve bürokratik bir mahiyet arz ederken, 1839 Tanzimat ve 1856 Islahat Fermanları ile içtimai bir mahiyet de ihtiva etmeye başlar. Avrupa siyasal fikriyatının ortaya yeni çıkmaya başlayan Osmanlı aydınlarında çeşitli şekillerde karşılık bulmaya başlamasıyla birlikte ise modernleşme devlet eliyle gerçekleştirilen yapısal reformlardan entelektüel kesimden gelen belli siyasi talepler çerçevesinde ortaya çıkan ve Meşrutî bir yönetim sisteminin imkanlarını tartışan bir fikri harekete intikal eder. 1876'da ilan edilen I. Meşrutiyet ve 1908'de intikal edilen II. Meşrutiyet bu siyasal tasavvur ve taleplerin bir karşılığı olarak ortaya çıkar. Namık Kemal ile başlatılabilecek modern aydın hareketi Jön Türkler ile devam eder ve ortaya çıkan farklı modernleşme tasavvurları çerçevesinde kümelenen fırkaların neşrettikleri gazete ve dergiler vasıtasıyla halkta karşılık bulma çabasına yönelir. İslamcı neşriyatın görünür bir hale büründüğü II. Meşrutiyet devri ise gerek İslamcılık çalışmaları gerekse çalışmamız için bu istikamette hususi bir önem arz eder. Cumhuriyet devrinin ise ortaya çıkan bu modernleşme çaba ve hareketinin bir neticesi olduğunu söylemek mümkündür. Osmanlı modernleşme tecrübesi etrafında ortaya çıkan fikir ve fiiller Cumhuriyet döneminde uygulanmaya ve aslı unsur olmaya müsait bir ortam bulur. Osmanlı devrinde Batıcı modernleşme arayışları çerçevesinde ortaya çıkan nazariyeler Cumhuriyet devrinde ameliye haline bürünür. Modernleşme devri hususunda ayrıntılı bilgi için şu kaynakları tetkik etmekte yarar vardır: (Abdurrahman Şeref, 2012; Akyıldız, 2012; Berkes, 2014; Dumont, 2019, ss. 567-646; Georgeon, 2019, ss. 647-713; İncalık, 2016, ss. 135-375; Karpat, 2014; Mantran, 2019, ss. 519-566; Okumuş, 2017, ss. 173-420; Ortaylı, 2012; Zürcher, 2013)

² Son dönem Osmanlı asrileşme tecrübesinin önemli bir figürü olan Jön Türkler de dönem neşriyatından hem beslenir hem de neşriyat etrafında teşkilatlanır. Cevdet Paşa bu duruma şöyle şahadet eder: “Cerîdehane bir nevi encümen-i üdebâ oldu ve daha doğrusu muahharen Jön Türk nâmını alan gençlere bir yuva oldu.” (Tanpınar, 2015, s. 154).

³ Tanpınar, *Ceride-i Havadis* için “Türk okuyucunun dünya hareketlerine alaka ve merakı biraz da bu gazete ile uyanır.” diyerek süreli yayının işlevi hususunda işaret edilen görüşü destekler. Bununla da kalmayarak *Tercümân-ı Ahvâl*'in çıktığı 1861 ile *Vatan yahut*

Bir gazete ve dergi membaı olan Türk fikriyatı, Cumhuriyet'in ilanının ardından bu hususiyetini kaybetmeye başlar. Yeni kurulan devlet, beka problemi çerçevesinde süreli neşriyat ile yayılabilecek karşı fikirlerin önünü *Takrir-i Sükûn Kanunu* ile alır. Böyle bir durumda yöneticilerin ikbal endişesi ile hareket etmesi gayet tabii olsa da büyük bir neşriyat geleneği böylece akim kalır. Çok partili hayata geçişle beraber kendini göstermeye başlayan süreli yayınlar yeniden düşünce dünyasında kendine bir yer bulmaya başlar. Modernleşme devrinden itibaren özellikle İslamcı cenahın dergiler etrafında örgütlendiği ve fikir ürettiği hatırlandığında, Cumhuriyet'in kurulması ile beraber neden hem süreli neşriyat hem de İslamcı fikriyatın bir anda sesinin kesildiğini anlamak rahatlıkla mümkün hale gelir.

Altmışlardan itibaren Türkiye'de İslamcılığın akim kaldığı dönemde Mısır ve Hint altkıtasında üretilen fikirler, bir çeviri hareketiyle Türkçe'ye tercüme edilmeye başlar. Seyyid Kutup, Mevdudi, Hasan el-Benna gibi isimlerin eserleri Türkçe'ye aktarılsa da onların İslamcılık tasavvurlarının Türk fikriyatıyla telif edilmesi mümkün olmadığından ortaya Türk düşünce geleneği ile tenakuz arz eden sonuçlar çıkar. İslamcılığın bir dünya tasavvurundan kelimâ tartışmaya intikal ettirildiği bu anlayışlar, Türk geleneği ile kavga eden, ilmî bir kaygı yerine mottolarla fikir üreten bir nitelik gösterir. İslamlaşma devrinden beri tesis edilen, yüzyılların eleğinden geçmiş geleneğin büyük bir tenkit ve saldırıya maruz kaldığı bu ortamda ortaya köksüz bir İslamcılık anlatısı çıkar.⁴ Halbuki Tanpınar'ın işaret ettiği

Silistre'nin oynandığı 1873 yılı arasındaki dönem için şu çarpıcı ifadeleri ortaya koyar: "Bu devirde gazete hemen hemen tek başına yeniliği idare eder. ...ufak tefek hadiseleri nakletmek suretiyle dünya ile bir münasebet kuran, bazı faydalı bilgiler veren, okumayı zaman geçirme şekillerinden biri yapan bir vasıta olmaktan çıkar. Hakiki manâsında kürsü olur. Fikir, onun sayesinde yapıcı bir unsur olarak hayata girer. O zamana kadar yukarıdan gelen 'imperatif'lerle idare edilen cemiyetimiz, onun sayesinde hayatın hakiki çehresi olan ...meselelerle karşılaşır. Vatan, millet, insanlık, hürriyet, hak, adalet gibi mefhumların etrafında hakiki bir iman teşekkül eder. Memlekette hatırı sayılacak bir efkâr-ı umumiyeye vücuda gelir. Hiçbir yerde gazete bizdeki role benzer bir rol oynamamıştır. Başka yerlerde o, düşüncenin daha geniş bir surette topluma yayılması için seçtiği hareket sahalarından biridir. Arkasında bütün cemiyet müesseseleri ve devam hâlinde olan, hayatla daima münasebetdar bir düşünce dünyası vardır. Bizde ise bütün işaretler oradan gelir. Kalabalık onun etrafında kurulur. Okumayı o yayar. Mekteplerin uzak bir gelecek için hazırladığı ocağı o tutuşturur." (Tanpınar, 2015, s. 250-251). Görüleceği üzere Türk modernleşme tecrübesi değerlendirildiğinde gazete ve dergiler başka hiçbir toplumda olmadığı kadar ciddi bir kimliğe bürünür. Gazete ve derginin olmadığı bir asrileşme tecrübesi Türk fikriyatı özelinde muhal görünmektedir.

⁴ 1961 Anayasası'nın sağladığı görece özgürlükçü ortam neşriyat alanına da intikal eder, Türkiye'de bir karşılık bulan her türden fikir ortaya çıkan neşriyatlar etrafında kendisini gösterir. Cumhuriyet devrinde özellikle 1950'li yıllara kadar dini eğitimin baskılanması sonucunda dini ilimlerin zayıflamasıyla birlikte İslamcı fikirler, Türk din tasavvuru

üzere “Köksüz şeyler daima yüzer, daima beyhude yere bir karşı sahil arar. Halbukî milli hayat devamdır. Devam ederek değişmek, değişerek devam etmektir. Çünkü yaratmanın ilk şartı devamdır, hakiki kırılışlar ve kopuşlar ancak yaratılış ucubeleri, yarım mahluklar vücuda getirir.” (Tanpınar, 2014, s. 24-25). Her gün farklı bir İslamcı mütefekkirin eserinin tercüme edilip yayımlandığı, dini ilimler noktasında klasik dönemdeki alim tipi ile kıyaslandığında hiçbir yeterliliği bulunmayan kimselerin İslamcı dergi çıkarmaya niyetlendiği bu dönemde, devamlılığı tesis ederek milli hayatı devam ettirmek bir zaruret haline gelir. Bu istikamette vazife de bu devam fikrinin bir neticesi olarak tesis edilen Diyanet İşleri Başkanlığı'na düşer. 1968 Kasım'ında ilk sayısı neşredilen *Diyanet Gazetesi*⁵, 15 günlük periyotlar

etrafında ortaya konan İslamcı köklerden kopma eğilimi gösterir ve neşriyat alanında da kendisine yer bulmaya başlar. Bu durum ise modern siyasal yapıları belli İslami kavramlar etrafında anlamlandırmayı kolaylaştıran, zihinsel hazmı kolay, her türlü yapı ve şahsiyeti doğru-yanlış gibi belli karşıtlık ilişkileri etrafında konumlandıran, belli motto ve sloganlar etrafında herkesçe benimsenmesi kolaylaştırılan Mısır, Hint altkıtası ve İran gibi coğrafyalarda ortaya çıkan İslamcı düşüncelerin ve bu düşüncelerin öncüsü olan isimlerin eserlerinin Türkçe'ye çevrilmesi sürecini yanında getirir. Altmışlı yıllarda Türkiye'nin siyasi ve fikrî manzarasını betimlemesi hasebiyle şu eserler tetkik edilebilir: (Dede, 2017; Kaynar, 2017; Öz, 2017; Yanık ve Bora, 2017)

⁵ 1968 yılı Kasım ayında ilk sayısı neşredilen *Diyanet Gazetesi*'nin, ilk sayısında 15 günde bir yayınlanacağı bilgisi verilir fakat gazetenin ikinci ve üçüncü sayıları aylık olarak neşredilir, dördüncü sayı ise üç aylık bir ara verildikten sonra yayınlanır. Bu ilk dönemin ardından belli istisnalar dışında on beş günlük yayın periyotlarına 1981 Aralık ayında yayınlanan 274. sayısına kadar devam eder ve bu sayıdan itibaren gazetenin 382. ve son sayısının yayımlandığı Aralık 1990'a kadar aylık olarak neşredilir. 23 yıl gibi neşriyat dünyası için oldukça uzun sayılabilecek bir dönemde yayınlanan gazetede devrin Diyanet İşleri Başkanları başta olmak üzere Diyanet camiasından müelliflerin; fennî ve diğer teknik konularda ise alanın uzmanı isimlerin yazıları yayınlanır. Dini olmanın yanında genel kültür ve çocukları alakadar eder bölümlerin de tesis edildiği gazete, muhatap olduğu kitlenin sadece dini değil aynı zamanda dünyevi bilgi hususunda ihtiyaçlarını giderip kültürlerini tahkim etmenin imkanlarını arar. Gazetenin ilk sayısında Diyanet İşleri Başkanlığı Başkan Vekili Lütfi Doğan'ın kaleme aldığı şu satırlar gazetenin çıkış maksadını göstermesi bakımından önemlidir: “...en büyük şehirlerimizden en küçük köyümüze kadar arzu eden her vatandaşımızın istifadesine kolay bir şekilde sunulacak, dinî, ahlâkî bilgiler verecek neşriyata duyulan ihtiyaç, kendisini zarurî olarak hissettirmektedir. Hiç şüphesiz, böyle bir dinî hizmeti yerine getirmek de Diyanet İşleri Başkanlığı'na terettüp etmektedir. ...Dinimizin iman, ibâdet ve ahlâk düstûrlarını, helâl ve haramlarını, bütün buyruklarını ve yasaklarını, yurdumuzun en ücra köşelerinde yaşayan vatandaşlarımıza kadar duyurmak, maddî ve manevî yönden faydalı olmak maksadiyle, onbeş günde bir ve onaltı sahife olarak yayınlanması kararlaştırılan DİYANET GAZETESİ bunu gerçekleştirmek üzere çıkacaktır.” (Doğan, 1968) Gazetede Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bağlı olduğunu bakanların özellikle başkanlık ve Türkiye'de din ve din işleri hususunu alakadar eden demeçleri ile hususi olarak Kıbrıs Barış Harekâtı'na benzer süreçlerde Cumhurbaşkanı gibi devletin en üst kademelerini ifaden eden makamların millete yönelik hitapları da kendisine yer bulur. Devlet ve hükümet görevlilerinin gazetede yer bulan söylemleri hususunda örnekler için bakınız: (“Cumhurbaşkanı Sayın

halinde yayınlanarak çeviri hareketleri ile farklı bir istikamete sürüklenen yayın hayatına bir cevap niteliğinde dahil olur.⁶ İlk bakışta Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından neşredilen bir gazetede dinî içerikten başka bir unsurun bulunmayacağı düşünülürken, gazete tetkik edildiğinde bambaşka bir manzara ile karşılaşılır. Gazete, dinî ve ahlaki yazıların yanında tarım, sağlık, hayvancılık, çevrecilik, ev ekonomisi gibi pek çok hususta yazıları muhtevlidir. Bu çerçevede *Diyanet Gazetesi*'nin dinî ve toplumsal terbiyeyi aynı anda verme hususunda bir gayret gösterdiği rahatlıkla gözlenebilir nitelikte olur. Gazetenin gündemine gelen konular arasında ama açıkça ama üstü kapalı bir biçimde güncel meselelerin de olması bu bağlamda şaşırtıcı olmaktan çıkar. Devlete bağlı bir kurumun neşrettiği yayınların devlet siyasetini tahkim ve takviye etmesi Türk siyaset geleneğinin bir neticesi olarak görülebilir. Türk fikriyatında siyaset ve diyanet arasındaki ilişkinin mahiyetini *Ahlâk-ı Alâ'i* müellifinin "Ey akıl sahibi, iyi bil ki din ve saltanat kardeştir. Ne padişahlık tahtı olmadan din ayakta durur ne de din olmadan saltanat payidar olur. Ne padişah yokken din var olur ne de din yokken padişaha aferin olur." (Kınalızâde Ali Çelebi, 2015, s. 26) ifadeleriyle hülâsa ettiği hatırlandığında, bu geleneğin tabii bir devamı olan yapıların da bu istikamette hareket ettikleri aşikârâne şekilde ortaya çıkar. Klasik eserlerde padişah ve din olarak isimlendirilen aktörler, modern dönemde devlet ve Diyanet İşleri Başkanlığı olarak görünür hale gelir ki bu temel kabul çalışmanın kendisi üzerine tesis edildiği teorik zemini ifade eder.

Devlet ve toplumu alakadar eden güncel meselelere genişçe yer verdiğini ifade ettiğimiz *Diyanet Gazetesi*, Cumhuriyet tarihinin en büyük ve önemli askeri operasyonlarından biri olan 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı'na da kayıtsız kalmaz. Harekât öncesinde başlayan ordunun önemi, kuvvet hazırlamanın dinen teşviki, vatan müdafaası, şehadet gibi söylemler harekâtın başlamasıyla yerini destek duaları, harekâtın gerekliliğinin okuyucuya açıklanması, harekât ile ilgili güncel bilgi ve haberlere bırakır. Harekâtın ardından ise harekâtın meşruluk zemininin tesis edilmesi için Türk ordusunun neden Kıbrıs'ta bulunduğu açıklanmaya ve harekât sonrası

Fahri Korutürk Demeç Verdi: "Türk Milleti Bugün Tek Bir Vücuttur", 1974; "Politika İçin Din İstismar Edilmeyecek", 1973)

⁶ Bahsi geçen dönemde çeviriler etrafında ortaya konan Türk fikir geleneği dışında tesis edilen İslamcı metinlerin yanında Türkiye'de de İslamcı dergi neşriyatı hareketlilik kazanmaya başlar. Bunların içerisinde 1960'larda Hilal, Tohum, Fedai ve Sancak; 1970'lerde ise Akıncılar, Gölge, Hicret, Tevhid, Şura ve İslami Hareket gibi dergiler devrin alternatif İslamcı söylemleri hususunda önem arz eder. İslamcı dergi neşriyatı konusunda şu çalışmalar tetkik edilebilir: (Birişik, 2013; Bulut, 2011, 2013; Gençosmanoğlu, 2016; Köroğlu, 2016; Öz, 2016; Türkmen, 2013; Yeşil, 2016)

düzen aktarılmaya çalışılır. Temelde dinî hüviyetli olması beklenen bir yayın organı, böylece devletin siyasetini destekleme ve gerekçelendirme mekanizmalarından birine dönüşür ki daha önce işaret ettiğimiz Türk düşüncesinde devlet ile diyanetin birbirinin gayrı değil fakat aynı olduğu, ikiz kardeşler olarak tasavvur edildiği, biri olmaksızın diğerinin varlığının da muhal olduğu söylemleri düşünüldüğünde bu durum tabii bir mahiyet arz eder. Çalışmanın amacı da bu tezi, dönemde Diyanet Gazetesi'nde çıkan Kıbrıs konulu metinleri, 'Harekâta Gidiş Dönemi', 'Harekât Dönemi' ve 'Harekât Sonrası Dönem' olarak üç başlık altında tasnif ederek ve ilgili metinler etrafında din siyaset ilişkilerindeki teorik yaklaşımımıza atıflar yaparak ortaya koymaktır. Bu doğrultuda öncelikle 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı süreci hülasa edilecek, ardından bu sürecin *Diyanet Gazetesi'*nde ele alınma biçimleri, doğrudan Kıbrıs sorunuyla alakalı olmasa da silahlı kuvvetlerin öneminin vurgulandığı ve bu unsurlara maddi yardım söyleminin görünür hale geldiği 15 Eylül 1972 tarihli 51. sayı ile Kıbrıs Zaferi'nin ikinci yıl dönümünün kutlandığı 15 Temmuz 1976 tarihli 145. sayısına kadar yayınlanan yazılarda işaret ettiğimiz tasnif etrafında ortaya konulacak ve çalışma genel bir değerlendirmenin yapılacağı sonuç bölümü ile hitama erdirilecektir.

A. 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı

Kıbrıs Adası tarih boyunca pek çok devlet ve toplum için büyük öneme sahip olan bir coğrafyada bulunmaktadır. Ada, Doğu Akdeniz bölgesinde sahip olduğu pozisyon ve konum itibarı ile birçok devletin hakimiyetinde bulunmuş, 1571 yılında ise Venedik Cumhuriyeti'nden Osmanlı İmparatorluğu egemenliğine geçmiştir. Fetih süreci sonrasında Kıbrıs Beylerbeyliği oluşturulmuştur. Ada'da Osmanlı'nın geleneksel toplum yapısının tesis edilebilmesi ve adanın bir Osmanlı memleketi haline getirilebilmesi maksadıyla 1571-1580 yılları arasında Anadolu'dan Kıbrıs'a çoğu Müslümanlardan oluşan bir topluluk nakledilmiştir (Çevikel, 2012, s. 938). Bu şekilde adada hali hazırda var olan gayrimüslim topluluğun yanına Müslümanlar da eklenmiş ve sonuç olarak çoğunluğunu Rumların teşkil ettiği ve günümüze kadar gelen yapı tesis edilmiştir (Çevikel, 2012, s. 938). Toplumsal düzeni sağlayan, farklı dinlere mensup milletler arasındaki hukukun imkanını var eden bu yapı, bahsi geçen unsurlar arasındaki ilişkiye de imkan sağlamıştır. Şunu söylemek mümkündür ki bu dönemde Kıbrıs, birlikte yaşama tecrübesinin bütün cepheleriyle gerçekleştiği bir ortama sahip olmuştur. Buna rağmen beraber yaşama tecrübesi adanın kimliklerini de yok etmemiştir. Tarihe mâl olmuş bir kimliksel aidiyeti ifade eden dini mensubiyetler, modernleşme devrinin ardından ulusçu akımların

yükselmesiyle farklı millî kimliklere dönüşmüştür. Bu istikamette aynı coğrafyayı paylaşma mecburiyeti, adanın mensuplarını bir sebep etrafında birleştirmiş olsa da nesebi farklılıklar her zaman varlığını ve görünürlüğünü devam ettirmeyi sürdürmüştür.

Osmanlı Devleti'nin adadaki hakimiyeti üç yüzyıldan fazla sürmüş olsa da Ruslarla imzalanan Yeşilköy Antlaşması'nın ardından İngiltere, Akdeniz ve Doğu çıkarlarının tesisi için Kıbrıs'a yerleşmek istemiş, diplomasinin imkanlarını kullanmak suretiyle Osmanlı'yı buna mecbur hale getirerek Haziran 1878'de imzalanan antlaşma ile Osmanlı, Rusya'ya karşı kendisine destek olması karşılığında Kıbrıs'ın yönetimini İngiltere'ye devretmiştir (Gazioğlu, 2000, s. 11, 14-17; Uçarol, 2015, s. 413-417). Bu devir Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı'nın Almanya ile müttefik olması sonucunda ilhaka dönüşmüş, Kasım 1914'te İngiltere'nin ilan ettiği bu ilhak Lozan Antlaşması neticelendiğinde Türkiye tarafından da kabul edilmiştir (Tosun, 2001, s. 99).

İşaret edildiği üzere Kıbrıs, fiili manada 1878, resmi olarak ise 1923'de İngiliz idaresine girmiş bunun ardından Kıbrıs'ta yaşayan Rum topluluğu ve Yunanistan, adanın Yunanistan'a bağlanması için çalışmalarda bulunmuş hatta 1928'de Yunanistan; İngiltere, Rusya ve Fransa'ya nota vererek adanın kendilerine bağlanmasını talep etmiş ve Enonis söylemini ilk kez resmi manada dile getirmiştir (Vatansever, 2010, s. 1497). İkinci Dünya Savaşı'nın bitmesinin ardından hem Rum kesimi hem de Yunanistan, Enosis söylemlerini arttırmış ve eyleme dökmeye başlamıştır. Şubat 1947'de Yunanistan Parlamentosu'nun aldığı Kıbrıs'ın ilhaki kararı, Yunan hükümetinin bu ilhakin onaylanması karşılığında Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere'ye adada üs vaadi, Kasım 1949'da adadaki Rumların Birleşmiş Milletler'e bu istikamette başvuruları ve plebisit girişimleri bu eylemlerin ilk safhasını ifade etmektedir (Vatansever, 2010, s. 1492). Bu dönemde yeniden şekillenen uluslararası sistemde sömürge ülkelerinin birbiri ardına bağımsızlığını ilan etmesi, Kıbrıslı Rumlar için de örnek teşkil etmiş olsa da diplomatik yollardan bunun mümkün olmayacağını anlaşılması üzerine Kıbrıslıların Millî Mücadele Örgütü (Yunanca ifadesinin baş harfleri ile EOKA)'nü kurarak Nisan 1955'te adada bombalı saldırılar düzenlemiş, ilk planda İngilizlere yönelik olan bu saldırılar uzun süren millî düşmanlık hislerinin de etkisiyle hızlıca Türklere intikal etmiştir (Gürel, 1985, s. 94; Yüksel, 2018, s. 318). Saldırıların ardından durumun gittikçe daha yapısal bir soruna dönüştüğünün fark edilmesi ile İngiltere, adaya özerklik verilmesi hususunda belli fikirler öne sürmüş olsa da tam bağımsızlık talebinde olan Rum tarafı bu fikirlere rağbet göstermemiş, Ekim 1958'de McMillan Planı İngiltere tarafından harekete geçirilmiş ardından İngiltere, Türkiye ve

Yunanistan Aralık 1958'de bir sorun haline gelen Kıbrıs'ı görüşmek için aynı masaya oturmuştur (Olçay, 2014, s. 51-52). Görüşmeler Kıbrıs Cumhuriyeti'nin kurulması kararı ile neticelenmiş, Şubat 1959'da Zürih ve Londra'da görüşmenin tarafları ve adada yaşayan topluluk temsilcilerinin imzasıyla bu devlet kurulmuş ve Ağustos 1960'da ilan edilmiştir (Tosun, 2001, s. 102). Ayrıca görüşmenin tarafları arasında yeni kurulan devletin bağımsızlığı, toprak bütünlüğü ve anayasasını kapsayan ve mutabık kalınan hususların aksi bir durum gelişmesi durumunda bu ülkelere antlaşmayla ortaya konulan düzeni yeniden tesis etmek maksadıyla müşterek ya da ayrı ayrı müdahale etme hakkı tanıyan bir garantörlük antlaşması da imzalanmıştır (Özersay, 2003, s. 17-19).

Bu antlaşmalar ile her ne kadar yeni bir düzen tesis edilmiş olsa da yapısal hale gelen sorunlar çözülememiştir. Adada Rum kesiminin silahlı terör örgütleri vasıtasıyla ada yönetiminin tamamen Rum kesimine bırakılmasını sağlamak ve Enosis'in imkanlarını oluşturmak için katliamlar gerçekleştirmesi⁷, Türkiye'yi garantörlük haklarını kullanmaya itmiş fakat ABD Başkanı Lyndon Johnson'un Türkiye hükümetine gönderdiği mektup sonrasında müdahale gerçekleşmemiş yalnızca Erenköy'e yönelik Rum saldırılarını püskürtmek amacıyla Ağustos 1964'te bir hava harekâtı yapılabilmıştır (S. Aydın ve Taşkın, 2014, s. 127; Bilge, 1996, s. 382-385; Tosun, 2001, s. 102). Bu harekât sonrasında saldırılar her ne kadar sona ermiş olsa da ilerleyen dönemde tekrar etmiş, Türkiye'nin siyasi baskılarıyla bunlar da durdurulmuş fakat bu kez baskılar fiili saldırıdan ekonomik ablukaya dönüşmüş ve her cepheden tazyiğin devam ettiği, Rum toplumunun çevrelediği yerlerde fiili idare kurma çabalarının sürdüğü bu durum 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı'na kadar sürmüştür (Fırat, 2012, s. 729-738).

Hârekat öncesi dönemde Türk siyasal hayatının da hayli çalkantılı bir süreç geçirdiğini söylemek mümkündür. 1961 Anayasası ile tesis edilen düzenin Türk siyasal hayatında nizamdan çok fesadı tetiklediği hususundaki görüşlerin (C. O. Özdemir, 2017, s. 689) var olan iktisadi ve idari sorunlarla haklılaştırılması sonucunda (S. Aydın ve Taşkın, 2014, ss. 178-186; Sunay, 2010, s. 166) 1971'de gerçekleştirilen askeri müdahalenin ardından III. Demirel Hükümeti istifa etmiş (Ahmad, 2010, s. 353; S. Aydın ve Taşkın, 2014, s. 204; Sunay, 2010, s. 166); onun yerine hükümetin kurulması görevi tevdi edilen Nihat Erim, I. Ve II. Erim Hükümetleri'ni kurmuş (Ahmad, 2010, ss. 356-359; S. Aydın ve Taşkın, 2014, ss. 220-223, 232-234) fakat istikrarlı

⁷ 23 Aralık 1963'te gerçekleşen ve "Kanlı Noel" olarak anılan katliam bu saldırıların en bilinen ve kanlı örneklerinden biridir.

bir yönetim tesis edilememiş; ardından Süleyman Hayri Ürgüplü'nün hükümet kurma girişimi de akim kalmıştır (S. Aydın ve Taşkın, 2014, s. 238). Ferit Melen ve Naim Talû tarafından ortaya konan hükümetler de uzun ömürlü olmamış (S. Aydın ve Taşkın, 2014, ss. 238-241, 244-247; Çavdar, 2013, ss. 222-224) ve 1973 seçimlerinden Bülent Ecevit önderliğinde birinci parti olarak çıksa da tek başına hükümet kurma yeterliliği sağlayamayan Cumhuriyet Halk Partisi, zihniyet manasıyla tamamen zıt kutupları ifade ettikleri düşünülen Milli Selamet Partisi ile koalisyon gerçekleştirerek hükümeti kurmuştur (Ahmad, 2010, ss. 404-419; S. Aydın ve Taşkın, 2014, s. 249; Dursun, 2018, ss. 222-226; Sunay, 2010, ss. 187-188). 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı süreci Bülent Ecevit ve Necmettin Erbakan gibi siyasal zihniyet bakımından birbirine muarız iki şahsiyet arasında bir asabiyet tesis etmek suretiyle hükümetin devamlılığını sağlamış, "Kıbrıs meselesi milli bir dava uğruna hükümeti ayakta tutan en güçlü harç..." (Sunay, 2010, s. 188) işlevini üstlenmiştir.

Kıbrıs Barış Harekâtı'na giden süreç 1967 yılında Yunanistan'da iktidarı ele geçiren Albaylar Cuntası ile Kıbrıs Rum lideri Makarios arasındaki uyuşmazlık ile başlamış, bu uyuşmazlık 15 Temmuz 1974'te Yunan yönetimine bağlı subayların Kıbrıs Cumhuriyeti lideri Makarios'a karşı düzenlediği askeri darbe ile noktalanmıştır (Hasgüler, 2000, s. 114-116; Karpata, 2012, s. 231, 236-239; Özersay, 2003, 90-94). Bahsi geçen darbenin ardından Türkiye garantörlük antlaşmasının işletilmesi için İngiltere'ye başvurmuş fakat beklediği neticeyi elde edemediği için 20 Temmuz 1974'te adaya yönelik harekâta başlamıştır (Özersay, 2003, s. 94-95).

Harekâta temel olan husus Garanti Antlaşması'nın dördüncü maddesinde taraf devletlere sağlanan "münferiden harekete geçme yetkisi" olmuş, 22 Temmuz 1974'te Birleşmiş Milletler kararı ile ilan edilen ateşkesin ardından Birinci Cenevre Konferansı antlaşmaya taraf olan ülkelerin bir araya gelmesiyle toplanmış, 8 Ağustos 1974'te İkinci Cenevre Konferansı'nda ilkinde alınan kararların Rum ve Yunan delegelerce inkar edilmesi ve sürecin uzatılmaya çalışılması ile Türkiye, 14 Ağustos 1974'te harekâta yeniden başlamış 16 Ağustos 1974'te de Güvenlik Konseyi'nin çağrısı ile harekât hitama erdirilmiştir (Bozkurt ve Demirel, 2004, s. 33-34; Karpata, 2012, s. 240-244). Türkiye'nin uluslararası hukuktan kaynaklanan hakları doğrultusunda gerçekleştirilen 20 Temmuz 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı sonrasında adada yeni düzen oluşmuştur. Barış harekâtı, öncesi, harekât dönemi ve sonrasında ise Türkiye'nin iç ve dış politikasında büyük bir yankı uyandırmıştır.

B. "Senin de Destanını Okuyalım Ezberden": Harekâta Gidiş Döneminde *Diyanet Gazetesi*

Bir sorun alanı olarak Kıbrıs, Türkiye'nin gündeminde 1950'lerin sonundan beri bulunmaktadır. Fakat özellikle çözümsüzlüğün bir çözüm olarak tesis edildiği modern dönemden itibaren askeri müdahale seçeneği gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Ayrıca Kıbrıs konusunda 1964'te yaşananların ardından ortaya çıkan silah yaptırımları o tarihten itibaren yerli bir askeri silah sanayisini tesis etmenin önemini ortaya çıkarmıştır.⁸ Bu durum *Diyanet Gazetesi*'ne de yansımış, 1972 Eylül sayısında deniz kuvvetlerinin önemi merkeze alınmıştır. Türk Donanma Vakfı'na desteğin gündeme alındığı bu sayı, *Diyanet Gazetesi*'nden ziyade Türk Donanma Vakfı bültenine benzer niteliktedir. Osmanlı İmparatorluğu'nda deniz gücünün yüksek mertebesine değinilen bir yazıda, modern Türkiye için de aynı şey şu ifadelerle temenni edilir: "Bu gün de medenî âlemdeki yerine süratle ulaşan Türkiye'mizde, doğruya, iyiye gidişin ümidi ve sevinci ile eksiklerimizi gidermeli, asırların ihmalinden kurtaracak imkânları aramalı ve donanmamızı eski gücüne ulaştırmalıyız." (Karakılıç, 1972, s. 5). Ayrıca bu ilerlemeyi sağlamak amacıyla tesis edildiği ifade edilen Türk Donanma Vakfı'na destek verilmesinin "...hem Dinî, hem de Millî vazifelerimizden..." olduğu söylenmiştir (Karakılıç, 1972, s. 5). Aynı sayıda, "Minberden Sesleniş" serlevhali hutbe bölümünde de "Donanmamızı Güçlendirelim" başlıklı bir hutbe ile aynı vakfa destek mesajı verilmiş, bu vakfa yapılan bağışların sadaka-i cariyeye hükmünde olup bağış yapan ölse bile amel defterinin kapanmamasını sağlayarak kıyamete kadar ecir kaynağı olacağına işaret edilmiştir ("Donanmamızı Güçlendirelim", 1972, s. 5). Devam eden sayfalarda "Türk Deniz Kuvvetleri" yazısı ile tarihi süreç hülasa edilmiş, "Tarihin en büyük denizcisi, büyük Amiral Barbaros'un torunlarının denizlerdeki gücünü, kendi dehasına has kudretinin zirvesine eriştirebilmek için bu alandaki ulusal çağrıya katılmamız gerekir." cümlesi ile başlayan

⁸ "1964 yılında yaşanan Kıbrıs bunalımı esnasında bazı müttefik ülkeler tarafından, kendilerinden alınan savunma teçhizatının Türkiye'nin ulusal çıkarları doğrultusunda kullanılması konusunda engeller çıkarılmıştır. Bu durum, savunma gereksinimlerinin karşılanması konusunda müttefik dahi olsa diğer ülkelere bağımlı hale gelinmesinin sakıncalarını ve savunma gereksinimlerinin yerli imkânlarla karşılanmasının önemini kuşkuya yer bırakmayacak bir şekilde gözler önüne sermiş, kendi kendine yeterli bir savunma sanayi altyapısının tesis edilmesine yönelik politikaların temelini oluşturmuştur. 1965 yılında kurulan "Türk Donanma Cemiyeti", özellikle çıkarma gemilerinin yapımına yönelik olarak "Kendi Gemini Kendin Yap" kampanyası çalışmalarını yönlendirmiştir. Benzer biçimde "Türk Hava Kuvvetlerini Güçlendirme Vakfı" da 1970'de ulusal havacılık sanayimizi geliştirmek amacıyla kurulmuştur." ("Tarihçe", t.y.).

metin “...Türk’ün geleceği denizdedir.” ifadeleri ile sona ermiştir (“Donanmamızı Güçlendirelim”, 1972, s. 8, 10). “Türk Donanma Cemiyeti” başlıklı yazı ise cemiyetin kuruluş amaç ve faaliyetleri, yaptığı yardımlar, gerçekleştirilmesi amaçlanan projeler ve cemiyetin maddi kaynakları hakkında bilgiler vermiştir. Bu cemiyetin tesisinde daha önce işaret ettiğimiz gibi Kıbrıs sorununun hususi bir önem arz ettiği aşıkardır.

15 Mayıs 1973 tarihli *Diyanet Gazetesi*’ndeki “Türkte Fetih Ruhu” makalesi ise yaklaşık bir yıl sonra gerçekleşecek barış harekâtının meşruiyet zeminin tesis edilmesi için ortaya konan söylemin temellerini atar gibidir.

“...Türk’ün savaşı ile İslâm’a ters düşenlerinkini birbirine karıştırmamalı. Müslümanlar, fikir ve imanca ölenleri diriltmek, onlara ebedi saadet ve bahtiyarlığın formüllerini sunmak ya da, din, namus ve vatanına saldıranlara cezalarını vermek için savaşırlar. Onlarsa, koyu bir taassup içinde bozuk inançlarını muhafaza etmek, intikam almak, yağma etmek, kuvvetli olduklarını kabul ettirmek için...” (Levent, 1973, s. 4).

Müellif, Türkler için savaşın son çare olarak tercih edildiği vurgusu ile de harekât sonrası ısrarla vurgulanan unsurlardan birini önceler: Türkler

“Fethettikleri şehirleri yıkmaları şöyle dursun, oralara ilim ve medeniyet göturdüler. Çünkü onlarca, daha genel ifadeyle İslâmlarca savaş, “tebliğ” için bir vasıta veya mecburiyet halinde başvuru son çaredir. Meselâ, Türk-İslâm Başbuğu Fatih’in İstanbul’u fethedişi ve Türk’ün zaferi ile son bulan İstiklâl Savaşı bu gayeyle yapılmıştır.” (Levent, 1973, s. 4).

Bu dönemde *Diyanet Gazetesi* ardı ardına silahlı kuvvetleri merkeze alan sayılar yayınlamış, dinî bir gazeteden çok ordu gazetesi görüntüsü vermiştir. Nitekim 15 Mayıs tarihli gazeteden hemen sonraki sayıda gündem hava kuvvetlerine verilmiş, dergi ile beraber *Ordu Özel Sayısı: 1* adlı, hava kuvvetlerini merkeze alan bir ilave neşredilerek hediye edilmiştir. Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi’nde öğretim üyesi olan Prof. Dr. İsmail Kayabalı ile genel Türk tarihi hususunda eserler kaleme alan Cemender Arslanoğlu’nun telif ettiği bu ek, Türk havacılık tarihini kartal simgesinin kullanımından almış, meseleyi Türk Hava Kuvvetleri’nin kuruluşu, Türkiye’deki hava komutanlıkları, hava hakimiyetinin sağlanmasından yöntem, savunmada hava kuvvetlerinin önemi, uçaklar hakkında teknik bilgi, kullanılan silahlar, yerli uçak endüstrisinin kurulması, kalkınma planlarında uçak endüstrisinin yeri, uçak sanayii ve dinimizin havacılık sahasında güçlenmemizi emrettiği iddiasına kadar götürmüştür (Kayabalı ve Arslanoğlu, 1973). “Ecdadımızın yadigârı vatan ve üstündeki mukaddes abidelerimizin korunması ve

ebediyeti göklerimizde savunulmasıyla mümkündür.” cümlesinin manşet olarak belirlendiği bu sayıda, dönemin Diyanet İşleri Başkanı Dr. Lütfi Doğan'ın “Kuvvet” isimli başyazısı önemli vurgular içermiştir (Doğan, 1973a, s. 1). Her manada güçlü olan bir milletin düşman karşısında esaret altında kalmayacağı, millî ve dinî değerlerini muhafaza edeceği söylemi ile başlayan başyazı, ilerleyen sayfalarda modern silahlanmanın dini meşruiyetini anlatan bir fetva metnine dönüşmüştür.⁹

“Cenab-ı Hak meâlen: “Onlara (düşmanlara) karşı gücümüzün yettiği kadar kuvvet ve (gerektiğinde savaş için) bağlanıp beslenen atlar hazırlayın ki, bununla (bu hazırlıkla) Allahın düşmanı ve sizin düşmanınız olanları ve bunlardan başka, sizin bilmeyip te Allahın bildiği diğer düşmanları korkutunuz. Allah yolunda ne harcarsanız, eciri size eksiksiz ödenir ve siz asla haksızlığa uğratılmazsınız.”¹⁰ Aynı konuda sevgili peygamberimiz de:

⁹ Modernleşme devrinde askeri usul ve esaslarda yapılan değişikliklerin dinî bakımdan tenkit edilmesi üzerine Osmanlı coğrafyasının çok çeşitli yerlerinde asrî askeri tekniklerin dinî meşruiyetini ispat maksadıyla eserler kaleme alınmıştır. Bu metinlerdeki tartışmaların yer yer çok ilginç hale geldiğini görmek mümkündür. Örneğin geleneksel bol askeri kıyafetlerden dar askeri üniformaya geçişe yönelik eleştirilere getirilen bir müdafaa metninde savaş esnasında dar kıyafet giymenin esasen sünnet olduğu, bu yapılan ile gavurlaşmak bir yana sünnet-i seniyyeye ittiba edilip, dini bir emrin yerine getirildiğinin söylenmesi dönemin ruhunu ifade etmesi bakımından manidardır (Dilbaz, 2014, s. 100-101).

¹⁰ Burada atıf yapılan ayet Enfal Suresi'nin altmışıncı ayetidir. Bu ayet Cumhuriyet devrinde ordunun her türlü silahla silahlanması için bir meşruiyet zemini haline gelmiş, ordu ve silahlı güç hususunda yazılan herhangi bir metinde bu ayete atıf yapmak adeta farz-ı ayn olarak telakki edilmiştir. Örnek olması bakımından Eski Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki'nin gene Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları tarafından neşredilen *Askere Din Kitabı* isimli eserindeki şu satırları aktarmak yerinde olacaktır: “Allah Ta'âlâ da Kur'ân-ı Kerîm'de bize bunu emretmiş ve şöyle buyurmuştur: «Düşmanlarınıza karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve (savaş için) atlar (savaş araçları, jipler, kamyonlar, tanklar, uçaklar, toplar, füzeler ve her türlü savaş malzemesi) hazırlayınız ki, bunlarla Allah'ın düşmanlarını, sizin kendi düşmanlarınızı ve Allah'ın bilip de sizin bilmediğiniz diğer düşmanları korkutasınız. Siz Allah yolunda ne verirsiniz, karşılığını tam olarak görür, hiç haksızlığa da uğratılmazsınız» (Enfal sûresi 60.) Allah'ın bu emri ne kadar önemlidir. Bir taraftan «kuvvet» hazırlamamızı ve ülkemizi, ancak bu kuvveti hazırlamakla düşman saldırısına karşı koruyabileceğimizi ve onları ancak böyle yıldırayabileceğimizi bildiriyor; diğer taraftan hazırlanacak bu kuvvetin ne olduğunu açıklamıyor; yani kılıç mı, ok, yay, süngü, mızrak mı yoksa top, tüfek mi olduğunu söylemiyor; yalnız ülkenizde gözü olan ve bir fırsat bulduğu zaman size hemen saldırmak isteyen düşmanlarınızı korkutmak ve onları bu işten caydırmak için, az değil, fakat gücünüzün yettiği kadar çok çalışarak nasıl olması gerekiyorsa o şekilde bir kuvvet hazırlayın ki, düşmanlarınızın cesareti kırılsın ve size saldırmayı akıllarından çıkarsınlar, diyor. Allah Ta'âlâ'nın bu emrinin ne kadar kesin olduğu ve hazırlanacak kuvvetin açıklanmamasında ne büyük bir hikmetin bulunduğu meydandadır. Bu kuvvet zamana uygun bir kuvvet olacaktır. Düşman ne çeşit bir kuvvete sahip ise, biz de ona sahip olacağız. Düşmanın son sistem savaş silâhları ne ise, bizim silâhlarımız da öyle olacak.

“Onlara karşı gücünüzün yettiği kadar kuvvet hazırlayın, güçlenin. İyi biliniz, uyanık olunuz ki, kuvvet atmaktır, gözünüzü açın ki, kuvvet atmaktır, muhakkak kuvvet atmaktır.” buyuruyor. ...Çağımızda milletler nasıl kuvvet hazırlıyorlar, ne ile hakim oluyorlarsa, en son araçları ne ise, biz de o yola gireceğiz. Kuvvetimizi, gücümüzü zamanın geleneklerine göre yenileyip geliştireceğiz. Evet, yurt ancak kuvvetle savunulur ve korunur. ...kuvvet zamana göre değişir. Bilim ve teknik geliştikçe, gücün, vurucu kuvvetin de cinsi değişmektedir. Sevgili peygamberimiz bu ayeti kerimedeki kuvveti “atmaktır” diye açıklıyor. Bu mananın üzerinde ısrarla duruyor. Ancak bu muğlak bırakılıyor. Neyi atmak? Onu serbest bırakıyor. Top, tüfekmi, bombamı, yerden gökten, denizden mi, bu da gelişmeye bırakılmış oluyor. ...Şüphe yokki, çağımızın en büyük vurucu, atıcı kuvveti uçaklardır. Havasını güçlendirmeyen millet, bütün kuvvetini düşmanına teslim ediverir. Milletler arasında şimdi yarış göklerde başlamış, hatta son yıllarda dünya göğünü bırakmışlar, fezada birbirlerine üstün gelme çabasına girmişlerdir. Bu yarışın dışında kalamayız.” (Doğan, 1973a, s. 15).

Haziran içinde yayınlanan ikinci sayı olan yetmişinci sayıda da silahlı kuvvetler önemli bir yer tutmuştur. Bu sayıda Jandarma Teşkilatı'nın kuruluşunun 134. yılı kutlanmış, “Mukaddes abidemiz vatan; üstündeki yüce milletimizin her varlığıyla güvenliği-hürriyeti, emniyet ve asâyişin sağlanması ile mümkündür.” ifadesi manşet olarak verilmiştir. Başkan Dr. Lütfi Doğan tarafından yazılan “Güven” serlevhali başyazı insanın güvenilir olmasının dindeki yeri, güven duygusunun önemi gibi meseleleri ele alırken sonunda Jandarma Teşkilatı'nın memleketin güvenliğini sağlamadaki yeri ve öneminin vurgulandığı ve başarısı için dua edildiği satırlarla sona ermiştir (Doğan, 1973b, s. 1, 15). Silahlı kuvvetlerin merkeze alındığı sayılar bununla bitmemiş, Diyanet'in ana gündeminde ordu önemli bir yer tutmaya devam etmiştir. 1 Temmuz 1973 tarihli sayıda kara kuvvetlerinin kuruluşunun 610. yıl dönümü vesilesiyle silahlı kuvvet vurgusu merkeze alınmıştır. “Ecdadımızın yadigarı vatan; üstündeki mukaddes abidelerimiz, milletimizin ezeli ve ebediyeti, tarihi şanla dolu, eşsiz zaferler yaratan, varlığıyla öğündüğümüz güçlü kahraman ordumuzun eseridir.” cümlesi ilk sayfadan verilmiş, “Sabır” başlıklı başyazı da tıpkı bir önceki sayıda olduğu gibi sabrın manası, dindeki yeri ve önemi, sabır ile boş vermişliğin karıştırılmaması gibi

Allah Ta'âlâ'nın emrinden, bu açık bir sakilde anlaşılacaktır.” (Akseki, t.y., s. 206-207). Mustafa Öztürk, buradaki yaklaşımda bir yöntem sorunu olduğunu, farklı meselelerde geleneksel bir yorum tarzı benimseyen müelliflerin bu ayette tarihselci bir usule başvurduklarını söyleyerek ortadaki dilemmaya aşiret eder. Konu ile alakalı olarak bk. (Öztürk, 2014, s. 219).

dinî bir metnin genel yapısına uygun bir şekilde devam ederken, mesele

“Tarihimize şeref sayfaları yazan Ordumuzun en büyük rüknü Kara Kuvvetlerimizin yiğit kumandan ve erleri bu güzel sıfatı şahsiyetlerinde en güzel temsil etmekte, yurt savunmasında, zaferlere ermesinde sabrın, sebâtın her çeşidini yaşamaktalar; Millî Tarihimiz, savaşlarımız, hazarda tâlim, terbiye ve tatbikatlarımızda kahramanlık bu konuda örneklerle doludur. Milletın hürriyeti, bağımsızlığı, yurdun bütünlüğü için ordumuz her zaman nöbette, askerler dimdik ayaktaadır.”

cümlesiyle gene orduya bağlanmıştır (Doğan, 1973c, s. 15). 15 Temmuz 1973 tarihli sayıda ise yeniden başa dönülmüş, Denizcilik ve Kabotaj Günü vesilesiyle gündem yeniden yerini deniz kuvvetlerine bırakmıştır. Adeta bir teamül halini almaya başlayan başyazı üslubu ile denizin güzelliği, bir nimet olarak Allah'ın insanlara denizi nasip etmesi gibi meseleler izah edilirken konu “Akdeniz'i göl haline getiren, bu işi hakkiyle başaran büyük Milletimiz...”e ve ardından deniz kuvvetlerinin kuruluş yıl dönümü tebriği ve denizlerde daha güçlü olma duası ile yeniden silahlı kuvvetlere bağlanmıştır (Doğan, 1973d, s. 15). Sayıdaki hutbe bölümü de yeniden denizciliğe hasredilerek

“Yeri gelmişken, millî bir kuruluşumuzdan söz etmek isterim. O da TÜRK DONANMA VAKFI'dır. 11 Mart 1972 tarihinde kurulmuş olan bu vakıf, Türk Deniz Kuvvetlerinin güçlendirilmesi konusunda aziz milletimizin maddî ve manevî desteğini sağlamayı gaye edinmiştir. ...bu hayırlı kuruluşun hedefine ulaşabilmesi, yardımsever ve hayır işler halkımızın desteğine bağlıdır. Dinimizin ve millî bütünlüğümüzün bakası için, bu kuruluşu desteklemek, millî olduğu kadar da dinî görevimizdir.”

ifadeleri ile cuma hutbesi bitirilmiştir (Şentürk, 1973, s. 5). Bu sayı ile beraber *Diyanet Gazetesi*'nin uzun soluklu ordu gündemi bir süre için sona ermiştir. Türk siyasal hayatı hususunda herhangi bir bilgisi olmayan bir kimse bu dönemde gazeteyi takip etse, Türkiye'de siyaset-diyanet-ordu üçgeni hususundaki genel kabul olan bu unsurların birbirlerinin aynı değil fakat gayrı olduğu fikrinden oldukça farklı şeyler düşüneceği aşikardır. Bu sayıların üzerinden on ay geçip harekât iyice yaklaştığında artık *Diyanet Gazetesi*'nin gündemi ordunun desteklenmesi, ordu tarihi gibi Kıbrıs sorunu ile doğrudan alakalı olmayan konulardan, 15 Mayıs 1974'te neşredilen sayıda “Kıbrısımızı Tanıyalım” başlıklı, içeriğinde Kıbrıs'ın şehirleri, nüfusu, yönetim şekli, tarihi gibi konuların bulunduğu bir yazı ile doğrudan

gündemin özüne intikal etmiştir (Yırtıcı, 1974, s. 4).¹¹ Bir sonraki sayıda Arif Nihat Asya'nın "Fetih Marşı" şiiri, gazetenin içeriğine dahil edilmiş, bu şiirdeki "Senin de destanını okuyalım ezberden" mısrası ile ezberden okunacak bir destanın hazırlığında olunduğunun işaret fişeği böylece atılmıştır (Asya, 1974, s. 12). 15 Haziran ve 1 Temmuz 1973 sayılarında Kıbrıs konusu gündemde gene kendine yer bulmuştur. İlkinde Kıbrıs'ta hizmete açılan bir cami haber yapılmış,

"Kıbrıs Cumhurbaşkanı Muavini ve Kıbrıs Türk Yönetimi Başkanı Rauf Denктаş tarafından hizmete açılmıştır. Törende bir konuşma yapan Denктаş; var olduğumuzu ve var olacağımızı eserlerimizle ortaya koymak zorunda olduğumuzu bildirmiş ve atalarımızın şehit kanları ile mühürlerini vurdukları bu topraklara varlığımızın işaretlerini koyacağımızı söylemiştir."

cümleleri ile cami açılış haberi ibadethane açılışından caminin sembolik manalarını ifade eden bir varoluş mücadelesi söylemine dönüştürülmüştür ("Kıbrıs'ta Ötüken Camii Hizmete Açıldı", 1974, s. 1). İkincisinde ise "Yavru Vatan Kıbrıs'ta Türk-İslâm Cemiyeti Teşkilâtlanıyor" başlıklı yazı ile "yavru vatan" vurgusu merkeze alınırken, bahsi geçen cemiyetin ada çapında şubeler açılarak yeniden kurulacağı haberi ile de Türk varlığının İslam vurgusu üzerinden adanın genelinde görünür hale getirileceğine işaret edilmiştir ("Yavru Vatan Kıbrıs'ta Türk-İslâm cemiyeti teşkilatlanıyor", 1974, s. 1). 15 Temmuz 1974 tarihli yani harekâtın başlamasından yalnızca beş gün önceki sayıda yer verilen "Mânevî Müdafaa" makalesi ise milli birlik ve beraberlik anlatısı ile harekâtın gelişini haber verire benzer niteliktedir. Böylece bu sayı ile harekâta giden süreç hitama ermiştir.

C. "Gül Diktim Kıbrıs'da Küller Üstüne": Harekât Döneminde *Diyanet Gazetesi*

Kıbrıs Barış Harekâtı'nın başlamasından iki gün sonra yani 22

¹¹ Kıbrıs sorununun siyasal alanda görünürlük ve yoğunluğunu arttığı bu dönemde meselenin *Diyanet Gazetesi*'ne de yansıdığı 15 Mayıs 1974 tarihli 92. sayıdaki "Kıbrısımızı Tanıyalım" serlevhalı bu yazıdan Kıbrıs sorununun gazetenin aslı meselelerinden biri olmayı bıraktığı ve yıldönümleri ve hususi meselelerde kendisine yer bulmaya başlayacağı 15 Temmuz 1976 tarihli 145. sayı arasında Kıbrıs meselesini bir şekilde konusu haline getiren metinler; köşe yazısı, haber, şiir ve hutbe olarak sınıflandırılmış ve nicel bir veri elde edilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda bahsi geçen tarihler arasında neşredilen 54 sayıda 92 adet Kıbrıs konulu metin tespit edilmiş olup bunların 36'sı köşe yazısı, 44'ü haber, 10'u şiir ve 2'si ise hutbe olmuştur. Bu istikamette işaret edilen tarihler arasında yayınlanan neredeyse her sayıda Kıbrıs meselesinin kendisine yer bulduğu görülür ki bu durum *Diyanet Gazetesi*'nde Kıbrıs'ın önemi ve ele alınma sıklığını nicel verilerle ortaya koyması bakımından mühimdir.

Temmuz 1974'te, *Diyanet Gazetesi*¹² yayın periyodunun dışına çıkarak "Bu ilave Kıbrıs Harekâtı ile ilgili olarak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanmıştır." ibaresi ile yeni bir sayı çıkarmıştır ("Kıbrıs Harekâtı İlave Sayısı", 1974). İki yıl önce başlayan Barbaros Hayrettin Paşa ve deniz kuvvetlerin önemi vurgularını hatırlatırcasına ilk sayfada Barbaros Hayrettin Paşa'nın sancağına yer verilmiş, Diyanet'in Kıbrıs manifestosu olarak telakki edilebilecek "Şanlı Ordumuz Kıbrıs'ta" başlıklı bir yazı yayınlanmıştır.

"Bugün, şan ve şeref dolu büyük tarihimizin şerefli olduğu kadar sevinçli ve heyecanlı bir günüdür. Hükümetimizin Büyük Türk Milleti ve Devleti adına verdiği, iftihar ve takdirde karşıladığımız tarihi karar günüdür. Yavru vatan Kıbrıs'da, Hak ve Hukuk tanımayan zâlim Rum idaresine kanlı Yunan darbesine karşı Büyük Türk Milleti'nin fevran ettiği, zulme artık "DUR!" dediği mutlu bir gündür. Şanlı ordumuz şeref dolu tarihimize yeni bir şan katmak üzere hak ve barış için bu sabah harekete geçmiş bulunuyor. Hakk'a ve Sulha susayan Kıbrıslı soydaşlarımız, bugün büyük sevinç ve heyecan içindedir." (A. Aydın, 1974, s. 1).

Bu ifadelerle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın harekâta vermiş olduğu destek ortaya konurken, Türkiye'nin çeşitli bölgelerindeki din görevlilerinin orduya destek için yaptığı maddi yardımlar¹³ ve destek bildirimleri ("Din Görevlileri 'kahraman ordumuzla beraberiz'", 1974, s. 5) ile dönemin Cumhurbaşkanı Fahri Korutürk'ün, gazetede de kendine yer bulan "Türk milleti bugün tek bir vücuttur." demeci doğrultusunda topyekün mücadele ve destek anlatısı güçlendirilmiştir ("Cumhurbaşkanı Sayın Fahri Korutürk Demeç Verdi: "Türk Milleti Bugün Tek Bir Vücuttur"', 1974, s. 4-5).

Maddi yardım konusu *Kıbrıs Barış Harekâtı Özel Sayısı*'nın da gündeminde kendine yer bulmuştur. Milletin orduya güvenip yerinde durmaması, malı ve mülküyle yardıma koşması teşvik edilmiştir (Yeprem,

¹² Diyanet Gazetesi'nin Kıbrıs Barış Harekâtı'nın başlamasının ardından yayınladığı iki sayını kapak fotoğrafları, örnek olması açısından çalışmanın sonundaki Ekler bölümünde gösterilmiştir.

¹³ "Şanlı ordumuzun Kıbrıs'a yaptığı çıkarma ve indirme harekâtı dolayısıyla yurdumuzun dört bir tarafında bulunan din görevlilerimiz yayınladıkları bildirimlerle, Kahraman Ordumuzun yanında olduklarını bildirirlerken, yardım komiteleri kurarak Türk Hava Kuvvetlerini Güçlendirme Vakfına ve Türk Donanma Vakfına büyük ölçüde yardımda bulunmaya devam etmektedirler." ("Demirci Din Görevlileri Türk Hava Kuvvetlerini Güçlendirme Vakfına 400 Bin Lira Yardım Etti", 1974, s. 3). Bu ifadeler harekât öncesi dönemde Diyanet Gazetesi tarafından uzunca bir dönem bahsi geçen vakıfların gündemde tutulmasının bir rastlantı sonucu olmadığına işaret eder niteliktedir.

1974, s. 3).

“...benim milletim ... Kesenin ağzını açacak, yıllardır biriktirdiği paraları onun uğrunda harcayacak. Ona gerekli silâhı teçizatı, araç ve gereçleri tedarik edecek. Çünkü dinimiz böyle emrediyor. ...Sevgili Peygamberimiz de bir hadisi şeriflerinde “Her kim ordunun ihtiyacını giderir, onu techiz ederse, o kimse için cennet vardır.”

ifadelerini okuyan mütebedeyin bir vatandaşın, bu anlatı karşısında kayıtsız kalması kolay olmasa gerektir (Yeşrem, 1974, s. 3). Tüm bunların yanında “Savaş” başlığını taşıyan hutbe ile “Cihadın Yüceliği” başlıklı makale cihadı İslam’ın şartlarından biri olarak tasavvur eden Hanefi-Matûridi fikriyatın böyle zamanlarda kendini yeniden nasıl gösterdiğinin bir delili niteliğindedir. Hutbede Kıbrıs, “...vatanımızın bir parçası...” (Şentürk, 1974, s. 4) olarak vasıflanmış, “Bu harekât, yakın tarihimizde, ilk def’a bizlere cihad fırsatı vermiştir. Dikkat buyurun, “Cihad fırsatı” diyorum, çünkü bu sayede adada süregelen haksızlıklara ve insanlık dışı davranışlara son verilecek, müslüman Türk kardeşlerimizin hakları korunmuş olacaktır.” cümleleriyle harekât bir imkan olarak değerlendirilmiş, tüm söylemlerdeki yek vücut olup maddi desteği esirgememe anlatısı hutbede de kendine yer bulmuştur (Şentürk, 1974, s. 4). İlavenin son sayfasındaki “Bozkurt Kıbrıs’ta” şiiri ise İslam öncesi dönemdeki köken efsanelerinden bazılarının yapılan atfa¹⁴ rağmen Diyanet Gazetesi’nde neşredilmiştir (Yetik Ozan, 1974, s. 8).

2 Ağustos 1974’te neşredilen yeni sayıda ise harekâtın hemen ardından yayınlanan eke nazaran daha temkinli bir yaklaşım görülmüş, siyasal alanda ortaya konan Kıbrıs söylemi kendine doğrudan gazetede yer bulmuştur. Başkanlığın ilk sayfadan verdiği görüş ve dua yazısı, hükümetin Kıbrıs manifestosu olarak günlük bir gazetede yayınlanacak olsa yadırganmayacak niteliktedir:

“Asırlardır tarihe şan ve şeref veren, Türk tarihine altın sayfalar yazdıran, adını Peygamberinden alan MEHMETÇİK şimdi de Kıbrıs’ta... Evet! Mehmetçik Kıbrıs’a iki şey için gitmiştir. Birincisi, Ada’daki din kardeşlerinin ve ırkdaşlarının hayatlarını garantiye almak; ikincisi de dünya barışına hizmet etmek... Bunun dışında; Mehmetçiğin hiçbir hedefi ve hiçbir art niyeti yoktur. Çünkü O, dünyada mezalim için değil; ahlâk, fazilet ve doğruluk için vardır. O, tarih boyunca daima haksızlıkların karşısında olmuş ve olmaktadır. Nitekim bu son hadisede de bunun örneği verilmiştir. Mehmetçik, senelerden

¹⁴ Kurdu Türklerin atası olarak gören köken efsanelerinden bazıları için bk. (Ögel, 2014, s. 17-67).

beri milletinin emrinde; Kıbrıs'ta ırkdaşlarımıza karşı yapılan zulümlerin sonunu sabırla beklemiş; fakat bu zulüm trajedisini oynayanlar, ne akıllanmışlar, ne de donkişotluktan vaz geçmişlerdir. Artık bıçağın gırtlığa dayandığı bir anda; Mehmetçik hem ırkdaşlarını korumak hem de dünya barışına hizmet etmek için Londra ve Zürih Antlaşmalarının milletine verdiği yetkiye dayanarak, doğru bildiği yolda karar vermiş ve harekete geçmiştir." ("Adını Peygamberinden alan Mehmetçik Kıbrıs'ta", 1974, s. 1).

Burada vurgulanan unsurların hem harekât esnasında hem de harekât sonrasında altı çizilen hususların neredeyse tamamını ifade etmesi de manidardır. Dini bir gazetenin harekâtı Londra ve Zürih Antlaşması'nın verdiği yetki çerçevesinde açıklaması Türk düşüncesinde din-siyaset ilişkilerinin mahiyet ve keyfiyetini gösterir niteliktedir.

Harekâtın sıcak günlerinin atlatılmasıyla beraber gazetede söylem de yapısal çözümlere yönelik olmaya başlamıştır. Örneğin 15 Temmuz 1974 tarihli *Diyanet Gazetesi'*nde, Kıbrıs'ta Kur'an kurslarının başladığına yönelik bir haberin metni, Kıbrıs'ta tesis edilmeye gayret edilen çözümü yerleştirilme gayretinin iyi bir namzeti olarak görülebilir: "Kıbrıs'ta bulunan din görevlilerimizin önderliğinde¹⁵ 1 Temmuz tarihinden itibaren, Adanın belli başlı kasabalarında Kur'an kursları açılmış bulunmaktadır. Kurslarda Kur'an-ı Kerim, dinî bilgiler ve Türk İslâm Tarihi okunması öğretilmektedir." ("Kıbrıs'ta Kur'an Kursları Başladı", 1974, s. 1). Diyanet İşleri Başkanlığı eliyle kurulan Kur'an kurslarının dinî bilgi ve değerlerin yanında Türk İslâm Tarihi eğitimi de verecek olması adanın Türkleştirilirken

¹⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı 30 Ekim 1973'ten itibaren "...Kıbrıs'taki soydaşlarımızı aydınlatmak maksadı ile..." bir sene süre ile Kıbrıs'ın çeşitli camilerine din görevlileri görevlendirmiştir. Bu durum toplumlar arası görüş birliğinin tesis edilmesinde siyasi söylemin yanında dinî birliğin de destekleyici olarak işlevselleştirilmesine başarılı bir örnek olarak gösterilebilir ("Kıbrıs'taki Din Görevlilerimizin Durumu Hakkında Dış İşleri Bakanlığında Bilgi İstendi", 1974, s. 5). Gazetenin sonraki sayılarında gönderilen personelin Kıbrıs'taki gözlemleri de yayınlanmıştır. Bu yazılardan birinde Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Yakup Üstün'ün personeli uğurlarken söylediği cümleler Başkanlık'ın bu personele ve genel manada Kıbrıs sorunu hususunda kendine yüklediği misyonu ifade etmesi bakımından kayda değerdir: "Halen Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı olan Sayın Yakup Üstün hocamız bizi şöyle uğurluyordu: "Kıbrıs'ı fethetmeden gelmeyin sakın... Kıbrıs Fatihleri olarak dönün yurda." (Çağlar, 1975, s. 9). Aynı yazıda görev için uçaktan indiklerinde Rum personelin Türklere yönelik uygulaması Kıbrıs'taki durumun bir özeti gibidir: "Uçağın çıkış kapısına geldiğimizde garip ve soğuk bir havanın esmeğe başladığına şahit olduk. Yerdeki görevliler rumca konuşuyorlar, acaip acaip de uçaktan inenleri süzüyorlardı. "Niçin geldiniz?" der gibi... Merdivenin son basamağına, söylediklerine göre ilâçlı sünger koymuşlar, inen her Türke ayaklarını sildiyorlardı. Bu, sadece Türk uçaklarıyla gelenlere, daha doğrusu Türklere yapılan asab bozucu bir muameleydi. Çünkü aynı uçaktan inen herhangi bir turiste uygulanmıyordu." (Çağlar, 1975, s. 9).

İslamlaştırılması, İslamlaştırılırken Türkleştirilmesi çabasını ifade eder. Bu usulün İslamlaşma devrindeki usul ile rabitası hatırlandığında Türk düşünce geleneğinde değişen bir şeyin olmadığını anlamak kolaylaşır.

Kıbrıs Türk-İslam Cemiyeti'nin öğrencilere burs vermesi ("Kıbrıs Türk-İslâm Cemiyeti İçin Yedi Öğrenciye Burs Verildi", 1974, s. 1), Diyanet İşleri Başkanı'nın milletimizi orduya yönelik teveccühü ve din görevlilerini ise operasyon sürecindeki yol gösterici vaazlarından dolayı tebrik etmesi (Doğan, 1974, s. 6), dönemin Cumhurbaşkanı Fahri Korutürk, Başbakanı Bülent Ecevit ve Genel Kurmay Başkanı Semih Sancar'a harekâtta başarılarından dolayı tebrik mesajları ("Dr. Lütfi Doğan'ın Kıbrıs Barış Harekâtıyla İlgili Tebrik Mesajları", 1974, s. 1, 15), Enosis hayallerinin Peygamberimizin zafer müjdesine mazhar olan Türk askeri tarafından nasıl yok edildiği (Şen, 1974, s. 7), Türklerin savaşı "mecburiyet halinde başvurulmuş son çare..." olarak telakki ettiği ve harekâtın da bu şekilde yapılmak zorunda kalındığı anlatısının tekrarlanması (Levent, 1974, s. 7), neredeyse her sayıda Kıbrıs, vatan, şehadet temalı şiirlerin neşredilmesi (Arpacı, 1974, s. 7; Erdil, 1974, s. 3; Fersahoğlu, 1974, s. 3), Türk Hava Kuvvetlerini Güçlendirme Vakfı, Türk Kara Kuvvetlerini Güçlendirme Vakfı ve Türk Donanma Vakfı'na destek söylemlerinin yenilenmesi ("Diyanet İşleri Başkanlığı Genelge Yayınlandı", 1974, s. 1, 14) ve din görevlilerinin bu vakıflara destekleri hakkında haberler yapılarak örnek teşkil edilmesinin sağlanması ("Orduya Yardım Kampanyası Devam Ediyor", 1974, s. 1) gibi hususlar derginin sonraki sayılarında yer bulmuştur. Harekâtla ilgili olarak 1 Kasım 1974'te Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nun aldığı 3212 sayılı karar ile adadaki tüm yabancı kuvvetlerin geri çekilmesi talebi üzerine (İşyar, 2009, s. 788-789) *Diyanet Gazetesi*'nde de Kıbrıs söylemi bir anda neredeyse yok olmuştur.

D. "Vaktinden Çok Erken Yine Ötersen, Girne'ye, Lefke'ye, Lefkoşe'ye Gel": Harekât Sonrası Dönemde *Diyanet Gazetesi*

Diyanet Gazetesi'nin Kıbrıs gündemi Şubat 1975'e yani Kıbrıs Türk Federe Devleti'nin kuruluş bildirisi ilan edilene kadar tedavülden kalkmıştır. Fakat bu ilanın ardından mesele yeniden gazetenin gündemine gelmiş ve eskisini aratmayacak yoğunlukta kendini gösterir bir niteliğe bürünmüştür. Diyanet İşleri Başkanı Dr. Lütfi Doğan, 1975 Kurban Bayramı'nda Kıbrıs'a gitmiş ve Lefkoşa Selimiye Camii'nde Cuma hutbesi irat etmiştir. Tüm bu gelişmeler gazetede kendine yer bulmuştur (Doğan, 1975, s. 1). Başkan Lütfi Doğan'ın dergide başyazı olarak yayınlanan hutbesi bir devletin kuruluş bildirisi olarak da değerlendirilebilir mahiyettedir. Hutbeden yapılacak şu

iktibas bu değerlendirmemizi hülasa etmeye kafi gelir:

“Kardeşlerim! Şimdi Kıbrıs için ikinci büyük açılışa giriyoruz; Ordumuz ve Mücahitlerimizle el ele, gönül gönüle, savunduğumuz bu topraklarda kuruluşumuzu tamamlayacağız. Türk ışığı, ve onun ruh yapısı İslâmın aydınlığında, buralarda dimdik yaşayacağız. ...Bütün dünya duysun imanlı Türk Kıbrısı kuruyoruz. ...Birliğimiz ve dirliğimizle kalksın düşmanlıklar barış için, sevgi için geldik, özgürlük için döğüştük. Mutluluk için çalışacağız, üzüntüleri kaldırıp gözyaşlarımızı sileceğiz. ...Türküz, barış severiz, müslümanız, tüm insanlığın idaresini ve mutluluğunu dileriz. Yüce Tanrı yurdumuzu, Kıbrısımızı, milletimizi ve bütün Mücahit kardeşlerimizi korusun.” (Doğan, 1975, s. 14).

Gazetenin sonraki sayılarında Kıbrıs Müftüsü'nün halkı ekonomik savaşa çağırması (“Kıbrıs Müftüsü Kıbrıs'lı Türkleri Ekonomik Savaşa Davet Etti”, 1975, s. 1), Rauf Denктаş'ın Kıbrıs Türk Federe Devlet Başkanı vasfıyla Diyanet İşleri Başkanı'na gönderdiği teşekkür yazısı (“Kıbrıs Türk Federe Devlet Başkanı Rauf Denктаş Dr. Lütfi Doğan'a Teşekkür Yazısı Gönderdi”, 1975, s. 1, 4), Kıbrıs Zaferi'nin birinci yıl dönümü kutlaması (“Kıbrıs Zaferinin 1. Yıldönümü Kutlandı”, 1975, s. 1, 11), Kıbrıs konulu şiirler¹⁶, Kıbrıs'ta görevlendirilen Diyanet personelinin faaliyetleri (“Kıbrıs'taki Din Görevlilerimiz İrşad Hizmetlerine Başarıyla Devam Ediyorlar”, 1975, s. 1, 14), Kıbrıs'taki yatırım projeleri ve teknik faaliyetler için Türkiye'nin yaptığı yardımın miktarı (“Kıbrıs'a Yapılan Yardım 202 Milyona Ulaştı”, 1975, s. 3), Lefkoşa'da imar edilen Ersin Paşa Camii'nin ibadete açılışı (“Kıbrıs'ta Ersin Paşa Camii İbadete Açıldı”, 1975, s. 1) gibi meseleler ele alınmıştır. Bu caminin açılış törenine Türkiye Diyanet İşleri Başkanı'nın yanında “...Kurucu Meclis Başkan Vekili Mehmet Zeka, Devlet Başkan Vekili ve Savunma Bakanı

¹⁶ Bu şiirler çoğunlukla amatörce yazılmışsa benzese de dönemin ruhunu ortaya koyması bakımından kıymetli birer vesika olarak değerlendirilebilirler. Örnek olması açısından H. İbrahim Sarıkaya imzasıyla yayınlanan şiiri iktibas etmek yeterli olacaktır:

“Milletimi anlamak istersen eğer,
Bizans'la, Haçlıyla Malazgirt'e gel.
Kaba kuvvetlere verirsen değer,
Çanakkale, İnönü, Sakarya'ya gel.
Kıbrısta çözümü kabul etmezsen,
Ege'ye Yunanın gölü dersin,
Vaktinden çok erken yine ötersen,
Girne'ye, Lefke'ye, Lefkoşe'ye gel.
İnsancıl duygundan bir nebze varsa,
Savaş felâkettir, kafan anlarsa,
Barışı bir düşün, aklın yatarsa,
Viyana'ya, Tahran'a, Cenevre'ye gel.” (Sakarya, 1975, s. 15).

Osman Örek, Kıbrıs Türk Barış Kuvvetleri Komutanı Korgeneral Vahit Güneri, Libya Büyükelçiliği Temsilcisi ve Kıbrıs Müftüsü Dr. Rifat Mustafa...” da iştirak etmiştir (“Kıbrıs’ta Ersin Paşa Camii İbadete Açıldı”, 1975, s. 14). Bir cami açılışının bu denli bir protokol ile yapılması bu dönemde Kıbrıs’ta caminin sembolik manasına bir atıf olarak telakki edilebilir. Bir başka ifade ile şunu söylemek mümkündür ki İslamlaşma sürecinin hüküm sürdüğü her yerde olduğu gibi cami burada da bir varoluş mücadelesini temsil etmektedir.

Harekât sonrası gazetede söylemlerde gözlemlenebilecek önemli bir vurgu da Kıbrıs’ın esasen Türkiye’nin doğal ve tarihi bir parçası olduğu ve koparılan bu parçanın harekât ile yeniden eklenildiği olmuştur. “Türkün Silahı” başlıklı yazıda bunun bir örneğine şu şekilde rastlanır:

“Bir sene önce bu ay Türk Ordusu Kıbrıs’a yeniden ayak bastı ve Yunanistan’ın Enosis hayallerini gömdü. “Yeniden” diyorum, çünkü Kıbrıs, Anadolu’nun kapı komşusu Kıbrıs tabii olarak Türkiye’nindi ve Türk’ün adaya ilk ayak basışı asırlar öncesine uzanır... Kıbrıs tabii olarak Türkiye’nindir. Sahillerimize uzaklığı 60 kilometreden ibaret. En yakın Yunan kıta toprağı ise 800 kilometre... Kıbrıs’ta Türk bayrağı asırlarca dalgalanmış; adanın elimizden çıkması ise harple, fetihle değil, siyaset oyunları, ödünç vermeyle ve sonunda iç zayıflıklarımızın bizi sürüklediği acizle olmuştur. Buna karşılık Yeşil Ada dünya kurulu beri bir gün bile Yunanlı’nın eline geçmemiştir. Bir sene önce bu ay, 20 Temmuz 1974’de ay-yıldız, tekrar Kıbrıs üstünde parladı. Yüce Allah’ın inayetiyle bu parıltı, kıyamete kadar bir daha sönmeyecektir.” (Öksüz, 1975, s. 12).¹⁷

Bu anlatının en sarıh bir biçimde gözlemlenebileceği yer ise siyasi bir mesele olarak gündemden uzaklaşan Kıbrıs’ın, tarihi bir konu olarak gazetenin gündeminde tutulma çabasını ifade eden ve “Dünden Bu Güne

¹⁷ Bu söylemin klasik bir ifadesi niteliğinde olan “yavru vatan” ifadesine de gazetede sıkça rastlanır. Başkan Lütfi Doğan’ın harekât sonrasındaki başyazılarından birinde yeniden gündeme aldığı mesele “Kıbrıslı Kardeşlerimize” başlığı ile yayınlanır ve yazıda yukarıda işaret edilen hususu hatırlatan şu cümlelere yer verilir: “Mabedlerimiz bombalanmayacak, minarelerimiz yıkılmayacak, nâmahrem eli mukaddes yerlerimize değmeyecek, ezan sesleri Kıbrıs’ta susmayacaktır. ... Çünkü, Kıbrıs’ta Türk, bir yıl önce tesbit ettiği gibi, toptan mücahid, imanlı, korkusuz, yiğit! Hepsi birlik içinde kardeşler! Çünkü, yalnız şerefi için yaşayan Türk Milleti ve Onun şanlı ordusu, kudretli devleti ile arkasında. Cumhuriyet Hükümetleri hiçbir an Kıbrıs’ta Türkü yalnız bırakmayacaktır. ... Mücahit mü’min kardeşlerim! Birlikte davranalım. Kıbrıs Türk Federe Devletini ve yavru vatanımızı yükseltmek, bu yılmadan yorulmadan çalışmamıza bağlı. ...Ulu Allah’ım yeni Cumhuriyetimizi payidar eylesin. Dirayetli Bakan ve idarecilerinin tuttıkları ve sürdürdükleri işlerinde başarılı kılsın. Türk Milletini ve O’nun ana ve yavru vatanı ile kıyamete dek hürriyet içinde yaşatsın.” (Doğan, 1975b, s. 1, 14).

Kıbrıs" başlıklı yazı dizisi olmuştur. Kıbrıs'a Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından gönderilen din görevlisi personellerinden İbrahim Özdemir'in hazırladığı ve ilki 15 Ocak 1976 tarihli 133. sayıda neşredilen bu dizi, gazetenin 144. sayısına kadar her sayıda kendine yer bulmuştur. Bir Venedik Atasözü olarak atıf yapılan "Bir yere Türk atının ayağı basarsa ardından Türkler gelir ve orası Türk'ün olur." sözü ile başlayan yazı dizisinin ilk bölümünde, adada İngiliz idaresine kadar olan süreç hülasa edilmiş ve Halife Harun Reşid'in adayı İslâm İmparatorluğu'nun bir eyaleti haline getirmesinden Osmanlı fethinin nasıl gerçekleştiğine kadar bilgiler verilmiştir (Özdemir, 1976, s. 4, 11). Yazı dizisi, Osmanlı idaresinden İngiliz idaresine giden dönem ve ardından Enosis hareketi ve Makarios'a kadar sürecin özetlendiği ikinci yazının ardından (Özdemir, 1976a, s. 4, 10), kendilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Kıbrıs'a gönderilmesi ve oradaki tecrübelerinden belli anekdotların anlatıldığı bir bölüm ile devam etmiştir (Özdemir, 1976b, s. 4).¹⁸ Sonrasında ise Kıbrıs'ta Türklerin Rumlar tarafından paryalaştırılma süreci (Özdemir, 1976d, s. 4, 14)¹⁹, Kıbrıs'taki cami, tekke gibi dini mekan ve Türk mezarlarının nasıl tahrip ve ardından tahfif edildiği (Özdemir, 1976e, s. 4, 14), Rumların Türklerin su kaynaklarına ne şekilde saldırılarda bulunup insanlık dışı muameleleri reva gördükleri (Özdemir, 1976f, s. 4, 14)²⁰, Rumlar tarafından Türk toplumunun dinî ve millî değerlerinin misyonerler eliyle nasıl yok edilmeye çalışıldığı (Özdemir,

¹⁸ Buradaki anekdotlardan biri Rauf Denктаş'ın görevli olarak gönderilen Diyanet personeline bakışını ortaya koyması açısından önemlidir: "Teravih vakti gelince namaz kılmak için ezan okumak söz konusu edildiğinde sarayda ezan okumanın nasıl karşılanacağı hakkında ileri geri görüşler beyan edilmeye başlandı. Bunun üzerine Rauf Denктаş: "Biz sizlere güvenerek buraya toplumumuza hizmet için çağırdık. Sizin mesleğiniz açısından ve kanunlar önünde görevinizi en iyi bir şekilde yapıp, toplumumuza faydalı olarak gönül huzuru içinde anavatana dönmenizi dileriz. Bu itibarla her yerde görev yapmanız için bir sakınca yoktur. Düşman karşısında, onlarla göğüs göğüseye yaşayan bir toplumuz. Onlar kilisesiyle, papazıyla, haçıyla karşımızdayken bizim bu tür tartışmalarla mücadele hedefimizden ayrılmamız doğru olmaz. Elbette ezan okunacaktır." (Özdemir, 1976b, s. 4).

¹⁹ Bu yazıda yer alan şu ifadeler temelde Kıbrıs Türklerini betimler gibi görünür fakat asıl mesaj Türkiye'deki okuyucuya verilir: "Türkçe yayın saatlerinde ...Türkiye'de olmuş bir cinayet, bir yolsuzluk haberini sabah akşam defalarca programa alıyordu. Türklere Enosis sevgisi aşılacak için Yunan medeniyetinden, Yunan halkının refahından bahsediyordu. Öte yandan Kıbrıslı Türklerin Türkiye'ye olan güvenini sarsmak için de Türkiyedekilerin uydurma sefâletlerini programlıyordu." (Özdemir, 1976d, s. 4).

²⁰ Bu yazının başlığı "Yunan mı, yılan mı?" olarak seçilir hemen yanına ise "Su içene yılan bile dokunmaz." ifadesi yazılır. Yazının başlığının seçiliş hikayesi de şöyle anlatılır: "Uzun yıllar önce bir mizah dergisinde okumuştum: "Bir Yunan ile bir yılanı, işledikleri bir suçtan dolayı aynı odaya hapsedmişler. Hücre arkadaşının bir Yunan olduğunu farkeden yılan, var gücüyle feryat ederek "Çıkarın beni buradan. Burada YUNAN var", diye bağırmiş." (Özdemir, 1976f, s. 4).

1976g, s. 4-5, 15)²¹, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından görevlendirilen personelin Kıbrıs'ta yürüttüğü irşat faaliyetleri (Özdemir, 1976h, s. 4, 16), Kıbrıs'ta gerçekleştirilen darbenin Türk kesimini nasıl etkilediği (Özdemir, 1976i, 4, 12), Barış Harekâtı'nın nasıl gerçekleştiği (Özdemir, 1976j, s. 4, 5)²², harekât sırasında Rumların Türklere yönelik katliam ve vahşi saldırıları (Özdemir, 1976k, s. 4, 16), Rumların Türklük ve İslam'a yönelik nefretleri ve bu nefret doğrultusunda gerçekleştirdikleri eylemler (Özdemir, 1976l, s. 4-5, 15) her sayıda özel bölümler halinde anlatılmıştır. On altı sayfa olarak yayınlanan bir gazetenin iki ya da üç sayfasında bu yazı dizisine yer verildiği düşünülürse, Kıbrıs'ın Türkiye'den koparılan bir parça ve devamı olduğu, harekât ile bu parçanın yeniden ait olduğu yere döndürüldüğü, harekâtın neden ve nasıl meşru bir zemine oturduğu gibi konuların harekâtın tamamlanmasından sonra Türk okuyucusuna yeniden hatırlatılmasının Başkanlıkça ne denli önemli görüldüğü rahatlıkla anlaşılmaktadır. *Diyanet Gazetes'i*'nin Kıbrıs Barış Harekâtı gündemi, Kıbrıs ile alakalı tüm sürecin baştan aşağı hülasa edildiği bu yazı dizisinin ardından, 15 Temmuz 1976 tarihli, Kıbrıs Zaferi'nin ikinci yıldönümünün kutlanması ve bu sebeple "Şanlı Bir Yıldönümü" (Abla, 1976), "Kıbrıs Türküsü" (Efe, 1976), "Barış Harekâtında Mehmetçik" (İ. Özdemir, 1976m) başlıklı yazılar ile "Yavru Vatan" (Kemalî, 1976), "Kıbrıs" (İçöz, 1976) ve "Kıbrıs Takviminde 1968" (Â. N. Asya, 1976) başlıklı şiirlerin gazetede neşredilmesiyle -bir harekât gündemi meselesi olarak- sona ermiştir.

Sonuç

Türk siyaset nazariyesi din ve siyaseti birbirinin cüzü olarak görür. Biri olmadan diğersinin akim kaldığı bu anlayış tarzı, diyanete devleti tahkim, siyasete dinî muhafaza vazifesi yükler. Bir başka ifade ile ikiz olarak görülen

²¹ Bu yazıdaki bir anekdot propaganda faaliyetlerinin nerelere varabileceğini göstermesi açısından ilginç bir örnek sunar: "Haftanın muayyen günlerinde son derece temiz giyinmiş, güzel konuşan, dış görünüş ve davranışlarıyla çevresindekilerin dikkatini toplıyabilen misyonerler, çarşı ve pazarlarda broşür, kitap dağıtıyorlardı. Misyonerler, dini telkinleri arasında kendi cemaatlerine Yunan milletinin soyluluğu, Türklerin barbarlığı hakkında vaazlar ediyorlar, Türkleri adadan sürüp, adayı Yunanistan'a ilhak etmenin Mesih'in bir emri olduğunu telkin ediyorlardı. Televizyon yayınları, kiliseden görüntüler ve papazın çocuklara öğütleri ile başlamaktaydı. Hatta bir defasında Noel dolayısıyla hazırlanan çocuk programında öğretmen öğrencisine "Mesih'i kim öldürdü?" diye sorduğunda öğrencisinin cevabı "Barbar Türkler" olmuştur." (Özdemir, 1976g, s. 4).

²² Bu yazıdaki bir bölüm, harekâtın haklılığını Kıbrıs'taki Türklere yönelik şu tahfif ifadeleri ile ortaya koyar: "Artık ölse de gam yemezdi Kıbrıs Türkü. Çünkü yıllar yılı "Bekledim de gelmedin, hiç mi beni sevmedin" şarkılarını sabah akşam radyolarda çalarak alay edilen ve Türk Ordusunun Kıbrıs'a gelebileceğine inandırılarak ümitsizliğin kucağına itilen Kıbrıs Türkünün, başı dik, alını açıktı." (Özdemir, 1976j, s. 4).

diyanet ve siyasetin ancak birbirleri üzerindeki haklarını ödemesi ile bir dengenin tesis edilebileceği tasavvur edilir. Türk din tasavvuru ile doğrudan alakalı olan bu mesele, İslamlaşma öncesi anlayışların İslamlaşma devrine intikal etmesi ile günümüze kadar meselenin gündeme geldiği tüm düşünce tarihi metinlerinde kendini gösterir. Zahirin her ne kadar öyle görünmesi de Cumhuriyet devri bu devamlılığı bünyesinde korumaya devam eder. Yaklaşımlar değişse ve farklı şekilde adlandırılrsa da mahiyet, keyfiyet ve işlev temel manada aynı kalır. Bu istikamette değerlendirildiğinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın *Diyanet Gazetesi*'ni devleti tahkim vazifesi münasebetiyle neşrettiği rahatlıkla anlaşılabilir. Gazete bu gözle yeniden okunduğunda neşredilen yazılar da farklı bir renge bürünür. Devleti tahkim etmenin imkanı bu yazılar vasıtasıyla aranır. Birincil bir dinî niteliği bulunmayan pek çok meselenin asli vazifeymişçesine gazetede yer almasının esrarı da burada bulunabilir.

Kıbrıs, bir ulusal güvenlik sorunu olarak devletin gündemine girdiği andan itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı'nın da meselesi olur. Daha harekâtın başlamasına uzun bir zaman varken silahlı kuvvetlerin hem manevi anlamda desteklenmesi hem de maddi yardımların gerçekleştirilmesi için gazetenin bütün imkanları seferber edilir, cuma hutbesi dahi ordunun güçlendirilmesi için tesis edilen vakıflara destek olunmasına hasredilir. Harekât başladığında özel bir sayı ile yeni baskı yapan gazete, devlete desteğini ilk andan itibaren sahaya yansıtır. Silahlı kuvvetlerin gerçekleştirdiği harekâtı hem uluslararası alanda hem siyasal boyutta hem de dinî ve tarihî cephede haklı hale getiren tüm argümanlar gazetede kendine uzunca yer bulur. Hamasi şiirler vasıtasıyla bedevi ruh alevlendirilmeye gayret edilir. Başkanlık bünyesinden görevlendirilerek Kıbrıs'a gönderilen din görevlisi personelin haberleri, Türkiye'deki din görevlilerinin silahlı kuvvetlere destek amacıyla topladıkları yardımların bilgileri sıkça paylaşılarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın harekâta desteği vurgulanır. Doğrudan harekât sahasına gönderilen personelin gazeteye gözlemleri ile iştirak etmesi sağlanarak bu vurgu daha da başarılı bir niteliğe büründürülür. Operasyon sonrasında ise söylem, Kıbrıs Türk Federe Devleti'nin ilanı ile Türkleşirken İslamlaşma, İslamlaşırken Türkleşme istikametinde yeni camilerin açılışı, din görevlilerinin gönderilişi, adadaki tebliğ ve irşat çalışmalarına intikal eder. Bu dönemde Kıbrıs'ın tarihî tecrübesi de merkeze alınarak bu sorun, süreklilik arz etmese de yayınlanan bazı yazılarda, zulme uğrayan dindaş ve soydaşların kurtarılmasından, özünden koparılan bir coğrafyanın aslına rücu ettirilmesine dönüşür. Yavru vatan ifadesine sıkça bu dönemde rastlanır.

Sonuç olarak şunu ifade etmek mümkündür ki Diyanet İşleri

Başkanlığı, *Diyanet Gazetesi* vasıtası ile Türk siyaset nazariyesi etrafında tarihi bir sürekliliğe sahip olan dinin devleti tahkim vazifesini Kıbrıs Barış Harekâtı örneğinde yeniden tecrübe eder, tarihi bir misyon yüklenildiğinin bilinci yayınlarda kendini gösterir. Neşriyatın bütün imkanlarının kullanıldığı, ordu-millet anlatısı doğrultusunda *Diyanet Gazetesi*'nin ordu bültenini andırır gibi görüldüğü bu süreç, Türk siyasetname geleneğinin diyanet ve siyaseti neden ikiz olarak tasavvur ettiğinin de cevabı niteliğindedir.



KAYNAKÇA

A) DİYANET GAZETESİ KAYNAKLARI

- ABLA, E. (1976, 15 Temmuz). Şanlı Bir Yıldönümü. *Diyanet Gazetesi*, s. 12.
- Adını Peygamberinden alan Mehmetçik Kıbrıs'ta. (1974, 2 Ağustos). *Diyanet Gazetesi*, s. 1.
- ARPACI, H. (1974, 15 Eylül). Kıbrıs'ım. *Diyanet Gazetesi*, s. 7.
- ASYA, A. N. (1974, 1 Haziran). Fetih Marşı. *Diyanet Gazetesi*, s. 12.
- ASYA, Â. N. (1976, 15 Temmuz). Kıbrıs Takviminde 1968. *Diyanet Gazetesi*, s. 12.
- AYDIN, A. (1974, 22 Temmuz). Şanlı Ordumuz Kıbrıs'ta. *Diyanet Gazetesi*, s. 1.
- Cumhurbaşkanı Sayın Fahri Korutürk Demeç Verdi: "Türk Milleti Bugün Tek Bir Vücuttur". (1974, 22 Temmuz). *Diyanet Gazetesi*, ss. 4-5.
- ÇAĞLAR, İ. (1975, 1 Mart). Kıbrıs'tan Notlar. *Diyanet Gazetesi*, s. 9.
- Demirci Din Görevlileri Türk Hava Kuvvetlerini Güçlendirme Vakfına 400 Bin Lira Yardım Etti. (1974, 22 Temmuz). *Diyanet Gazetesi*, s. 3.
- Din Görevlileri "kahraman ordumuzla beraberiz". (1974, 22 Temmuz). *Diyanet Gazetesi*, s. 5.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Genelge Yayınladı. (1974, 15 Kasım). *Diyanet Gazetesi*, ss. 1, 14.
- DOĞAN, L. (1968, 22 Kasım). Başlarken. *Diyanet*, s. 1, 16.
- DOĞAN, L. (1973a, 1 Haziran). Kuvvet. *Diyanet*, s. 1.
- DOĞAN, L. (1973b, 15 Haziran). Güven. *Diyanet*, ss. 1, 15.
- DOĞAN, L. (1973c, 1 Temmuz). Sabır. *Diyanet Gazetesi*, s. 15.
- DOĞAN, L. (1973d, 15 Temmuz). Deniz. *Diyanet*, s. 15.

- DOĞAN, L. (1974, 15 Ağustos). Ağustos zaferleri ve ölümünün 400. Yıldönümünde Şeyhul-islâm Ebüsuud Efendi. *Diyanet Gazetesi*, s. 6.
- DOĞAN, L. (1975a, Şubat). Lefkoşa Selimiye Camiinde Cuma Hutbesi. *Diyanet Gazetesi*, s. 1.
- DOĞAN, L. (1975b, 15 Ağustos). Kıbrıslı Kardeşlerimize. *Diyanet Gazetesi*, ss. 1, 14.
- Donanmamızı Güçlendirelim. (1972, 15 Eylül). *Diyanet*, s. 5.
- Dr. Lütfi Doğan'ın Kıbrıs Barış Harekâtıyla İlgili Tebrik Mesajları. (1974, 1 Eylül). *Diyanet Gazetesi*, ss. 1, 15.
- EFE, A. (1976, 15 Temmuz). Kıbrıs Türküsü. *Diyanet Gazetesi*, s. 4.
- ERDİL, K. (1974, 22 Temmuz). Şehitlerimize. *Diyanet Gazetesi*, s. 3.
- FERSAHOĞLU, Y. (1974, 22 Temmuz). Bizim Ordu. *Diyanet Gazetesi*, s. 3.
- İÇÖZ, N. (1976, 15 Temmuz). Kıbrıs. *Diyanet Gazetesi*, s. 8.
- KARAKILIÇ, C. (1972, 15 Eylül). Türk Donanma Vakfı'nın Getirdikleri. *Diyanet*, s. 5.
- KAYABALI, İ. ve Arslanoğlu, C. (1973). Ordu Özel Sayısı 1. *Diyanet Gazetesi*.
- KEMALİ. (1976, 15 Temmuz). Yavru Vatan. *Diyanet Gazetesi*, s. 4.
- Kıbrıs Harekâtı İlave Sayısı. (1974, 22 Temmuz). *Diyanet Gazetesi*.
- Kıbrıs Müftüsü Kıbrıs'lı Türkleri Ekonomik Savaşa Davet Etti. (1975, 1 Mayıs). *Diyanet Gazetesi*, s. 1.
- Kıbrıs Türk Federe Devlet Başkanı Rauf Denктаş Dr. Lütfi Doğan'a Teşekkür Yazısı Gönderdi. (1975, 1 Mayıs). *Diyanet Gazetesi*, ss. 1, 4.
- Kıbrıs Türk-İslâm Cemiyeti İçin Yedi Öğenciye Burs Verildi. (1974, 15 Ağustos). *Diyanet Gazetesi*, s. 1.
- Kıbrıs Zaferinin 1. Yıldönümü Kutlandı. (1975, 15 Temmuz). *Diyanet Gazetesi*, ss. 1, 11.
- Kıbrıs'a Yapılan Yardım 202 Milyona Ulaştı. (1975, 15 Kasım). *Diyanet Gazetesi*, s. 3.
- Kıbrıs'ta Ersin Paşa Camii İbadete Açıldı. (1975, 1 Eylül). *Diyanet Gazetesi*, s. 1.
- Kıbrıs'ta Kur'an Kursları Başladı. (1974, 15 Ağustos). *Diyanet Gazetesi*, s. 1.
- Kıbrıs'ta Ötüken Camii Hizmete Açıldı. (1974, 15 Haziran). *Diyanet Gazetesi*, s. 1.
- Kıbrıs'taki Din Görevlilerimiz İrşad Hizmetlerine Başarıyla Devam Ediyorlar. (1975, 1 Kasım). *Diyanet Gazetesi*, ss. 1, 14.

- Kıbrıs'taki Din Görevlilerimizin Durumu Hakkında Dış İşleri Bakanlığından Bilgi İstendi. (1974, 15 Eylül). *Diyanet Gazetesi*, s. 5.
- LEVENT, E. (1973, 15 Mayıs). Türkte Fetih Ruhu. *Diyanet*, s. 4.
- LEVENT, E. (1974, 1 Eylül). Türk'te fetih ruhu. *Diyanet Gazetesi*, s. 7.
- Orduya Yardım Kampanyası Devam Ediyor. (1974, 1 Kasım). *Diyanet Gazetesi*, s. 1.
- ÖKSÜZ, İ. (1975, 15 Temmuz). Türk'ün Silâhı. *Diyanet Gazetesi*, s. 12.
- ÖZDEMİR, İ. (1976a, Şubat). İngiliz İdaresinde Kıbrıs. *Diyanet Gazetesi*, ss. 4, 10.
- ÖZDEMİR, İ. (1976b, Şubat). Kıbrıs'a Gönderiliyoruz. *Diyanet Gazetesi*, s. 4.
- ÖZDEMİR, İ. (1976c, 15 Ocak). Osmanlı Fethi ve Kıbrıs. *Diyanet Gazetesi*, ss. 4, 11.
- ÖZDEMİR, İ. (1976d, 1 Mart). Paryalar. *Diyanet Gazetesi*, ss. 4, 14.
- ÖZDEMİR, İ. (1976e, 15 Mart). Mâbet ve Ölülerleden Alınan İntikam. *Diyanet Gazetesi*, ss. 4, 14.
- ÖZDEMİR, İ. (1976f, 1 Nisan). Yunan mı, Yılan mı?.. *Diyanet Gazetesi*, ss. 4, 14.
- ÖZDEMİR, İ. (1976g, 15 Nisan). Kilise ve Enosis. *Diyanet Gazetesi*, ss. 4-5, 15.
- ÖZDEMİR, İ. (1976h, 1 Mayıs). Yaygın ve Devamlı İrşat. *Diyanet Gazetesi*, ss. 4, 16.
- ÖZDEMİR, İ. (1976i, 15 Mayıs). Darbenin Altında Yatan Çirkin Gerçek. *Diyanet Gazetesi*, ss. 4, 12.
- ÖZDEMİR, İ. (1976j, 1 Haziran). Düşmez Sanılan Girne. *Diyanet Gazetesi*, ss. 4, 5.
- ÖZDEMİR, İ. (1976k, 15 Haziran). Vahşetin Böylesi... *Diyanet Gazetesi*, ss. 4, 16.
- ÖZDEMİR, İ. (1976l, 1 Temmuz). Hilâl'i Bombalattıran Kin. *Diyanet Gazetesi*, ss. 4-5, 15.
- ÖZDEMİR, İ. (1976m, 15 Temmuz). Barış Harekâtında Mehmetçik. *Diyanet Gazetesi*, ss. 8-9.
- Politika İçin Din İstismar Edilmeyecek. (1973, 15 Ağustos). *Diyanet Gazetesi*.
- SAKARYA, H. İ. (1975, 15 Haziran). Çağrı. *Diyanet Gazetesi*, s. 15.
- ŞEN, İ. H. (1974, 1 Eylül). Vatan Sevgisi ve Vatan Müdafası. *Diyanet Gazetesi*, s. 7.
- ŞENTÜRK, L. (1973, 15 Temmuz). Denizcilik. *Diyanet*, s. 5.
-

ŞENTÜRK, L. (1974, 22 Temmuz). Savaş. *Diyanet Gazetesi*, s. 4.
Yavru Vatan Kıbrıs'ta Türk-İslâm cemiyeti teşkilatlanıyor. (1974, 1 Temmuz). *Diyanet Gazetesi*, s. 1.

YEPREM, M. S. (1974, 22 Temmuz). Selâm Sana. *Diyanet Gazetesi*, s. 3.

Yetik Ozan. (1974, 22 Temmuz). Bozkurt Kıbrıs'ta. *Diyanet Gazetesi*, s. 8.

YIRTICI, H. (1974, 15 Mayıs). Kıbrısımızı Tanıyalım. *Diyanet Gazetesi*, s. 4.

B) DİĞER KAYNAKLAR

Abdurrahman Şeref. (2012). *Tarih Musahabeleri*. İstanbul: Kapı Yayınları.

AHMAD, F. (2010). *Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980)* (4. bs.). İstanbul: Hil Yayınları.

AKSEKİ, A. H. (t.y.). *Askere Din Kitabı* (3. Basım.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

AKYILDIZ, A. (2012). *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme* (4. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.

AYDIN, S. ve Taşkın, Y. (2014). *1960'tan Günümüze Türkiye Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

BERKES, N. (2014). *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (20. bs.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

BİLGE, A. S. (1996). Kıbrıs Uyuşmazlığı ve Türkiye-Sovyetler Birliği Münasebetleri. *Olaylarla Türk Dış Politikası (1919-1995)* içinde (9. Basım., ss. 337-427). Ankara: Siyasal Kitabevi.

BİRİŞİK, A. (2013). Mevdûdî islâmcılığının Türkiye'ye Giriş Biçimi ve Türkiye İslâmcılığına Etkisi. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri* içinde (ss. 379-403). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

BOZKURT, E. ve Demirel, H. (2004). *Birleşmiş Milletler ve Avrupa Birliği Kapsamında Kıbrıs Sorunu*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

BULUT, Y. (2011). İslamcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık* içinde (3. bs., C. VI, ss. 903-926). İstanbul: İletişim Yayınları.

BULUT, Y. (2013). Türkiye'de İslâmcılık ve Tercüme Faaliyetleri. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri* içinde (ss. 339-368). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

ÇAVDAR, T. (2013). *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi 1950'den Günümüze* (5. bs.). İstanbul: İmge Kitabevi.

- ÇEVİKEL, N. (2012). Osmanlı Kıbrıs'ında Müslim-Gayrimüslim İlişkileri ve İhtidâ Meselesi (1946-1801) (C. 2, ss. 937-965). 38. İcanas-Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildirileri, sunulmuş bildiri, Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu.
- DEDE, K. (2017). Altmışlı Yılların Anayasal Gündemi ya da Bir Siyasal Özne Olarak 1961 Anayasası. *Türkiye'nin 1960'lı Yılları* içinde (ss. 809-843). İstanbul: İletişim Yayınları.
- DİLBAZ, M. (2014). *Askerî Modernleşmenin Dinî Müdafası Es'ad Efendi'nin Şerhli Es-Sa'yü'l-Mahmûd Tercümesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- DUMONT, P. (2019). Tanzimat Dönemi (1839-1878). *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi* içinde (4. bs., ss. 567-646). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- DURŞUN, D. (2018). *Türkiye'nin Siyasal Hayatı*. İstanbul: Beta Yayınları.
- FIRAT, M. (2012). Yunanistanla İlişkiler. *Türk Dış Politikası 1919-1980* içinde (17. Basım., C. 1, ss. 716-767). İstanbul: İletişim Yayınları.
- GAZİOĞLU, A. C. (2000). *Enosis Çemberinde Türkler* (2. Basım.). Lefkoşa: Kıbrıs Araştırma ve Yayın Merkezi (CYREP).
- GENÇOSMANOĞLU, A. (2016). Hilal Dergisi ve Hilal Yayınları: Yerli Bir Neşriyat Harekâtı Olarak Çeviri Faaliyetleri. *1960-1980 Arası İslamcı Dergiler Toparlanma ve Çeşitlenme* içinde (ss. 293-313). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- GEORGEON, F. (2019). Son Canlanış (1878-1908). *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi* içinde (4. bs., ss. 647-713). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- GÜREL, Ş. S. (1985). *Kıbrıs Tarihi (1878-1960) Kolonyalizm, Ulusçuluk ve Uluslararası Politika* (C. 2). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- HASGÜLER, M. (2000). *Kıbrıs'ta Enosis ve Taksim Politikalarının Sonu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- İNALCIK, H. (2016). *Devlet-i 'Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar* (2. bs., C. 4). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İŞYAR, Ö. G. (2009). *Karşılaştırmalı Dış Politikalar*. Bursa: Dora Yayıncılık.
- KARPAT, K. H. (2012). *Türk Dış Politikası Tarihi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- KARPAT, K. H. (2014). *Osmanlı Modernleşmesi* (2. bs.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- KAYNAR, M. K. (2017). Türkiye'nin Altmışlı Yılları Üzerine Bazı Notlar. *Türkiye'nin 1960'lı Yılları* içinde (ss. 23-58). İstanbul: İletişim
-

Yayınları.

- Kınalızâde Ali Çelebi. (2015). *Ahlâk-ı Alâî*. (M. Koç, Ed.) Düşünce Ahlâk Metinleri (3. Baskı.). İstanbul: Klasik Yayınları.
- KÖROĞLU, A. (2016). Türkiye'de İslamcılık Düşüncesinin Seyrini Dergiler Üzerinden Okumak. *1960-1980 Arası İslamcı Dergiler Toparlanma ve Çeşitlenme* içinde (ss. 5-40). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- MANTRAN, R. (2019). "Şark Meselesi"nin Başlangıçları (1774-1839). *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi* içinde (4. bs., ss. 519-566). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- MERİÇ, C. (2015). *Bu Ülke*. Bütün eserleri (46. baskı.). Cağaloğlu, İstanbul: İletişim Yayınları.
- OKUMUŞ, E. (2017). *Türkiye'nin Laikleşme Sürecinde Tanzimat* (3. bs.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- OLCAY, A. M. (2014). 1960 Kıbrıs Cumhuriyeti'nin Anayasal Düzeni. *Kıbrıs'ta Çözüm Arayışları Tarafların Hukuksal Tezlerine Genel Bakış 1964'ten 2014'e Kadar* içinde (ss. 51-74). İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- ORTAYLI, İ. (2012). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (34. bs.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- ÖGEL, B. (2014). *Türk Mitolojisi* (6. Basım., C. 1). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÖZ, A. (2016). Kenetlenmenin İmkânsızlığı: 1960-1980 Dönemi İslamcı Dergiciliğin Macerası Üzerine Bir Değerlendirme. *1960-1980 Arası İslamcı Dergiler Toparlanma ve Çeşitlenme* içinde (ss. 73-160). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- ÖZ, A. (2017). Manevî İmar ile İslâm İnkılâbı Arasında: Altmışlı Yıllarda İslâm Davası Etrafındaki Vaziyet Alışlar Üzerine. *Türkiye'nin 1960'lı Yılları* içinde (ss. 591-632). İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖZDEMİR, C. O. (2017). 15-16 Haziran Eylemleri: Danışma Düzeyinde Kalan Sınıf Bilinci. *Türkiye'nin 1960'lı Yılları* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖZERSAY, K. (2003). *Kıbrıs Sorunu Hukuksal Bir İnceleme* (2. Basım.). Ankara: Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları.
- ÖZTÜRK, M. (2014). *Kur'an-ı Kerim Meali* (2. Basım.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- SUNAY, C. (2010). *Türk Siyasetinde Sivil-Asker İlişkileri*. Ankara: Orion Kitabevi.

- TANPINAR, A. H. (2014). *Yahya Kemal* (8. Baskı.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- TANPINAR, A. H. (2015). *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (24. Baskı.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- TARİHÇE. (t.y.). *Türk Silahlı Kuvvetlerini Güçlendirme Vakfı*. 16 Ekim 2019 tarihinde <https://www.tskgv.org.tr/tr/hakkimizda/tarihce> adresinden erişildi.
- TOSUN, R. (2001). Kıbrıs Meselesi. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (10), 95-107.
- TÜRKMEN, H. (2013). Seyyid Kutup Türkiye’de Nasıl Algılandı? *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri* içinde (ss. 369-378). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- UÇAROL, R. (2015). *Siyasi Tarih (1789-2014)* (10. Basım.). İstanbul: Der Yayınları.
- VATANSEVER, M. (2010). Kıbrıs Sorununun Tarihi Gelişimi. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 12(Özel Sayı), 1487-1530.
- YANIK, A. ve Bora, T. (2017). Altmışlı Yıllarda Türkiye’nin Siyasî Düşünce Hayatı. *Türkiye’nin 1960’lı Yılları* içinde (ss. 275-300). İstanbul: İletişim Yayınları.
- YEŞİL, K. (2016). Şûrâ-Tevhid-Hicret Gazeteleri ve İslami Düşünce Radikal Tavrı. *1960-1980 Arası İslamcı Dergiler Toparlanma ve Çeşitlenme* içinde (ss. 419-438). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- YÜKSEL, D. Y. (2018). Kıbrıs’ta Yaşananlar ve Türk Mukavemet Teşkilatı (1957-1964). *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 34(98), 311-376.
- ZÜRCHER, E. J. (2013). *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi* (28. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.



OPERATION AND PUBLISHING: DISCOURSE OF THE 1974 CYPRUS PEACE OPERATION IN THE RELIGIOUS AFFAIRS NEWSPAPER

✉ Sibel AKGÜN^a

✉ Selin ŞAHİN^b

✉ Enes ŞAHİN^c

Extended Abstract

In Turkish thought, the way of thinking about the relations of religion and politics is shaped on the fact that these elements are brothers. In this way of thinking, religion supports politics and politics protects religion. Although these elements may look different in shape, religion and politics have been regarded as the same in terms of their basic purposes. This has been the case in the Republican era as well as in the Seljuk and Ottoman thought traditions. The Presidency of Religious Affairs, which was founded after the establishment of the Republic, supported the state around the aforementioned traditional way of thinking, and the state protected it and enabled it to continue its activities. Although the principle of secularism was added to the principles of the state, no changes were made to the Presidency of Religious Affairs, and this structure continued its existence as it was. Since its establishment, the Religious Affairs Department has undertaken the duty of conducting religious affairs, as well as the duty of educating, enlightening and raising public awareness.

In the Turkish modernization experience, the press and publication have played a very important role, while these elements have a supporting nature in different modernization practices, they have been a founding character in Turkish modernization. Different segments of the world of thought conveyed their ideas to the public through newspapers and magazines, and concepts such as homeland, nation and nationality were introduced to the public in these modern terms. Westernism, Islamism and nationalism movements

^a Assoc. Prof., Sakarya Üniversitesi, sgulcan@sakarya.edu.tr

^b Sakarya University Graduate School of Social Sciences, selin.sahin@dpu.edu.tr

^c Sakarya University Graduate School of Social Sciences, enes.sahin@dpu.edu.tr

were conveyed to the public by producing ideas about how contemporary politics and modernization should be made through newspapers and magazines and the members of these movements came together to form their own communities. During the Republican period, these press and publication activities maintained their importance and function, and the worldview of the newly established state was conveyed to the public through these elements.

The idea of Islamism, which could be described as a continuation of the Turkish modernization experience within the framework of the search for solutions to the problem of modernization in the Ottoman period, had to pull back to the underground after the establishment of the Republic. Since the 1960s, a new idea of Islamism has emerged which based on translated sources instead of local sources in Turkey. The advocates of this new Islamic thought, which produced ideas around the translations of books such as Seyyid Kutup, Hasan el-Benna, Eb'ul Âlâ Mevdudi, Ali Şeriati, Ayetullah Humeyni, who are among the Islamists of Egypt, Indian subcontinent and Iran, aimed to disseminate these ideas with the magazines they published; they have tried to put forward a new understanding by criticizing the traditional understanding of religion. The Presidency of Religious Affairs started to publish *Diyanet Gazetesi* (Religious Affairs Newspaper) against these developments in order to defend Turkish traditional Islam understanding. *Diyanet Gazetesi*, which is basically a religious newspaper, has also undertaken responsibility to inform the public on many issues such as agriculture, animal husbandry, health and history and has published articles written by the people who carry out studies in these fields. From this point of view, it is possible to say that *Diyanet Gazetesi* has a quality that affects every area that concerns the society.

Cyprus, which is an important island for the dominance and security of the Mediterranean in every period of history, passed to the British from the Ottomans in 1878 and since then, structural problems have emerged on the island. England ruled the island which was the property of the Ottoman Empire until 1914, and when World War I started, England announced that it annexed the island. After that, the Greeks and Turks on the island started to fight for the sovereignty of the island, the Greeks established armed terrorist organizations around Enosis, which was the idea that Cyprus should be a part of Greece and attacked the Turks on the island. Because even though various treaties and systems have been tried on the island, there has been always a failure to maintain order and peace, Greece supported to perform military coup to the island's legitimate government, Turkey has made an

operation in accordance with the right of guarantee arising from international treaties on 20 July 1974.

In line with its mission to support the state, the Religious Affairs newspaper included the Cyprus Peace Operation before, during and after the action and put forward a parallel discourse with the state. Prior to the operation, Religious Affairs had allocated space for all the armed forces of land, air, sea and gendarmerie elements and expressed their importance and advised them to be supported through certain foundations established to provide financial support to these institutions and carried this to the Friday Khutba sections in the magazine. In this period, in addition to the newspaper, Military Special Issue supplements were also published and presented to the reader. When the operation started, in addition to the publication calendar of the *Diyanet Gazetesi*, a Special Issue of Cyprus Peace Operation was published and this number was fully devoted to the said operation. In the other issues published during the operation, the Cyprus Peace Operation was frequently found a place for itself, the spiritual, financial helps and prayers of the personnel of the Presidency of Religious Affairs were included in the magazine and this way the public was encouraged to provide financial aid for the armed forces. After the end of the operation, although the articles on this subject were suspended for a while, Cyprus came to the agenda once again after the announcement of the Turkish Federated State of Cyprus. In this period, all the works aimed at making out the Turkish presence on the island in line with Islam again; in this perspective all the developments from the mosques that were reconstructed in Cyprus to the activities and observations of the religious personnel sent to Cyprus by the Presidency of Religious Affairs during the operation period and also telling the history of the Cyprus from the first conquest of the island by Muslims were found a place for themselves in the magazine.

As a result, the Presidency of Religious Affairs has realized the understanding that religion and politics are brothers in the Turkish thought tradition and that the state is responsible for protecting and exalting religion while the religion supports it through *Diyanet Gazetesi*. The publications published by the newspaper before, during and after the operation of the Cyprus Peace Operation in 1974 clearly show that this way of thinking is still dominant in the understanding of politics.

Keywords: Sociology of Religion, Relations of Religion and Politics, Cyprus Peace Operation, Religious Affairs Newspaper.



EBÛ İSHAK EŞ-ŞİRÂZÎ'NİN İCTİHAD TEORİSİ

© Fatih ÇİNAR^a

Öz

Bu yazı, Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) ictihad ve ona ilişkin meselelerle ilgili görüşleri hakkındadır. Bu itibarla Şîrâzî'nin fıkıh usûlü eserleri yazının araştırma merkezinde yer almıştır. Nitel araştırma yönteminin kullanıldığı bu çalışmada söz konusu eserler derinlemesine araştırılmıştır. Bunun yanında klasik ve yeni pek çok çalışma da taranarak elde edilen bulgular Şîrâzî'nin görüşleri etrafında tasnif edilmiştir. Daha sonra bu bilgiler diyalektik bir metotla analize tabi tutulmuştur. Konu bağlamında Şîrâzî'nin şu hususlara açıklık getirdiği tespit edilmiştir: İctihadın sınırlılıkları, ehliyeti, hükmü, bilgi kaynağı, hata-isabet meselesi vb. Şîrâzî, bu konular yanında Rasûlullah'ın bizzat kendisinin ve ashabının ictihad yapıp yapmadığı hususuna da temas etmiştir. İctihad meselesine son derece önem verdiği görülen Şîrâzî'ye göre ictihad faaliyeti kıyasla sınırlandırılmayacak kadar geniş ve mühimdir. Bu sebeple Şîrâzî'nin ictihadı kıyastan ibaret görenlere nazaran daha geniş bir yaklaşımı vardır. İctihad ehliyeti cihetinden kolaylaştırıcı bir yol izlemesinin de bu faaliyetin yaygınlaşmasına yardımcı olduğu söylenebilir. Müctehidin varlığını zorunlu kılan ictihadın hükmü konusundaki görüşü de bunu teyit eder niteliktedir. Taklid, ictihad konusuyla doğrudan ilintili bir meseledir. Nitekim Şîrâzî, taklidi ictihad konusuyla birlikte ele almıştır. Taklidin tanımına değindikten sonra taklide konu hükümlere açıklık getirmiştir. Mukallidin müctehid hakkında araştırma yapmasının gerek olup olmadığına dair görüşleri tartışmaya açması bunun bir örneğidir. Âlimin, âlimi taklidi meselesi hakkındaki tartışmaya da girerek detaylı denilebilecek tahlillerde bulunması da aynı minvalde değerlendirilebilir.

Anahtar kelimeler: Fıkıh, Şîrâzî, İctihad, Taklid, Kıyas.



IJTIHAD THEORY IN ABÛ ISHÂQ AL-SHÎRÂZÎ

This article is about the opinions of Abû Ishâq al-Shîrâzî (d. 476/1083) on ijihad and the issues related to it. In this respect, usul al-fiqh works of Shîrâzî were included in the research center of the article. In this study, in which qualitative

^a Arş. Gör. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, fatih11982@hotmail.com

research method was used, the mentioned works were investigated in depth. In addition, the findings obtained by scanning many classic and new studies were classified around the views of Shîrâzî. This information was then analyzed by a dialectical method. In the context of the subject, it has been determined that Shîrâzî clarifies various issues. After making the definition of ijihad, Shîrâzî mentioned the ijihad competence. Considering the conditions mentioned by him, it was seen to follow a facilitating way. Shîrâzî stated about limitations of ijihad that ijihad activity is too broad and important to be limited by qiyas. For this reason, contrary to some shafiis who narrow the frame, it is thought that Shîrâzî has expanded the area of ijihad. It can be said that following a facilitating path in terms of ijihad competence also helped this activity to become widespread. His view on the judgment of the ijihad, which obliges the existence of the mujtahid, also confirms this. Shîrâzî also pointed out the judgements subject to the ijihad. According to him, religious judgements are divided into two parts: those which are open to ijihad and those who are not. According to him, judgements that do not express exact information are the subject of ijihad. It would not be wrong to say that these judgements represent the majority in proportion. However, Shîrâzî stipulates that issues open to ijihad are not based on presumption, but a knowledge such as the Qur'an, Sunnah, ijma and qiyas. Because, the source of ijihad cannot be a presumption.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

İslam hukukunun doğuşu, gelişimi ve her daim canlılığını koruması noktasında ictihadın yerine getirdiği vazifenin büyüklüğü ve değeri müsellemidir. Risâletle birlikte işletilen ictihad ameliyesinin h. dördüncü asırla birlikte etkinliğini yitirmeye başladığı ifade edilmiştir. İlerleyen süreçlerde taklid ruhunun yerleşmeye başlaması ise fikhın dinamikliği açısından bir tehdit oluşturmuştur. Öyle ki ictihad kapısının kapandığı şeklindeki bir kanaatten hareketle müctehidler devrinin son bulduğu dahi ileri sürülmüştür.¹

İctihad fikrinin yerini taklidin almaya başladığı beşinci asırda yaşayan Şâfiî Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin taklide karşı ictihadı savunduğu görülmektedir. Nizamiye Medresesinin ilk ve en önemli müderrisleri arasında yer alan Şîrâzî gerek usûl gerekse furû konularında uzmanlaşmıştır. Başta Ebü't-Tayyib et-

¹ Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad* (İstanbul: İFAV, 1996), 176; Wael b. Hallaq, "İctihat Kapısı Kapandı mı?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, trc. Kamil-Enes Yelek-Eryılmaz, 29 (2017), 457.

Taberî (ö. 450/1058) olmak üzere pek çok Şâfiî fakihten ders almıştır.² *et-Tebşıra, el-Lüma'* ve onun şerhi *Şerhu'l-Lüma'* gibi kıymetli eserler telif etmiştir. Şîrâzî'nin, pek çok fikhî meselede olduğu gibi icthad konusunda da zikre değer açıklamalar yaptığı görülmektedir. İctihadın insanların soru ve sorunlarını çözüme kavuşturmadaki tesiri dikkate alındığında alana zenginlik katan bu açıklamaların İslam hukuku açısından önemli olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte Şîrâzî'nin icthada dair görüşlerinin çalışılmamış, dolayısıyla ihmal edilmiş olması bir eksiklik oluşturmaktadır. Bu sebeple asıl amacımız Şîrâzî'nin icthadla ilgili görüşlerinin tespit ve tahlil edilmesidir. Böylelikle bu çalışmanın icthad konusundaki literatüre katkı sağlayacağı aşikârdır.

A. İctihad

Şîrâzî'nin, zikri geçen usûl-i fıkıh eserlerinde icthad konusuna tafsilatlı açıklamalar getirdiği görülmektedir. Bu çerçevede zikrettiği konular ve onlara dönük açıklamalar alt başlıklar halinde şu şekildedir:

1. İctihadın Tanımı

Lügatte “افتعال/iftiâl” babındaki “اجتهاد/ictihad” kelimesi, “جهد/cehd” masdarından türemiştir.³ Cehd, sözlükte çaba, güçlük ve meşakkat gibi anlamlara gelir. Buna göre icthad bütün güç ve kuvveti kullanmak şeklinde tanımlanabilir.⁴ İctihadın ıstilahî açıdan pek çok tanımı yapılmıştır. *Şer'î ahkâmı elde etmek için büyük çaba harcamak* şeklindeki tanım onlardan biridir.⁵ *Müctehidin şer'î hükmü öğrenme adına ilim talebi için çabalaması*⁶ ve *müctehidin herhangi bir amelî şer'î konuda zannî bilgiyi elde etmek için bütün gücünü kullanması*⁷ da bunlar arasında zikredilebilir. Şer'î hükmü elde edene müctehid, elde edilen hükme müctehedun fih denir.⁸

² Ebû Nasr Tâceddîn Abdulvehhâb b. Ali Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ* (Dâru Hicr: Kahire, 1992), 4/215-250.

³ Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed Zerkeşi, *Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkıh* (Kuveyt : Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 6/197.

⁴ Ebû Nasr İsmail b Hammad Cevheri, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye* (Beyrut : Dâru'l-İlm li'l-Melâiyîn, 1987), 2/461; Cemâleddin Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut : Dâru Sadır, t.y.), 3/135.

⁵ Ebû Muhammed Cemâleddin İsnævî, *Nihâyetü's-sûl şerhu Minhâci'l-vusûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 394.

⁶ Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Müstesfa min ilmi'l-usul* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2011), 2/382.

⁷ H. Yunus Apaydın, “İctihad”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/432.

⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 1/242.

Şîrâzî'nin, ictihadın ıstılahî anlamına ilişkin tercih ettiği tanım şöyledir: *İctihad ehlinin amelî şer'î hükmü elde etmek için bütün çaba ve gayreti kullanmasıdır.*⁹ Şîrâzî, ictihad ehli demek suretiyle her âlimin ictihad yapamayacağını vurgular. Amelî şer'î hüküm kaydı ile diğer hükümleri dışarıda bırakır. Yine bu ifadeyle elde edilecek şeyin zannî değil katî olacağını ihsas ettirir ki bununla ilgili daha geniş açıklama aşağıda gelecektir. Bütün çaba ve gayretin kullanması gerektiğini belirten sözü ise ortaya konacak çabanın alalade değil, üst düzey olmasını gerektirir.

2. İctihadın Alan ve Sınırlılıkları

İctihad dar ve geniş olmak üzere iki alanı ihtiva eder. Dar alan, hakkında hüküm bulunmayan meseleyi hükme bağlamaktır ki bunu sadece kıyasla sınırlayanlar da olmuştur.¹⁰ Geniş alandan kasıt dar anlamı da kapsayacak şekilde şer'î metinlerin yorumlanmasıdır.¹¹

Bu iki alana da vurgu yaptığı görülen Şîrâzî, ictihadı kıyasa indirgeyen bazı Şâfiî fakihler bulunduğunu kaydederek onlara karşı çıkar. Şer'î hükmü elde etmek için çaba harcamak, tanım gereği ictihadın kıyastan daha geniş ve kapsamlı bir ameliye olduğunu belirtir. Çünkü onun ifadesine göre hüküm elde etmek için mutlakın mukayyede hamledilmesi ve âmmin hassa takdim edilmesi gibi çeşitli yöntemler kullanılması ictihad faaliyeti olup kıyas değildir. Bu itibarla ictihadı kıyasla sınırlamanın bir manası yoktur.¹²

İmam Şâfiî (ö. 204/820) ictihadla kıyasın aynı manaya geldini ifade etmektedir.¹³ Mâverdî'nin (ö. 450/1058) verdiği bilgiye göre Şâfiî'nin bu ifadesi İbn Ebû Hüreyre (ö. 345/956) gibi Şâfiî fakihler tarafından kıyasın ictihada indirgenmediği şeklinde anlaşılmıştır. Buna karşı çıkan Mâverdî, İmam Şâfiî'nin kastının bu olmadığını belirterek zikri geçen fakihe eleştiri yöneltir. Mâverdî'nin kaydına göre İmam Şâfiî'nin ictihadla kıyasın aynı manaya geldiği şeklindeki ifadesi, hakkında nas bulunmayan meselede şer'î hükme ulaştırma anlamında işlev ortaklığına hamledilmelidir.¹⁴ Görebildiğimiz

⁹ Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid et-Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 2/1043.

¹⁰ Ekrem Buğra Ekinci, *İslâm Hukuku Umûmî ve Husûsî Hükümler* (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2016), 186.

¹¹ Soner Duman, "İzzeddin B. 'Abdüsselam'ın el-Kavâidü'l-Kübrâ Adlı Eserinde İctihadın Anlam, Kapsam ve Sonuçları", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 14 (2009), 158.

¹² Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fikh* (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2008), 198.

¹³ Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *er-Risâle* (Kahire: Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1940), 477.

¹⁴ Ali b. Muhammed b. Habîb Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr* (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye: Beyrut, 1994), 16/118.

kadarıyla Şîrâzî, bazı Şâfiî fakihleri işaret ederek doğrudan imamı hedef almamıştır. Buna göre Şîrâzî'nin de İmam Şâfiî hakkındaki kanaatinin Mâverdi'nin görüşüyle uyduğu söylenebilir.¹⁵ Son kertede Şîrâzî'nin İbn Ebû Hüreyre gibi bazı Şâfiî fakihlerin aksine ictihada kapsamlı bir anlam yüklediği düşünülmektedir.

3. İctihad Ehliyeti

Yukarıdaki ictihad tanımında da görüldüğü üzere Şîrâzî, ictihad ameliyesinde bulunan her âlimin müctehid olarak nitelendirilemeyeceğini özellikle belirtir. Çünkü ona göre müctehid, sadece ictihad ehliyetini haiz âlimlere denir. Dolayısıyla bir kişinin bütün çabayı kullanması onu müctehid kılmaz.¹⁶ Şîrâzî'nin bu son vurgusuyla bir âlimi müctehid yapan temel saikin çaba değil ehliyet olduğu anlaşılmış olur.

Şîrâzî, ictihad ehliyetine sahip olmak için öncelikli olarak şer'î ahkâmın kaynakları olan Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyasın bilmesinin şart olduğunu belirtir. Bunlara dönük çeşitli açıklamalar yapar. Buna göre Kitap açısından müctehidin ahkâm ayetlerini bilmesi yeterli olur. Bunların dışında kalan vaaz, kıssa ve haberler gibi ayetleri bilmek şart değildir. Kitabı bilme şartı hususunda kolaylaştırıcı bir yol izlediği görülen Şîrâzî, Sünnet konusunda ise ilkin kısmen zor olan bir yöntem önermiştir. Buna göre müctehid hadislerin tarikleri yanı sıra kimin hadisinin alınıp kimin hadisinin alınmayacağını bilmelidir. Bu bilgilere vakıf olmanın fakihler için ölçukça zorluk anlamına geldiğinin farkında olduğunu sandığımız Şîrâzî, ilkin göre kolaylaştırıcı olan ikinci bir yöntem önerir. Mamafih müctehid marifet ehli olan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875) vb. hadis ehlinin rivayetlerini almakla iktifa edebilir. Şîrâzî'ye göre evla olan bu ikinci yöntemin vakaya uygunluğu izahtan varestedir. Zira bütün tarikleri bilmek bir ömür gerektirdiğinden onları ezberlemek şart değildir. Onlar şart koşulduğu takdirde büyük bir meşakkat olur. Bu çerçevede müctehid sadece ahkâm hadisleri bilmelidir. Yalnız Şîrâzî, müctehidin ahkâm konulu Rasûlullah'ın fiillerinden hangilerinin vucub, nedb ve mubahı ifade ettiğini bilmeyi de ictihad ehliyeti için şart koşar.¹⁷

Şîrâzî, ictihad ehliyeti için Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas yanında başka şartlar da sıralamıştır. Ona göre hakikat, mecaz, âm, has, mücmel, mübeyyen vb. kısımlara ayrılan kelamı/elfazı bilmek şarttır. Zira Allah ve Rasûlü'nün

¹⁵ Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: İstanbul, 2007), 51-53.

¹⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1043.

¹⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1008, 1022, 1033-1034.

hitabını ve maksadını anlamak bütün yönleriyle kelamı bilmeye bağlıdır. Ayrıca müctehid nâsîh ve mensuh ilmini de bilmelidir. Yine Allah ve Rasûl'ünün makasidini doğru bir şekilde anlayacak ölçüde Arap diline vakıf olmalı, ayrıca usûl-i fikhî da öğrenmelidir. Esasında usûl-i fikhî bilme şartı yukarıda zikredilen pek çok şartı ihtiva etmektedir. Muhtemelen Şîrâzî şartların açık ve anlaşılır olması için bunlara ayrı ayrı değinmiştir. Bu şartlar yanında onun nazarında müctehid sika, güvenilir olma ve tesâhül sahibi olmama gibi ahlakî vasıflara da sahip olmalıdır.¹⁸ Her ne kadar Şîrâzî müctehid için adalet lafzını kullanarak âdil olmayı şart koşmasa da sika ve güvenilir olma gibi ahlakî vasıfların adaleti gerektirdiği söylenebilir. Öte yandan Şîrâzî'nin doğrudan adaleti zikretmemesinde onun daha çok müftüde aranan bir şart olması gerçeği belirleyici olmuş olabilir.¹⁹

Şîrâzî'nin zikrettiği bütün şartlar diğer usûlcülerin kaydettiği şartlarla büyük oranda benzerlik gösterir.²⁰ Şîrâzî'nin akranı olan Sem'ânî (ö. 489/1096) de hemen hemen aynı şartları zikretmiştir.²¹ Öte yandan Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ve Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) gibi kimi fakihler bu şartların çerçevesini genişletmiştir. Örneğin onlara göre fikhî bilmek yeterli olmadığından onun hıfzedilmesi gerekir.²² Şîrâzî ise Kitap ve Sünnet yanında fûrû-i fikhî da ezberlemeyi şart koşmayarak onlara nispetle kolaylaştırıcı bir tutum sergilemiştir. Fûrû-ı fikhî'nin ana meselelerini ezberlemek önemli bir kazanım olsa da fikhî'nin bütün konularını ezberlemenin beyhude bir iş olduğu kanaatindeyiz. İbnü's-Salâh'ın ö. 643/1245) da dediği gibi fikhî hafızı olmak ictihadın şartı olamaz. Çünkü fikhî bilgisi ictihadın bir meyvesidir. Buna göre sonradan meydana gelen meyve yani fikhî bilgi kendinden önce var olan ictihada şart olamaz.²³ Bununla birlikte bu ifadede fikhî bilgisinin gereksiz olduğu gibi bir mana çıkarılmamalıdır. Zira diğer malumatlar gibi hatta daha fikhî da bir kazanımdır. Ama fikhî hafızı olmak şart koşulduğunda teknik olarak müctehidin varlığından söz edilemez.

¹⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1034-1035.

¹⁹ Ebû Bekir Ahmed b. Ali Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 4/273.

²⁰ Ahmed ed-Dihlevî Şah Veliyyullah, *İkdu'l-cid fi ahkâmî'l-ictihâd ve't-taklîd* (Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1978), 20; Abdulkarim Zeydan, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 318-320.

²¹ Ebu'l-Muzaffer Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2/303-306.

²² Ebû Amr İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî* (Medine-Beyrut: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem-Âlemü'l-Kütübe, 1986), 88.

²³ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, 88-89.

4. İctihadın Hükümü

Problemlerin çözümünde aktif rol oynayan icthadın her devir ve mekân için gerekli olduğu yadsınamaz bir gerçektir. İfadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Şîrâzî, icthadın hükümü meselesini müctehid yetiştirme yanında daha çok mevcut müctehidlerin sorumluluğu açısından ele almıştır. Onun kaydettiği gibi âlimlerin ittifakıyla icthad yapmak farz-ı kifâyedir. Ancak herhangi bir ihtilaf yaşanması halinde ehil âlimlerin icthad yapması farz-ı ayın olur.²⁴ Meseleye iftâ çerçevesinde de temas eden Şîrâzî, icthad yapmanın farz-ı ayın olmasını başka bir müftü/müctehid bulunmaması şartına bağlar.²⁵

Kanaatimizce icthad yapmanın farz-ı kifâye olması sadece âlim ve cahilleri de ihtiva eden genel insanların sorumluluğu olarak izah edilmez. Zira ümmetin sorunlarını çözmek için işletilen icthad, aslında emir sahiplerinin sorumluluğundadır. Bu açıdan icthad yapmak kadar müctehid yetiştirmek de aynı hükme tabidir.

5. İctihad Açısından Hükümler

Şîrâzî hükümlerin aklî ve şer'î olmak üzere iki kısım olduğunu belirtir. Aklî hükümler âlemin yaratılışı, yaratıcının ve nübüvvetin ispatı gibi usûlüddin konularını ihtiva eder.²⁶ Bunlar Cüveynî'nin (ö. 478/1085) de dediği gibi itikadî meselelerdir.²⁷

Şîrâzî, ikinci kısım olan şer'î ahkâmın ya nas ya da icthad marifetiyle bilinebileceğini dile getirir.²⁸ Bu sebeple bu hükümler ilkin icthada kapalı ve açık olanlar şeklinde iki kısma ayrılır. İctihada kapalı olanlar da kendi içinde zarûreten bilinenler ve kesbî-katî surette bilinenler şeklinde iki kısma ayrılır. Şîrâzî'ye göre zarûreten bilinen hususlar, beş vakit namaz, zekât ve haccın farzlığı; zina, livata ve şarabın haramlığı vb. dinde hakikat ifade eden şeylerdir ki bilerek bunları inkâr eden kişinin tekfiri gerekir. Zarûret olarak bilinmemekle birlikte katî delil ifade eden sahabe ve fakihlerin icmâi da bu kabildendir ki bu bilgi de hakikatdir, aksi görüşler ise bâtıldır. Bunları bilerek inkâr eden ise fâsık olur. Şîrâzî icthada kapalı olan bu ikisi kısım dışındaki meselelerde âlimlerin ihtilaf ettiklerini, tabiatıyla bu hükümlerin icthada açık olduğunu belirtir.²⁹ Karadâvî'nin de ifade ettiği gibi hükümlerin

²⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1026.

²⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1035.

²⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1043.

²⁷ İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Cüveynî, *et-Telhîs fî usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 3/332.

²⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/188.

²⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1046.

çoğunluğunu ictihadî meseleler teşkil etmektedir. İctihadî meseleler kıyas, istislah ve istihsanla sınırlı olmadığına göre, esasında şer'î naslardan elde edilen pek çok fikhî hüküm ictihadîdir.³⁰ İctihada kapalı alan kesin bilgi ifade ettiğine göre açık alan ise zan ifade etmektedir.

6. İctihadî Bilginin Kaynağı

Şer'î hükme tesir eden bilginin kaynağı ve değeri usûlcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Bu çerçevede ictihadın bilgiye veya zanna dayanması şeklinde iki görüş öne çıkar. Şîrâzî'ye göre ictihad zanna değil bilgiye, dolayısıyla Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyasa dayanmalıdır. Zira Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah'a ve Resûl'e götürün."³¹ Şîrâzî emre konu olan şeyi Kitap ve Sünnet'e bir diğer ifadeyle kesin bilgiye götürmenin gerekliliğine vurgu yapar. Emre konu olan şeyin bilgi ifade eden Kitap ve Sünnet değil de zan olduğunu ileri sürmenin nassa karşı gelmek olduğunu belirtir. Şîrâzî'ye göre ictihadî konularda delil zan olduğu takdirde nazar ve cedel sırasında zanla ihticacda bulunmak gerekir ki bu durumda ulamânın hepsi zan sahibi olduğundan eşit durumda sayılır.³²

Böyle bir durumda hakikat sahibi kimse olmayacağına göre muarızına üstünlük sağlayan da olmayacaktır. Oysaki kişi muarızına, *iddia ettiğin şeyin delili nedir* diyerek ondan Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas gibi bir delil istemektedir. Dolayısıyla zan istememektedir. Şîrâzî nazarında zan sahibi avamın değil de ilim ve delil sahibi fakihlerin ictihadla mükellef kılınması da şer'î ahkâma tesir eden şeyin zan değil, bilgi olduğuna işaret etmektedir. Ona göre kıyasın hükme tesir etmesi zannın ictihada dayanak kılındığı anlamına gelmez. Çünkü aslında kıyas Kitap ve Sünnet'in ahkâmını izhar ettirir, yani onlara dayanır. Şîrâzî bu son ifadesiyle kıyasın müspit değil muzhir bir delil olduğunu ifade etmiş olur. Buna göre ictihad nas ve icmân neticesidir.³³ İfadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Şîrâzî, beyan ve kıyas ictihadını kabul etmekte, fakat başta Hanefî usûlcülerin savunduğu re'y ictihadını ise reddetmektedir.³⁴

Aslında Muaz b. Cebel'in *kendi görüşümle ictihad ederim* dediği ve

³⁰ Yusuf Karadâvî, *Mûcibâtü tağayyürî'l-fetvâ fî asrinâ* (Kahire: Mektebül-Emâneti'l-Âmme, 2007), 19-20.

³¹ en-Nisa 4/59.

³² Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim Şîrâzî, *et-Tebşira fî usûli'l-fıkh* (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1980), 503-504.

³³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1060-1062.

³⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/209.

Rasûlullah'ın bunu onayladığını bildiren rivayet³⁵ ve Hz. Ebû Bekir'in, bir meselede *kendi görüşümü söyleyeceğim* dediğini bildiren haber³⁶ re'y ichtihadının cevazına işaret etmektedir. Bunu gayet iyi bildiklerini varsaydığımız Şîrâzî gibi âlimlerin re'y ichtihadına mesafeli durmalarının temelinde heva ve hevese göre ichtihad yapma ihtimali bulunmaktadır. Heva ve hevese göre konuşma, ehil olmayanlar için söz konusu olsa da zikredilen ichtihad ehliyetine sahip sika âlimleri bu şekilde töhmet altına almanın çok da isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Son tahlilde ichtihadın -en azından bir kısmının- zanna dayandığının kabul etmek tercihe şayan olmaktadır.

7. Hata-İsabet Meselesi

Hata-isabet meselesi usûl-i fıkıh eserlerinde ichtihad babında hararetle tartışılan bir konudur. Bu mevzu müctehidin yaptığı icthadda musîb mi yoka muhti mi olduğu çerçevesinde şekillenir. Buna göre Allah katında belirli bir doğru olmayıp bütün müctehidlerin isabet ettiğini savunan fakihlere *musavvibe*; Allah katında belirli bir doğru olup bütün müctehidlerden sadece birinin isabet, diğerlerinin hata ettiğini savunan fakihlere ise *muhattie* denir. Bir de bu iki tarafın arasını bulmayı amaçladığı düşünülen *eşbeh* taraftarları vardır ki onlara göre icthadî meselelerde muayyen bir şer'î hüküm yoktur. Müctehidin icthadı Allah'ın kastına en çok benzeyendir/eşbehtir.³⁷ Öte yandan eşbehin muhtelif usûlcülere göre çeşitli tanımları olduğunu, bu bağlamda onu musavvibe ve muhattieye yaklaştıranlar bulunduğunu belirtmek gerekir.³⁸

Şîrâzî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla bütün hükümlerde her müctehid hem isabet hem de hata edebilir. Bu konuya önem verdiği görülen Şîrâzî, görüşünü temellendirme adına çeşitli deliller zikretmiş, muhaliflerinin görüş ve delillerini ise sorgulamıştır. Bu çerçevede, sınırlı sayıdaki konuyu ihtiva ettiğini ihsas ettirdiği akli meseleler hakkında, *usûlüddinde her müctehid isabet eder*, şeklindeki Ubeydullah el-Anberî'ye (ö. 168/) ait sözü nakleder.³⁹ Bu sözün medlûlünün halku'l-Kur'an ve ru'yet/Allah'ın görülmesi gibi kible ehlinin ihtilaf ettiği diğer fer'î meselelere hamledilmesine karşı çıkar. Zira ona göre bir konuda bir görüşün hak, diğerlerinin bâtil olduğunu ifade etmek için hiçbir özre ve mazerete mahal

³⁵ Süleyman b. el-Eş'as Ebû Dâvud, *es-Sünen* (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Kazâ", 11.

³⁶ Abdullah b. Abdurrahman Dârimî, *es-Sünen* (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000), "Ferâiz", 26.

³⁷ M. Rahmi Telkenaroğlu, *İctihadda İsabet ve Hata Meselesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 13, 18.

³⁸ Muhattieye yaklaştıranlar çerçevesinde bkz. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/296-298, 366.

³⁹ Şîrâzî, *et-Tefsira fi usûli'l-fikh*, 496.

bırakmayacak ölçüde katî delil bulunmayan birçok usûlüddin konusunda *her müctehid isabet eder* şeklindeki bir yaklaşımın doğru değildir. Şer'î ameli ahkâm konularında da her müctehidin musîb olduğu fikrine karşı çıkan Şîrâzî muarızlarının gerekçelerini reddeder. Hak olarak nitelediği görüşe göre furû-i fıkıhta müctehidlerden biri musîb diğerleri ise muhtîdir. Zira iki zıt hüküm veren müctehidin her birinin musîb olması aklen mümkün değildir.⁴⁰

Şîrâzî, şer'î ameli hükümlerde hata-isabet meselesi bağlamında Şâfiî'nin görüşünde Şâfiî fakihlerin ihtilaf ettiğini belirtir. Aslında Şâfiî'nin eski ve yeni görüşünün de her müctehidin musîb de muhti de olabileceği yönünde olduğunu dile getirir. Ona göre Şâfiî'nin görüşü hakkında ihtilaf eden fakihler müteahhirûn Şâfiîlerdir. Yine ona göre bu fakihler Şâfiî'nin görüşüne tam olarak vakıf olmadıkları halde onun bazı sözlerine tutunarak bunu kendilerine dayanak kıldılar.⁴¹ Şîrâzî, Şâfiî'ye nispet edilen, *her müctehid sorumlu tutulduğu şeyi eda eder*, sözünün onları destekler nitelikte bir mana barındırmadığını, zira müctehidin mükellef olduğu şeyin isabet etmek değil çaba harcamak olduğunu zikreder. Onun kaydına göre Ebû İshak el-İsferâyînî'nin görüşü ve yorumu da bu şekildedir. Şîrâzî, Ebu't-Tayyib et-Taberî'ye göre doğru olan görüşün Ebû İshak el-İsferâyînî'nin kanaati olduğunu vurgulayarak kendi görüşünü teyit eder. Buna göre Şâfiî nazarında her müctehidin isabet edeceğine delalet edecek bir mana olmadığını söyler.⁴²

Şîrâzî'nin açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla başta Şâfiî ve bazı Şâfiî fakihlerden muhtelif görüşler gelmiştir. Esasında Şâfiî yanında Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Mâlik (ö. 179/795), Ahmed b. Hanbel ve Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) görüşü denilerek birbirinden farklı görüşler aktarılmıştır.⁴³ Nitekim Şîrâzî de buna işaret etmiştir.⁴⁴ Öte yandan Şîrâzî, İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Ebû İshak el-İsferâyînî gibi önde gelen Eş'arîlerin muhattiden olduğunu zikrederek Eş'arî'nin de bu görüşü savunduğunu ihsas ettirir. Şîrâzî'nin kaydına göre Bâkullânî (ö. 403/1013) bu konuda Eş'arî'den iki görüş geldiğini ifade etmesine rağmen doğru olanın bu görüş olduğunu belirtir. Şâfiî ve Eş'arî'nin görüşlerine açıklık getiren Şîrâzî, Ebû Hanîfe hakkındaki ihtilafa da temas eder. Onun kaydına göre Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve İsâ b. Ebân (ö. 221/836) Ebû Hanîfe'yi muhattiden; Muhammed eş-

⁴⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1043-1045.

⁴¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1045-1046.

⁴² Şîrâzî, *et-Tefsira fî usûli'l-fikh*, 498.

⁴³ İbrahim Kafi Dönmez, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", *Usûl: İslam Araştırmaları* 1/1 (2004), 37.

⁴⁴ Şîrâzî, *et-Tefsira fî usûli'l-fikh*, 498-499.

Şeybânî (ö. 189/805) ve Kerhî (ö. 340/952) musavvibeden saymıştır.⁴⁵ Şîrâzî, Ebû Hanîfe'nin görüşü hakkında ihtilaftan öteye bilgi vermese de esasında Ebû Hanîfe'nin asıl kanaatinin muhatteden yana olduğu ileri sürülmüştür.⁴⁶ Ancak Hanefî usûlcülerin eserleri dikkatli bir şekilde incelendiği vakit onların eşbeh görüşünü de öne çıkardıkları görülmektedir. Buna göre onlardan bir kısmı hakikatin Allah katında tek olduğunu, müctehidin amelî olarak musîb, Şârî nazarında muhti olabileceğini söyleyerek amel açısından her müctehidin musîb olduğuna kail olmuştur.⁴⁷ Öte yandan bazı Hanefîler ise muhattie fikrini benimsemiştir.⁴⁸

Eşbeh görüşüne de temas eden Şîrâzî, bunu İbn Süreyc'in (ö. 306/918) de içinde bulunduğu bir grup âlimin savunduğunu belirtmiştir. Şîrâzî'nin aktardığı görüşlerden bazıları Hanefîlerin görüşüne paralellik arz etmektedir ki kendisi de buna vurgu yapar.⁴⁹

Zikredilen üç görüşten muhaattenin görüşünü sahih olarak niteleyen Şîrâzî, bunu çeşitli delillerle temellendirmeye çalışmıştır. Bunlardan birine göre hadiste şöyle buyrulmuştur: "*Bir hâkim hüküm verdiği ictihad eder de isabet ederse kendisine iki ecir vardır. Eğer hâkim hükmettiğinde ictihad eder de hata ederse, kendisine bir ecir vardır.*"⁵⁰ Şîrâzî'ye göre bu hadis müctehidin bazen isabet bazen de hata ettiğine delalet etmektedir.⁵¹ Aynı zamanda hata edenden günahın kaldırıldığına işaret etmektedir.⁵² Şîrâzî, sahabe görüşlerini de kendisine dayanak kılar. Onun kaydına göre örneğin Hz. Ebû Bekir, *kelâle*⁵³ konusunda kendi görüşümü söyleyeceğim, eğer doğru ise Allah'tandır, hata ise bendendir, demiştir. Daha pek çok örnek zikreden Şîrâzî, ictihadda hatanın bulunduğu konusunda sahabe arasında görüş birliği olduğunu söyler.⁵⁴ Görüşünü aklî delillere de dayandırır. Şöyle ki helal-haram, vâcip-mubah ve sahih-fâsid gibi konularda iki zıt görüşün doğru olması aklî açıdan tezat oluşturur. Her iki görüşün yanlış olması ise ümmetin

⁴⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1048-1049.

⁴⁶ Telkenaroğlu, *İctihadda İsabet ve Hata Meselesi*, 83.

⁴⁷ Ebû Zeyd Abdullah Debûsî, *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 407.

⁴⁸ Alaeddin Muhammed Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl* (Devha: Matâbi'u'd-Devha'l-Hadîsiyye, 1984), 756.

⁴⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1049-1051.

⁵⁰ Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîh* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), "İ'tisâm", 21.

⁵¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1051.

⁵² Şîrâzî, *et-Tebîru fî usûli'l-fikh*, 506.

⁵³ Birçok tanımı yapılan kelâle genellikle çocuk ve babası bulunmayan mirasçı olarak tarif edilir. Bkz. Abdurrahman Yazıcı, "İslam Hukukunda Kelâle: Öz ve Üvey Kardeşlerin Fürû ve Usûl Hısmımlarla Mirasçılığı", *Dinî Araştırmalar* 16/42 (2013), 228.

⁵⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1052-1054.

hatada birleştiği gibi bir durum ortaya çıkar ki bu da caiz değildir.⁵⁵ Ona göre şeriatla akla ters bir hüküm olamayacağına göre kıyas ve icmân neticesi olan ictihadla tayin edilen fıkhıta da böyle bir şey söz konusu olamaz.⁵⁶

Şîrâzî her görüş sahibinin musîb olamayacağı fikrini ictihadî konularda mütehidlerin dayandığı delillerin eşit olamayacağı savından hareketle de delillendirmeye çalışır. Zira ona göre delillerin eşit olması caiz olmaz. Bu sebeple tercih yöntemleri kullanılarak râcih deliller tespit edilmelidir. Ona göre iki muhalif fakih münazara yapsa ve orada, her mütehid musîb fikrini savunan bir kişi bulursa fakihlerden birinin delillerinin diğerinden daha zahir yani râcih olduğunu anlar. Bu durumda vaka da her mütehid musîb fikrine karşı çıkar.⁵⁷

Hz. Dâvud ve oğlu Hz. Süleyman'ın iki adam hakkındaki hükmü meselesi de Allah katında bir doğru olduğuna delalet etmektedir ki bu da Şîrâzî gibi fakihlerin haklılığını ortaya kaymaktadır. Buna göre ekini, bir adamın koyunları tarafından yenilmiş diğer adam bu hâdise hakkında hüküm vermesi için Hz. Dâvud'a gelir. O da, koyunların ekini sahibine verilmesine karar verir. Sonrasında koyunların sahibi, Hz. Süleyman'a gelir. Babasının hükmünden haberdar olan Hz. Süleyman, bu hükme karşı çıkarak ekimler eski haline gelinceye kadar koyunların tarla sahibinde kalmasına hükmeder.⁵⁸ Bu mesele ayette şu şekilde geçer: “*Dâvud ile Süleyman'ı da hatırla. Hani bir ekini tarlası hakkında hüküm veriyorlardı. Çünkü halkın koyunları o ekine girmişti. Biz de hükümlerine şahit olmuştuk. Biz hüküm vermeyi Süleyman'a kavrattık. Zaten her birine hükümranlık ve ilim vermiştik.*”⁵⁹ Her birine ilim verilmesine rağmen hükmün Hz. Süleyman'a kavrattılması hakikatın Allah katında bir olduğuna delalet etmektedir.⁶⁰

8. Rasûlullah'ın İctihadı

Rasûlullah'ın şer'î âmeli hükümlerde ictihad yapıp yapmadığı meselesi öteden beri tartışma konusu olmuştur.⁶¹ Bu tartışmaların temelinde re'y yani zanna dayalı ictihad anlayışının yattığı bilinmektedir.⁶² Diğer yandan

⁵⁵ Şîrâzî, *et-Tefsîrâ fî usûli'l-fıkh*, 502.

⁵⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1062.

⁵⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1069.

⁵⁸ Ebû Cafer Muhammed b Cerîr Taberî, *Tefsîru't-Taberî* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1955), 18/475-476.

⁵⁹ el-Enbiya 21/78-79.

⁶⁰ Sem'ânî, *Kavâtr'u'l-edille fî'l-usûl*, 2/312.

⁶¹ Selahattin Kıyıcı, “Peygamber (s.a.v.)'in İctihadları”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1994), 9.

⁶² Ebu'l-Berekât Meccuddîn İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh* (Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 1983), 507.

dünyevî meseleler hakkında ise icthad ettiği hususunda görüş birliği vaki olmuştur.⁶³ Bu da göstermektedir ki Rasûlullah'ın bütün tasarruflarını peygamber vasfıyla ilişkilendirmek doğru olmaz. Zira Rasûlullah'ın peygamberlik yanında devlet başkanı, kadı ve müftü gibi vasıfları da bulunmaktadır.⁶⁴

Şîrâzî, Rasûlullah'ın icthadları diye zikredilen her meselenin şer'î ahkâmla ilgili olmadığını, zira bunların bir kısmının siyasî ahkâma bir kısmının ise dünya işlerine dönük olduğunu belirtirken Medine'deki hurma aşılama hâdisesini zikreder.⁶⁵ Ona göre icthad yapmak bütün bu meselelerde diğer peygamberler için caiz olduğu gibi Rasûlullah için de caizdir. Onun nakline göre bazı Şâfiîler ve Mu'tezilî âlimler ise aksi görüştedir. Şîrâzî, "Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana Kitab'ı hak ile indirdik."⁶⁶ ayetini görüşüne istidlal etmiştir. Ona göre Allah, hüküm verme konusunda nas ile icthadı birbirinde ayırmamıştır. Dâvud ve Süleyman peygamber'in ekin hususunda muhtelif icthadla hüküm vermesine rağmen Allah Teâlâ bunu münker telakki etmemiştir. Bu da peygamberlerin icthad yapmalarına cevaz vermektedir. Görüşünü aklî olarak da temellendirmeye çalışan Şîrâzî kıyas uygulamasını zikreder. Şöyle ki hükümlerin illetini tespit etme esasına dayanan kıyas ümmet için caiz olduğuna göre illetleri ümmetten daha iyi bilen Rasûlullah hakkında evleviyetle caiz olması gerekir. İctihad amelîyesi olan kıyasın Rasûlullah için caiz olmaması bunun ümmet için de caiz olmamasını gerektirir.⁶⁷

Şîrâzî, muhaliflerinin zikrettiği, "O (Rasûlullah), hevasına göre konuşmaz. O (bildirilen şeyler) vahyedilenden başkası değildir."⁶⁸ ayetininin kendi görüşüyle çelişmediğini belirtir. Çünkü ona göre Rasûlullah'ın icthadı hevedan değil, vahiyden kaynaklanan bir hükümdür. Buna göre nefsî arzulara dayanan heva ile icthadı aynı kefiye koymak doğru olmaz. Zaten Şîrâzî, Rasûlullah'ın vahyin gelmediği sırada icthad yaptığını belirtir. Bir diğer ifadeyle Rasûlullah bir mesele hakkında vahyin geldiği sırada icthad amelîyesine başvuramaz. Şîrâzî'ye göre Rasûlullah, vahye dayanan bir asıl bulamadığında icthad yapmaz tevakkuf ederek vahyi

⁶³ Muhammed b. Ali Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2014), 833.

⁶⁴ Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 37.

⁶⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1093.

⁶⁶ en-Nisa 4/105.

⁶⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1091-1092.

⁶⁸ Necm, 53/3-4.

beklerdi. Bir asıl bulduğunda ise ictihad yapardı ki bu da zanna değil vahye dayanırdı. Rasûlullah'ın ictihadı Allah tarafından ikrar adilirse katî bilgi cari olur, değilse katî bilgiden söz edilemez.⁶⁹

Hz. Peygamber'in ictihadlarında hata yapıp yapmadığı şeklinde iki görüş bulunmaktadır.⁷⁰ Nitekim Şîrâzî'nin muasırı Cüveynî gibi kimi Şâfiî fakihler Hz. Peygamber'in ictihadlarında hata yapmayacağı fikrini benimser.⁷¹ Bu görüşlere temas eden Şîrâzî, Rasûlullah'ın bazı ictihadlarında hata⁷² yapabileceğini savunur. Böylelikle kendi mezhebinin görüşünden uzaklaşarak içinde Hanefîlerin⁷³ de bulunduğu fakihlerin görüşüne meyleder. Buna göre Rasûlullah'ın, ictihadlarda masum olduğu fikrine sıcak bakmaz. "Allah seni affetsin, niçin onlara izin verdin?"⁷⁴ ayetini görüşüne istidlal ederek Rasûlullah'ın onlara izin vererek hata ettiğini belirtir. Yine Bedir esirleri konusundaki inen şu ayetleri naklederek müşrik esirlerden fidye alınmasının da hatalı bir ictihad olduğunu söyler: "Allah tarafından önceden verilmiş bir hüküm olmasaydı, aldığınız fidyeden ötürü size mutlaka büyük bir azap dokunurdu."⁷⁵ Zira Hz. Ömer (ö. 23/644) esirlerin öldürülmesini önermiş, Rasûlullah ise Hz. Ebû Bekir'in tavsiyesiyle fidye alınması emrini vermişti.⁷⁶ Şîrâzî'ye göre bu deliller Rasûlullah'ın fiillerinde yanılma ve unutma bulunabileceğine delalet etmektedir ki bu da ümmet gibi Rasûlullah'ın da ictihadlarında hata yapabileceğini göstermektedir.⁷⁷ Şîrâzî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Rasûlullah bütün ictihadlarında musîb değildir. Bununla birlikte Rasûlullah'ın ictihadî konularda hata yapmış olması ismet sıfatına zarar vermez. Zira bu hatalar doğrudan risâlet göreviyle alakalı değildir.⁷⁸

Öte yandan Şîrâzî, Rasûlullah'ın aksine ümmetin fakihlerinin ictihad yönünden masum olduğunu belirtir. Bu fikre itiraz edenlere özetle şöyle

⁶⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1093-1094.

⁷⁰ Abdulkadir Şener, "İslâm Hukukunda Re'y ve İctihad", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1973), 126.

⁷¹ Cüveynî, *et-Telhîs fi usûli'l-fikh*, 3/407-408.

⁷² İbn Teymiyye'nin kaydına göre hata lafzı kasıtsız olarak yanılmayı ifade eder. Bkz. Ebu'l-Abbas Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Medine: Mecma'u'l-Meliki Fehd, 2004), 20/24.

⁷³ Ebû Bekir Muhammed Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 2/91.

⁷⁴ et-Tevbe 9/43.

⁷⁵ el-Enfal, 8/68.

⁷⁶ Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001), 7/372; 21/181.

⁷⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1095.

⁷⁸ Murat Şimşek, "Hukûkî Tasarruflarının Kaynağı Olarak Hz. Peygamber'in İctihadı", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 14 (2009), 154-155.

cevap veririr: Ümmetin hata yaptığını kabul edersek onların bütün görüşlerine halel getirmiş oluruz. Zira onları uyaracak vahiy bulunmamaktadır. Oysaki Rasûlullah hata yaptığında Allah Teâlâ onu uyardığı için bu hata süreklilik arz etmemektedir.⁷⁹

Şîrâzî'nin Rasûlullah ile ümmetin fakihleri arasında yaptığı mukayese şöyle tevîl edilebilir: Buna göre Şîrâzî ümmet masum derken her müctehidin musîb olduğu fikrinden hareket etmemiştir. Zira yukarıda hata-isabet meselesinde detaylı bir şekilde geçtiği üzere Allah katında bir hakikat olduğu fikrinden hareketle bir görüşün isabetli diğerlerinin hatalı olduğuna kail olmuştur. Anlaşıldığı kadarıyla ümmetin icthadlarında hatalı olduğunu söylemek yeri geldiğinde bütün görüşlerin hatalı olabileceği gibi bir sonuç doğurur ki bu da ümmetin hata üzere birleşmesi demektir. Bu itibarla ümmetin tamamı veya bir ferdi bir meselede mutlaka isabet etmektedir, yani hatadan masumdur.

9. Rasûlullah'ın Huzurunda İctihad

Rasûlullah döneminde gerek muhacirden gerekse ensardan kimi sahabîlerin icthada bulunduğu bilinmektedir.⁸⁰ Buradan hareket eden âlimler Rasûlullah'ın huzurunda icthad yapmanın caiz olduğu kaatine varmıştır.⁸¹ Öyle ki sahabîlerin yeni bir mesele karşısında icthad yapmaları fakihleri icthad yapmaya teşvik etmiştir.⁸²

Şer'î amelî meselelerde Rasûlullah'ın icthad yapmış olduğunu defaatle vurgulayan Şîrâzî, sahabenin bizzat Rasûlullah'ın huzurunda icthad yaptığını belirtir. Sa'd b. Muâz'ın (ö. 5/627) Beni Kurayza hakkında hüküm vermesi hâdisesini⁸³ istidlal eder. Zikrettiği başka rivayetlerle görüşünü temellendirmeye çalışır. Rasûlullah'ın gıyabında icthad yapılmış olmasının huzurunda da yapılmış olmasını caiz kıldığını, hatta evla olduğunu vurgulayarak görüşünü aklî yöndenden de teyit eder. Ona göre risalet döneminde yapılan icthadın hatalı olması halinde Rasûlullah'ın onu düzeltme imkânı vardır.⁸⁴ Bu itibarla Rasûlullah'ın huzurunda yapılan icthad katî bilgi ifade eder.⁸⁵

⁷⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1097.

⁸⁰ Ebû Abdullah İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 2/302.

⁸¹ Sem'ânî, *Kavât'u'l-edille fi'l-usûl*, 2/1021.

⁸² Muhammed b. Ebû Bekir İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/166.

⁸³ Ebu'l-Hüseyn Müslim, *Sahîhu Müslim* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991), "Cihâd ve Siyer", 65.

⁸⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1089-1090.

⁸⁵ Şîrâzî, *et-Tefsira fi usûli'l-fikh*, 520.

10. İctihadın Tekrarı

Müctehide bir meselede ikinci kez aynı soru tekrar sorulsa müctehid ilk verdiği fetvayı hatırlıyorsa onu zikretmekle yetinebilir. Eğer hatırlamıyorsa yeniden ictihada başvurmalıdır.⁸⁶ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ilk cevabı hatırlayıp onunla fetva verebilen âlimin gerçek müctehid olduğunu belirtir.⁸⁷ Sem'ânî ise tekrar icihad yapmanın gerekli olduğunu vurgular.⁸⁸

Şîrâzî bu meseleye temas ederek esah dediği ikinci görüşe göre tekrar icihad yapmanın gerekliliğini belirtir. Ona göre icihad her bir mesele için vâciptir. Dolayısıyla müctehid daha önceki görüşünü ister hatırlasın ister hatırlamasın yeniden icihad etmekle mükelleftir. Şîrâzî bunu kıblenin tayininde sorun olduğu her seferde icihad/araştırma yapmaya kıyaslar. Bu itibarla her yeni hâdise için yeni bir icihad yapmanın elzem olduğunu belirtir.⁸⁹

11. Tahric Meselesi

İctihad ve tahric işlemi arasında bazı farkların olduğu bilinmektedir.⁹⁰ Yalnız aşağıda gelecek açıklamalardan açıkça anlaşıldığı kadarıyla Şîrâzî' tahrici mezheb imamının yaptığı icihad ameliyesi olarak da görmektedir. İbn Kudâme (ö. 620/1223), müctehidin bir vakitte iki farklı görüş beyan edemeyeceğini belirtir. Eğer hüküm müctehide zahir olmamışsa bu durumda müctehid genellikle görüş beyanından kaçınarak beklemeye geçer ki bu tevakkuf olarak isimlendirilir.⁹¹

Şîrâzî'ye göre müctehid icihad ameliyesi sırasında doğru kabul ettiği bir görüş yanında iki görüşle de tahric yapabilir. Buna göre müctehidin yaptığı tahric bir görüş üzere olmalıdır diye bir zarûret yoktur. Şîrâzî bu konuda ümmetin icmâi bulunmaktadır, demektedir. Hz. Ömer'in imamet için bir kişi değil de altı kişi tespit etmesini müctehidin iki farklı kavlinin olabileceği fikrine delil olarak zikreder. Onun ifadesine göre sahâbiler bunu münker görseydi buna itiraz ederdi. Şîrâzî iki görüşü tahric ederek

⁸⁶ Ebu'l-Abbas Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl* (Mısır: Şirketü't-Tıbbâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehîde, 1973), 442.

⁸⁷ Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 6/69.

⁸⁸ Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille fi'l-usûl*, 2/356.

⁸⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1035-1036.

⁹⁰ Mehmet Selim Aslan, "Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahric Yöntemi ve İşlevselliği", *İslâmî Araştırmalar Dergi*, 25/2 (2014), 109.

⁹¹ Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir ve cennetü'l-münâzir* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998), 2/371.

diğerlerinin bâtil olduğuna hükmetmek için berrak bir anlayış ve geniş ilim gerektiğini söyler. Bu durumda bu fikri inkâr edecek bir gerekçe olmadığını ifade ederek muarızlarının itirazlarına cevap verir. Örneğin müctehidin iki zıt görüşü tahrir edemeyeceği şeklindeki bir itiraza özetle şöyle karşılık verir: Müctehid aslında tahrir ettiği iki görüşten birinin sahih olduğuna inanmakta ama kendisine, birini diğerine tercih edecek delil zahir olmadığından henüz aralarında bir tercihte bulunamamaktadır.⁹²

Şîrâzî aynı anda iki farklı görüşle tahrir yapılabileceği şeklindeki kanaatine Şâfiî'nin kavli kadim ve kavli cedid meselesini de dayanak kılar. Şâfiî'nin yeni icthadıyla eski görüşünden döndüğünü, asıl görüşünün ikinci görüş olduğunu belirterek hiç kimsenin de Şâfiî'ye itiraz etmediğini dile getirir. Caiz olan bu yönteme Ebû Hanîfe ve Mâlik'in de başvurduğunu ve bu şekilde ikinci icthadla birinci icthadı terk ettiklerine dair pek çok nakil geldiğini kaydeder. Şîrâzî'ye göre aynı anda iki farklı görüşle tahrir yapılabileceği görüşü bu imamların uygulamaları gibidir. Müctehidin böyle bir yöntem tercih ederek icthadda tevakkuf yapması bir kusur olarak nitelendirilemez. Şîrâzî, iki görüş üzere tahrir yapmanın bazı faydaları olduğunu belirtir. Buna göre örneğin Şâfiî bu yöntemi kullanarak ashabına icthad yolları yanında sahih ve bâtili birbirinden ayıracak kabiliyeti de öğretmektedir. Nihayet bir zaman sonra iki görüşten birini tercih etmekte ve onunla fetva vermektedir.⁹³

Şîrâzî'nin ifadelerinden sarih bir şekilde anlaşıldığı kadarıyla Şâfiî iki görüşle tahrir yaparak aslında tevakkuf etmektedir. Her ne kadar görüş bayanında bulunsa da bu, fetva niteliği taşıyan bir icthad değildir. Bir zaman sonra ise ikisinden birisi kendisine zahir olduğunda onunla fetva vermektedir. Buna göre iki görüşle tahrir yapmak tamamlanmamış bir icthad ameliyesi olarak nitelenebilir. Kaatimizce tamamlanmamış bir icthad ameliyesinde müctehidin iki farklı kanaati de olsa onları izhar etmemeli, ediyorsa da onların yaygınlaşmasının önüne geçmelidir.

Şîrâzî, Merverrûzî'ye (ö. 362/973) dayanarak Şâfiî'nin iki görüşle tahrir yaptığı meselerin on altı veya on yedi olduğunu nakleder. Şâfiî'nin bir karara varamadığı için iki görüşten birini tercih etmekten kaçındığını belirtir.⁹⁴ Onun bu yönteminin, ilminin çokluğu ve fıkıh anlayışının sağlamlığından kaynaklandığını ifade ederek şu nakli buna destek olarak zikreder: *Bir adam İbn Süreyc'e, bana soru sorulduğunda cevap vermekte acele*

⁹² Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1075-1077.

⁹³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1077-1078.

⁹⁴ Şîrâzî, *et-Tefsira fî usûli'l-fıkh*, 512.

*ediyordum, ancak şu anda düşünmeye muhtacım, dedi. İbn Süreyc ona, şimdi fakih oldun, diyerek ilminin arttığını ihsas ettirdi.*⁹⁵

B. Taklid

Taklid, icthad konusuyla doğrudan alakalı bir meseledir. Bu sebeple ona dair kimi tartışmalar ele alınmıştır. Nitekim Şîrâzî de bu bağlamda çeşitli meselelere temas ederek onları tartışmaya açmıştır.

1. Taklidin Tanımı

Taklid/تقليد lügatte “insan veya hayvanın boynuna takılan şey” anlamındaki kılâde/كِلَادَة kelimesinden türemiştir. Gerdanlık, kolye ve tasma anlamına gelen kılâde, hac ibadeti sırasında kurbanlık hayvanları diğerlerinden ayırması için takılmıştır.⁹⁶ Taklid lafzından türeyen kimi sözcükler Kur’ân-ı Kerîm’de dört yerde geçer, bunlardan bazılarına Sünnet’te de rastlanır.⁹⁷ Fıkhî bir terim olarak taklid genellikle *bir başkasının sözünü delil olmaksızın almak* şeklinde tanımlanabilir.⁹⁸ Şîrâzî, böylece âmmînin bir fakihin görüşünü idrak ettiği ölçüde alıp onu kendisinin boynuna astığını, bir diğer ifadeyle kendisi için gerdanlık kıldığını belirtir.⁹⁹

2. Taklide Konu Hükümler

Şîrâzî’nin ifadesine göre aklî dediği usûlüddin yani kalamî konularda taklid caiz değildir.¹⁰⁰ Çünkü ona göre usûlüddin meselelerini bilmek farz-ı ayındır. Zira usûlüddine konu olan meseleleri bilmek akılla olur ki akıl faktöründe bütün insanlar eşittir.¹⁰¹ Şîrâzî, usûlüddin kunularında dahi taklidin caiz olduğunu söyleyen Ubeydullah el-Anberî’nin görüşüne karşı çıkar. Bu çerçevede, “*Babalarımızı bir din üzerinde bulduk, biz de onların yoluna uyarız, derlerdi.*”¹⁰² ayetini zikrederek bu söz sahiplerinin zem edilmiş olmasını taklidin inanç konularında caiz olmadığı fikrine delil olarak zikreder. Ona göre inanç meselelerini akletme hususunda bütün insanlar ortak bir seviyededir. Şîrâzî, furû-i fıkha kıyasla inanç meselelerinde de taklidin caiz olduğu şeklindeki iddiayı özetle şöyle reddeder: İnanç

⁹⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1079.

⁹⁶ Muhammed el-Herevî Ezherî, *Tehzîbu'l-luga* (Kahire : ed-Darü'l-Misriyye, 2001), 1/135; 947.

⁹⁷ Eyyüp Said Kaya, “Taklid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/461.

⁹⁸ Sem'ânî, *Kavâtu'u'l-edille fi'l-usûl*, 2/340; Gazzâlî, *el-Müstesfa min ilmi'l-usul*, 2/557.

⁹⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1007.

¹⁰⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1007.

¹⁰¹ Şîrâzî, *et-Tebşıra fi usûli'l-fikh*, 401-402.

¹⁰² ez-Zuhuf 43/23.

konularını öğrenmenin kolaylığı karşısında Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas vb. şer'î ahkâma müteallik ilimleri öğrenmek ömre bedel uzun bir zaman gerektirmektedir. Bütün insanların bu ilimleri öğrenmeye çalışması hayatı olağan halinden çıkarır ki bu da ekin/iaşe ve neslin fesadına neden olur.¹⁰³

Şîrâzî'nin açıklamalarından açıkça anlaşılacağı üzere sınırlı meseleyi ihtiva eden usûlüddinde müctehid olmak için uzun bir zamana gerek yoktur. Ancak şer'î ahkâm konularında ise aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Bu itibarla furû-i fıkhıta taklid caiz usûlüddinde ise caiz değildir.

Şîrâzî, icthadda olduğu gibi şer'î ahkâmın taklid açısından iki kısma ayrıldığını zikreder. Ona göre Namazın, zekâtın, Ramazan orucunun ve haccın farzıyeti; şarap ve zinanın haramlığı gibi gerek ayetlerle gerekse de haber-i vahidle tespit edilen ve herkesin zarureten bildiği hükümlerde talid caiz değildir. Zira bu hükümlerde bütün insanlar ortak bir anlama ve kavrama sorumluluğu ile karşı karşıyadır. İbadet, muamelat ve münakahat gibi nazar ve istidlali gerekli kılan ve dolayısıyla zaruryât ifade etmeyen hükümlerde ise taklid caizdir. Yine ona göre mukallid ister âmmî ister ilim ehli olsun zikri geçen bu konularda onlara taklid için cevaz verilir. Şîrâzî âmmînin taklidinin caiz olması için hükme tesir eden illeti bilmesinin gerekli olduğu şeklindeki görüşün hata olduğunu belirtir. Ekin ve neslin zayi olmaması, dolayısıyla hayatın dengesinin bozulmaması için onların illeti bilmekle mükellef tutulamayacağını belirtir.¹⁰⁴

3. Müctehid Hakkında Araştırma

Şîrâzî, kendisine ilim atfedilen her şahsa soru sorulamayacağını belirterek ilkesel olarak ön araştırma diyebileceğimiz bir inceleme yapılmasını gerekli görmüştür. Buna göre âmmî soru sorduğu veya taklid ettiği âlimin fıkıh bilgisini haiz olduğundan emin olmalıdır.¹⁰⁵

Âmmînin dilediği müctehidi taklid etmesinin caiz olduğunu belirten Şîrâzî, İbn Süreyc ve Kaffâl'in (ö. 417/1026) bu konuda tafsilata girdiğini belirtir. Onun kaydına göre İbn Süreyc ve Kaffâl mukallidin müctehid müftü hakkında da araştırma yapmasını gerekli görür.¹⁰⁶ Âmidî (ö. 631/1233) Ahmed b. Hanbel ve daha başka usûlcü ve fakihin de bu görüşte olduğunu nakleder.¹⁰⁷

¹⁰³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1008-1009.

¹⁰⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1009-1011.

¹⁰⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1037.

¹⁰⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1011-1012.

¹⁰⁷ Ebu'l-Hasan Seyfeddin Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Dımaşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406), 4/237.

Şîrâzî'nin kaydına göre bu âlimler, "*Bilmiyorsanız, bilenlere (zikir ehline) sorun.*"¹⁰⁸ ayetini istidlal ederek bir meselede daha âlim ve dindar bir müctehid varken diğerinin görüşünü almanın caiz olmadığını ifade eder. Şîrâzî aslında bu ayette tafsilat olmadığını belirterek onların fikrine sıcak bakmadığını ihsas ettirir. Daha sonra gayet açık bir ifadeyle mukallidin müftü hakkında araştırma yapmasını gerekli gören görüşü âmmîye meşakkat olacağı gerekçesiyle reddeder.¹⁰⁹ Zira doğru müftüyü bulmak fıkıh ve ictihad yollarını bilmekle mümkün olabilir ki bu da dünya işlerinin sekteye uyrması anlamına gelir. Böylelikle yukarıda da geçtiği gibi Şîrâzî nazarında araştırma bizzat fakih hakkında değil, ilim sahibi olduğu iddia edilen bir şahsın fıkıh bilip bilmemesi, noktasında olabilir.¹¹⁰ Bâkılânî ve Şâfiîlerden pek çok usûlcünün ve fakihin bu görüşte olduğunu nakleden Âmidî'nin tercihi de bu yöndedir.¹¹¹

Şîrâzî, meseleyle doğrudan bağlantılı olan ve birbirinden tamamen zıtlığı, yani biri mubahlığı diğeri yasaklamayı ifade eden iki fetva karşında âmmîn takınması gereken tavrı ele alır. Bu hususta âmmînin muhayyer olduğu veya daha âlim ve dindar müctehidin görüşünün tercih edileceği yahut da yasaklamayı ifade eden görüşün alınacağı şeklinde üç görüş bulunduğunu belirtir. Ona göre müctehidler hakkında detaylı araştırma yapmaya gerek olmadığı şeklindeki görüşü gereği -kendisinin de açıkça ifade ettiği gibi- âmmî muhayyer olup dilediği görüşü alabilir.¹¹² Şîrâzî'nin benimsediği görüşe meylettiği anlaşılan İbn Kudâme, bunu âmmînin delil bilmesi yanında doğruya ulaştıracak galip zandan uzak olmasıyla gerekçelendirir.¹¹³ İctihad meselesinde kolaylaştırıcı bir tavır takınan Şîrâzî'nin taklid konusunda da aynı tavrı sürdürdüğü görülmektedir.

4. Âlimin Âlimi Taklidi

İctihad ehliyetine sahip bir âlimin bir başka müctehidi taklid etmesine cevaz veren âlimler bulunduğu gibi buna karşı çıkan âlimler de bulunmaktadır.¹¹⁴ Karâfî (ö. 684/1285) ikinci grubun çoğunluğu temsil ettiğini kaydetmiştir.¹¹⁵

Konuyu detaylı bir şekilde ele aldığı görülen Şîrâzî'ye göre bu

¹⁰⁸ en-Nahl 16/43.

¹⁰⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1011.

¹¹⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1066.

¹¹¹ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 4/237.

¹¹² Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1038-1039.

¹¹³ İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzır ve cennetü'l-münâzır*, 2/371.

¹¹⁴ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh* (Umman: Dâru'l-Beyârik, 1999), 155.

¹¹⁵ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 443.

meselede toplamda beş görüş bulunmaktadır. Kendisinin tercih ettiği birinci görüşe göre ictihad ehliyetini haiz bir âlimin başka bir âlimi taklid etmesi ister ibadet için vakit darlığı olsun ister olmasın caiz değildir.¹¹⁶ Onun ifadelerine göre bir müctehidin bir başka bir âlimi taklid etmesi Allah Teâlâ'nın hükmünü terk etmek anlamına gelir.¹¹⁷

Şîrâzî'nin kaydına göre Ebû İshâk el-İsferâyînî de bu görüşü benimsemiştir ki kendisinin bu hususta ona muvafakat ettiğini söylemek yanlış olmaz. Şîrâzî'nin bu hususta eleştirdiği diğer dört görüş özetle şu şekildedir: İbn Süreyc'in savunduğu birinci görüşe göre vakit darlığı taklide imkân verir. İshâk b. Râhûye (ö. 238/853), Sevrî (ö. 161/778) ve Ahmed b. Hanbel'in savunduğu ikinci görüşe göre taklid mutlak manada caizdir.¹¹⁸ Muhammed eş-Şeybânî'ye dayandırılan üçüncü görüşe göre bir âlim ancak kendisinden daha bilgili bir âlimi taklid edebilir. Mensuplarını zikretmediği son görüşe göre âlim, bir meselede kendisi hakkında başkasını taklid edebilir, bir başkası hakkında ise taklid edemez. Vakıt darlığının taklide imkân verdiği şeklindeki İbn Süreyc'in ve onun taraftarlarının görüşünü muteber görmeyen Şîrâzî bu durumu namaz ibadetine kıyaslar. Şöyle ki vakit darlığı namaz için farz olan tahâreti düşürmediği gibi müctehid olan bir âlimden de ictihad şartını düşürmez.¹¹⁹ Diğer görüş sahipleri ve taraftarlarının görüşünü de tartışan Şîrâzî'nin onlara da reddiye verdiği görülür.¹²⁰

Müstakil müctehidlerin yer yer taklide başvurduğu kaydedilmektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) naklettiğine göre Şâfî hac konusunda Atâ'yı bir meselede taklid etmiştir.¹²¹ Hatîb el-Bağdâdî müctehidin bazen kendisinden daha âlim birini taklid etmesinde sakınca olmadığını aktarmıştır.¹²² Şîrâzî'nin de dediği gibi asıl olan ictihad yapmak olsa da duruma göre daha ehil bir müctehidi taklid etmek kabul edilebilir bir tutumdur. Öte yandan ehil bir müctehidin keyfi olarak taklidde bulunması ise

¹¹⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1012.

¹¹⁷ Şîrâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-fikh*, 404.

¹¹⁸ Şîrâzî'nin, Ahmed b. Hanbel diyerek imamı kastetmesine rağmen bu bilginin sağlamlığından kuşku duymaktayız. Zira Hanbelî pek çok usûlcü âlimin âlimi taklidine cevaz vermemiştir. Bkz. Ebû Ali Ukberî, *Risâle fî usûli'l-fikh* (Kuveyt: Mektebetü'ş-Şuûni'l-Fenniyye, 2010), 37; Ebu'l-Hattâb Mahfûz Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh* (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1985), 4/390-392.

¹¹⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/2012-1013.

¹²⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2/1015-1030.

¹²¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ílâmu'l-muvakkî'în 'an Rabbi'l-'âlemîn*, 4/162-163.

¹²² Ebû Bekr el-Hatîb Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1996), 2/135.

kabul edilemez.

Sonuç

Fıkıh doktrininde önemli bir yere sahip olan icthad meselesi usûl eserlerinin ana konuları arasında yer alır. Şîrâzî'nin icthadla alakalı görüşlerinin derlendiği ve tahlil edildiği bu çalışmada zikre değer bazı önemli hususlar tespit edilmiştir. Öncelikle Şîrâzî'nin etkin bir icthad anlayışına sahip olduğu ve ilim ehli için icthad yapmayı gerekli gördüğü belirtilmelidir. Aynı soru karşısında önceki cevabı tekrarlamak yerine yeniden icthad edilmesini gerekli gören görüşü bu minvalde değerlendirilebilir. Ayrıca bu durum ahkâmın değişimi fikrine önem verdiğini izhar ettirmektedir. Şîrâzî'nin yeri geldiğinde mezhebe muhalif görüşler benimsemesi etkin icthad anlayışının bir yansımasıdır. Bu, onun taassuptan uzak bir ilmî kişiliğe sahip olduğunu da göstermektedir.

Şîrâzî'nin icthadı kıyasa indirgeyen bazı Şâfiî fakihlere karşı gelmesinde nassın yanında aklî delillere verdiği önemin tesiri bulunmaktadır. Buna göre icthada, kıyastan daha kapsamlı bir anlam yükleyen Şîrâzî'nin görüşü, icthadın alanını genişletmektedir. Tabiatıyla aksi yöndeki görüş, icthadın alanını daraltmakta olup fikhın, insanların soru ve sorunlarını çözüme kavuşturan dinamik yönüyle de çatışmaktadır. Bu görüşüne rağmen Şîrâzî, re'y icthadına mesafeli bir tavır takınmıştır. Onun fikriyatının temelinde hevaya göre fetva verilmesi gibi bir endişe olduğu müsellemidir. Realitede bu endişenin karşılığı olmakla birlikte icthad ehliyetini haiz fakihleri hevalarına göre konuşmakla suçlamak yerine kısmen de olsa re'y icthadını kabul etmek daha isabetli olacaktır. Esasında Şîrâzî'nin, icthadi bilginin re'y ve zanna değil de Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyasa dayandığı şeklindeki tercihinin re'y icthadını kabul edenler açısından kayda değer bir fark oluşturmadığı kanaatindeyiz. Zira bir farklılıktan söz edecek olursak o da isimlendirme olabilir. Çünkü kıyasla elde edilen ve Şîrâzî tarafından ilmî kaynak olarak değerlendirilen bir icthad, bir başka âlim tarafından rey ve zan olarak değerlendirilebilir.

İctihad fikrinin yerini taklidin almaya başladığı h. dördüncü asırdan hemen sonra yaşamış olan Şîrâzî'nin ilim ehli, bilhassa müctehidler için icthad yapmayı ısrarla vurgulaması icthad kapısının kapandığı iddiasına tezat oluşturmaktadır. Bununla birlikte Şîrâzî'nin kastını, müstakil icthad ehliyetini haiz olmak şeklinde anlamak doğru bir yaklaşım olmaz. Zira kendisi Şâfiî mezhebi müntesibi bir fakihtir. Dolayısıyla Şîrâzî'nin icthad anlayışı, müntesip fakihlerin mezhep imamının usûl ve kaiderini takip ederek icthadı her daim etkin bir şekilde kullanmaları şeklinde

anlamlandırılabilir. Nitekim kendisinin de böyle yaptığı ifade edilebilir.

Son tahlilde ictihad ameliyesi denildiği zaman hangi seviyede bir faaliyetin kastedildiği önem arz etmektedir. Değilse kavram ve anlam karmaşası gibi bir sorun ortaya çıkmaktadır. Şîrâzî temas etmese de ilerleyen dönemlerde müctehidlerin mertebeleri ve bunun gerekleri konusundaki değerlendirmeler bu problemin bir sonucudur. Bu değerlendirmeler ışığında günümüzde ortaya çıkan fikhî problemlerin çözümünde hangi seviyede ve türde bir ictihada ihtiyaç olduğunun tespiti fayda sağlayacaktır.



KAYNAKÇA

- AHMED B. HANBEL, Ahmed b. Muhammed. el-Müsned. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001.
- ÂMİDÎ, Ebu'l-Hasan Seyfeddin. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Dimaşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406.
- APAYDIN, H. Yunus. "İctihad". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- ASLAN, Mehmet Selim. "Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği = Takhrij Method and It's Functionality in Solving Today's Jurisprudential Problems". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 25/2 (2014), 108-135.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr el-Hatîb. *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1996.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâil. *Sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- CESSÂS, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Fusûl fî'l-usûl*. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmail b Hammad. *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-Arabîyye*. Beyrut : Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- CÜVEYNÎ, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî. *et-Telhîs fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- DÂRİMÎ, Abdullah b. Abdurrahman. *es-Sünen*. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Abdullah. *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- DÖNMEZ, İbrahim Kafi. "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı". *Usûl: İslam Araştırmaları* 1/1 (2004), 35-48.
- DUMAN, Soner. "İzzeddin b. 'Abdüsselam'ın el-Kavâidü'l-Kübrâ Adlı Eserinde

- İctihadın Anlam, Kapsam ve Sonuçları". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 14 (Konya 2009).
- DUMAN, Soner. *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: İstanbul, 2007.
- EBÛ DÂVUD, Süleyman b. el-Eş'as. *es-Sünen*. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- EKİNCİ, Ekrem Buğra. *İslâm Hukuku Umûmî ve Husûsî Hükümler*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2016.
- EZHERÎ, Muhammed el-Herevî. *Tehzîbu'l-luga*. Kahire : ed-Darü'l-Mısriyye, 2001.
- FAHREDDİN ER-RÂZÎ, Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid. *el-Müstesfa min ilmi'l-usul*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2011.
- HALLAQ, Wael b. "İctihat Kapısı Kapandı mı?" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. trc. Kamil-Enes Yelek-Eryılmaz. 29 (2017), 457-503.
- İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE, Muhammed b. Ebû Bekir. *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- İBN KUDÂME, Muvaffakuddîn. *Ravzatu'n-nâzır ve cennetü'l-münâzır*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998.
- İBN MANZÛR, Cemâleddin Muhammed. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut : Dâru Sadır, t.y.
- İBN SA'D, Ebû Abdullah. *et-Tabakâtü'l-kebîr*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İBN TEYMİYYE, Ebu'l-Abbas Takıyyüddin. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Medine: Mecma'u'l-Meliki Fehd, 2004.
- İBN TEYMİYYE, Ebu'l-Berekât Mecduddîn. *el-Müsevvede fî usûli'l-fikh*. Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 1983.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Ebû Bekir. *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*. Umman: Dâru'l-Beyârik, 1999.
- İBNÜ'S-SALÂH, Ebû Amr. *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*. Medine-Beyrut: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem-Âlemü'l-Kütübe, 1986.
- İSNEVÎ, Ebû Muhammed Cemâleddin. *Nihâyetü's-sûl şerhu Minhâci'l-vusûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- KARADÂVÎ, Yusuf. *Mûcibâtü tağayyürî'l-fetvâ fî asrinâ*. Kahire: Mektebü'l-Emâneti'l-Âmme, 2007.
- KARÂFÎ, Ebu'l-Abbas. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*. Mısır: Şirketü't-Tıbâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehede, 1973.
- KARAMAN, Hayreddin. *İslam Hukukunda İctihad*. İstanbul: İFAV, 1996.
- KAYA, Eyyüp Said. "Taklid". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları,

- 2010.
- KELVEZÂNÎ, Ebu'l-Hattâb Mahfûz. *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1985.
- KIYICI, Selahattin. "Peygamber (s.a.v.)'in İctihadları". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/1 (1994): 1-42.
- MÂVERDÎ, Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr*. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye: Beyrut, 1994.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin. *Sahîhu Müslim*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991.
- SEMERKANDÎ, Alaeddin Muhammed. *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*. Devha: Matâbi'u'd-Devha'l-Hadîsiyye, 1984.
- SEM'ÂNÎ, Ebu'l-Muzaffer. *Kavâti'u'l-edille fî'l-usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- SERAHSÎ, Ebû Bekir Muhammed. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- SÜBKÎ, Ebû Nasr Tâceddîn Abdulvehhâb b. Ali. *Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*. Dâru Hicr: Kahire, 1992.
- ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. Kahire: Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1940.
- ŞAH VELİYYULLAH, Ahmed ed-Dihlevî. *İkdu'l-cîd fî ahkâmi'l-ictihâd ve't-taklîd*. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1978.
- ŞENER, Abdulkadir. "İslâm Hukukunda Re'y ve İctihad". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1973): 123-131.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2014.
- ŞİMŞEK, Murat. "Hukûkî Tasarruflarının Kaynağı Olarak Hz. Peygamber'in İctihadi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 14 (2009): 111-156.
- ŞÎRÂZÎ, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim. *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2008.
- ŞÎRÂZÎ, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim. *et-Tefsîru fî usûli'l-fikh*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1980.
- ŞÎRÂZÎ, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim. *Şerhu'l-Lüma'*. Thk. Abdülmecid et-Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b Cerîr. *Tefsîru't-Taberî*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1955.
- TELKENAROĞLU, M. Rahmi. *İctihadda İsabet ve Hata Meselesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- UKBERÎ, Ebû Ali. *Risâle fî usûli'l-fikh*. Kuveyt: Mektebetü's-Şuûni'l-Fenniyye, 2010.

YAZICI, Abdurrahman. "İslam Hukukunda Kelâle: Öz ve Üvey Kardeşlerin Fûrû ve Usûl Hısımlarla Mirasçılığı". *Dinî Araştırmalar* 16/42 (2013), 216-237.

ZERKEŞİ, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed. *Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.

ZEYDAN, Abdulkerim. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2004.



IJTIHAD THEORY IN ABÛ ISHÂQ AL-SHÎRÂZÎ

© Fatih ÇİNAR^a

Extended Abstract

This article is about the opinions of Abû Ishâq al-Shîrâzî (d. 476/1083) on ijtiḥad and the issues related to it. In this respect, *usul al-fiqh* works of Shîrâzî were included in the research center of the article. In this study, in which qualitative research method was used, the mentioned works were investigated in depth. In addition, the findings obtained by scanning many classic and new studies were classified around the views of Shîrâzî. This information was then analyzed by a dialectical method. In the context of the subject, it has been determined that Shîrâzî clarifies various issues. After making the definition of ijtiḥad, Shîrâzî mentioned the ijtiḥad competence. Considering the conditions mentioned by him, it was seen to follow a facilitating way. Shîrâzî stated about limitations of ijtiḥad that ijtiḥad activity is too broad and important to be limited by *qiyas*. For this reason, contrary to some shafiis who narrow the frame, it is thought that Shîrâzî has expanded the area of ijtiḥad. It can be said that following a facilitating path in terms of ijtiḥad competence also helped this activity to become widespread. His view on the judgment of the ijtiḥad, which obliges the existence of the mujtahid, also confirms this. Shîrâzî also pointed out the judgements subject to the ijtiḥad. According to him, religious judgements are divided into two parts: those which are open to ijtiḥad and those who are not. According to him, judgements that do not express exact information are the subject of ijtiḥad. It would not be wrong to say that these judgements represent the majority in proportion. However, Shîrâzî stipulates that issues open to ijtiḥad are not based on presumption, but a knowledge such as the Qur'an, Sunnah, *ijma* and *qiyas*. Because, the source of ijtiḥad cannot be a presumption. The error-incidence issue is one of the most discussed issues of ijtiḥad. Discussing this issue in a long and detailed way, Shîrâzî does not find it necessary to be accurate in the opinion of every mujtahid. For this reason, mujtahid can

^a Res. Asst., Osmaniye Korkut Ata University, fatih11982@hotmail.com

sometimes get the correct view as well as make mistakes. To advocate that all mujtahids are accurate in their views constitutes a contrast to religious texts and reason. For this reason, Shîrâzî stated that every mujtahid should do his best and make his ijtiħad. If the mujtahid reaches the correct judgment in his opinion, he receives two rewards for good deeds, if not, one reward. Shîrâzî also touched on whether the Hz. Prophet himself or his companions did ijtiħad. According to him, Hz. Prophet also ruled by ijtiħad. He even made mistakes in some of his judgments, and Allah warned him in the relevant verses. But his mistake did no harm to his prophethood. Similarly, the companions actively used ijtiħad. They made ijtiħad not only in the absence of Hz. Prophet but also in his presence. According to Shîrâzî, the ijtiħad in the presence of the Prophet expresses precise information. Because when the companions made mistakes, Hz. Prophet had the opportunity to correct them. Shîrâzî also clarified the issue of making ijtiħad again when a question was asked a second time. According to him, it is necessary to make ijtiħad again by not contenting with the first answer. Imitation is a matter directly related to subject of ijtiħad. As a matter of fact, Shîrâzî tackled the imitation with the subject of ijtiħad. After mentioning the definition of imitation, he clarified the judgements which are subject to imitation. An example of this is that he opened up to discussions on whether the muqallid should investigate the mujtahid. According to Shîrâzî, the muqallid does not need to carry out detailed research on the mujtahid who he asks questions. Because holding the muqallid responsible for such a job causes various problems. Shîrâzî made detailed analyzes by getting into the discussion about the scholar's imitation of the scholar. According to his writings, a mujtahid cannot imitate another mujtahid. Because the mujtahid's imitation of another mujtahid means to abandon the judgment of Allah. When the statements of Shîrâzî are taken into consideration, it is seen that he took a hard attitude about imitation. We are of the opinion that the background of this attitude is the reality that imitation has become widespread. He was among the important advocates of the idea of Shîrâzî ijtiħad. Thus, it is understood that he strongly disagreed with the idea that the ijtiħad door was closed. Because, according to him, a scholar with sufficient conditions is responsible for making ijtiħad. For this reason, he should be aware of his responsibility.

Keywords: Fiqh, Shîrâzî, Ijtiħad, Imitation, Qiyas.



NURETTİN TOPÇU'YA GÖRE “VAR OLMAK” NE DEMEKTİR?

© Cenan KUVANCI^a

Öz

Nurettin Topçu'ya göre var olmak; düşünmek, sevmek ve iradî hareketler gerçekleştirmektir. Topçu “var olmak”ı bu kavramlarla izah etse de bu konuda insana tam anlamıyla sadece “hareket”in rehberlik edebileceğini iddia eder. Eğer insanın bir cevherinden bahsedilecekse, iradî hareketler gerçekleştirebilme kabiliyeti onun cevheridir. Çünkü insan varlığını ve onun boyutlarını sadece hareket sayesinde anlayabiliriz. Düşünmek ise, insanın olsa olsa kısmî özüdür. Bundan dolayı, hareket kabiliyetinin gelişmesi düşünme kabiliyetinin gelişmesini sağlar; sırasında, düşünmek de hareketin gelişmesine elbette katkıda bulunur.

İnsan hareketlerinin varlığı ve devamı, gayesi olan sonsuzluğa doğru yol almasına bağlıdır. Nitekim, insan, sadece sonsuzlukta huzur bulabileceği için, ona doğru gitmek ister. Bu gidişi, insanın içinden gelen, harekete geçirici bir güç olan mesuliyet yönlendirir. Bu itici güç, farklı imkân ve boyutlarıyla yeni varoluş alanları keşfetme ihtiyacını doğurur. İnsan varoluşu, tüm yönleriyle önceden zaten tespit edilmiş başlı başına bir şey değildir. Topçu'ya göre, bir insanın ayırt edici özelliklerini geliştirmesi ve belli bir olgunluk düzeyine ulaşması, ancak sonsuza ayarlı fikir ve hareketler sayesinde olmaktadır; çünkü âleme ve sonsuza yönelik, insan için varoluş imkânlarını çeşitlendirir. Bunun aksine, insanı yeni bir varoluş düzeyine yükseltmeyen, sonsuza ulaştırmayan, çokluktan birliğe götürmeyen düşünme biçimleri ve hareket tarzları ise, gerileticidir. Dolayısıyla, insanların, menfaatleriyle uyumlu fikir ve inançlara bağlanması, onlara koşut hareket etmesi, ahlâkî ve manevî düşüşle sonuçlanır. Yani, insanın benlik ya da şahsiyetinin derinliklerinden gelmeyen düşünce ve hareketler, ten ve iştahalar sahası sınırlarında kalır, öteye geçemez.

Anahtar kelimeler: Din felsefesi, var olmak, hareket, irade, isyan, sonsuzluk.



ACCORDING TO NURETTİN TOPCU WHAT DOES “TO EXIST” MEAN?

According to Nurettin Topcu, to exist is to think, to love and to perform the

^a Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, cenankuvanci@hotmail.com

voluntary movements. Although Topcu explains “to exist” with these concepts, claims that only the concept of “movement” can ultimately guide people on this matter. If an essence of human being is to be mentioned, the ability to perform the voluntary movements is his/her essence; because we can only understand human being and its dimensions through movement. Thinking is the partial essence of man at best. Therefore, the development of the ability of movement provides the development of thinking ability; in turn, thinking also contributes to the development of movement.

The existence and the continuation of human movements is dependent on moving towards infinity which is his/her goal. Indeed, human being wants to go towards infinity, since s/he can only find peace in it. This move is guided by the responsibility that is a mobilizing force coming from within of human being. This driving force raises the need to discover new existence spaces with different possibilities and dimensions. Human existence is not *something* that has already been determined in all its aspects. According to Topcu, the development of the distinctive features of human being and reaching a certain level of maturity is only realized thanks to the ideas and the movements set forever; because heading towards the universe and infinity diversifies the possibilities of existence for human. On the contrary, the ways of thinking and the modes of action that do not raise a person to a new level of existence, do not carry him/her to infinity, do not lead from plurality to unity are regressive. Therefore, people`s attachment to the ideas and the beliefs that are compatible with their interests and acting in parallel with them will result in moral and spiritual decline. That is, the thoughts and the movements that do not come from the depths of one`s self or personality, remain within the boundaries of the field of the flesh and the selfish desires, and cannot go beyond it.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Pek çok filozof, felsefi ilgisini insan varoluşuyla ilgili problemlere odaklamıştır. Bu filozoflardan biri olan Nurettin Topçu da insan için “var olma”nın ne demek olduğu problemiyle doğrudan ilgilenmiştir. Nurettin Topçu, bu soruyu, “hareket” kavramını merkeze alarak açıklamaya çalışmıştır. Topçu’ya göre, “var olmak” düşünmek ve iradî hareketler gerçekleştirmek demektir. İnsanların dışında havyanlar da hareket edebilmekle birlikte, onların hareketleri bilinçsizce gerçekleşen gayrı-iradî yer değiştirme ve alelâde kımıldanışlardan ibarettir. İnsanın da ilk hareketleri, uzviyet olarak ortaya çıkan varlığının tesiriyle, bedeninin kımıldanışları şeklindedir. Buna karşılık, insanın hem kendisini hem de

başka varlıkları değiştirme teşebbüsü olan iradî hareketler ise, sadece ona özgüdür. İnsan ancak mesuliyet bilinciyle gerçekleştirdiği iradî hareketler sayesinde hür bir şekilde *oluşarak* var olma becerisi gösterir. İnsan varoluşu mütemediyen hareket ve oluş halindedir.¹ Topçu'ya göre,

Varlıkların temeli ruh ile harekettir. Çeşitlilik tanımayan ruhun, hareketini kaybetmesinden ölü madde çıktı. Ruhun hareketi ise, her yerde kendini aramak, kendine koşturaktır. . . Madde hareketin sahnesi oldu; canlılar ise birer basamak. Ruhun ilk hareketi bitkilerle hayvanlarda hayat hamlesi halinde kendisini gösterdi. İnsanda bu hamle kemâline erdi; ruh asıl hüviyetiyle gözüktü; kabuğunu kırdı ve o âna kadar içerisinde gizlendiği vücutta, bu defa kendini gizlemeyen şuur halinde görüldü. Şuur şimdi aslı olan Allah'a koşuyor. Böylece aslımız gibi gayemiz ve âkibetimiz de ruh dünyasındadır.²

A. Hareket ve Sonsuzluk İsteği

Nurettin Topçu'ya göre, iradî hareketler, salt biyo-psişik sınırlar içinde kaldığı müddetçe eksik ve kusurlu olarak değerlendirilebilecek insana, farklı varlık düzeylerine açılma ve böylece ahlâkî ve manevî bakımdan tekâmül imkânı verir. İrade insanın dış dünyaya uyguladığı içsel kuvvettir. O, tabiat ve toplumdan alınan tesirleri kendimizde kuvvet yaparak, benliğimizin dışımızdaki dünyaya onunla karşı koymasındadır. Nitekim, benlik, dış tesirleri karşılama yetisidir. İrade dıştan gelen etkilerden beslenir ve kendini besleyen tesirlerden hayli farklı şekillerde kendini gösterir. Dış dünyadan gelen tesirleri herkes farklı şekilde karşılar. Dış dünyadan gelen tesirlerle yüzleşen benlikten, kelimenin tam anlamıyla kişisel kararlar doğar. Hareket işte bu kişisel kararların dıştaki eseridir. İnsan kendini tamamlamak için önce kâinata, daha sonra onu da aşarak tabiat-üstüne ayarlı iradî hareketler gerçekleştirir. Kendi kendimize yetmiyoruz. Fıtratımızın bir neticesi olan bu yetersizliğin giderilmesi, kendimizden dışarı çıkarak, aile, millet ve insanlık sahalalarına açılma hamleleriyle gerçekleştirilir. İnsan denilen varlığın, hareketle birlikte bir nevi cevheri olan irade, tekâmül imkânlarını varlık içinde arar. Her zaman daha şiddetle yaşamaya istekli irade, ferdî varoluş sınırları dâhilinde kendisini eksik hisseder. Bu arayış sırasında, irade, herhangi bir konu ya da varlığın onu kemale erdireceğini düşünebilir. Bu düşünceden, insanın tüm iradî kuvvetleriyle kendinden başkasına sığınması

¹ Nurettin Topçu, *Var Olmak*, ed. Ezel Erverdi ve İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997), 15.

² Topçu, 129.

demek olan aşk doğar. Aşk, benliğin tabiat değiştirmesini sağlar.³ Bu mânâda aşk, insan için en büyük hareket kaynağıdır. Hareket eden her şey, bilkuvve olanaklarını bilfiil hale getirerek kemale ulaşır. Mesuliyet bilinciyle gerçekleşen aşk, düşünce ve iman hareketi de dâhil, insanın her türlü hareketi, aslında tabiat-üstüne açılma isteğidir. Sözelimi aşk, varlıklar arasındaki mesafeleri ve farklılıkları ortadan kaldırma özelliğine sahip bir harekettir. İnsanın aşk sayesinde başka varlıklara açılarak, kendindeki bayağı niteliklerden sıyrılması mümkündür. Çünkü aşk, benliğin, aşağı kat ve düzeylerinden yukarıya tırmanma; fizikten fizikötesine geçme teşebbüsüdür. Eğer aşk, salt fenomenal bir atıf çerçevesine dayalı olarak yorumlanacak olursa, cinsellik kavramıyla sınırlı bir semantik çerçeveye yerleştirilmiş olur.

İnsan açısından, “tabiatüstünü kabul etmemek,” diyor Topçu, “eksik ve gerçekdışı olanla yetinmektir; bu, kelimenin tam anlamıyla aslında gerçek`i, yani, epey bir varlık saha ve düzeyini kabul etmemektir.”⁴ Başlangıç düzeyinde de olsa, tam ve gerçek bir karar ve feragat hareketi sayesinde, insan önce bütün âleme yayılır, oradan sonsuzluğa geçer, sonra sonsuzluktan aldığı kuvvet ve âlemden aldığı ibretle, zekâ ve iradenin tüm kuvvetlerini kullanarak, tekrar insanî âleme döner ve sonuçta varlıkla yeni bir ilişki kurar ve hayatı farklı boyut ve imkânlarla yaşamının yollarını keşfeder. Topçu açısından, böyle olmayan hareketler, kısır ve ölü doğmuş hareketlerdir.⁵

Açıkça anlaşılacağı üzere, Topçu'ya göre, hareket sadece zamansal ve mekânsal hadiselerle verilen bir isim değildir; düşünmek de bir harekettir. Hatta o, gerçek ve olgunlaşmış bir harekettir ve tüm hareketlerimizin hem başı hem de sonudur. Düşünmek, var olanlar arasında soyut ve basit mantikî münasebetler kurmanın ötesinde, benliğin var olanlara tesir etmesi, onları değiştirmesidir. Başka bir ifadeyle, düşünmek bir bakıma bilgiyi itikat haline getirmek ve varoluşa tatbik etmeye çalışmaktır. İtikat haline getirilmemiş, dolayısıyla, harekete tesir etmemiş afakî bilgiler, insana yabancıdır ve devamlılık gösteren bir hayata sahip değildir. Bu tür bilgiler, insan tarafından tecrübe edilip gerçeğe dökülmediği için tam anlamıyla onun olmamıştır. Çünkü itikat, gerçek ve şahsî tanıyıdır; sevmekse gerçek yaşayıdır. Cüretkâr

³ Rıza Bakış, “Nurettin Topçu'nun Felsefe ve Metafizik Tasavvuru”, *Beytulhikme* 7, sy 1 (2017): 325; Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye* (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1961), 69; Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, çev. Mustafa Kök ve Musa Doğan (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1995), 146; Nurettin Topçu, *İradenin Dâvası: Devlet ve Demokrasi*, ed. Ezel Erverdi ve İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 18,23.

⁴ Topçu, *İsyan Ahlâkı*, 172.

⁵ Topçu, *Var Olmak*, 18.

bir ifadeyle, sevmeyenler aslında yaşamayanlardır. Onlar, toprağından her an taze hayat fışkıran bir tarlanın üstüne atılmış birer kuru kütük gibi ölü nefislerdir. O halde, düşünme, hareketin insanda içselleşmesi ve insanın hakikate kendi dünyasında temas etmesi ve bağlanmasıdır. İnsan tarafından gerçeğe dökülmeyen, yani, hareketi yönlendirmeyen idealler, kelimenin tam anlamıyla ona mal olmamış demektir. İdealin insanda samimi ve halis bir ruh besini haline gelip gelmediğı, onun fiiliyata dökülmesi olan ahlâkta görülür. Ahlâk, idealin gerçekten benimsenip benimsenmediğinin, kişiliğe mal edilip edilmediğinin, bir inanç özü haline getirilip getirilmediğinin mihenk taşıdır. Çünkü sadece fikir ya da inancın doğru olması yetmez; onları dışarıdan gayri şahsî bir biçimde kavramak, onların özüne ve derinliğine inememek, o fikir ve inancı tüm boyutlarıyla yürürlüğe koymamakla neticelenir. Benliğin derinliklerine kök salan ve yürürlüğe konulan, yani, hareket ve oluşa vasıta olan bir fikir ya da inancın çürütülmesi ve yalanlanması; salt nazarı soyut bir muhakeme ile insandan koparılması neredeyse imkânsızdır. Bundan dolayı, içselleştirilmeyen, sadece *bilimsel ölçülerle* tartılarak aklın karşısına çıkarılan her fikir ve inanç eksik ve aldatıcıdır. Gerçek bilgi, orta malı bir nesne gibi (sözgelimi, bilimsel bilgi) nakil yoluyla elden ele dolaşan, insanın dimağında sadece bir müddet misafir olan bir şey değildir. Gerçekten insanın kendi parçası haline gelmeyen yani onu harekete geçirmeyen bilgiler, ondan kolayca koparılıp alınır ve bugün onun yarın bir başkasının malı olur. Bir fikir ya da inancı, bütün cevheriyle harekete geçirmemek de zaten onu harcamaktır. Bu da onlara bir haksızlık, hatta bir ihanet olur. Buna karşılık, Topçu'ya göre, inanılan ve içsel olarak deneyimlenen bir bilgi, bir yandan insanın şahsiyetinin derinlerinden, öte yandan sonsuzluktan pay alır ve irade haline dönüşerek harekete kaynaklık eder. Kısaca, kökleri insanın benliğinin derinlerinde bulunan inanç ve görüşler, üstünkörü muhakeme ile insandan koparılamazlar.⁶ Çünkü gerçek bilgi ve inanç, maddî dünyaya yönelik ihtirasları tatmin etmenin ve zaafı derinleştirmenin bir vasıtası olmayıp, insanın içine nüfuz edip, onu harekete geçirerek *oldurur*.

Topçu'ya göre, maddî dünya ile ilgili zaafı, insanı dar bir *praksis* anlayışına hapseder; ahlâkî kaygılardan uzak, sorumsuz, idealsiz bir hayata mahkûm eder, şahsiyeti çözer ve dağıtır. Bir insanın, hazza sevk eden bir kuvvetin etkisiyle sadece belli bir yönde hareket etmesi, var olmak bakımından tatmin edici değildir. Sözgelimi, bir menfaatin teminine yönelik bir hareket, bütün varoluşu darlığa düşürebilir. Başka bir deyişle, tek bir

⁶ Topçu, 18,21-23; Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II: Diriliş Şoku* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1998), 151-52.

ihtirastın tahriki, insan ruhunun diğer tım bōlgelerini felç edebilir. Doğrusu, kendisine odaklanan, kendisini kendi inhisarcılığına mahkūm eden her hareket sonuçsuz kalmaya mahkūmdur. Nitekim, sadece bir gerçeğe bağlanan kurnaz realistler, hayatın başka pek çok taraflarını boř verirler ve nemelazımcılığın samimī mūridi olurlar. Realist insan, dıştan gelen tesirlere karşı mūcadele etmeyi gōze alamayan, fakat bunlara yenilmemesini de bilen ve aracı değerleri hayatına hākim kılan materyalist insandır. O, amaçlarına ulaşmak için ne gerekiyorsa onu yapan kurnaz hayat siyasīsidir; çünkü rahat ve huzurunu kaçıran bir mūcadeleye girişmektense, dışarıdan gelen ve her an değişmekte olan tesirler bütünü anlamına gelen "hayat"la uzlaşarak, daha akıllıca hareket ettiğini sanır. Oysa o, nefsinin behimī niteliklerinden büsbütün soyunmadan, asla kendi aı ve çerçevesinin dışına çıkamaz. İdealist ise, kendi ilgi ve arzularının ve bağlı bulunduğu toplumsal bağların ötesinde, sonsuzluğa gōtüren ufukların süvarisidir. O, gözleri sonsuzlukta, ileri doğru atılırken nice realitelere basar ve sonsuzluğa aşkla bağlandığı için, maddeyi ruha feda eder. O halde, gerçekten hareket etmek, insanın bir çeşit kendisinin dışına çıkması ve bizzat kendisine isyan etmesi demektir. Topçu'ya göre, "kendi dileğini ālemin dileği yapmaya çalışmak, ālemdeki sonsuzluğa uzanan hareketlere engel olmak ve varoluş imkānlarına set çekmeyi istemektir." Bařka varlıklara uzanmayan kaba gayeler içinde tıkanıp kalan insan, gönöl genişliğine erişemez ve mesuliyet bilinci geliştiremez. Topçu, "ideal sanki bizi bir hamlede madde dūnyasından, ruh ālemine fırlatan bir rampadır" diyor. İnsan ancak idealleri sayesinde dar ve kısır realizmden kurtulur. Rahatlıkla söylenebilir ki, idealizm ve maneviyatçılık gerçek ile alakasızlık demek değil, bilakis insanın sadece sonlu ve sınırlı varlığıyla ilgili gerçekler ile yetinmeyip, tabakalar halinde üst üste var olan birçok varlık mertebesine eriştikten sonra, sonsuzluğa yönelerek, tabiatının zorunluluklarından kurtulmasını, dağılan şahsiyetini bütünlēřtirmesini, sorumlu ve ahlāklı olmasını sağlar.⁷

İnsan, sonsuzluğun ufuklarına şahsiyetini geliştiren merhamet, mesuliyet, emanet ve sadākat gibi ahlākī kaide ve mefhumları gerçeğe dōkerek yürür. Bu kaideler sayesinde insan içten dışa, yani, tinden tene doğru dōnüşerek varoluş gayesini gerçekleştirir. Bu, mānānın zāhir oluşu, hakikatin belli bir gerçek olarak somutlaşmasıdır; daha açık bir ifadeyle,

⁷ Mustafa Kōk, "Nurettin Topçu'nun İdealizmi", *Temaşa: Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, sy 4 (2016): 40; Süleyman Seyfi Öğün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu* (İstanbul: Dergāh Yayınları, 1992), 60; Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet* (İstanbul: Hareket Yayınları, 1970), 31; Topçu, *İradenin Dāvası: Devlet ve Demokrasi*, 19.

numenal hakikatin, fenomenal bir gerçek olarak görünmesidir.⁸ Gerçek ve hür hareket yolunda ilerleyiş de böyle gerçekleşir. İnsan, ahlâkî hareket içinde, kendinden başka bir varoluş çıkarmak için bizzat kendisine karşı isyan eder. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, insan için hareketin gayesi, kendi elleriyle hem eşyayı hem de kendisini değiştirmektir. İşte bu, insanın eşyanın nizamına ve bizzat kendisine karşı gerçek anlamda isyan etmesini gerektirir. Özgür bir şekilde gerçekleşen her hareket bir isyandır. Asla isyan etmemiş olan insan, hiçbir zaman hareket etmemiş demektir. İçinde hayatın cereyan ettiği sonsuz genişliğin bize telkin ettiği duygu sayesinde, hareket, kaçınılmaz bir şekilde daha baştan ahlâkî diye adlandırılacak bir niteliğe bürünür. Burada, ferde nazaran hareket bir çeşit aşkınlık özelliğine sahiptir.⁹ Çünkü hareket sadece insanın uhdesinde olan bir şey değildir. Allah tüm hareketlerimize nüfuz etmiştir. Âlem ve âlemdeki varlıklar, varoluş imkânlarını belli tarz, tavır ve üslup içinde takdim ederler. Biz, onların içinde atan ilahî hayatın nabzını dışarıdan müşahede eder ve kendi nefsimizde sürüp giden ilahî harekete bilincimizle nüfuz ederek, onu içeriden sezgisel bilgiyle dolaysız olarak keşfederiz. Dolayısıyla, yeni hareket imkânları aramak, kendinden dışarı çıkmak, âlemin sonsuz varlığı içinde kendini bulmak ve âlemşümül nizama yönelmek demektir. İnsan, kendi içine kapanarak, yani, yeni varoluş olanaklarına kendisini kapatarak daha iyi bir fert olamayacağından, sonsuza can atmak durumundadır.

Sonsuzluğa uzanmayan hareket Allah'a götürmez. Sonu olan hareket ve tatminlerle tükenen istekler sadece dünya hayatıyla ilgilidir; mukadderatımızı gerçek gayesine ulaştırıcı değildir. Çünkü ahlâkî değer hükümlerine vurulmamış zevk, menfaat ve hırslar adeta ayaklarımıza vurulan birer prangadır.

O halde, gerçek mânâsıyla var olmak, hareket ve düşünceyi sonsuza dayandırmak ve kendi varlığını sonsuzlukta aramaktır. Âlemin küllî varlığına bağlanmayan, kaynağı orada bulunmayan cüz'î ve ferdî istekler, gerçek varlığı unutturur. Böyle olunca, insan varoluşunun sonsuzla bağı kopar. Mesela, aşkı cinselliğe bağlayarak onda aranan içi boş meyus tesellinin şifa vermeyişi gibi, bir insanın başka bir insana karşı kazandığı zaferlerin karanlık, ürkütücü ve bedbaht neşesi, insanı hemcinslerinden koparır. Sonu olan saadet, gerçek saadet değil, olsa olsa kaçınılmaz bir bedbahtlığın başlangıcıdır. Bundan dolayı, karşılaştığımız soruları önce kâinatın

⁸ Süleyman Dönmez, *Emanet Ahlakı: Türk Ahlak Felsefesine Giriş* (Adana: Karahan Kitabevi, 2015), 101.

⁹ Topçu, *İsyan Ahlakı*, 64-66; Topçu, *Var Olmak*, 16-17; Nurettin Topçu, *Türkiye'nin Maarif Dâvası* (İstanbul: Hareket Yayınları, 1970), 37-39.

bütününe, daha sonra da sonsuzluğa yöneltmek cevaplamak durumundayız. Kâinatın bütününe uzanmayan, sonsuzluktan cevap getirmeyen bir düşünme biçimi, gerçek bir harekete rehberlik edemez. Çünkü insan, bilgiyi evvela kendi hayatına tatbik ederek derinleştirmeli ve daha sonra kişiliğini dar açıdan kurtararak genişletmeli; yani, dimağın ve kalbin darlıklarından sıyrılmalı ve içinde yaşadığı vehimlerden kurtulmalıdır.¹⁰ Nitekim, insan için hakikat ölçütü ihtiras ve menfaatler olursa, varlık ile ilişki kurma biçimi de ona göre gerçekleşir. Çünkü bu türden ölçütler, insanın behimî çerçevesinin dışına çıkmasına müsaade etmez; daha da ileride, onu hoyrat ve serâzat bir durumla karşı karşıya bırakır. Kendi ölçüsü ile âlemi ölçen, kendisini âlemin merkezinde görür ve kendi fenomenal varoluşunun üzerine çıkamaz. Görüşlerimizin genişliği, fikirlerimizin doğruluğu hususunda kullandığımız ölçütün genişliğine bağlıdır. Ölçütümüzün genişliği nispetinde hakikate yaklaşıyoruz.

Günlük menfaat ve arzuları birer ölçüt olarak alacak olursak, onlar ferdi varlığın dar sınırlarını aşamadığından, insanı ruhi hakikatten uzaklaştırır. Bizi başkalarına bağlayan (merhamet, aşk ve sadakat gibi) fikir ve duygular ise, bizi bencilliğimizden sıyrarak daha geniş varoluşsal ufuklara götürdüklerinden hakikate o nispette yaklaşıcıdırlar. Kısaca, kullandığımız ölçütün kapsamı arttıkça, hakikate o kadar yaklaşıyoruz. Topçu'ya göre, bu ölçüt, sonsuzluk olursa, ancak o zaman mutlak hakikate temas edebiliriz. İstek ve arzularıyla ferdi duygularından ve her türlü menfaat sarmalından kendini kurtararak sonsuzluğun ilhamı ile düşünen insan, mutlak hakikate ulaşmıştır. Zira, hakikat sonsuzluğun emridir. Bu emri alabilmek için, insanın önce zevk ve iştihalarından sıyrılması daha sonra her türlü şahsi menfaatlerinden uzaklaşması gerekir. Bunun ardından, o, zümre menfaatlerini reddedebilmeli, yani, zümre ve partilerin dışında yaşamasını bilmelidir. Nihayet, ulvi olsalar bile, insan benliğine tahakküm eden tüm hislerden, zafer duygularından, elde edilen muvaffakiyetlerin verdiği gururlardan, nefesine itimattan kurtulup, bir sıçrayışta sonsuzluğun bölgesine geçebilir.¹¹

Topçu'ya göre, sonsuzluğa çevrilen samimi istek, insan için selametın ilk adımını teşkil eder. Bu isteği sık sık tekrarlamak, sevmek ve gerçekleştirmek gerekir. Çünkü bu istek, arkası nâmütenâhi aydınlıklarla dolu ilahî bir kapıyı aralama isteğidir. Bu kapı aralanınca, oradan bize doğru ışıklar süzülür. Sanat, ahlâk ve din denemesi şeklinde yeni denemeler başlar.

¹⁰ Topçu, *Var Olmak*, 16-17.

¹¹ Topçu, 25-26.

Bu noktada, hakikati örten ve onu bizden uzaklaştıran, onunla aramıza giren engelleri ortadan kaldırma isteğini bize felsefe ve hikmet verir. İlim de bu hareketin olsa olsa usulünü öğretir. Sanat denemesi de iç dünyamızda binlerce ezgi yaratır. Ahlâk denemesi ise, hürmet ve aşkın kucağında, kâinatın küçük, zayıf bir parçası olan varlığımızı, kuşatıcı ve kurtarıcı olan bütünle birleştirir. Buradaki içsel istek, olgu ve olaylar dünyasına sığmayarak, aşkımızın tercümesi ve bu sefil dünyadaki varlığımızın sebep, hikmet ve mânâsı olur; bize de "işte bunun için yaşanır" dedirtir. Çünkü sonsuzluğa teslim olmayıp, sonlu hâdiselerin sebep ve gayelerine dayanan harekette ahlâkî bir nitelik görülmez.¹² Nitekim, sonsuzluğu hedeflemeyen insanlar, arzu ettikleri tatmini dünyevî hayatta bulamadıkları için müzmin birer müştekîdirler. Dünya hayatındaki tatminler, susuzluğu gidermek bir yana, içtikçe daha da artıran tuzlu su gibidir. Dolayısıyla, varlığı mevcûdât âleminde ibaret gören anlayışları aşarak sonsuzluğun kapısını açabilen insanlar ancak gerçek muratlarına erebilirler.

Açıkça anlaşılacağı üzere, sonsuzluğa, yani, âlemşümül nizama ulaşmak isteyen insanın hareketi, kendinden çıkarak kendi dışına açılmak, tabiatüstüne varmak için kendine ve kendi dışındaki her şeye karşı koymak şeklindedir. Devamlı olarak Allah'a doğru bir seyir halinde olan iradenin hareket noktası, insanın bizzat kendisidir. İnsan bu gidişte ilk duraktır; fakat son değil. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, "ferde nazaran hareketin bir aşkınlığı vardır." Bu, aşkın oluş, (mesuliyet, merhamet, adalet. . . gibi niteliklerin) harekette içkin halde bulunmasına bağlıdır. Bundan ötürü, irade evrensel olmaya, hareketini aşkınlıkta tamamlamaya can atmaktadır. Sonsuzluk arzusunun tatmin bulduğu yer, sonsuzluk isteğinden doğan hareketin Allah'ın hareketiyle tamamlanmasıdır. Bu anlamda hareket, insanla Allah'ın bir terkididir. Topçu'ya göre, "Allah'a teslim olan insan, belli sebeplere dayalı sınırlı hareketinin yerine Allah'ın hür hareketini koymaktadır. Allah'ın hürriyetini kendinde duyan insan, onunla önce kendi nefesine, sonra da başka insanlar arasındaki zorbalıklara ve merhameti yok eden tüm hareketlere isyan eder. Böylece o, hem kendi içindeki hem de kendi dışındaki tüm otoritelerin esaretinden kurtulur. Bu otoriteler ihtiraslar, alışkanlıklar, aile, toplum, devlet. . . gibi irademizi hem içeriden hem dışarıdan baskı altında tutmaya çalışan ve hürriyetimizi yok eden etkili otoritelerdir. Zaman zaman öyle olmaktadır ki, aile ve çevrenin verdiği terbiye, varlığımızı muayyen kalıplara sokarak şekillendirmekte ve okul da zihnimize kurşun akıtır gibi bir sürü dar açılı hatta yanlış fikirler

¹² Topçu, 33.

yerleştirmektedir. “Bir ağacın, kurumuş yapraklarını silkeleyip dökmesi gibi, zihnimizden, bütün bu otoriteleri silip süpürmek” gerekmektedir. Otoritelerin esaretinden kurtulmak için isyan etmeyen irade sonsuza ulaşamaz.¹³

B. Harekette İsyân

Topçu`ya göre, insanın isyanı, her şeyden önce kendi tabiatına, kendi iç kuvvetlerine, dar ve bencil arzularına karşı olmak durumundadır. Eğer insan ömrü boyunca nefesine tâbi olarak yaşamak isterse, behimî bir hayatın mahkûmu olur. Nitekim, her insanın içyapısında bir hayvanın karakteri saklıdır. Kimi tilki gibi kurnaz, kimi aslan gibi cesur, kimi karınca gibi istifçi, kimi de yılan gibi ısırıcıdır. Sözkonusu nitelikler, hükmettiği insanların yüzüne akseder. Farklı karakterdeki insanlar, mesela âlim ile cahil, merhametli ile zalim toplumsal düzen içinde yan yana yaşarlar.¹⁴ Böyle bir ortam, doğrusunu söylemek gerekirse, her çeşit esaretin kaynağıdır. Bu nedenle, Topçu, insanı isyana davet etmektedir. O, isyan “hem içinde bulunduğu durumla yetinen insanın yanılığısına, hem de insanoğlunun iradesini yeryüzünde istismar edenlerle uyumlu olan insanlara karşıdır” der. Fakat her türlü uyum ve uysallık aynı değildir. Sözgelimi, iman fiili, sadece ilahî irade ile uyumlu olma şeklinde ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde, mistikler de, mutlak irade önünde, her şeyden evvel tam mânâsıyla bir uysal olarak kendilerini göstermektedirler. Sözgelimi, Hâllâc`ın uysallığı kendi sonsuzluk tutkusunda ifade bulmaktadır ve kendi benliğini aradan kaldırmayla sonuçlanmıştır. Dinî-irfanî yoldan giderek insan mutlak iradeye uyum sağlayabilir ve böylece, iç kuvvetlerinin zorbalığından kurtulur, dünya çapında bir mesuliyetin altına girer ve etkin olmayan dayanışma biçimine ve zorbalığın hâkimiyetine isyan eder; bunu ancak güçlü bir irade, hakikî bir dayanışma ve gerçek bir hâkimiyetle yapar.¹⁵

Bu bağlamda, gerçeğe yönelen ve sahteliklere karşı isyan eden insanda görülen ilk dönüşüm ya da ilâhî tecellinin, onun etrafa saldıran isteklerini reddedip başka insanların sefâletini dindirmek için ıstırap çekmesi şeklinde olduğunu görüyoruz. İnsanda hayatîyet kazanan, sonsuzluğa uzanan ve bizi sonsuz bir âlem içinde bulunduran bu ilk cevherin yani iradenin, insan

¹³ Ali Osman Gündoğan, “Topçu ve Hareket Felsefesi”, *Hece: Nurettin Topçu Özel Sayısı*, sy 109 (2006): 20; Topçu, *Yarınki Türkiye*, 26-27; Topçu, *İradenin Dâvası: Devlet ve Demokrasi*, 23,73.

¹⁴ Nurettin Topçu, *İslâm ve İnsan: Mevlâna ve Tasavvuf*, ed. Ezel Erverdi ve İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 15,32-33.

¹⁵ Topçu, *İsyân Ahlâkı*, 172-200; Rıza Bakış, *Âşığın Tevhîdi: Hallâc'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 85.

varlığındaki en açık şahidi ıstıraptır. Ayrıca, ıstırap mesuliyet, hürriyet ve hareket yolunda bir çırak olan insanın üstadıdır. İster içtimaî ister dinî olsun, büyük irade hareketleri ıstıraptan doğmuş ve onunla hayat bulmuştur. Zira insanın birçok sahada çektiği ıstıraplar, onu ruhla bütünleştirmek suretiyle Allah'ın iradesine yakınlaştırır. Ayrıca ıstıraplar insanı yetiştirir ve olgunlaştırır. Topçu'nun ıstıraptan kastı, insanın hayat enerjisinin artması, birikmesi, insanın ideallerini gerçekleştirmek için tüm imkânlarını kullanması, gücünü ortaya koyması, bu yoldaki engelleri ortadan kaldırması, zorluklara göğüs germesi ve sıkıntılara katlanmasıdır. O, ruhumuzla gerçeklik arasındaki kalın perdenin yırtılması, ruhun varlığa veya varlığın ruha akarak birbiriyle kaynaşmasıdır.¹⁶

Topçu'ya göre, anlaşılmalıdır ki ıstırap, insanı sonsuza yönelik hareketlere teşvik eden bir etkidir. Tıpkı hareket gibi, düşünce de bu ıstıraptan doğmaktadır. Bu yöneliş, manevî hayat içinde ortaya çıkmaktadır. İstırap sayesinde kurulan manevî hayat, emanet ve mesuliyet bilincinin oluşmasına da katkıda bulunur. Mesuliyet, düşünme faaliyetini doğurur ve insan düşündükçe, olası hareket olanakları karşısında kendisini daha sorumlu hisseder.¹⁷ Mesuliyet bilinciyle dolu mustarıpler, sonlu olan hiçbir hedefte tatmin bulamazlar. Bu tatminsizlik, insanda merhamet hareketi olarak ortaya çıkar. Çocukluk çağından itibaren hemcinsine bazen saldıran bazen de zulüm ve işkence eden insan, merhamet güneşinin kendisinde doğuşu ile bu sefâletten kurtulur, selâmete kavuşur. O, başkalarının yardımına koşan, her türlü sefâlet ve sefâhatle mücadele eden, hemcinsi için yaşayan bir varlık olur. Merhametle kurtuluşa eren mesuliyet sahibi ruh, etrafında kurtaracak başka varlıklar arar; başkalarına ait mesuliyetleri yüklenir; başkalarının sefâletinin azabını çeker; saldırgan olmaktan çıkar; Allah'tan birer emanet telakki ettiği insanları kurtarmak için ıstırap çeken ve başkalarına aşk ile yaklaşan bir varlık olur. Bu mesuliyetin kaynağı, nereden geldiğini bilmediğimiz, menfaatsiz, alakasız, sebepsiz, bize nüfuz eden âlemşümül ve mutlak bir merhamet duygusudur. Merhamet duygusundan beslenen aşk, sonu olan varlıklar dünyasından sonsuzluğa intikal hareketidir. Sevme kabiliyetimiz, doymak bilmeyen nefsimizi, aile ve cemiyetin duyuş seviyesinin ötelere sarkıtır, hamlesiyle içinde bulunduğumuz dünyanın üstüne, idealin sonsuz bölgelerine yükseltir. Topçu'ya göre, sevgi her şeyden önce özgeci gayelerin peşine düşmek,

¹⁶ Topçu, *İradenin Dâvası: Devlet ve Demokrasi*, 26-27; Hüseyin Karaman, *Nurettin Topçu'da Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000), 49.

¹⁷ Topçu, *İsyan Ahlâkı*, 31.

kendimizden başka insanlara ve varlıklara uzanma isteğidir.¹⁸

Sevenin kendi varlığını bırakıp, bir nevi mahiyet değiştirerek sevilenin varlığına bürünmesi bütün irade kuvvetleriyle ona teslim olmasıdır. Antrparantez, metafizik, böyle bir aşk içinde tapınıştır; ve ruhumuzun, eşyanın bütün halindeki hayatına intibakı; aklın her basamakta daha ileri bir bütünlüğü araştırmak suretiyle sonsuzluğa doğru aşk içinde hamle yapmasıdır. Kısaca, aşk, sonlu varlıklar dünyasından sonsuzluğa intikaldir. Aşk, bir fertte başlar, daha sonra tüm insanlara çevrilir ve nihayet Allah`a yönelir ve O`nda karar kılar.¹⁹ Böylece saldırgan aç uzviyet, bizde yerini ilahî bir hareket olan merhamete bırakır. Biyolojik ve ekonomik bir varlık olan beşerden ahlâkî bir varlık doğar ve evvelki varlığı idare etmeye başlar. Sefâletler ile iştihalarının dünyasına dalmış olarak yaşayan insanlar ise, kendilerini Neron, Napolyon gibi sefil muhterislerde bulurlar. Onlar sefâletlerinin sahte tesellisini haset, iftira, kin gibi duyguların tahrik ettiği hareketlerde ararlar, fakat bulamazlar. Hülâsa, bunlar, güçlüyü alkışlayan ve güçsüzü tekmeleyen pespaye ruhlardır.²⁰ Buna karşılık, hareketleri sonsuza ve Allah`a ayarlı millet mistikleri ise, her şeyden önce, bütün ömürlerini aynı inanç ve imanla yaşarlar. Topçu`ya göre, millet mistikleri devirlere, zaruretlere, cemiyetlere göre değişmez; muhitlerine uymaz; muhiti kendilerine uydurur, uyduramazlarsa da ona karşı isyan hareketi başlatırlar. Onlar, sadece kendisine kıymet veren, kendilerini milletin istikbali ve mukaddesatı üstüne çıkarmak isteyen ve başarılarının hissesini tahakkümle toplamayı hak sayanların karşısında dururlar.²¹

Açıkça anlaşılacağı üzere, Topçu`ya göre, insan küçük ve sefil dünyasını oluşturan nefsinden kurtulup düşünen ve seven varlık düzeyine yükselerek ancak, Allah`a erişir ve var olmanın ne anlama geldiğini böylece idrak eder. Bu harekette, hislerin üzerinde bir tabaka olarak, aklın aydınlığı kendini gösterir. Dayandığı prensipler (özdeşlik, yeter sebep ve ereksellik) gibi, akıl da ebedî ve âlemşümuldür. O sağlam ölçülere sahiptir, hisler gibi yanılmaz, insana kendini kaybettirmez, bilakis onu kendine getirir ve hakikati hayalden, gerçeği yalandan ayırır ve ebedîyi geçici olanın yerine koyar. O, tasavvurlar arasında münasebet kurar, onları değerlendirir ve

¹⁸ Nurettin Topçu, *Ahlâk*, ed. Ezel Erverdi ve İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 24-25; Topçu, *İradenin Dâvası: Devlet ve Demokrasi*, 23.

¹⁹ Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 53; Topçu, *Ahlâk*, 24-25; Bakış, "Nurettin Topçu`nun Felsefe ve Metafizik Tasavvuru", 326.

²⁰ Topçu, *İslâm ve İnsan: Mevlâna ve Tasavvuf*, 15-16.

²¹ Nurettin Topçu, *Millet Mistikleri*, ed. Ezel Erverdi ve İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 16; Nurettin Topçu, *Mehmet Âkif* (İstanbul: Hareket Yayınları, 1970), 20.

onlara anlam verir. Tezatlarla dolu olan insan varlığı, böylece tezatlarından sıyrılır, hür ve büyük bir eser olan ruhî âleme kavuşur. Topçu, "aklın yükseliş devirleri" diyor "insanlığın hidayet devirleridir. Aklın aramızda mağlup olduğu devirlerse, ilmin de idealin de ahlâkın da uçurumlara yuvarlandığı karanlık devirlerdir". Onun sefaleti, hayatı anlamsız ve çekilmez hale getirir. Çünkü akıl "duygularımızı derin bir denize akseden nurlu ışıklar gibi iç âlemimizde sıralayan, onları behimîlikten kurtarıp insanlığa doğru yönlendiren ve insanî düzeyden ilahî olana doğru giden yollara" sevk edendir. Bunu söyleyen Topçu, "ham hisleriyle yaşayan varlığın hayvanî çehresine insanlık getirmekle birlikte, aklın insan için tek başına yeterli" olmadığını iddia eder. Aklın yükseldiği merteye ona yetmediği için, insan sonsuzluğa açılmak ve kaynağını orada aramak durumundadır. İnsan diyor Topçu, ilham ile sonsuzluğa ve mutlak hayata kavuşur. O'na göre, ilham aklın üstündedir ve akli idare eden ve ona istikamet veren ilahî bir faktördür; çünkü o, içimizdeki sonsuzluktan gelir. O, aklın karanlık bir denize demir atan bir gemiyi andıran dünyasına doğan güneş gibidir ve sonsuzluğa işaret eder. Aynı zamanda, o, kaba duygularımızı fânî ve bayağı unsurlardan temizler, onlara ilahî bir maya katar. O, kini merhamet, hayvanî iştihaları ebedî huzur ve saadet, tahakkümü mesuliyet bilincine dönüştürür. Nitekim, ancak Allah'tan gelen dinlerin verdiği ilhamlar sayesinde, insanın kurtuluşu gerçekleşir.²² İlhama dayanmayan akıl, belki yatay boyutta geçerli münasebetler kurabilir, fakat dikey (ahlâkî-manevî) boyutta yaratıcı ve kurtarıcı olamayabilir. İnsan akli ilham sayesinde sadece kendisi için değil, diğer insanlar için de şimdi burada gerekli olan şeyleri öğrenir.

C. Ahlâk Hareketi

Kaba hislerle kendini gösteren hayvanî hayat ile Allah'a açılan ruhun gerçek hayatı arasında ahlâkî hayat bir köprü vazifesi görmektedir. Behimî niteliklerin baskın olduğu bir hayattan ruhî niteliklerin hükmettiği bir hayata geçiş ahlâkî bir hamle ile gerçekleşir. Ahlâkî hamle, benliği dönüştürücü bir işleve sahiptir. Ahlâkın insanı varlıkla yaratıcı bir iletişime geçirme gücü vardır. Bu süreçte, insan önce bakışını kendisine çevirir ve sefâletlerini anlar; ardından mesuliyet, merhamet ve aşkla benliğinin duvarlarını aşarak kâinatın bütününe ve daha da öteye sonsuza doğru yürüyen bir yolcu olur. Fert, varoluşunu idrak ettiği anda, bu idrakin sadece kendini bilmekten ibaret olmadığını, kendisinde hem bilmek hem de istediği gibi varolabilmek kudretinin bulunduğunu farkeder. Yani, o hem kendini bilir hem de kendinin

²² Topçu, *Yarınki Türkiye*, 25; Topçu, *İslâm ve İnsan: Mevlâna ve Tasavvuf*, 18; Topçu, *İradenin Dâvası: Devlet ve Demokrasi*, 81-82.

hür olduğunu bilir. İşte bu, var olma iradesinin şuurda gözükmemesidir. Bu varolma iradesi, atıldığı bu dünyada (onu dışarıdan zorlayan otoriteler, korkular, örfler, gelenekler; içeriden zorlayan alışkanlıklar ve ihtiraslar gibi) çeşit çeşit engelleri aşarak ilerler ve varlıkları kendine mal ederek (yani onların mesuliyetini üstlenerek) büyür; sessizce akan bir akarsu iken bir çağlayan, bir şelale, coşkun bir nehir olur.²³ Kısaca, insan kendisini ve başkalarını mesuliyet bilinciyle değiştirerek hürriyeti gerçekleştirir. Hür olmak bir hareketten sonra yeniden doğmak; bir yolun sonunda yeni bir yola girmek; eşyayı ve kendini kendi eliyle değiştirmek; yeni değerler üretmek ve her adımda, daha fazla var olmaktır. Gerçek ruhî-ahlâkî hayat insanda ancak böylece belli bir olgunluğa erişir.

Nurettin Topçu'ya göre, ahlâk insan hareketlerinin metafiziğidir. Prensipleri her ne olursa olsun, ahlâk bir kıymetler sistemine bağlanır ve metafizik de mahiyetini buradan elde eder. Nitekim, metafizik, içgüdülerimizle yaşamaya razı olmayıp, bizden aklen gelişkin bir düzeye erişmemizi yani hareketlerimizi tabiat âleminde tabiatüstü âleme yükseltmeyi isteyen bir disiplindir. Metafizik, aklın kâinata açılması, onu bütün halinde kavrama çabasıdır. Kâinata meydana gelen hadiseleri, bilimsel disiplinlerin çizdiği hudutlar çerçevesinde ayrı ayrı gruplara ayırıp, her bilim dalına mahsus yöntemlerle farklı yollardan giderek açıklamaya çalıştığımız zaman, kâinat bölünür; oysa, bütünün temel niteliklerini bölümlerde bulmak mümkün değildir. Çünkü kâinatın oluşundaki hayat ve bütününde bulunan ruh ortadan kalktığında, elimizde cansız parçalar demetinden başka bir şey kalmaz. Bilim işte bu cansız parçaları inceler. Bu sebepten, Topçu "metafizik ortadan kalkarsa, herkes mütefekkir kesilir, düşünce demokrasisi (yani bir tür görecilik) yerleşir," diyor. Dahası metafiziğin ortadan kalkması, aklın iflası olur. Metafizik (yani, değer hükümleri) olmaksızın yaşamak, akli duyusal düzeyin ötesine geçemeyen bir atif çerçevesine hapseder ve hatta var olma olanaklarının epey bir kısmını ortadan kaldırır. O halde, ister dinî ister ahlâkî olsun, kuşatıcı yargılar ortaya koyduğumuz her durumda, metafiziğe başvurmak durumundayız.²⁴ Çünkü hiçbir din ve ahlâk anlayışı hatta sanat bütününüyle duyusal düzeyde gerçekleştirilen deney ve gözlemin mahsulü olamaz.

Bilindiği gibi, deney ve gözleme dayanan bilimlerin, olgu ve olayları genel yasa olduğu düşünülen kanunlarla açıklarken, ahlâk ise varoluşsal

²³ Topçu, *Var Olmak*, 15,59; Topçu, *İslâm ve İnsan: Mevlâna ve Tasavvuf*, 15,17; Celal Türer, *Ahlâktan Felsefeye: Felsefeden Ahlâka* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 100.

²⁴ Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 47.

kaideler, yani, emredici değer hükümleri ortaya koyar. Ahlâkta gaye, deney ve gözlem vasıtasıyla olgu ve olayları tanıyarak genel yasalara ulaşmak değil, sonsuza uzanacak şekilde geniş bir atıf çerçevesi içinde insanların davranışlarını değerlendirip, bunlardan hangilerinin diğerlerine üstün olduğunu ve insana yakıştığını hareket kaideleri şeklinde tespit etmek; var olandan yola çıkarak olması gerekeni yani ideali araştırmaktır. Adalet, merhamet, iyilik, vazife, mesuliyet. . . gibi ahlâkî kaideler ve değer hükümleri, âlemşümül ilke ve fikirlerdir. Deneyin dışında kalan ve ahlâkın özünü teşkil eden ahlâkî ilk kavram ve prensipler, metafizik inancın mahsulü âlemşümül kıymetlerdir. Bunlar, deneylerle elde edilen başka cinsten pek çok unsuru sistem halinde birleştirmeye yarayan özsel bağ vazifesi görürler. Her ahlâk sisteminin ilk ve zaruri temeli ve şartı olan vicdan, hürriyet ve mesuliyet, metafiziğin bir açıdan deney alanının dışında kalan konularıdır.²⁵ Sözelimi, ahlâkî mesuliyet, kendi gerçeğini bu gerçeği yaşayanın vicdanında bulmaktadır; onun hakkında başkaları ya da toplum tarafından verilen bir hükmün sonucunda değil. Eğer böyle olsaydı, sözkonusu mesuliyet ahlâkî değil, toplumsal (fenomenal) yani hukukî olurdu.

Fizikötesi bir gerçek olan ahlâkî mesuliyet, fiillerin yargıçlar tarafından takdir edilen hukukî sorumluluğundan açık bir şekilde ayrılmaktadır; zira, o, hukukî sorumluluk gibi asla hareketin şeklinden doğmaz. Mesuliyet, insanın kendi hareketlerinin hesabını vermeye borçlu oluş ve fena hareketin sonunda doğan bir kefalet, bir ceza değil, ferden kendi iradesiyle yarattığı hür hareketlere kaynaklık eden bir mefkûredir. Mesuliyet, insanı her türlü esarete karşı harekete geçiren vicdanî bir emirdir. O, zaman bakımından hareketten önce gelir, hareketten sonra ise, daha da güçlenir. Hareketten önce, insan bir hareketin mesuliyetini taşır. Başka bir ifadeyle, mesuliyet, insanın sadece hareketten sonra yüzleştiği *salt olgusal bir gerçek* olmayıp, aksine hareketten önce mevcut olan ve hareketi ortaya koyan bir duygu, duyarlık ve fikirdir. Bilinçli ahlâkî failer hareketten önce var olan mesuliyetin yönlendirmesiyle eylemlerini gerçekleştirirler. İnsan mütemadiyen mesuldür ve onun iradesinin gücü, mesuliyetinin ölçüsüdür. Topçu'ya göre, irade ve gücümüzün ulaştığı her şeyden mesul olmaktayız. İçimize mesuliyet eşliğinde giren hürriyet ise, bizi harekete geçirme ve zorlama kabiliyetindedir. Bu gücü yaratan, insandaki mesul olma iradesi ve bu iradeye dair tam şurddur. Hareketten önce mesulüz, fakat sadece hareket etmek suretiyle hürüz. Hareketten önce hürriyeti var kılacak başka bir hâdise

²⁵ Topçu, 49; Topçu, *Ahlâk*, 20-21; Ahmet Kamil Cihan, "İslam Düşüncesinde Ahlak-Din İlişkisi", içinde *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed. Murat Demirkol (Ankara: Bilay, 2018), 92.

mevcut değildir. Mesuliyet, hürriyeti insanın kendisinden çıkarmak suretiyle yaratır. Sadece mesul olduğumuz için hürüz. Bu şekilde, hürriyet mesuliyetin şartı değil, daha çok onun sonucu olmaktadır. Yani, insan, mesul olduğu için hürdür.²⁶ Yoksa sınır tanımaksızın her şeyi yapabilen, her türlü suçu işlemeye kabiliyetli bir psikopat hür değildir. “Hürriyet”in tanımından bu neticeyi çıkarmak mümkündür. Çünkü “hürriyet, içten veya dıştan iradeye yabancı hiçbir kuvvet tarafından zorlanmaksızın bizzat kendi seçimi ile kendi kendisini belli bir harekete zorlamak hususunda iradenin sahip olduğu kudrettir”. Çokluk, harekete geçme kudret ve imkânı varken, iradî olarak onları kullanmayan kimse hürdür. İnsanı dışarıdan ve bizzat kendi içinden zorlayan, iradeye yabancı güçlerin itmesiyle gerçekleşen hareketler, esaretin eseridir, hürriyetin değil. Zira hür olan irade, sürükleyici dürtü ve kuvvetlerin yönlendirmesiyle hareket etmez. Onda şu iki kuvvet hâkimdir: Biri harekete geçme kuvveti, yani itici kuvvet; diğeri denetleyici yani engelleyici kuvvet. İnsanı ancak bu iki kuvvetin tam bir ahenk içinde mesuliyet duyarlılığı ile işleyişi hür yapar.²⁷

Topçu`ya göre, merhamet çekirdeğinden fıskıran mesuliyet ağacı, insanı mahdut ve mütenâhî bir varlık olmaktan çıkarır; sonsuz ve ebedî bir hayata götürür. Daha açık bir ifadeyle, mesuliyet şuuru, insanı behimî hayattan kurtaran ve onu kendi duygu ve temayüllerine hâkim hale getiren bir güç olmasından dolayı, insana tabiatüstü bir değer katar. Hissin dar sınırlarını geçebilen herkes, âlemden ve hakikatten mesul olduğunu düşünür. Ferdin şuurlu iradesinin eriştiği hiçbir şey, bu mesuliyetten kurtulamaz. Gerçek mesuliyet, varlıktan ve âlemden; tabiattan ve cemiyetten; geçmişten ve gelecekte; ölümlerden ve çocuklardan; maddeden ve maveradan mesul oluşturmaktadır. İnsanı varlıkların ve âlemin üstüne çıkaran işte bu mesuliyettir.²⁸ Çünkü insan taşıdığı bu mesuliyet bilinci sayesinde aşağı düzeyli tabiatının üstüne çıkar ve “eşref-i mahlûkat” mertebesine yükselir. Kin, haset ve fitne insanı boğarken, merhametin kurtardığı ruh, aşk`ın sonsuz semasında uçmaya başlar; ve ilim, sanat ve ahlâkın göklerinde mest edici ebediliğe kavuşur. Bu bağlamda, Topçu`ya göre, aşkı kuşatan hâle ise, hayâ hâlesidir. Gerçek aşka sahip olan, hayânın da sahibidir. Hayâ duygusu, hem izzetinefsin hem de şeref ve haysiyetin insandaki bekçisidir. İnsanlar hayâ sayesinde hem kendi izzetinefsilerini korurlar hem de başkalarının

²⁶ Karaman, *Nurettin Topçu`da Ahlâk Felsefesi*, 66-67; Topçu, *Yarınki Türkiye*, 104; Topçu, *İsyân Ahlâkı*, 91; Topçu, *Var Olmak*, 15.

²⁷ Topçu, *Yarınki Türkiye*, 119; Topçu, *İsyân Ahlâkı*, 91; Topçu, *Var Olmak*, 67; Topçu, *İradenin Dâvası: Devlet ve Demokrasi*, 114; Topçu, *Ahlâk*, 59.

²⁸ Topçu, *Yarınki Türkiye*, 120.

izzetinefislerine saygı duyarlar. Utanmayan insan, hem sevgi hem de insanlık değerinden yoksundur. Cemiyetine iftira eden, başkalarının menfaatleri ile oyalanan ve sefâletlerini teşhir eden hayâsız varlık, aşkı yaşamamış ve merhametin dünyasına ayak basmamış bir beşerdir. Bu tür bir varlık, sözde insanlığı kendisine maske olan, hakikatte tüm hayvanların sefâletini kendisinde temsil eden ve ıstırap sahibi olmayan bir varlıktır.²⁹ Onlar kendilerine hükmeden niteliklerden dolayı, sadece fenomenal gerçeklerle bağ kurmaktadırlar; aşkın olan ile değil. Fakat varolma iradesi, mevcut düzen içindeki tüm imkânları kullanıp her zaman menfaat ve ihtiraslarının tatminine doğru koşan insanlara karşı gelerek, yani, isyan ederek, yeni ve daima daha üstün düzenler oluşturarak Allah'a doğru ilerlemektedir. Âsilerin içlerinden gelen vicdanî ses, onları ihtiras ve menfaatlerin esiri olmaktan kurtarır, bakışlarını sonsuzluğa çevirmeye teşvik eder.

İçinde yaşadığımız cemiyet nizamının kuruluşunda, güçlü bir mesuliyet bilinciyle kendilerini fedaya varan hareketler gerçekleştiren nice yaratıcı âsinin emeği vardır. Yaşayan cemiyet, onların hareketlerinin eseridir. Bizim hareketlerimiz de ahlâken yaratıcı hamleler ile mevcut nizamı aşmış, daha üstün bir düzene yükselmek durumundadır. Varoluş gayemiz budur. Ahlâkî-varoluşsal yaratıcılığın, kendi kendimizi aşmanın, başka terimlerle Allah'a doğru yolculuğun duraksadığı yerde, varoluşumuz, bir tufeylînin varoluşu gibi kendi kendisine çevrilir. Topçu'ya göre, O'ndan uzaklaşanların hüsrânı büyüktür. Aydınlığa nazaran karanlık, azaltılmış aydınlık derecesi olmakla beraber, çekilmez bir şeydir. Bitimsiz aydınlığa erenler, Allah'ın yakın dostluğunu kazanan mistiklerdir. Bundan dolayı, bir bakıma çokluktan birliğe kavuşma veya ruhun Allah'la buluşması demek olan dine ulaştırıcı deneme, mistik deneme şeklindedir. Peygamber'in vahiy tecrübesi, derin ve derûnî bir hadisedir. Mîraç olayında en yüksek mertebede gerçekleşen buluş ve eriş tecrübesi de dinin hem temelinde, hem de en yukarı ucunda bulunur.³⁰

Şu halde, insan için bu dünyada en anlamlı iş, ruh adına bedenle ilgili eğilim ve arzuları ahlâkî kıymet hükümleriyle terbiye etmektir. Bilindiği gibi, insanda iki kudret yaşamaktadır; biri doymak bilmeyen bir hırsıyla madde içerisinde sürünen yorgun ve kindar beden kudreti, diğeri her an kendinden geçmek ve kendi yarattığı aşk içinde yok olmak için kendi sınırlarını aşmak, sonsuzluğa sıçrayıp Allah'a kavuşmak isteyen ruh kudreti.³¹ Başarı, ruh

²⁹ Topçu, *İslâm ve İnsan: Mevlâna ve Tasavvuf*, 16; Karaman, *Nurettin Topçu'da Ahlâk Felsefesi*, 66-67; Topçu, *Ahlâk*, 48.

³⁰ Topçu, *İradenin Dâvası: Devlet ve Demokrasi*, 67,70.

³¹ Rıza Bakış, "Nurettin Topçu İdealizminde Madde ve Ruh", *Bilimname*, sy 31 (2016): 187.

kudretinin, cismanî kudreti değer hükümleriyle denetim altında tutmasına bağlıdır. Beden yerin düzlüklerinde uyuklarken, ruh yedinci kat semaya yükselir. Topçu'ya göre, fazilet timsali olanlar, iradesi cismânî eğilimleriyle savaşanlardır. Mahşeri andıran bizdeki bu boğuşma, ferdiyetler yaratır. Fakat ruhla beden düellosunu gerçekleştirememiş oportünist-konformist zevk adamının namus ve fazilet mefkûresinden bahsetmesi bir garabettir.³² Bu bilgiye ulaşan insan, bilgilerin bilgisine ulaştığı için, önem ve önceliği nesnelere dünyasında bocalayan varlığına vermez, çünkü bilmektedir ki, beden bir cesettir, aslolan ve ona sonsuzluğun kapılarını açacak olan kabiliyetler ruhunda saklıdır. İnsanın gerçek özgürlüğü de ruhsal güçlerine sahip çıkmasında yatmaktadır.

Hülasa, Nurettin Topçu'ya göre, insanın varoluş gayesinin, sonsuza, yani, Allah'a gitmek olduğu anlaşılmaktadır. Ruhtan Allah'a giden yolculuk, ruhun zaferlerle dolu yürüyüşüdür, onun ebediyet ülkesinde gerçekleştirdiği fetihlerdir. Bu yolculukta her geriye dönüş, hatta bazen yerinde saymalar büyük bir hatadır. Hata bizi ruhtan bedene yani maddeye çeviren hareketin vasfıdır. Daima ileriye gidiş, ruhun tabîî hareketi, geriye dönüşse, onun kusurudur. Bu, dağların kabul etmediği emaneti yüklenen insana sunulmuş ilahî imtiyazdır. Bu imtiyazı elde etmenin, bu sefâletler mahşerindeki büyük savaş ya da imtihanda başarı kazanmanın şartı aşka ulaşabilmektir.³³ Bu noktada insan için tehlike, bir uzviyet olan ten kafesinden fırlayıp insanlığa doğru hamleler yapan varlığımızın insanlıktan hayvanlığa dönmek isteğiştir. İnsan ancak ruhî kabiliyetleri sayesinde, uzviyet olan bedeninin üstünde hâkimiyet kurup onun ihtiraslarına hükmedebilir. İnsanların ilahî bir düzen içinde buldukları bilincine dayalı olarak ruhsal-ahlâkî bir aşkınlık göstermeleri; maddî dünyaya ve hırslarına son vererek çokluğu aşmaları ve dengeli bir varoluş düzeyine erişmeleri ile neticelenir. Dolayısıyla, bize düşen, bu hayret verici nizam içindeki yerimizi ve varlığımızın hikmetini düşünmektir; hatta dilsiz kâinatla konuşmasını bilmek, onu konuşturmadır. Ancak buradan yola çıkarak var olmanın mânâsını kavrayabiliriz. Biz, kâinata eklenmiş sıradan bir parça mıyız? Yoksa, kâinata mânâ veren ve oradaki kozmik kelimeleri okuyan bir varlık mıyız? Evet, biz hem bu düzenin kanun ve kurallarını, yani, sebep-sonuç ilişkisi açısından işleyiş şeklini anlayan hem de âlemdeki varlıkların temsilî anlamlarını keşfedebilen varlığımız. "İlahî neşve, kürelerle kâinatı yarattığı gibi, her ân yeni ruhlar yaratıyor; semâlara sevinç ve ümitler serpiyor; yeryüzünü

³² Topçu, *Var Olmak*, 95; Ögün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, 64.

³³ Topçu, *İslâm ve İnsan: Mevlâna ve Tasavvuf*, 34.

hikmet fidanlarıyla süslüyor. . . Varlığın aslı olan ruh, ilahî neşvedir. Etrafımızda durmadan dalgalanan her ân doğuş cilvesi ilahî neşveden başka bir şey değildir. İlahî neşveyi keşfedemeyen nasipsiz, dünyamızda asıl var olanın ölçü ve tartı; gerçek hükümdarın maddeye bürünmüş şekiller" olduğunu sanır. Topçu'ya göre, ilahî neşvenin eseri olan varoluşumuzun kâinat içindeki anlam ve öneminin farkına varmak en büyük hikmettir. Kâinat ve insan ilahî neşvenin bir geçit ve tecellisidir. Gören gözler, âlemde ilahi neşveden başka bir şey görmezler. Fakat orada, "eşyayı bedensel zevkleri tatmin etmenin bir vasıtası olarak görenlerin, lezzetli meyveler veren bir ağacın gövdesine yapışıp duran bir solucandan ne farkı vardır" diyor Topçu. Nitekim, bir uzviyet olan ve uzvî ihtiraslara sahip bulunan bedenden ruhî güç ve yetiler vasıtasıyla Allah'a doğru gidiş fazilettir, hayırdır ve ebediliğe ulaştırıcıdır. Bu yolculukta bedene sığınma iştiağıyla gerilemiş, insan açısından Allah'tan kaçma, ruhunu terk etme ve ebedî hayatı kaybetmedir.³⁴

Sonuç

İnsan bir açıdan biyolojik ve maddî, diğer açıdan ruhî ve aklî bir varlıktır. İnsan, biyolojik varlığını devam ettirmek için, dünyadan payını almak; aklî ve ruhî ihtiyaçlarını karşılamak için de bir anlam-değer küresi oluşturmak zorundadır. Nitekim, insan bu âlemde belli bazı açılardan diğer canlılarla ortak özelliklere sahip olmakla birlikte, ruhî ve aklî varoluş sadece insanda görünmektedir. Bu varoluş biçiminin bir uzantısı olarak insan, dinî, ahlâkî ve bedîî değer hükümleri ortaya koymakta ve bütün varlığını ve tabiatı bunlara göre biçimlendirmektedir. Dinî, ahlâkî ve bedîî bilgi üretimi de bu âlemi tanıyıp ruh âlemine geçişle başlamıştır. Böylece, insan bilişsel güç ve yetilerinin sonsuza uzanabilme kabiliyetine sahip olduğunu göstermiştir. Topçu diyor ki,

Sanki, ayağımız toprağa bağlı, ruhumuz göklerde. Yerlere yığılı maddemiz realizmin, göklere uçan ruhumuz ise idealizmin kaynağıdır. (İnsan) maddî esaretinin düğümlerini, ruh hürriyetinin kanatlarını kendinde taşımaktadır.³⁵

Topçu'ya göre, gerçek anlamda ideal hayat "yüksek değerler" in işidir. Dinî, ahlâkî ve bedîî yüksek değerlere dayanan ve insanın yüksek varoluş ideallerinden güç alan amaçlar "vasıta değerler" e dayanan yani bio-psişik yapımızdan kaynaklanan amaçlara nispetle daha üstündür. Nitekim,

³⁴ Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 58; Topçu, *Var Olmak*, 53,129-130.

³⁵ Nurettin Topçu, *Ahlâk Nizamı*, ed. Ezel Erverdi ve İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997), 227.

varolmak; yüce değerlerin ateşin demire nüfuz etmesi gibi içimize nüfuz etmesi, bizi dönüştürmesi, kurması, mesuliyet bilinciyle doldurması, isyan ettirmesi, harekete geçirmesi ve bizde aşk haline gelmesidir. Din, ahlâk ve sanatta gaye, içyapısı aşağı canlıların da sahip olduğu istek, hırs ve arzularla dolu olan beşerî varlığı, insanî varoluş düzeyine yükseltmek ve sonsuza yöneltmek; ahlâkî sefâletlerin kaynağı olan tüm niteliklerden arındırmaktır. Nitekim, hırs, kibir, kıskançlık ve ikiyüzlülük, fertlerin önüne bir engel olarak çıkarak ahlâkî hareketin doğmasına mâni olmaktadır.

O halde, insanî olgunlaşma, mevcut düzenin ötesine geçen iradenin eseridir. Bu irade, mevcut düzen içindeki tüm imkânları kullanan ve daima menfaat ve ihtirasların tatminine doğru koşan insanlara karşı gelerek, yani, isyan ederek yeni ve daima daha üstün varolma biçimleri kurarak Allah`a doğru ilerlemektedir. Hareketin yönü, daha üstün bir varoluşadır. İnsan için var olmanın gayesi de budur. Yaratıcılığın, kendi kendimizi aşmanın, başka bir ifadeyle Allah`a doğru yolculuğun duraksaması durumunda ise, varoluşumuz kendi içine kapanır; kişisel zevkler ve toplumsal bağlar, ruh kuvvetini daha kaynağında iken yok eder. Sonsuza uzanması gereken yol, bireysel ve toplumsal dairenin yaratıcılıktan mahrum karanlık sınırlarında son bulur. Bu, insan hareketinin ölümüdür. Çünkü insan hareketinin yaratıcılığı, sonsuzu hedeflemesi ve ona doğru yol almasındadır. Var olmak, verimli bir ağaç gibi meyve vermek, kendi varlığından başkalarına da sunmak, başkaları için yaşamak, hem güzeli hem de iyiyi gerçekleştirmektir. Varlığımızın bizden taşıp, başkalarına uzanmadığı yerde ahlâktan bahsedilemez. Bilindiği gibi, yeni bir varoluş biçimi geliştirenler, nefse ve dünyaya odaklı hareketlere isyan etmektedirler. Zevk düşkünleri ise, statükoya ve insan şerefine yakışmayan iş ve oluşlara isyan edenleri kendileri için tehlike addederek itibarsızlaştırmaya çalışırlar. Hareketlerinin gayesi olması gereken sonsuzluk iradesini kaybeden bu insanlar, şahsiyetsiz, taklitçi ve maddecidirler. Oysa, insan sonsuzluk iradesini kazanınca şahsiyet sahibi, yaratıcı, hür, âsi, idealist ve merhametli olur.



KAYNAKÇA

BAKIŞ, Rıza. *Âşığın Tevhîdi: Hallâc`a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

BAKIŞ, Rıza. "Nurettin Topçu`nun Felsefe ve Metafizik Tasavvuru". *Beytulhikme* 7, sy 1 (2017): 311-33.

BAKIŞ, Rıza. "Nurettin Topçu İdealizminde Madde ve Ruh". *Bilimname*, sy 31 (2016): 181-201.

- CİHAN, Ahmet Kamil. "İslam Düşüncesinde Ahlak-Din İlişkisi". İçinde *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, editör Murat Demirkol, 81-98. Ankara: Bilay, 2018.
- DÖNMEZ, Süleyman. *Emanet Ahlakı: Türk Ahlak Felsefesine Giriş*. Adana: Karahan Kitabevi, 2015.
- GÜNDOĞAN, Ali Osman. "Topçu ve Hareket Felsefesi". *Hece: Nurettin Topçu Özel Sayısı*, sy 109 (2006): 15-22.
- KARAKOÇ, Sezai. *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II: Diriliş Şoku*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 1998.
- KARAMAN, Hüseyin. *Nurettin Topçu'da Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000.
- KÖK, Mustafa. "Nurettin Topçu'nun İdealizmi". *Temaşa: Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, sy 4 (2016): 38-48.
- ÖĞÜN, Süleyman Seyfi. *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.
- TOPÇU, Nurettin. *Ahlâk*. Editör Ezel Erverdi ve İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- TOPÇU, Nurettin. *Ahlâk Nizamı*. Editör Ezel Erverdi ve İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997.
- TOPÇU, Nurettin. *İradenin Dâvası: Devlet ve Demokrasi*. Editör Ezel Erverdi ve İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- TOPÇU, Nurettin. *İslâm ve İnsan: Mevlâna ve Tasavvuf*. Editör Ezel Erverdi ve İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- TOPÇU, Nurettin. *İsyân Ahlâkı*. Çeviren Mustafa Kök ve Musa Doğan. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1995.
- TOPÇU, Nurettin. *Kültür ve Medeniyet*. İstanbul: Hareket Yayınları, 1970.
- TOPÇU, Nurettin. *Mehmet Âkif*. İstanbul: Hareket Yayınları, 1970.
- TOPÇU, Nurettin. *Millet Mistikleri*. Editör Ezel Erverdi ve İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- TOPÇU, Nurettin. *Türkiye'nin Maarif Dâvası*. İstanbul: Hareket Yayınları, 1970.
- TOPÇU, Nurettin. *Var Olmak*. Editör Ezel Erverdi ve İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997.
- TOPÇU, Nurettin. *Yarıncı Türkiye*. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1961.
- TÜRER, Celal. *Ahlâktan Felsefeye: Felsefeden Ahlâka*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.



ACCORDING TO NURETTIN TOPCU WHAT DOES “TO EXIST” MEAN?

© Cenankuvanci^a

Extended Abstract

According to Nurettin Topcu, to exist is to think, to love and to perform the voluntary movements. Although Topcu explains “to exist” with these concepts, claims that only the concept “movement” can ultimately guide people on this matter. If an essence of human being is to be mentioned, the ability to perform the voluntary movements is his/her essence, because we can only understand human being and its dimensions through movement. Thinking is the partial essence of man at best. Therefore, the development of the ability of movement provides the development of thinking ability; in turn, thinking also contributes to the development of movement.

The existence and the continuation of human movements is dependent on moving towards infinity which is his/her goal. Indeed, man wants to go towards infinity, since s/he can only find peace in it. This move is guided by the responsibility that is a mobilizing force coming from within of man. According to Topcu, the tree of responsibility gushing from the core of mercy, saves people from being a finite and limited entity; leads to an infinite and eternal life. To put it more precisely, the consciousness of responsibility adds an extraordinary value to the human being, as it is a force that frees man from animal life and makes him/her dominate over his/her own feelings and tendencies. Everyone who can cross the narrow borders of feelings thinks that s/he is responsible for the world and the truth. Something that the individual’s conscious will reaches can’t escape from this responsibility. Because the real responsibility is to be responsible for the events and the universe, the nature and the society, the past and the future, the dead and the children, the phenomenon and the transcendent. It is this responsibility that raise human being above other beings and the universe. Because, thanks to

^a Assoc. Prof., Erciyes University, cenankuvanci@hotmail.com

this awareness of responsibility, people rise above their low-level nature and ascend to the level of "ashrafu`l makhluqat" (i.e. the noblest of all creatures). This driving force, that is, the responsibility raises the need to discover a new existence with different possibilities and dimensions. Human existence is not *something* that has already been determined in all its aspects. According to Topcu, the development of the distinctive features of human being and reaching a certain level of maturity is only realized thanks to the ideas and the movements set infinity. People's attachment to the ideas and the beliefs that are compatible with their interests and acting in parallel with them will result in moral and spiritual decline. While grudge, envy and sedition strangle man, the soul saved by mercy begins to fly in the eternal sky of love and becomes eternal in the skies of morality. On the contrary, the ways of thinking and the modes of action that do not raise a person to a new level of existence, do not carry him/her to infinity, do not lead from plurality to unity are regressive. In fact, the thoughts and the movements that do not come from the depths of one's self or personality, remain within the boundaries of the field of the flesh and the selfish desires, and cannot transfer him/her beyond the phenomenon. This person connects only with phenomenal facts; not with the transcendent.

Undoubtedly, human being is a biological and material being on the one hand and a spiritual and rational being on the other hand. In other words, in some respects, human being has both common characteristics with other living things and his/her own spiritual and rational existence. Human being must take his/her share from the world in order to maintain his/her biological existence; and has to also create a sphere of meaning-value to meet his/her mental and spiritual needs. As a compulsory consequence of this, human being produces the religious, the moral and the aesthetic values and shapes whole of his/her own existence and nature in accordance with them.

The main goal in religion, morality and art is to raise human being whose inner structure is full of desires, ambitions and desires which the banal creatures also have, to the high level of existence and then directing him/her to infinity and also is to purify him/her from all the qualities that are the source of moral misery. As a matter of fact, ambition, arrogance, jealousy and hypocrisy appeared as an obstacle in front of the individuals, prevent the birth of the spiritual movement. Based on the will to exist, human beings, by rebelling against people who are always running towards the satisfaction of their interests and passions, by using all the possibilities in the current order, by creating new and superior orders are moving towards God. The

conscientious voice coming from within of the rebels saves them from being the prisoners of passion and interests and encourages them to turn their gaze into eternity. According to Topcu, truly ideal life is the job of “high values”. The objectives based on religious, moral, existential, aesthetic high values or ideals are superior in comparison to those based on “vehicle values”, that is, those that result from our bio-psychic structure. Indeed, to exist is the penetration of supreme values transforming, establishing, activating, filling us with a sense of responsibility such as the penetration of fire into iron.

As a result, human maturation is the work of will that goes beyond the current order. According to Topcu, it is as if our feet are tied to the ground, and our soul is in the heavens. Our substance piled up to the ground is the source of realism, and our soul flying to the sky is the source of idealism. Human being carries both the knots of material captivity and the wings of spiritual freedom in his own existence. Therefore, man should always direct his actions to a higher existence. This is the purpose of existence for human being. In the event that the journey to God and creativity in human life cease, our existence closes into itself. The personal pleasures and the social ties destroy the soul force while it is at its source. The path that must go to infinity ends in the dark boundaries of individual and the social circle that are devoid of creativity. This is the death of the human movement. Because the creativity of the human movement is in targeting to infinity and in heading towards it. For human being, to exist is to bear fruit like a fruitful tree, to present to others from his/her existence, to live for the others, to realize both the beauty and the good. Ethics cannot be mentioned in a place where our existence does not overflow and reach the other.

Keywords: Philosophy of religion, existence, movement, willpower, rebellion, infinity.



YORUM-BAĞLAM İLİŞKİSİ BAKIMINDAN HUTBELERDE HADİS KULLANIMI

© Muhammet Ali ASAR^a

Öz

Hutbe, Cuma ve bayram namazlarının gereklerinden olup, öğüt ve nasihat içeren konuşmadır. Hz. Peygamber'den günümüze îrâd edilmektedir. Ülkemizde son on yıldır Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nce hazırlanan hutbeler tüm cami ve mescitlerde okunmaktadır. Hutbeler başlık, serlevha bir ayet, bir hadis ve bu çerçevede inşa edilen metinden oluşmaktadır. Hutbenin serlevhasındaki rivayet metin içerisinde yorumlanmaktadır. Serlevha rivayetten hareket edilerek toplumsal mesajlar verilmekte, güncel olayların yorumlanmasında hadis rivayeti referans alınmaktadır. Serlevha hadisle hutbenin başlığının ve konusunun uyumu ve rivayetin bağlamı da gözetilerek doğru anlaşılması ve yorumlanması önem arz etmektedir.

Rivayetin doğru anlaşılması ve yorumlanması noktasında en önemli kavram bağlamdır. Hadiste bağlam anlama faaliyetinin temelini oluşturur. Bağlam konuşanla dinleyen arasındaki iletişimi, ilişkiyi yer ve zaman perspektifiyle içerir. Buna konuşanın ve dinleyenin önyargı, görüş, kanaatleriyle, her türlü davranışları ve toplumsal özellikleri de eklenir. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in sözlerini ve fillerini anlamak ve yorumlamak için içinde bulunduğu çevreyi, kültürel ortamı, ilk muhataplarını ve yaşadığı toplumun gerçeklerini tespit etmek zarurettir. Yani Hz. Peygamber'in sözlerini ve davranışlarını, bulunduğu ortam ve bu ortamın doğurduğu şartlar içerisinde ele almak gerekir.

Bu makalede, serlevha hadislerin hutbe içinde yorumlanma biçimi ele alınmaktadır. Hutbenin serlevhasında yer alan hadisin yorumlanmasında özellikle hadis-bağlam ilişkisine ne kadar riayet edildiği, rivayetin yorumunun hadis rivayet ve yorum geleneğindeki anlaşılma ve yorumlanma şekliyle ne kadar örtüştüğü tespit edilmeye çalışılmaktadır. Bu çerçevede şu somut sorulara cevap aranmaktadır. "Hutbelerin serlevhasındaki hadisler yorumlanırken rivayetin bağlamı dikkate alınmış mıdır?", "Rivayet yorumlanırken geçmişten günümüze şerhlerle ilişki kurulmuş mudur?" Makalede, serlevha hadislerin yorumlanmasında; rivayetin tasnif edildiği konudaki diğer rivayetlerle ilişkisinin göz ardı edildiği, bağlamın dikkate alınmadığı, klasik ve modern şerhlerden istifade edilmediği ortaya konulmaktadır.

^a Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, muhammetali.asar@gmail.com

Anahtar kelimeler: Hadis, Hutbe, Anlama, Yorumlama, Bağlam.



USING HADITH IN KHUTBAH BY THE RELATIONSHIPS OF INTERPRETATION AND CONTEXT

Khutbah is a religious speech contains counselling and advice. It is also one of the basic rituals of Friday and Eid prayers and goes back to the Prophet Muhammad's time. In last ten years, khutbas are written by the General Directorate of Religious Service and given in all mosques in Turkey. A khutbah is consist of a title, a heading ayah (a verse from the Qur'an), a heading hadith and a body text prepared in their framework. The heading hadith is explained in the body text, therefore, actual and social events are interpreted through its context. On the other hand, the two main issue have importance in khutbas: A consistence between the khutbah topic and the heading hadith and interpreting the heading hadith in its context.

The context is the most important issue for interpretation of a given hadith. It refers to the time and the space elements, as well as the relationship between the speaking person and the audience in the framework of their social environment, acts, ideas, convictions and prejudices. To this respect, comprehending and interpreting the Prophet Muhammad's words and acts require identifying his cultural environment, direct interlocutors (sahaba, the companions) and the social facts of his time. It means, words and acts of the Prophet should be discussed in the framework of the environment and the conditions in which they emerged.

The main issue of this article is the interpretation of sample hadiths in khutbas. In particular, the two questions is asked: Firstly, to what extent the heading hadith of a given khutba is interpreted in its own context? Secondly, to what extent interpretation of a given hadith corresponds with the classical hadith commentaries? This article claims that the heading hadiths in khutbas are interpreted by neglecting their contexts and interrelations with other related hadith narratives, besides, classical and modern hadith commentaries are referred in khutbas in many limited cases.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Hutbe, "H-t-b/حُطْبَة" kökünden bir isimdir. Hatibin minberde yaptığı konuşmadır.¹ Hutbe, dinî istılahta Cuma ve bayram namazlarında îrâd edilen, genelde öğüt ve nasihat içeren konuşmayı ifade eder. Konuşmayı yapana hatip denir. Hutbe kelimesi, Kur'ân-ı Kerim'de geçmemekle birlikte hem sözlük hem terim anlamıyla birçok rivayette yer almış, Hz. Peygamber'in

¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru sâdır, ts), 1: 361.

hutbelerinden çeşitli örnekler zamanımıza ulaşmıştır.² Hz. Peygamber, edebiyat, belagat ve şiir alanında Arapların zirvede oldukları, bu alanlardaki maharetleriyle gurur duyup övündükleri, şiir ve hitabet yarışmalarının yapıldığı, en güzel şiirlerin Kâbe'nin duvarına asıldığı bir dönemde Risâlet'le görevlendirilmiştir. Peygamberlerin toplumda ilgi çeken, dikkat uyandıran ve revaçta olan kabiliyetlerle ve donanımla gönderildikleri realitedir. Hz. Peygamber de edebiyat ve hitabette yetkindir. Çünkü Allah, son Peygamberine Kur'ân gibi büyük bir mucize vermiş, onu "cevâmiu'l-kelim" özelliği ile desteklemiştir.³

Hz. Peygamber'in günümüze ulaşan hutbelerinin sayısı hakkında gerek hadis musannefatına, gerek hutbelerin cem edildiği müellefata bakarak net bir fikir beyan etmek oldukça güçtür.⁴ Çünkü Hz. Peygamber'in "hitap etti" tarzındaki tüm söylemleri hutbe olarak kabul edilmiştir. Hz. Peygamber'in hutbe tarzıyla ilgili malumat genelde hadis kitaplarının "Kitâbü'l-Cum'a" bahislerinde yer almaktadır. Hadis kitaplarında onun hutbelerine dair müstakil bölüm ve konu başlığı mevcut değildir. Ancak konu özelinde Türkçe ve Arapça bazı eserler kaleme alınmıştır.⁵ Fakat bu eserler Hz. Peygamber'in hitabet tarzı ve hutbeleri ile alakalı bazı bilgileri muhtevlidir. Sistemli bir şekilde konuyu ele alıp değerlendiren müstakil bir eser yoktur.⁶

Günümüzdeki hutbelerin serlevha hadislerinin hutbe metninde yorumlanmasıyla aynı hadisin geçmişten günümüze nasıl yorumlandığının mukayesesini yaparken daha sağlıklı bir değerlendirme ve analiz yapabilme adına Hz. Peygamber'in hutbelerinin özelliğinden kısaca bahsetmek yerinde

² Mustafa Baktır, "Hutbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 18: 425. Hz. Peygamber Cuma ve bayram namazları dışında özel hutbeler îrâd etmiştir. Bk. İnsanların hatalarını düzeltmek için: Buhârî, "Hıyel", 15; Müslim, "İmâre", 26; Kadınlara yönelik: Tirmizî, "Rada", 11; Savaş Hutbeleri: Buhârî, "Cihâd", 155; Tabiat olayları ile ilgili: Buhârî, "Küsûf", 2; Müslim, "İstiska", 1.

³ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şahîh* (B.y: Dâru tavkî'n-necât, 1422/2001), "Cihâd" 122; Ebü'l-Hasan İbnü'l-Haccâc el-Müslim, *el-Câmi'u's-şahîh*, thk. M. Fuat Abdülbâkî (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts), "Mesâcid", 5.

⁴ Mehmet Yaşar, "İmam-Hatiplerin Kendi Hutbelerini Okuması", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 1: 475.

⁵ Hz. Peygamber'in hutbelerine müstakil olarak yer veren veya hutbelerin bir bölümüne yer veren eserlere örnek olmak üzere bk. Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir* (Kahire: y.y, 2001), 1: 324; Şemsüddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-ibâd* (Kuveyt: Müessetü'r-risâle, 1994), 1: 425-431; Mecdî Muhammed es-Sehâvî, *Huṭabür-Resûl* (B.y: el-Mektebetü't-tevfikiyye, ts), 1: 185; Ahmet Lütfî Kazancı, *Peygamber Efendimizin Hitabeti* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1980).

⁶ Yusuf Taşan, *Dini Tebliğde Hutbenin Yeri ve Hz. Peygamber'in Hutbe Tarzı* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 3.

olacaktır. Hz Peygamber, Cuma günü, sahâbîler mescid-i nebevide toplanınca mescide gider, cemaate selam verir, minbere çıkar, insanlara yüzünü dönerek oturur,⁷ ezan bitince ayağa kalkıp hutbeye başlar,⁸ iki hutbe okur ve hutbelerin arasında kısa bir müddet otururdu.⁹

Hutbede ses tonuna dikkat eder, cemaatin durumuna, konunun mahiyetine göre beden dilini kullanırdı. Hutbeyi sıkıcı bir tarzda îrâd etmezdi. Veda hutbesinde sesini kalabalığa duyurabilmek için işaret parmağını kulağına koymuş,¹⁰ Allah'ın yüceliğini ve celalini anlatırken beden dilini kullanmıştır.¹¹ O, bazen sözle ifade etmek yerine kalp, dil, göz gibi organlarına eliyle işaret ederek "Şuna dikkat et, bunu koru, bundan sakın." diyerek anlatmak istediğini anlatmıştır.¹²

Hz. Peygamber hutbelerini sadece monolog şeklinde değil, diyalog şeklinde de sunmuştur. O hutbe îrâd ederken kendisine sorulan sorulara cevap vermiş,¹³ kendisinden dua isteği olanın talebini yerine getirmiş,¹⁴ ikaz etmesi gerekenleri de uyarmıştır.¹⁵ Hz. Peygamber hutbelerini yalnızca bir konuyla sınırlandırmaz, aynı hutbede değişik konulardan bahsederdi.¹⁶ Onun hutbeleri günceli takip eden, günlük sorunlara çözüm üreten, hayatla iç içe, eğitici ve öğretici mahiyettedir.¹⁷ O bazen bir hutbesini bir ayete ayırmış, bazen de hutbede bir sure okumuştur.¹⁸ Hz. Peygamber'in hutbeleri ne çok uzun ne de çok kısadır. Ancak O, beyanın büyüleyici özelliğini bildiği için¹⁹ hutbelerinin kısa olmasını tercih etmiştir. Hutbede tane tane konuşur, kelimeleri açık ve net telaffuz ederdi.²⁰ Rencide edici, kırıcı söz sarf etmez, eleştirdiği kişinin ismini asla zikretmezdi.²¹

Günümüzde hutbeler Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nce

⁷ Ebû Abdullah Muhammed İbn Mâce, *Sünen*, thk. M. Fuad Abdülbâkî (B.y: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts), "İkâmetü's-salavât", 85.

⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-'ibâd*, 1: 429.

⁹ Buhârî, "Cum'a", 28.

¹⁰ Süleyman Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, ts), "Menâsik", 73.

¹¹ Müslim, "Sifâtü'l-münâfikîn", 25; İbn Mâce, "Zühd", 33.

¹² Müslim, "Birr ve sıla", 32.

¹³ Müslim, "Cum'a", 60.

¹⁴ Buhârî, "İstiskâ", 7.

¹⁵ Buhârî, "Cum'a", 31.

¹⁶ Yunus Macit, "Veda Hutbesinin Günümüz İrşad Hizmetlerinin Verimliliği Açısından Değerlendirilmesi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 16 (2005): 116.

¹⁷ Yaşar, "İmam-Hatiplerin Kendi Hutbelerini Okuması", 475.

¹⁸ Müslim, "Cum'a", 51.

¹⁹ Müslim, "Cum'a", 47.

²⁰ Ebû Dâvûd, "Edeb", 18.

²¹ Buhârî, "Edeb", 72; "İ'tisâm", 5.

hazırlanmakta ve tüm camilerde aynı hutbe okunmaktadır. Hutbe serlevha bir ayet ve bir hadisle başlamaktadır. Hutbe metni serlevha ayet ve hadis rivayetinin şerhi mahiyetindedir. Serlevha hadisin hutbe metninde nasıl anlaşıldığı, klasik ve modern şerhlerde bu rivayetin nasıl yorumlandığı mukayeseli olarak ortaya konulacak, hutbede rivayetin anlaşılmasıyla rivayetin bağlamı arasındaki ilişkiye dikkat çekilecektir.

Hız. Peygamber kısa, özlü ve hikmetli konuşurdu. İnsanların anlayabileceği bir dil kullanırdı. Kurduğu cümleler kısa ve anlaşılırdı. Oldukça edebi ve akıcı bir üslubu vardı. Onunla aynı dili ve kültürü paylaşan sahâbîler onu anlamakta zorlanmıyordu. Anlamadıkları bir husus olduğunda ona soruyorlardı. Ayrıca onlar âyetlerin nüzûl, hadislerin vürûd sebeplerinden, hadislerin söylendiği ortam, muhatap, üslup vb. unsurlardan kısacası hadislerin bağlamından genellikle haberdardılar. Ancak İslam'ın hızla yayılması sonucunda coğrafyanın genişlemesi, farklı dil, din, kültür ve milletlerden birçok kişinin İslam'a girmesiyle hadis ve sünnetin anlaşılması sorunu ortaya çıkmaya başladı. Aslında hadislerin anlaşılmasına yönelik çaba sahâbe zamanında başlamıştır. Bu çaba ilk başta, sahâbîlerin Hz. Peygamber'in tavsiyelerini anlama ve bu doğrultuda yaşama arzusu ile sınırlı idi. Hadislerin metinleşmesi ile birlikte 'yorumlama' dönemine girilmiştir. Anlama ve yorumlama faaliyeti münferit hadislerin yorumu şeklinde iken, eserlerin otorite kazanma süreçlerine bağlı olarak 'hadis şerhi' kendine özgü yapı ve sistematığı olan bir edebiyat türü haline gelmiştir. Kısacası hadisleri anlama, yorumlama ve şerh etme geleneği, münferit rivayetlerin izahı, belli bir kitabın rivayetlerinin yorumu ve belli bir hadis kitabının şerhi çizgisini takip etmiştir.²²

Bu çerçevede hicrî üçüncü asrın başından itibaren hadislerdeki manası kolayca anlaşılamayan "garîb" kelimelerin izahına dönük olarak "Garîbü'l-Hadîs" literatürünün tasnif edildiği görülmektedir. Bu alandaki ilk çalışmalar Ebû Ubeyd Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 210/825) ve Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) tarafından telif edildi. Daha sonra "Müşkilü'l-Hadîs" ve "Muhtelifü'l-Hadîs" literatürü oluşmaya başladı. Hadislerin anlaşılması sorununu çözmek adına temel hadis kitaplarının şerh edilmesi geleneği ise hicri dördüncü asırda başlamıştır.²³

Hadiste bağlam, anlama faaliyetinin en önemli ögesidir. Bağlam,

²² Zişan Türcan, "Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009/1 (2009): 101-134.

²³ Bünyamin Erul, "Hadis Şerhçiliğinde Özgünlük Sorunu", *İslam ve Yorum Temelli Tartışmalar İmkânlar ve Sorunlar*, ed. Abdurrahman Ateş (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 2: 395.

iletişimin, ilişkinin, sözlü ya da yazılı söyleşinin ortamıdır. Bağlam öncelikle yer ve zaman boyutlarını, konuşan ve dinleyen arasındaki ilişkiyi kapsar. Bunlara konuşanın ve dinleyenin önyargı, önbilgi, görüş, kanaat ve beklentileriyle, her türlü kişisel davranışlarını ve toplumsal özelliklerini de eklemek gerekmektedir.²⁴ Bu çerçevede Hz. Peygamber'in sözlerini ve fillerini anlamak ve yorumlamak için içinde yaşadığı coğrafi ve sosyal çevreyi, kültürel ortamı, ilk muhataplarını ve yaşadığı toplumun olgularını ve bu olgular arasındaki bağlantıları tespit etmek zaruridir. Yani Hz. Peygamber'in her sözünü ve davranışını, bulunduğu ortam ve bu ortamın doğurduğu şartlar içerisinde ele almak gerekir.²⁵

Günümüz hutbelerinde, hutbelerin serlevhasında kullanılan hadislerin bağlamından kopararak anlaşılması; hadislerin günün ihtiyaçlarına göre hutbe metni içerisinde yorumlanması; serlevha hadisle, hutbe konusunun uyumlu olmaması; serlevha hadis yorumlanırken hadisin bağlamından ve geçmişten günümüze yapılan yorumlardan faydalanılmaması, hutbelerde hadis kullanımında sıhhat ve konuyla ilişki bakımından dikkatli özenin gösterilmemesi konunun problematiğini oluşturmaktadır.

Bu girişten sonra serlevha hadislerin bağlamla ilişkisi, hutbe metninde nasıl anlaşılıp yorumlandığı klasik ve modern dönem şerhleriyle mukayeseli olarak üç hutbe örneğinde sunulacaktır.

A. Bizi Aldatan Bizden Değildir

29.07.2016 tarihinde Türkiye genelinde okutulan hutbenin başlığı "En büyük bozgunculuk, dinin muazzez değerlerini istismar etmektir." şeklindedir. Hutbenin serlevhasında "مَنْ عَتَانَا فَلَيْسَ مِنَّا" "Bizi aldatan bizden değildir."²⁶ hadisi kullanılmıştır.

Hutbe "Bizi aldatan bizden değildir." rivayetinin yorumuna Hz. Peygamber'e ilk vahiy geldiğinde onun endişelenmesi ve eşi Hz. Hatice'ye başından geçenleri anlatması, Hz. Hatice'nin de Hz. Peygamber'i teskin etmesiyle başlamaktadır.²⁷ Buradan hareketle fakire, yoksula ve yetime kol, kanat geren, zalime karşı daima mazlumun yanında yer alan Türk milletinin faziletleri anlatılmakta ve on beş Temmuz gecesi FETÖ'ye karşı milletimizin destansı direnişine atıfta bulunmaktadır.

Rivayet, Müslim'in *Sahîh*'inde "Bizi aldatan bizden değildir." bâb

²⁴ Sabahat Tura, *Anlam ve Yorum* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1980), 112.

²⁵ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 286.

²⁶ Müslim, "İmân", 164.

²⁷ Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 1.

başlığı altında serdedilen iki rivayetten birisinin bir bölümüdür. Rivayetlerin her ikisi de Ebû Hureyre'den nakledilmektedir. Birinci rivayet عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلَاحَ فَلَيْسَ مِنَّا، وَمَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا “Bize silah doğrultan bizden değildir ve bizi aldatan bizden değildir.” şeklindedir. Rivayetin ikinci kısmı ve bir sonraki rivayetin son kısmı ilgili bâba başlık olmuştur. İkinci rivayet ise şöyledir: Hz. Peygamber bir tahıl satıcısına uğrar. Elini tahıl yığınının içine sokar. Yiyecek yığınının alt tarafının ıslak olduğunu görür ve satıcıya sorar. Bu ıslaklığın sebebi nedir? Satıcı da tahılın yağmurda ısladığını söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “İnsanların görmesi için ıslak olan kısmını üste getirmen gerekmez mi? Aldatan benden değildir.” buyurur.²⁸

Rivayet, İbn Mâce'nin *Sünen'inde* “Aldatmanın yasak olması” bâb başlığı altında zikredilir. Bu bâbta iki rivayet vardır. Ebû Hureyre'den nakledilen birinci rivayet hemen hemen Müslim'in ikinci rivayetiyle aynıdır.²⁹ Ebü'l-Hamrâ'dan nakledilen diğer rivayette, Hz. Peygamber bir kap içerisinde tahıl satan bir satıcının yanına uğrar. Elini kabın içerisine daldırır ve “Sanki sen hile yapıyorsun. Bizi aldatan bizden değildir.” buyurur.³⁰

Rivayet, Dârimî'nin *Sünen'inde* “Aldatmanın yasak olması” bâb başlığı altında geçer. İbn Ömer'den nakledilen rivayet, Müslim'in ikinci rivayeti ve İbn Mâce rivayeti ile benzerdir. Hz. Peygamber Medine çarşısında bir öbek tahıl görür. Yiyeceğin güzelliği hoşuna gider. Elini yiyeceğe daldırır, içinden bir miktar alır ve yiyeceğin içinin dışı gibi güzel olmadığını görür. Satıcıyı ikaz eder ve “Müslümanlar arasında aldatma olmaz. Bizi aldatan bizden değildir.” buyurur.³¹ Rivayet diğer hadis kaynaklarında birkaç kelimesi farklı olmakla beraber benzer şekilde yer almıştır.³²

²⁸ Müslim, “İmân”, 164.

²⁹ İbn Mâce, “Ticârât”, 36.

³⁰ İbn Mâce, “Ticârât”, 225. Bk. İbn Mâce'nin *Sünen'inin* M. Fuad Abdülbâkî tahkikli nüshasında; Elbânî, birinci rivayetin sahih olduğunu; ikinci rivayetin senedindeki Ebû Dâvûd Nüfey b. Hâris el- 'Ama'nın metrûkinden olduğu için aşırı zayıf olduğunu söyler. Bu ikinci rivayetin Ebû Hureyre ve İbn Ömer rivayetleri için şahit olduğu da zikredilir. Ebû Abbas Şihâbuddîn Kinânî el-Bûsîrî, *Mişbâhü'z-zücâce fi zevâ'idi ibn Mâce* (Beirut: Dârü'l-Arabiyye, 1403/1983), 3: 24.

³¹ Ebû Abdullah Muhammed ed-Dârimî, *Sünen* (Suudi Arabistan: Dârü'l-muğni, 2000), “Büyu”, 10.

³² Ebû Abdillâh Ahmed İbn Hanbel, *Müsned* (Kahire: Müessetü Kurtuba, ts), 7:123; İbn Ebî Şeybe, *Müsned* (Riyad: Dârü'l-vatan, 1997), 2: 233; Süleyman et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (Kahire: Mektebetü ibn Teymiyye, 1994), 22: 199; Muhammed Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-şahîhayn* (Beirut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1990), 2: 11; Yakub b. İshak Ebû Avâne, *Müstahrecü Ebî Avâne* (Beirut: Dârü'l-marife, 1998), 1: 375.

Müslim'in *Sahîh'inde* ilgili konunun başlığı Hz. Peygamber'in "Bizi aldatan bizden değildir." sözüdür. Bir önceki konu başlığı ise "Bize karşı silah taşıyan, bize silah doğrultan bizden değildir." rivayetidir. Bu konu başlığı altında üç rivayete yer verilmiş olup bu rivayetlerin tamamı Müslümana karşı silah doğrultanın ve Müslümanlara karşı kılıç sallayanların Müslümanlardan olamayacağını ifade etmektedir.³³

Musanef türü eserlerde bâbların tertibi ve isimlendirilmesi, bâb başlığı altına konulan hadisler, bu rivayetin nasıl anlaşıldığını göstermektedir. Nitekim Müslim, bir önceki bâbda Müslümanlara karşı silah doğrultanın Müslümanlardan olamayacağı şeklindeki rivayeti inanç boyutunda ele almış, onun eserini şerh eden Nevevî (ö. 676/1277) "Müslümanlara haksız yere silah doğrultan kişi bunu yanlış tevil ile yapıp, helal kabul etmez ise isyancıdır, kâfir olduğu söylenemez. Ancak bunu helal kabul ederse kâfirdir." sözüyle konuyu açıklamıştır.³⁴ Hutbede Müslim'in bu rivayeti ve açıklamalar dikkate alınmamış, göz ardı edilmiştir.

İlgili rivayetlerin klasik yorumlarında Müslüman şahsiyetiyle ahlâk arasındaki ilişkiye dikkat çekilmektedir. Begavî (ö. 516/1122) "Alışverişte aldatmak haramdır." konu başlığı altında ilgili rivayetleri sıraladıktan sonra şu yorumu yapmaktadır. "Bizi aldatan bizden değildir ifadesiyle kişinin İslam dininden çıkması kastedilmemiş, Peygamber'e bağlılığın, peygamberî ahlâka uygun davranmanın terk edilmesi kastedilmiştir. Çünkü aldatmak, Hz. Peygamber'in ahlâkına ve davranışlarına uygun olmadığı gibi; Müslümanlar arasındaki samimi kardeşlik ilişkisine de uygun değildir."³⁵

Münzirî (ö. 656/1258) ise Hz. Peygamber'in "Aldatan benden değildir." sözünü, "Benim mükemmel örnekliğime ve koyduğum ilkelerin korunmasına uygun değildir." şeklinde anlamıştır.³⁶ "Bizden değildir." ifadesi, bu kişinin hareketi tarzımıza uygun değildir şeklinde anlaşılmış; aldatmanın kişiyi İslâm'dan çıkartmayacağı belirtilmiştir.³⁷ Şirâzî (ö. 730/1329) ise, "Bizi aldatan bizden değildir." hadisindeki, "aldatmak" kelimesiyle, üründeki kusuru gizlemenin ya da ürünü olduğundan farklı göstermenin kastedildiğini; "bizden değildir" sözünün de, bizim sünnetimize

³³ Müslim "İmân" 161-163.

³⁴ Ebû Zekerîyya Yahya en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu şahîh-i Müslim ibni Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, 1392/1972), 2: 108.

³⁵ Ebû Muhammed el-Begavî, *Şerhu's-sünne* (Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1983), 8: 166-167.

³⁶ Abdülazîm Zeküyyiddîn el-Münzirî, *Muhtaşaru şahîhi Müslim*, thk. Muhammed Elbânî (Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1987), 2: 251.

³⁷ Ebû'l-Muzaffer Yahya ez-Zühîlî, *el-İfşâh an me'âni's-şihâh* (B.y: Dârü'l-vatan, 1471/1996), 8: 94.

uygun hareket etmez şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler. Şirâzî'ye göre aldatmak ve kandırmak asla Hz. Peygamber'in uygulaması olamaz. Alışverişte insanları kandıran, onları aldatan kişi günahkârdır. Ancak bu günah onu İslam'dan çıkarmaz. Lâkin bu kişi kâmil mümin de olamaz.³⁸

Çağdaş hadisçilerden Musa Şâhîn Lâşîn'e göre, bu rivayette Hz. Peygamber, Müslümanları aldattığını düşünerek satıcıya kızar. Satıcının özür dilemesi üzerine onun özrünü kabul eder ve bir daha böyle bir durumla karşılaştığında müşterinin görebilmesi için ürünün ıslak olan kısmının üste gelecek şekilde sergilenmesini söyler. Çünkü sattığı malın kusurunu gizleyen kişi müşterisini aldatmaktadır. Aldatan kişi ise Peygamber'in sünnetine uygun hareket etmemektedir. Musa Şâhîn' göre "Bizden değildir." İfadesi "Hz. Peygamberin sünnetine bağlı değildir." şeklinde anlaşılmalıdır. Bu olayda ahlâkî bir sorun gören Hz. Peygamber, söz konusu kişiyi cezalandırmamış, çarşıdan çıkarmamış, sattığı mal ile ilgili tasarrufta bulunmamıştır. Bilakis satıcının o ürünü satmasına müsaade etmiş, satıcıyı sözlü ikazla yetinmiştir.³⁹

İbn Mâce'nin *Sünen'ine* şerh yazan çağdaş şârihlerden Herarî'ye (ö. 2008) göre; satıcı, buğdayın ıslak tarafını müşteriye göstermemekle müşteriyi aldatmak istemiştir. Böyle bir davranış Müslümana yakışmaz. Çünkü Müslüman, Müslüman kardeşini aldatamaz. Bilakis ona karşı olabildiğince samimi ve kardeşçe davranır. Çünkü bu Müslümanın Müslüman üzerindeki hakkıdır.⁴⁰

Serlevha hadisin hutbe metninde yorumlanmasında dikkat çeken hususlar şunlardır. a. Hutbenin başlığı "En büyük bozgunculuk, dinin muazzaz değerlerini istismar etmektir." şeklindedir. b. Rivayetin açıklanmasında münafıklar hakkında nâzil olan bir âyet-i kerîmeden destek alınmıştır. c. Rivayetin muhatapları; teröristler, münafıklar ve din istismarcılarıdır. d. Hz. Peygamber'in ilk vahiyle karşılaşması neticesinde endişelenmesi, Hz. Hatice'nin de onun faziletlerini zikretmesinden hareketle bu vasıflara sahip olanların "Bizden değildir." ifadesinin kapsamına girmeyeceklerini bildirmektedir.

Hutbede "Bizi aldatan bizden değildir." hadisi itikât/inanç boyutuyla ele alınmış, münafıklara, kâfirlere, isyancı teröristlere ve din istismarcılarına

³⁸ Hüseyin Mahmud eş-Şirâzî, *el-Mefâtîh fi şerhi'l-meşâbih* (Kuveyt: Dârü'n-nevâdir, 2012), 3: 438.

³⁹ Musa Şâhîn Lâşîn, *Fethü'l-mün'im şerhu şahîhi Müslim* (B.y: Dârü's-şurûk, 2002), 1: 229-230.

⁴⁰ Muhammedü'l-Emin el-Herarî, *Şerhu süneni ibn Mâce* (Cidde: Dârü'l-minhâc, 2018), 13: 103.

işaret edilmiştir. Ancak Müslim (ö. 261/874) başta olmak üzere ilgili rivayete eserlerinde yer veren müellifler, rivayeti konumlandıkları bölüm ve konu ile onu nasıl anladıklarını da ortaya koymaktadırlar. Çünkü tertip ve tasnif anlama ve yorumlama ile sıkı bir ilişki halindedir. Bir bâbın altında sıralanan rivayetler, o bâb başlığıyla ilişkilidir. Özellikle musannef türü eserler hadisleri ilişkili oldukları bâbların altında toplamaktan öte, hadislerin tercihi ve tertibinde bir kurguya sahiptir.⁴¹ Bu hadise eserlerinde yer veren musannifler söz konusu rivayeti iman, inanç ve terör boyutuyla değerlendirmemiş, ahlâk, dindarlık ve sünnete bağlılık çerçevesinde anlamışlardır. Aynı zamanda klasik dönem hadisçileri ve muasır hadisçilerde “aldatma” ifadesini din istismarı ve terör şeklinde anlamamışlar, alışverişte dünyevi kazanç elde etmek için üründeki kusuru gizlemekle ilişkilendirmişlerdir. “Bizden değildir” ifadesini ise bu rivayeti eserlerinde tasnif eden hadisçiler ve şârihler inanç, terör ve isyan boyutuyla ele almamışlar, İslam-ahlâk ilişkisi ve Peygamber’e bağlılık çerçevesinde konuyu anlamışlardır.

Sonuç olarak, serlevha hadis hutbe metninde yorumlanırken rivayetin bağlamı göz önüne alınmamış, rivayet bağlamından koparılarak güncel bir terör olayını açıklamak için kullanılmıştır. Ayrıca rivayeti mümin bireyin ahlâkiliği perspektifinden değerlendiren şârihlerin görüşüne de müracaat edilmemiştir. Serlevha rivayete, konunun başlığı ve yorumlanması arasında irtibat kurmak oldukça zordur. Hutbenin serlevhasına “Bizi aldatan bizden değildir.” rivayeti yerine konu başlığı ve o başlığın altındaki rivayetler dikkate alındığında, Müslim’in *Şahîh’inde* bir önceki bâbta yer alan “Bize silah doğrultan bizden değildir.” rivayeti konulabilirdi. Zira Nevevî (ö. 676/1277) bu rivayeti şu şekilde yorumlamaktadır. “Kim Müslümana haksız yere silah doğrultursa bunu helal görmedikçe isyankârdır, teröristtir. Ancak bunu helal kabul ederse o zaman kâfirdir.”⁴² Nevevî’nin bu yorumu hutbenin serlevhasında bu rivayetin olmasının daha isabetli olacağını göstermektedir.

B. Allah’ın Kulları Üzerindeki Hakkı

12.10. 2018 tarihli hutbenin başlığı “Cenab-ı Hak her hak sahibine hakkını vermiştir.” şeklindedir. Hutbenin serlevhasında “Allah’ın kulları üzerindeki hakkı, O’na hiçbir şeyi ortak koşmamaları ve yalnızca O’na ibadet etmeleridir. Bunu yaptıkları takdirde kulların Allah üzerindeki hakkı,

⁴¹ Türcan, “Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu”, 109.

⁴² Nevevî, *Minhâc*, 2: 108.

Allah'ın onları cennetine koymasındır." rivayeti kullanılmıştır.⁴³ Hutbe eşlerin birbirlerine karşı sorumluluğuna vurgu yapan bir rivayetle başlamıştır.⁴⁴ Sırasıyla her bir paragrafta anne baba hakları, hayvan hakları, hayat hakkı, toplumun yoksul kesimlerinin varlıklı insanlar üzerindeki hakları gibi haklardan bahsedilmiş; çevreyi kirletmek, kaçak elektrik kullanmak, stokçuluk yapmak, kamu malına zarar vermek gibi hak ihlallerinden örnekler verilmiştir. "Hakka girmekten, hakkımız olmayanı talep etmekten, hakları sahiplerinden esirgeyerek zulmetmekten Allah'a sığınalım." denilerek hutbe sonlandırılmıştır.

Rivayet, Buhârî'nin *Şahîh*'inde de üç farklı konu başlığı altında geçmektedir.⁴⁵ Bunlardan birincisi "Cihâd ve's-siyer" bölümüdür. Buradaki rivayet, Hz. Peygamber "Ufeyr" adında bir merkebe bindiği için "At ve eşeğin ismi" başlığı altında zikredilmiştir. İkincisi "İsti'zân" bölümünde, Hz. Peygamberin seslenmesi sonucunda Muaz'ın (ra) "Buyur Ya Resulallah!" sözünden hareketle "Lebbeyk ve sa'deyk şeklinde cevap veren kişi" başlığı altında; üçüncü rivayet ise "Tevhîd" bölümünde "Nebi (sav) nin ümmetini tevhîde davet etmesi" başlığı altında geçmektedir. İmam Müslim'in *Şahîh'inde* rivayet "îmân" bölümünde üç tarikiyle "Şeksiz, şüphesiz bir imanla Allah'a kavuşan kişinin cennete girmesi ve o kişiye cehennem haram olması" başlığı altında zikredilmiştir.⁴⁶ Tirmizî'nin *Sünen'inde* Allah'a şirk koşmayanının cennete gideceği bağlamında "Ümmetin fırkalara ayrılması" başlığı altında yer almıştır.⁴⁷ Nesâî'nin *Sünen'inde*, Muaz'ın, Allah'a ortak koşmadan kulluk edenlerin cennete gideceği bilgisini insanlarla paylaşma isteğine karşın, Hz. Peygamberin insanların tembellik etmesinden endişe

⁴³ İbn Hanbel, *Müsned*, 5: 238. Rivayetin konuyla ilgili olduğu düşünülen bölümleri serlevhaya çekilmiştir. Rivayet farklı senetlerle ve farklı vecihleriyle İbn Hanbel'in *Müsned*'inde on iki kez geçmektedir. Şuayb Arnaut bu rivayetin, baş tarafındaki olay hariç metninin sahih olduğunu; senedinin ise Şehr b. Havşeb'den dolayı zayıf olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte Şuayb Arnaut İbn Hanbel'in *Müsned*'indeki diğer bazı rivayetlerin sahih ve senedlerinin de kuvvetli olduğunu ifade etmektedir. Serlevhada kullanılan rivayet adeta İbn Hanbel'deki diğer rivayetlerle mecz edilerek "Kulların Allah üzerindeki hakkı ise, Allah'ın onlara azap etmemesi, onları cennetine koymasındır." şeklinde tercüme edilmiştir. Halbuki serlevha yapılan rivayette "onlara azap etmemesi" şeklinde bir ifade yoktur. Rivayet, Buhârî ve Müslim'in *Şahîhleri* başta olmak üzere birçok eserde sağlam sened ve sahih metinle geçmesine rağmen, Şuayb Arnaut'un belirttiği üzere hutbede zayıf bir senedle ve müdrec bir metinle yer almıştır. Bu durum hutbelerde hadisler kullanılırken, rivayetin sahih veya zayıf olmasına yeterince özen gösterilmediğini düşündürmektedir.

⁴⁴ Buhârî, "Savm", 51.

⁴⁵ Buhârî, "Cihâd ve's-siyer", 46; "İsti'zân", 30; "Tevhîd", 1.

⁴⁶ Müslim, "İmân", 10.

⁴⁷ Tirmizî, "İmân", 18.

duyarak bu bilgiyi başkalarıyla paylaşmamasını tembihlemesine binaen “Bilginin bazı insanlara mahsus olması” başlığı altında ele alınmıştır.⁴⁸ Ayrıca rivayet Hz. Peygamber’in seslenmesi ve Muaz’ın lebbeyk ifadesi bağlamında “Hz. Peygamber seslendiğinde nasıl cevap verilir başlığı altında yer almıştır.” İbn Mâce’nin *Sünen’inde*, Allah’a kulluk edip, O’na hiçbir şeyi ortak koşmayanlara O’nun azap etmeyeceği ifadesine atıfla “Kıyamet gününde Allah’ın rahmetinin umulması” başlığı altında bulunmaktadır.⁴⁹ Bu kaynakların dışında söz konusu rivayet hadis kaynaklarının birçoğunda îmân bahislerinde “Allah’ın hakkını gözeterek, Allaha şirk koşmayan cennete gireceği veya azap görmeyeceği” başlıkları altında tasnif edilmiştir.⁵⁰ Rivayet müsned ve mu’cem türü eserlerde de yer almaktadır.⁵¹

Musanef türü eserlere rivayeti yerleştiren muhaddislerin rivayeti nasıl anladıkları görülmekle birlikte tasnif devri sonrası şerh dönemi ve modern dönemlerde rivayet kronolojik olarak şu şekilde anlaşılmış ve yorumlanmıştır. İlgili rivayetin yorumları kronolojik olarak sunulurken aslında şârihlerin birbirinden nasıl etkilendikleri de görülmektedir. Ancak bu başka bir çalışma konusudur. Rivayetle ilgili ilk yorumları yapanlardan birisi Buhârî şârihi İbn Battâl’dır. (ö. 443/1051) O, rivayeti, hak kavramı üzerinden yorumlamış, Mürcie’nin, Allah’ın kendisine itaat edene mükâfatla karşılık vermesi vaciptir görüşünü; Ehli Sünnetin Allah’ın kullarına karşı hiçbir şeyi yapma mecburiyeti yoktur şeklindeki karşı görüşle çürütmesi çerçevesinde ele almıştır.⁵²

Ma’zeri (ö. 536/1141) kulların Allah üzerindeki hakkının şer’i bir hak mı yoksa Mu’tezile’nin dediği gibi aklen vacip bir hak mı olduğunu tartışmış; Mu’tezile’nin dediğinin aksine kulların Allah üzerindeki hakkının vacip olmadığını ifade etmiştir. Burada Allah’ın kullarına vaadi olduğu ve Allah’ın

⁴⁸ Ebû Abdurrahman Ahmed en-Nesâî, *Sünen* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2001), “İlim”, 26; “Amelü’l-leyli ve’l-yevm”, 76.

⁴⁹ İbn Mâce, “Zühd”, 35.

⁵⁰ Ebû Avâne, *Müstaḥrec*, 1: 26; Ebû Abdullah İbn Mende, *Îmân li’bni Mende* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1406/1986), 1: 233; Ebû Hatim Muhammed İbn Hibbân, *el-İḥsân fi takrîbi şaḥîḥ-i İbn Hibbân* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1998), 1: 441-442; Hâkim en-Neysâbü’rî, *Müstedrek*, 1: 698; Ebû Nuaym el-İsbehânî, *el-Müsnedü’l-müstaḥrecu ala şaḥîḥi Müslim* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1996). 1: 123-124.

⁵¹ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned* (Mısır: Dâru hicr, 1999), 1: 459; Ebûbekir Ahmed el-Bezzâr, *Müsned* (Medine: Mektebetü’l-ulûm ve’l-hikem, 2009), 7: 78; Ahmed b. Ali Ebû Ya’lâ, *Müsned* (Dimeşk: Dâru’l-Me’mûn li’t-türâs, 1984), 7: 236; Ebû Said eş-Şâşî, *Müsned* (Medine: Mektebetü’l-ulûm ve’l-hikem, 1982), 3: 280; Ebû Said İbn Arâbî, *Mu’cem* (Suudi Arabistan: Dâru ibni’l-Cevzî, 1997), 2: 446; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, 20: 48; Süleyman et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-avsâḥ* (Kahire: Dâru’l-harameyn, ts), 8: 124

⁵² Ebû’l-Hasan İbn Battâl, *Şerḥu şaḥîḥi’l-Buḥârî* (Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 2003), 9: 50-51.

vaadini mutlaka gerçekleştireceğinden hareketle, konunun bir hak gibi anlaşıldığını söyler. Allah'ın kulları üzerindeki hakkına gelince; ona göre Allah'ın kulları üzerinde hakkı olduğu muhakkaktır. Ma'zeri "Hakkullah ve "Hakku'l-'ibad" tabirlerinin yorumundan önce "مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ" "Allah'tan başka ilah olmadığına inanarak ölen kişi cennete girer." rivayetini yorumlar. Burada öncelikle Mürcie, Hariciye, Mu'tezile gibi mezheplerin büyük günah işleyen kişiye dair görüşlerine yer verir ve onları çürütür. Sonra Eş'arîlerin görüşünü söyler. Sonra da kendisi büyük günah işleyenin bağışlanarak veya Hz. Peygamber'in şefaatiyle cennete gireceğini belirtir. Konumuz olan rivayetten sonra ise "لَا يَشْهَدُ أَحَدٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ" "Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim Allah'ın Resülü olduğuma şahadet etmeyen kişi cehennemlidir." hadisini konu edinir. Burada Mürcie'ye karşı çıkararak Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Hz. Muhammed'in onun resülü olduğuna kalben inanmayanın cehenneme gireceğini belirtir.⁵³ Ma'zerî'nin gerek "Hakkullah" ve "Hakku'l-'ibad" kavramlarını tartışma biçimi, gerekse Muaz rivayetinin öncesi ve sonrasında ele aldığı rivayetler ve onları yorumlama biçimi, onun bu rivayeti iman esasları, günah işleyenin durumu, ilahi emir ve yasaklara uygun hareket edene Allah'ın vaadi, tevhîd-sirk ilişkisi çerçevesinde anladığını gösterir.

Tîbî (ö. 743/1342) Allah'ın kulları üzerindeki hakkını gerekli ve zorunlu bir hak; kulların Allah üzerindeki hakkını ise hikmete uygun bir hak perspektifinden değerlendirmiştir. Allah'ın kendisinden başka hiçbir varlığı ilah edinmeyen kişiye iyilik etmesinin hikmete uygun olduğunu belirtmiş, kulların Allah üzerindeki hakkının Allah'ın onlara vadi olduğunu ve Allah'ın da mutlaka vaadini gerçekleştireceğini beyan etmiştir.⁵⁴ Müslim şârihi Nevevî de (ö. 676/1277) benzer görüştedir.⁵⁵

İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401) Buhârî'nin kitâbü't-tevhîd bölümünün ilk bâb başlığı altında ilgili rivayetle beraber üç hadisi⁵⁶ peş peşe serd etmesini, bu hadislerin Allah'ın birliğini ifade etmesi ile ilişkilendirir. Özellikle bu rivayetler içerisinde ihlâs sûresini zikretmesinin sebebini; bu sûrenin Allah'ın birliğini, sıfatlarını ve ona izafe edilmesi mümkün olmayan

⁵³ Ebû Abdullah Muhammed el-Ma'zerî, *el-Mu'lim bi fevâ'id-i Müslim* (Cezayir: Dârü't-tûnûsiyye, 1998), 1: 290-293; Ebü'l-Fadl Kādî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâ'id-i Müslim* (Mısır: Dârü'l-vefâ, 1998), 1: 260.

⁵⁴ Şerefüddîn et-Tîbî, *el-Kâşif an hağâiki's-sünen* (Mekke: Mektebetü Mustafa el-Bâz, 1997), 2: 473.

⁵⁵ Nevevî, *Minhâc*, 1: 231.

⁵⁶ Buhârî, "Tevhîd", 1.

hususlara dair bilgileri barındırmasıyla izah eder.⁵⁷

İbn Hacer (ö. 852/1448) “Hakkullah” kavramını “Allah’ın kullarını kesin olarak vazifelendirip sorumlu tuttuğu hususlardır.” şeklinde tarif eder. Allah’ın kulları üzerindeki hakkını açıklarken Kurtûbî (ö. 671/1276) ve İbn Hibbân’ın (ö. 354/965) açıklamalarını nakleder. Kurtûbî, Allah’ın kullar üzerindeki hakkını “Allah’ın onlara mükâfat vadetmesi ve onları sorumlu tutmasıdır.” şeklinde yorumlar ve şu şekilde açıklar: Allah’ın kullar üzerindeki hakkı, kulların yalnızca Allah’a ibadet edip, ma’siyetten kaçınmalarıdır. Tevhîd ancak bu şekilde gerçekleşebilir. Rivayette, ibadet ile şirk koşmamak kelimelerinin peş peşe gelmesi bazı inkârcıların Allah’a ibadet etmekle beraber başka ilahlara da ibadet etmeleri sebebiyledir. Rivayette bu iki kelime peş peşe zikredilerek sadece ulûhiyette değil, ibadette de şirk kesin olarak yasaklanmaktadır. İbn Hibbân ise bu bağlamda imanı kalp ile tasdik, dil ile ikrar, organlarla uygulama olarak açıklamıştır. Rivayetteki “Bunu yaptıkları takdirde” ibaresine dikkat çekerek burada özellikle ‘yapmak’ fiilinin kullanılıp ‘söylemek’ fiilinin kullanılmamasına dikkat çekmektedir. Kulların Allah üzerindeki hakkına gelince; Kullar, Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmayarak O’na ibadet edince, Allah da onları bağışlar, onlara azap etmez ve onları cennetine koyar. Çünkü Allah’ın vaadi gerçektir. Onun vaadinin hilafına bir şeyin gerçekleşmesi muhâldir. Kendisinden başkasını rab edinmeyen kişiye Allah’ın ihsanda bulunması, ona azap etmemesi hikmete de uygundur.⁵⁸

Aynî (ö. 855/1451) ilgili rivayetteki “Hakkullah” ve “Hakku’l-‘ibâd” tabirlerini tevhîd-şirk ilişkisi içerisinde ele almış; hiçbir şekilde şirk koşmayarak yalnızca O’na ibadet edenlere, O’nun azap etmeyeceğini ifade etmiştir. Aynî’ye göre ilgili rivayetin kitâbü’t-tevhîd ile alakası da Allah’a kulluk etmenin O’nu birlemek manasına gelmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü kitâbü’t-tevhîdin gayesi Allah’ın birliğini ispat etmektir.⁵⁹

Kastallânî’ye (ö. 923/1517) göre Allah’ın kulları üzerindeki hakkı, kulların şirke bulaşmadan O’na itaat ederek ibadet etmeleri, yasaklarından da kaçınmalarıdır. Kulların Allah üzerindeki hakkı ise büyük günahlardan,

⁵⁷ Ebû Hafs Sirâcüddîn İbn Mülakkın, *et-Tavzîh li şerhi câmi’i’s-şahîh* (Dimeşk: Dârü’nevâdir, 2008), 3: 176-177.

⁵⁸ İbn Hacer el-Askâlânî, *Fetûh’l-bârî şerhu şahîhi Buḥârî* (Beyrut: Darü’l-marife, 1379/1959), 11: 339.

⁵⁹ Bedrüddin el-Aynî, *‘Umdetü’l-kârî şerhu şahîhi’l-Buḥârî* (Beyrut: Daru ihyai’t-türâsi’l-Arabi, ts), 25: 81-82.

kaçınıp, emirlerini yerine getirdikleri takdirde onlara azap etmemesidir.⁶⁰

Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1605) Allah'ın kulları üzerindeki hakkı, O'nun ulûhiyetinin ve rubûbiyetinin gerektirdiği şekilde ona ibadet etmeleri ve O'nu eşi, benzeri olmayan tek ilah kabul etmeleridir. Kulların Allah üzerindeki hakkı, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayanları ebedi bir azapla cezalandırmamasıdır. Bu durum ümmetin içindeki günahkârların azapla cezalandırılmasıyla da çelişmemektedir.⁶¹

Çağdaş muhaddislerden Musa Şâhîn Lâşîn'e göre, Allah'ın kulları üzerindeki hakkı; O'nun varlığına ve birliğine iman etmeleri, O'ndan başka ilahlar edinmemeleri ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmamalarıdır. Kulların Allah üzerindeki hakkı, Allah'ın onlara azap etmemesidir. Yani kim Allah'tan başka ilah olmadığına, Hz Muhammedin O'nun kulu ve elçisi olduğuna şahitlik ederse Allah'ın ona cehennemi haram kılmasıdır. Allah'a şirk koşmadan O'nun huzuruna çıkan kişinin cennete gitmesidir.⁶²

Herarî'ye (ö. 2008) göre Allah'ın kullar üzerindeki hakkı, kulların yalnızca O'na ibadet etmeleri ve O'na hiçbir şekilde, hiçbir şeyi ortak koşmamalarıdır. Kulların Allah üzerindeki hakkı ise, kavlen, fiilen ve itikâden yalnızca O'na ibadet ettikleri ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmadıkları takdirde, Allah'ın onları cezalandırmamasıdır.⁶³

Muhammed Muhibbüddîn Ebû Zeyd'e göre, Allah'ın kulları üzerindeki hakkı, sadece rızasını gaye edinerek samimiyetle Allah'a ibadet etmeleri, O'nun emirlerine boyun eğip yapılmasını istediği şeyleri de yapmalarıdır. O'nun yasakladıklarından ve haramlarından da kaçınmaları gerekmektedir. Onun en önemli yasağı şirktir. Kullar emir ve yasaklara uyduğu takdirde; onların Allah üzerindeki hakkı, Allah'ın onları bağışlaması, onlara azap etmemesi, onları cennetine koymasındır. Zaten bu Allah'ın kullarına vaadidir. Allah asla vaadinden dönmez.⁶⁴

Hutbede, serlevha rivayet "Hakkullah" ve "Hakku'l-'ibâd" tabirinden hareketle eşler arası ilişkilerden aile hukukuna, yaşam hakkından anne baba hakkına, hayvan haklarından toplumun muhtaç kesimlerinin zenginler

⁶⁰Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi şaḥîhi'l-Buḥârî* (Mısır: Matbaatü'l-kübrâ, 1323/1905), 10: 358.

⁶¹Sultan b. Muhammed Ali el-Kârî, *Mirḳâtü'l-mefâtîḥ şerḥu mişkati'l-meşabiḥ* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 2002), 1: 197.

⁶²Lâşîn, *Fethü'l-mün'im*, 1: 110.

⁶³Muhammedü'l-Emin el-Herarî, *el-Kevkebü'l-vehhâc ve'r-ravḍu'l-behhâc fî şerhi şaḥîhi Müslim ibni Ḥaccâc* (Mekke: Dârü'l-minhâc, 2009), 2: 272.

⁶⁴Muhammed Ebû Zeyd, *Me'âlimü'd-dîn min ehâdîsi's-şâdıkî'l-emîn* (B.y: Dâru meşâriki'l-envâr, 2013), 1: 19.

üzerindeki haklarına kadar 'hak' kavramının önemine vurgu yapılarak açıklanmıştır. Hak kavramı referans alınarak toplumsal sorunlarla rivayetin ilişkisi kurulmuştur. Allah'ın kulları üzerindeki haklarından ve kulların Allah üzerindeki haklarının mahiyetinden bahsedilmemiş, bu bağlamda ortaya çıkan tevâhid-şirk ilişkisine özellikle ibadette şirk mevzuuna ve bunun sonuçlarına değinilmemiştir.

Hutbede hadisin yorumu kabilinde yapılan izahlar İslam hukukçularının "Hak" kavramına yüklediği anlamlarla da örtüşmemektedir. Onlar, hakları Allah hakları, kul hakları ve hem Allah hem kul hakları olmak üzere üçe ayırmışlardır. Allah haklarını da ibadetler, sadaka-i fitır, zekât, gayri müslimlerden alınan vergiler, had cezaları, mahrumiyet cezaları, keffâretler, ganimetler ve madenlerden alınan amme hakları gibi doğrudan haklar şeklindeki başlıklar altında taksim etmişleridir.⁶⁵

Hukukçular Allah hakkının izahı sadedinde şu açıklamayı yapmaktadır. Hukuki hayat açısından hakların sahibi şahıslar olduğundan birtakım haklara Allah hakkı denilmesi de mecâzidir. Zira bu tür bazı hakların Allah'a izafe edilmesi, bütün bir toplumun menfaatini ilgilendiren ve toplumun hayatının devamı için vazgeçilmez olan hükümlerle ilgili olmaları sebebiyledir.⁶⁶ Diğer taraftan kelamcıların Allah'ın "Hakk" ismine yükledikleri manalarla da rivayetdeki hak kelimesinin irtibatı yeterince sağlanamamıştır. Zira bu isim, gerçekten var olan, varlığı ve ilahlığı kesin, mutlak adil, hakkı ortaya koyan ve hakkı ayakta tutan, vaadinde doğru, her gerçek kendinden alınan, zatının gereği olarak var olan gibi anlamlara gelir.⁶⁷

Hutbede rivayet yorumlanırken rivayetin bağlamıyla ilişki kurulmamıştır. Halbuki Hz. Peygamber'in sözlerini ve fiillerini anlamak ve yorumlamak için onun hedeflerini, muhataplarını, toplumun olgularını bilmek gerekmektedir.⁶⁸ Hz. Peygamber, Muaz'a üç kez seslenmiş, onun söyleyeceği konuya odaklanmasını sağlamış, söyleyeceklerinin çok önemli hususlar olduğunu ona hissettirmiş, sözlerine "Allah'ın kullar üzerindeki hakkı nedir?" gibi dikkat çeken bir soruyla başlamış ve soruyu "Yalnızca Allah'a ibadet etmeleri ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmamaları" şeklinde cevaplamıştır.⁶⁹ Burada Hz. Peygamber'in vurgusunun hak kavramına değil,

⁶⁵ Hayrettin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku I* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993), 142.

⁶⁶ Hasan Hacak, "Hak", *İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, ed. İbrahim Kafi Dönmez (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), 2: 136.

⁶⁷ Ahmet Saim Kılavuz, "Hakk", *İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, thk. İbrahim Kafi Dönmez (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), 4: 2: 144.

⁶⁸ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 286.

⁶⁹ Nevevî, *Minhâc*, 1: 231.

rubûbiyette ve ubûdiyette tevhîde olduğu aşikârdır. Çünkü rivayetin bağlamı bunu ortaya koymaktadır.

Tasnif dönemi muhaddisleri ve şârihler rivayeti hutbede anlaşıldığı şekilde anlayıp yorumlamamışlardır. Muhaddisleri koydukları kitâb ve bâb başlıklarıyla ilgili rivayeti nasıl anladıklarını ifade etmişlerdir. Rivayetin özellikle Buhârî'nin *Şahîh'inde* kitâbü't-tevhîd bölümünde; Muaz'ın Yemen'e vali olarak gittiğinde insanları davet edeceği ilk esasın tevhîd olması ve ihlâs suresinin Kur'ân'ın üçte birine denk olması rivayetleriyle bir arada cemedilmesi⁷⁰Buhârî'nin rivayeti tevhîd çerçevesinde anladığını göstermektedir. Buhârî bu bölümdeki ilk rivayette rububiyette ve ulûhiyette tevhîdi, ikinci rivayette Allah'ın zat, isim ve sıfatta tevhîdini, bahse konu rivayette de ubudiyette tevhîdi vurgulamıştır. Buhârî'nin, İshak b. İbrahim→Muaz b. Hişâm→Hişâm→Katâde→Enes b. Mâlik tarikiyle naklettiği şu rivayet "Allah'tan başka ilah olmadığını ve Muhammed'in O'nun elçisi olduğunu kalben tasdik ederek inanan kişiye Allah cehennemi haram kılar." konunun bağlamını ortaya koyması ve anlaşılması açısından ehemmiyet arz etmektedir.⁷¹ Konuya medar olan serlevha rivayete bu rivayeti birlikte değerlendirmek rivayetin doğru anlaşılması açısından önemlidir.

Diğer Kütüb-i Sitte müellifleri de hadisi genellikle iman bahislerinde, Allah'a inanç ve ibadet boyutuyla hiçbir şekilde ortak koşmayanların mutlaka cennete gideceği bağlamda incelemişler, rivayetteki hak kavramından hareketle rivayetin güncel, toplumsal sorunlarla ilişkisini kurma gibi bir tavır sergilememişlerdir. Ale'l-ebvâb eserlerin tasnifinden rivayetin tevhîd-şirk ilişkisi boyutuyla ele alındığı; tevhîd akidesini açıkladığı; ibadette tevhîde vurgu yaptığı anlaşılmaktadır. Musannifler, ilgili rivayeti tasnif ettikleri bölüm ve konu başlıklarıyla, Allah'ın ulûhiyette, rubûbiyette ve ubûdiyette asla şirke müsamaha göstermeyeceğini; şirkin her türlüşünü reddedip tevhîdi samimiyetle kabul eden ve hayatını buna göre tanzim edenlerin Allah'ın azabına uğramayacağı vurgulamaktadır.

Rivayet çerçevesindeki yorumlar erken dönemlerden günümüze kadar hemen hemen aynıdır. Rivayetin bağlamı ve geçmişten günümüze neredeyse tüm şerhlerde yorumlanma şekli, tevhidî ve yalnızca Allah'a kulluğu vurgulamaktadır. Oysa rivayet hutbe metninde yorumlanırken hadiste geçen hak kavramından hareket edilmiş, kadın haklarından, hayvan haklarına kadar bir dizi tüm konulara değinilmiş, ancak tevhidî ve ibadeti yalnızca Allah için yapmaktan hiç bahsedilmemiştir. Böylece hadis

⁷⁰ Buhârî, "Tevhîd", 1.

⁷¹ Buhârî, "İlim", 49.

bağlamından koparılmış, hadis şerhleri dikkate alınmamıştır.

C. Duanın Kabul Olması

02.11.2018 tarihli hutbenin başlığı “Temiz gıda, temiz nesil”dir. Hutbenin serlevhasında “O senin yanından ayrılınca (veya iş başına geçince) yeryüzünde bozgunculuk yapmaya, ekini ve nesli yok etmeye çalışır. Allah ise bozgunculuğu sevmez.” (el-Bakara 2/205) ayeti ile وَمَطْعَمُهُ حَرَامٌ، وَمَشْرَبُهُ حَرَامٌ، وَمَلْبَسُهُ حَرَامٌ (el-Bakara 2/205) ayeti ile

“Onun yediği haram, içtiği haram, giydiği haram, gıdası haramdır. Peki, böyle birisinin duası nasıl kabul edilsin?”⁷² rivayeti yer almaktadır.

Hutbe serlevhada kısaltılarak verilen rivayetin tam metniyle başlamış, sonra Allah’ın insana bahsettiği nimetlerin sayılmasıyla devam etmiştir. İnsanoğlunun Allah’ın verdiği bu nimetlerden istifade ettiği, ancak islah yerine ifsâdı tercih ederek kâinatın dengesini, doğal hayatı, tohumların genetiğini bozduğu, suyu ve havayı kirlettiği, gelecek nesillere karşı sorumluluğunu ihmal ettiği vurgulanmıştır. Maddi ve manevi tahribatın gıdanın bozulmasıyla başladığına, helal haram duyarsızlığının bilinç kirlenmesine dönüşmesine, ahlâkî ve insani değerlerin yozlaşması sonucunda yenilen içilenlerin fayda yerine zarara sebebiyet verdiği, böylece toplumsal bir bozulmayla karşı karşıya kalındığına, sevgi, saygı, hoşgörünün ortadan kalktığına, hayâsızlığın ve adaletsizliğin hâkim olduğuna işaret edilir. Hutbe “O halde sorumluluğumuzun farkına varalım; ölçülü ve ahlâklı bir hayatı benimseyelim. Helal kazancın, temiz üretimin, dengeli tüketimin ve sağlıklı nesillerin gayreti içinde olalım.” temennileriyle son bulur.

Hutbenin serlevhasında takti’ yapılarak⁷³ kullanılan rivayette helal rızıkla dua arasındaki ilişkiye vurgu yapılmaktadır. Hutbede ise rivayetin “Ey

⁷² Müslim, “Zekât”, 65. Rivayet takti’ edilerek serlevhaya alınmıştır. Rivayetin tamamı şöyledir. حَدَّثَنِي أَبُو كَرِيمٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ، حَدَّثَنَا أَبُو أَسَامَةَ، حَدَّثَنَا فَضِيلُ بْنُ مَرْزُوقٍ، حَدَّثَنِي عَدِيُّ بْنُ ثَابِتٍ، عَنْ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ لَا يَقْبَلُ إِلَّا طَيِّبًا، وَإِنَّ اللَّهَ أَمَرَ الْمُؤْمِنِينَ بِمَا أَمَرَ بِهِ الْمُرْسَلِينَ، فَقَالَ: { يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُّوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا، إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ } [المؤمنون: 51] وَقَالَ: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ } [البقرة: 172] ثُمَّ ذَكَرَ الرَّجُلُ يُطِيلُ السَّفَرَ أَشْعَثَ أَغْبَرَ، يَمُدُّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ، يَا رَبِّ، يَا رَبِّ، وَمَطْعَمُهُ حَرَامٌ، وَمَشْرَبُهُ حَرَامٌ، وَمَلْبَسُهُ حَرَامٌ، وَغُذِيَ بِالْحَرَامِ، فَأَنَّى يُسْتَجَابَ لِذَلِكَ؟ "

⁷³ Takti’: Birkaç konuyu içeren bir hadisin sadece ihtiyaç duyulan kısmını almayı veya bir bölümünü bir yerde veya diğer bölümünü aynı senedle başka bir yerde nakletmeyi ifade eder. Ayrıca bk. İhtisâr: Bir hadisi ihtiva ettiği manaları daha az kelimelerle ifade edecek şekilde kısaltmak, özetlemek demektir. Hadisin gerekli görülen bir bölümünün rivayet edilmesi demektir. Osman b. Abdurrahman İbn salâh, *Muqaddimetü İbni Şalâh*, thk. Nurettin İtr (Suriye: Dârü'l-fıkr, 1986), 217; 215; Mehmet Efendioğlu, “İhtisâr; Takti’”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 21: 572; 39: 483.

insanlar! Allah temizdir, ancak temiz olanı kabul eder.” serlevhaya alınmayan kısımdan hareketle çıkarımlar yapılmış ve rivayet yorumlanmıştır. Hutbede, kâinatın dengesinin, tabiatın, neslin, fitratın bozulması ve Müslümanların bunun farkında olarak takınacağı tavır ana tema olarak göze çarpmaktadır.

Rivayet, Müslim’in *Sahîh’inde* zekât bölümünde “Helal kazançtan verilen sadakanın kabulü ve Allah katında çoğalması” konu başlığı altında nakledilen üç hadisten biridir. Bu konudaki ilk iki rivayet⁷⁴ sadakanın bir hurma bile olsa samimiyetle, Allah rızası gözetilerek ve helal maldan verilmesi durumunda Allah’ın onu en güzel şekilde kabul edeceği ve o bir hurmanın Allah katında Uhud Dağı kadar karşılığının olacağına işaret eder. Müslim serlevhada bir kısmı verilen rivayeti helal kazançtan verilen sadakanın kabulü bağlamında ele almıştır. Aslında ilgili konu başlığı altında serdedilen her rivayet bunu açıkça ortaya koymaktadır. İlaveten serlevhada zikredilen rivayetin tamamına bakıldığında özellikle rivayette geçen “Ey peygamberler! Temiz/helal şeylerden yiyiniz ve iyi ameller işleyiniz. Doğrusu ben sizin yaptığımız şeylerin tamamını bilirim.” (el-Müminûn 23/51) âyeti⁷⁵ ve “Ey iman edenler! Eğer siz yalnız Allah’a kulluk ediyorsanız, size verdiğimiz rızıkların iyi ve temiz olanlarından yiyin ve Allah’a şükredin.” (el-Bakara 2/172) âyeti helal rızıkla ilgilidir.⁷⁶ Rivayetin tamamında Hz. Peygamber helal rızıkla ilgili yukarıda zikredilen iki âyeti okuduktan sonra bu âyetleri tefsir kabilinden bir örnekle konuyu somutlaştırmaktadır. Burada rızıkını haram yollarla temin eden, haramla beslenen, haramla giyinen kişinin yalvarıp yakarsa, perişan bir halde bulursa, duasının kabul edilebilmesi için bütün şartları taşısa da Allah’ın onun duasına icabet etmeyeceğini belirtmektedir.

Rivayet, Tirmizî’nin *Sünen’inde* Kur’ân âyetlerinin tefsiri bölümünde geçmektedir. Tirmizî Bakara suresi 172. ayetin, hemen akabinde gelen açıklamayla tefsir edildiğini düşündüğü için rivayeti bu bölüm ve konu başlığı altında ele almış olmalıdır.⁷⁷ Dârimî’nin *Sünen’inde* rivayet “Kitâbü’r-

⁷⁴ Müslim, “Zekât”, 63-64.

⁷⁵ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Cami’u’l-beyân fi te’vili âyi’l-Ķur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (B.y: Müessesetü’r-risâle, 1420/1999), 19: 40; Ebû Muhammed el-Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl fi tefsiri’l-Ķur’ân* (Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabi, 1420/1999), 3: 366; Ebü’l-Kâsım Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, 1407/1987), 3: 190.

⁷⁶ Ebü’l-Hasan Mükâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (Beyrut: Daru ihyâi’t-türâsi’l-Arabi, 1423/2002), 3: 317.

⁷⁷ Tirmizî, “Tefsîrü’l-Kur’ân”, 2.

rikâk” bölümünde “Helal yeme” konu başlığı altında geçmektedir.⁷⁸ Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) rivayeti “Gösteriş, kendini beğenmek ve bunu gibi davranışların kötülüğü” konu başlığı altına yerleştirmiştir.⁷⁹ Beyhakî (ö. 458/1065) rivayeti, *el-Âdâb* adlı eserinde “Giyilen ve yenilenin helal olması, haramlardan kaçınmak ve şüpheli şeylerden sakınmak” konu başlığı altında;⁸⁰ *ed-Deâvâtü'l-kebîr* adlı eserinde “Yenilen ve giyilen şeylerden dolayı duanın kabul edilmesinin umulmaması” başlığı altında;⁸¹ *es-Sünenü'l-kübrâ* adlı eserinde yağmur duası namazı bölümünde “Kabul edileceğini umarak sadaka ve nafil ibadetlerle Allah’a yaklaşmak” konu başlığı altında konumlandırmıştır.⁸² Beyhakî’nin üç farklı eserinde ilgili rivayeti yerleştirdiği bölüm ve konu başlıkları; onun rivayeti, helal duyarlılığı, haramdan kaçınmak, duanın kabul olmasıyla kazancın ve gıdanın helal olması arasındaki güçlü ilişki çerçevesinde anladığını göstermektedir.

İbnü'l-Mülakkın, (ö. 804/1401) Enes’ten nakledilen şu hadisle birlikte rivayeti ele almıştır. Rivayette Enes, Hz. Peygamber’e ‘Ya Resulallah! Duanın kabul edilmesinin yolunu bana söyler misin?’ der. Hz. Peygamber “Ya Enes! Kazancın helal olsun ki, duaların kabul olsun. Bir kimse ağzına haram bir lokma götürse kırk gün onun duasına icabet edilmez” diyerek cevap verir.⁸³ İbnü'l-Mülakkın’ın bahse konu hadisi Enes (ra) rivayetiyle birlikte zikretmesi onun rivayeti helal kazanç, duanın kabulü ilişkisi içerisinde anladığını göstermektedir. Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ilgili rivayetle aynı bâb başlığı altındaki başka bir rivayette geçen “Tayyib” kelimesini helal kazanç olarak açıklamıştır. Yani helal kazançla ifâ edilen ibadetin, Allah tarafından en güzel şekilde kabul edileceğini ifade etmiş; helal kazançla ibadetin kabulü arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir.⁸⁴ Şerefüddîn et-Tîbî’ye (ö. 743/1342) göre, Hz. Peygamber’in örnek verdiği kişi ya hac yolculuğundan dönen bir

⁷⁸ Dârimî, “Rikâk”, 9.

⁷⁹ Ebû Abdurrahman Abdullah b. Mübarek, *ez-Zühd ve'r-rekâik*, thk. Habîb Rahmân el-A'zamî (Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts), 1: 154.

⁸⁰ Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, *el-Âdâb* (Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1998), 1: 162.

⁸¹ Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, *ed-De'âvâtü'l-kebîr* (Kuveyt: Gurâsu li'n-neşr, 2009), 1: 499.

⁸² Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 3: 482.

⁸³ İbn Mülakkın, *Tavzîh*, 14: 74. Bu rivayet muteber hiçbir hadis kaynağında yer almamaktadır. Rivayetin burada zikredilmesinin sebebi, İbn Mülakkın’ın rivayeti nasıl anladığını göstermektir. Enes’ten bu rivayeti nakleden Ebân b. Ebî Ayyâş, metrukü'l-hadis olarak vasıflandırılmış, insanların onun rivayetlerini terk ettiği ifade edilmiştir. Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî, *el-Kâmil fi qu'afâi'r-ricâl* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1434/2013), 2: 58.

⁸⁴ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim*, 3: 536.

hacı, ya da savaştan dönen bir mücahittir. Her ikisinin de duasının kabul olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak bu kişi çocukluğunda haramla beslenmiş, yetişkinliğinde de haramla beslenmeye devam ediyorsa duasının kabul edilmesi beklenemez. Tîbî'ye göre helal rızık duanın kabul edilmesinin en önemli şartlarından biridir. Bundan dolayı denilmiştir ki, duanın kabul olmasının iki şartı vardır. Bunlar helal yemek ve doğru konuşmaktır.⁸⁵

İbnü Dakîkî'l-Îd (ö. 702/1302) rivayeti "Helal rızıkla yetinmek" konu başlığı altında açıklamaktadır. Ona göre bu hadis İslâmî kaidelerin ve hukuk prensiplerinin temelini oluşturan hadislerden birisidir. Rivayette helal maldan infaka teşvik, helal olmayan maldan infak etmeye yasak vardır. Aynı şekilde yenilen, içilen ve giyilen şeylerin de kesinlikle helal olması, helalliyi konusunda şüpheye mahal veren bir durumun bulunmaması gerekmektedir. Dua etmek isteyen kişi buna îtina göstermelidir. Bir kişi helal maldan infak etse, Allah onun geride kalan malını temizler ve onun yaptığı ibadete karşılık kat, kat fazlasını ona lütfeder. Ancak helal olmayan lezzetli bir yemek, o yemeği yiyen kişi için vebal olduğu gibi, onun ibadetlerinin kabul edilmemesine de sebeptir.⁸⁶

İbn Receb el-Hanbelî (ö.795/1392) ilgili rivayeti yorumlamaya rivayetin başında yer alan "Tayyib" kelimesinin izahıyla başlamıştır. Ona göre Allah'ın "Tayyib" olması her türlü noksanlıktan, hatadan, ayıptan kusurdan münezzehtir olması demektir. Bundan dolayıdır ki O, riyadan, kendini beğenmişlikten, her türlü kötülükten arındırılmış, harama bulaşmamış amelleri kabul eder. Bu hadis özellikle kişinin yediğinin helal olmadıkça, amelinin kabul olmayacağına işaret eder. İbn Receb bu görüşlerini bazı rivayetlerle de destekler.⁸⁷ O, açıklamalarıyla ilgili rivayeti,

⁸⁵ Tîbî, *Kāşif*, 7: 2096.

⁸⁶ Takyüddîn İbn Dakîkî'l-Îd, *Şerhu'l-erbe'in en-neveviyye fi'l-ehâdîsi's-şahîhi'n-nebeviyye* (B.y: Müessesetü'r-reyyân, 2003), 59.

⁸⁷ Zeynüddîn İbn Receb el-Hanbelî, *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem fî şerhi hamsîne hadîsen min cevâmi'i'l-kelim* (B.y: Dârü's-selâme, 2004), 1: 258-261. Rivayetler için bk. Bir gün Hz. Peygamber'in huzurunda Bakara suresinin 168. âyeti okunur. Sa'd b. Ebî Vakkâs ayağa kalkarak "Ya Resulallah! Allah'a dua ediver de benim dualarımı kabul etsin der." Bunun üzerine Hz. Peygamber "Ya Sa'd yediğün, içtiğün, rızıkın helal olsun duaların kabul olur. Kişinin midesine bir lokma haram girse kırk gün onun ibadetleri kabul edilmez." buyurur. Bu rivayetle ilgili olarak: İbn Receb senedinin şüpheli olduğunu; İbnü'l-Cevzi illetli olduğunu; Elbânî aşırı zayıf olduğunu ifade etmektedir. İbn Mülakkın, *Tavzîh*, 14: 74.; Diğer rivayet için bk. " Bir kimse bir elbise alsın ve o elbiseye ödediği ücretin bir dirhemi haram olsa, o elbise onun üstünde olduğu müddetçe, Allah onun namazını kabul etmez." Bu rivayete gelince, İbn Hibbân onun hadis olmadığını, bu rivayetin senedinde yer alan Abdullah b. Ebî 'Ilâc'ın hadis uydurduğunu belirtir. Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzi, *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsi'l-vâhiye* (Lahor: İdâretü tercümân'is-sünne, t.y.), 2:

helal rızık ve duanın kabulü arasındaki sağlam ilişki bağlamında değerlendirmiş; helal ve haram rızka göre ibadetlerin kabul veya reddedileceği bakış açısıyla yorumlamış, duanın kabul edilmesini gerektiren sebepler muvacehesinde anlamıştır.

İbnü'l-Allân (ö. 1057/1647) helal gıdanın, duanın kabul olmasının işaretlerinden birisi olduğu söylemektedir.⁸⁸ Mübârekfûrî'ye (ö. 1353/1934) göre bu rivayet, infakın helal maldan yapılmasını teşvik etmekte, helal olmayan maldan yapılmasını da yasaklamaktadır. Ayrıca yenilen, içilen ve giyilen şeylerin mutlaka helal olup, haram şüphesi taşımamasını; dua edecek kişinin de buna çok itina göstermesi gerektiğini belirtir.⁸⁹ Muhammed b. Salih el 'Useymin'e (ö. 2001) göre dua, tüm şartları tam olarak taşıyor olsa da haram yemenin duaya icabet edilmesine engel olduğunu ifade eder.⁹⁰

Aslında rivayeti çok sayıda muhaddis yorumlamıştır. Ancak yorumlar hemen hemen yukarıda yapılan izahlarla aynıdır. Bundan dolayı her bir şârihin yorumuna makalenin hacminin çok fazla büyümesinden endişe edilerek yer verilmemiştir.⁹¹

İlgili rivayetin kısaltılarak verilen kısmı özellikle helal-duanın kabulü veya haram-duanın kabul edilmemesi ilişkisini gösterir. Aslında Hz. Peygamber rivayetin içerisindeki helal kazanca ve helal rızka vurgu yapan iki ayete atıf yapmış, bu ayetlerin peşinden, ayetlerin beyanı mahiyetinde duanın kabul edilmesi, helal rızık ilişkisini anlatan bir olayı örnek vermiştir. İlgili rivayet, helal rızık konu alan ayetlerin açıklaması bağlamında zikredilmiştir. Bu bağlamda Kur'ân sünnet bütünlüğü ön plana çıkmaktadır. Sünnette yer alan hükümlerin arka planını ve ortamını tespit etmek bakımından Hz. Peygamber'in hadislerinde esas aldığı prensipleri bilmek önemlidir. Bundan dolayı her hadisin sebebi vürudu iyi bilinmelidir. Sünnet, Kur'ân'ı tefsir edip, açıklamaktadır. Çoğu zaman hadislerin birbirini

684. Bu iki rivayet İbn Receb el-Hanbelî'nin bahse konu olan rivayeti hangi bağlamda anladığını göstermek için dipnotta gösterilmiştir.

⁸⁸ Muhammed Ali İbn Allân, *Delîlül-fâliḥîn li ṭuruḳi riyâdu's-şâliḥîn* (Beyrut: Dârü'l-marife, 2004), 8: 676.

⁸⁹ Muhammed Abdurrahman el-Mübârekfûrî, *Tuḥfetül-aḥvezî bi şerḥi câmi'it-Tirmizî* (B.y: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts), 8: 267.

⁹⁰ Muhammed b. Salih el-Useymin, *Fetḫu zî'l-celâli ve'l-ikrâm bi şerḥi bülûḡi'l-merâm* (B.y: Mektebü'l-İslâmî, 2006), 1: 486.

⁹¹ Rivayetin diğer yorumları için bk. Muhammed b. İzzeddin İbn Melek, *Şerḫu meşâbiḥi's-sünne* (B.y: İdâretü's-sekâfeti'l-İslamiyye, 2012), 3: 380; Ahmed b. Abdurrahman es-Sââtî, *el-Fetḫu'r-rabbânî li tertîbi müsnedi'l-imâm Ahmed ibni Hanbel* (B.y: Dâru ihyâit-türâsi'l-Arabî, ts), 15: 3; Abdülkâdir eş-Şeybe, *Fıḫu'l-İslâm şerḫu bülûḡi'l-merâm* (Medine: Matâbi'er-Reşîd, 1982), 4: 234; Muhammed b. Ali el-İtyûbî, *el-Baḫru'l-muḥîti's-seccâc fi şerḥi şahîḫi Müslim ibni Ḥaccâc* (B.y: Dâru ibni'l-Cevzî, 1436/2015), 19: 404-410.

açıkladığı da göz önünde bulundurulduğunda rivayetlerin bağlamına dikkat etmek gerekmektedir. Dolayısıyla doğru ve tutarlı anlamaya giden yol Kur'ân ve sünneti bir bütün olarak değerlendirmek ve hadisleri bağlamlarını göz önünde bulundurarak incelemekten geçer.⁹² Bu açıklamanın ışığında tasnif dönemi muhaddisleri, erken dönem ve günümüz şârihleri rivayeti bağlamı ile ilintili olarak helal kazanç, helal lokma ibadet ilişkisi çerçevesinde anlayıp, yorumlamışlardır. Oysa rivayet hutbede yorumlanırken bağlamından tamamen koparılmış, “Temiz gıda, temiz nesil” başlığı altında farklı bir şekilde anlaşılmıştır. Hutbede, ilgili rivayet bağlamına uygun olarak anlaşılıp yorumlanmadığı gibi; geçmişten günümüze rivayet hakkında yapılan yorumlar da dikkate alınmamıştır.

Sonuç

Son on yıldır ülkemizdeki bütün camilerdeki hutbeler bir serlevha hadis rivayetiyle başlamakta, ilgili rivayet metnin içinde yorumlanmaktadır. Örnek olarak seçilen üç rivayetin konu çerçevesinde incelenmesinde, rivayetlerin bağlamından bağımsız olarak metin içerisinde yorumlandığı görülmektedir. Rivayetler yorumlanırken, sağlıklı bir anlama ve yorumlama zemini oluşturma imkânı sunan hususlar dikkate alınmamıştır. Bu kapsamda o rivayetin tasnif dönemi kaynaklarında yerleştirildiği bölüm, konu ve o konu içerisindeki diğer rivayetlerle ilişkisi gözötilmemiştir. Aynı konu başlığı altında serdedilen rivayetler bütüncül bir bakış açısıyla anlaşılmaya çalışılmamış ve yorumlanmamıştır. Rivayet yorumlanırken Kurân-sünnet bütünlüğü ve sünnetin iç bütünlüğü dikkate alınmamıştır. Bir metni anlamak onun dilini bilip, anlamak değildir. Metni doğru anlamak için onun oluştuğu çevre, şartlar ve ortamın bilinmesi elzemdir. Hutbe metinleri inşa edilirken serlevha yapılan rivayetin sebebi vürûdu, muhatapları, hitap tarzı, üslubu kısacası bağlamı dikkate alınmamıştır. Rivayetler, hadis metninin içerisindeki bir kelimeden yola çıkarak anlaşılmaya çalışılmış, bağlamından çok farklı şekillerde yorumlanmıştır. Rivayetler yorumlanırken klasik dönem şerhleri veya çağdaş dönem şerhlerinden istifade edilmemiştir. Hutbeye serlevha olarak alınan rivayetler hutbenin başlığı, konusu, hutbede yer verilen âyetler ve diğer rivayetlerle ilişkileri bakımından da sorunludur. Ayrıca sened ve metin açısından tenkit edilmeyen birçok sahih hadisin bulunduğu konularda, sened veya metin açısından tenkit edilen rivayetlere hutbede yer verilmesi, rivayetler belirlenirken daha dikkatli olmayı gerektirmektedir.

⁹² Nurullah Agitoğlu, *Hadis ve Bağlam* (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2015), 189.



KAYNAKÇA

- ABDULLAH B. MÜBAREK, Ebû Abdurrahman. ez-Zühd ve'r-rekaik. Thk. Habîb Rahmân el-A'zamî. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- AGİTOĞLU, Nurullah. *Hadis ve Bağlam*. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2015.
- ALİ EL-KÂRÎ, Sultan b. Muhammed. *Mirķātü'l-mefâtîh şerhu mişkati'l-meşabiḥ*. Beyrut: Dârü'l-fikr, 2002.
- ASKÂLÂNÎ, İbn Hacer. *Fethu'l-bârî şerhu şaḥîḥi Buḥârî*. Beyrut: Darü'l-marife, 1379/1959.
- AYNÎ, Bedrüddin. *'Umdetü'l-ķârî şerhu şaḥîḥi'l-Buḥârî*. Beyrut: Daru ihyai't-türâsi'l-Arabi, ts.
- BAKTIR, Mustafa. "Hutbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- BEGAVÎ, Ebû Muhammed. *Me'âlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Ķur'ân*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabi, 1420/1999.
- BEGAVÎ, Ebû Muhammed. *Şerhu's-sünne*. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1983.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed. *ed-De'âvâtü'l-kebîr*. Kuveyt: Gurâsu li'n-neşr, 2009.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed. *el-Âdâb*. Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1998.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- BEZZÂR, Ebûbekir Ahmed. *Müsned*. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 2009.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîḥ*. B.y: Dâru tavkı'n-necât, 1422/2001.
- BÛSÎRÎ, Ebû Abbas Şihâbuddîn Kinânî. *Mişbâḥü'z-zücâce fî zevâ'idi ibn Mâce*. Beyrut: Dârü'l-Arabiyye, 1403/1983.
- DÂRİMÎ, Ebû Abdullah Muhammed. *Sünen*. Suudi Arabistan: Dârü'l-muğni, 2000.
- EBÛ AVÂNE, Yakub b. İshak. *Müstahrecü Ebî Avâve*. Beyrut: Dârü'l-marife, 1998.
- EBÛ DÂVÛD, Süleyman. *Sünen*. M. Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, ts.
- EBÛ YA'LÂ, Ahmed b. Ali. *Müsned*. Dımeşk: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, 1984.
- EBÛ ZEYD, Muhammed. *Me'âlimü'd-dîn min ehâdîsi's-şâdıkî'l-emîn*. B.y: Dâru meşâriki'l-envâr, 2013.

- EFENDİOĞLU, Mehmet. "İhtisâr; Taktî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- ERUL, Bünyamin. "Hadis Şerhçiliğinde Özgünlük Sorunu". *İslam ve Yorum Temelli Tartışmalar İmkânlar ve Sorunlar*. Ed. Abdurrahman Ateş. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017.
- GÖRMEZ, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- HACAK, Hasan. "Hak". *İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. Ed. İbrahim Kafi Dönmez. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.
- HÂKİM EN-NEYSÂBÛRÎ, Muhammed. *el-Müstedrek ale's-şahîhayn*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990.
- HERARÎ, Muhammedü'l-Emin. *el-Kevkebü'l-vehhâc ve'r-ravdu'l-behhâc fî şerhi şahîhi Müslim ibni Haccâc*. Mekke: Dârü'l-minhâc, 2009.
- HERARÎ, Muhammedü'l-Emin. *Şerhu süneni ibn Mâce*. Cidde: Dârü'l-minhâc, 2018.
- İBN ADÎ, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1434/2013.
- İBN ALLÂN, Muhammed Ali. *Delîlü'l-fâlihîn li turukı riyâdu's-şalihîn*. Beyrut: Dârü'l-marife, 2004.
- İBN ARÂBÎ, Ebû Said. *Mu'cem*. Suudi Arabistan: Dâru ibni'l-Cevzî, 1997.
- İBN BATTÂL, Ebü'l-Hasan. *Şerhu şahîhi'l-Buhârî*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003.
- İBN DAKÎKU'L-ÎD, Takyüddîn. *Şerhu'l-erbe'in en-neveviyye fi'l-eğâdîsi's-şahîhi'n-nebeviyye*. B.y: Müessesetü'r-reyyân, 2003.
- İBN EBÎ ŞEYBE. *Müsned*. Riyad: Dârü'l-vatan, 1997.
- İBN HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed. *Müsned*. Kahire: Müessetü Kurtuba, ts.
- İBN HİBBÂN, Ebû Hatim Muhammed. *el-İhsân fî takrîbi şahîh-i İbn Hibbân*. Beyrut: Müessetü'r-risâle, 1998.
- İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE, Şemsüddîn. *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd*. Kuveyt: Müessetü'r-risâle, 1994.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed. *Sünen*. M. Fuad Abdülbâkî. B.y: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru sâdır, ts.
- İBN MELEK, Muhammed b. İzzeddin. *Şerhu meşâbîhi's-sünne*. B.y: İdâretü's-sekâfeti'l-İslamiyye, 2012.
- İBN MENDE, Ebû Abdillâh. *Îmân li'bni Mende*. Beyrut: Müessetü'r-risâle, 1406/1986.
- İBN MÛLAKKIN, Ebû Hafs Sirâcüddîn. *et-Tavzîh li şerhi câmi'i's-şahîh*.

- Dımeşk: Dârü'n-nevâdir, 2008.
- İBN RECEB EL-HANBELÎ, Zeynüddîn. *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-ḥikem fî şerḥi ḥamsîne hadîşen min cevâmi'i'l-kelim*. B.y: Dârü's-selâme, 2004.
- İBN SA'D, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Ṭabaḳâti'l-kebîr*. Kahire: y.y, 2001.
- İBN SALÂH, Osman b. Abdurrahman. *Muḳaddimetü İbni Şalâh*. Thk. Nurettin İtr. Suriye: Dârü'l-fikr, 1986.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-'İlelü'l mütenâhiye fî'l-ehâdişî'l-vâhiye*. Lahor: İdâretü tercümân'is-sünne, t.y.
- İSBEHÂNÎ, Ebû Nuaym. *el-Müsnedü'l-müstahṣere ala şaḥîhi Müslim*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1996.
- İTYÜBÎ, Muhammed b. Ali. *el-Baḥru'l-muḥîṭî's-seccâc fî şerḥi şaḥîhi Müslim ibni Ḥaccâc*. B.y: Dâru ibni'l-Cevzî, 1436/2015.
- KÂDÎ İYÂZ, Ebü'l-Fadl. *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâ'id-i Müslim*. Mısır: Dârü'l-vefâ, 1998.
- KARAMAN, Hayrettin. *Anahatlarıyla İslam Hukuku I*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993.
- KASTALLÂNÎ, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî li şerḥi şaḥîhi'l-Buḥârî*. Mısır: Matbaatü'l-kübrâ, 1323/1905.
- KAZANCI, Ahmet Lütfi. *Peygamber Efendimizin Hitabeti*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1980.
- KILAVUZ, Ahmet Saim. "Hakk". *İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. Thk. İbrahim Kafi Dönmez. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.
- LÂŞÎN, Musa Şâhîn. *Fethü'l-mün'im şerḥu şaḥîhi Müslim*. B.y: Dârü's-şurûk, 2002.
- MACÎT, Yunus. "Veda Hutbesinin Günümüz İrşad Hizmetlerinin Verimliliği Açısından Değerlendirilmesi". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. 16 (2005): 101-118.
- MA'ZERÎ, Ebû Abdullâh Muhammed. *el-Mu'lim bi fevâ'id-i Müslim*. Cezayir: Dârü't-tûnûsiyye, 1998.
- MÜBÂREKFÜRÎ, Muhammed Abdurrahman. *Tuḥfetü'l-aḥvezî bi şerḥi câmi'i't-Tirmizî*. B.y: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- MÜKÂTİL B. SÜLEYMAN, Ebü'l-Hasan. *Tefsîru Muḳâtil b. Süleyman*. Beyrut: Daru İhyai't-türâsi'l-Arabi, 1423/2002.
- MÜNZİRÎ, Abdülazîm Zeküyyiddîn. *Muḥtaşaru şaḥîhi Müslim*. Thk. Muhammed Elbânî. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1987.
- MÜSLİM, Ebü'l-Hasan İbnü'l-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâḥîḥ*. M. Fuat Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
-

- NESÂÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed. *Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- NEVEVÎ, Ebû Zekerîyya Yahya. *el-Minhâc şerhu şahîh-i Müslim ibni Haccâc*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1392/1972.
- SÂÂTÎ, Ahmed b. Abdurrahman. *el-Fetħu'r-rabbânî li tertîbi müsnedi'l-imâm Ahmed ibni Hanbel*. B.y: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- SEHÂVÎ, Mecdî Muhammed. *Huṭabür-Resûl*. B.y: el-Mektebetü't-tevfikiyye, ts.
- ŞÂŞÎ, Ebû Said. *Müsned*. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1982.
- ŞEYBE, Abdülkâdir. *Fıkhu'l-İslâm şerhu bülûğî'l-merâm*. Medine: Matâbi' er-Reşid, 1982.
- ŞİRÂZÎ, Hüseyin Mahmud. *el-Mefâtîh fi şerhi'l-meşâbih*. Kuveyt: Dâru'n-nevâdir, 2012.
- TABERÂNÎ, Süleyman. *el-Mu'cemü'l-evsât*. Kahire: Dâru'l-hameyn, ts.
- TABERÂNÎ, Süleyman. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Kahire: Mektebetü ibn Teymiyye, 1994.
- TABERÎ, Muhammed b. Cerîr. *Cami'u'l-beyân fi te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. B.y: Müessesetü'r-risâle, 1420/1999.
- TAŞAN, Yusuf. *Dini Tebliğde Hutbenin Yeri ve Hz. Peygamber'in Hutbe Tarzı*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- TAYÂLÎSÎ, Ebû Dâvûd. *Müsned*. Mısır: Dâru hicr, 1999.
- TÎBÎ, Şerefüddîn. *el-Kâşif an haḳâiki's-sünen*. Mekke: Mektebetü Mustafa el-Bâz, 1997.
- TİRMİZÎ, Ebû İsa. *Sünen*. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Matbaatü Mustafa, 1975.
- TURA, Sabahat. *Anlam ve Yorum*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1980.
- TÜRCAN, Zişan. "Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2009/1 (2009): 101-134.
- USEYMİN, Muhammed b. Salih. *Fetħu zi'l-celâli ve'l-ikrâm bi şerhi bülûğî'l-merâm*. B.y: Mektebü'l-İslâmî, 2006.
- YAŞAR, Mehmet. "İmam-Hatiplerin Kendi Hutbelerini Okuması". *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*. 474-480. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- ZEMAŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Muhammed. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.
- ZÜHLÎ, Ebü'l-Muzaffer Yahya. *el-İfşâh an me'âni's-şihâh*. B.y: Dâru'l-vatan, 1471/1996.



USING HADITH IN KHUTBAH BY THE RELATIONSHIPS OF INTERPRETATION AND CONTEXT

✉ Muhammet Ali ASAR^a

Extended Abstract

Khutbah (Sermon) which is one of the requirements of Friday and Eid prayers, is a speech containing advice. It has been performed during the Friday and Eid prayers since the Prophet. In our country, the sermons are prepared by the General Directorate of Religious Services in the last decade and these sermons are read in all mosques and masjids. The sermons have a title, subject, verse and top-hadith, and the text of the sermon was built in this framework. The top-narration of the sermon is interpreted in the text. Social messages are given based on the top-narration, and hadith narration is taken as reference in the interpretation of current events. It is important that the harmony of the top-hadith with title and subject of the sermon and that to understand and interpret correctly in the context of the narration. In addition, there is a need to examine the parameters in understanding and interpreting the narration.

This article analyzes hadith in the sermons recently performed such as “it is not from us that targets us with weapons, and also not from us that deceives us.” in the sermon of titled “The biggest exploitation is to exploit the immense values of religion.”. The other hadith is that “Allah's right over His servants is that they do not associate anything with his oneness and only worship Him. If they do this, the right of the servants over Allah is that Allah puts them in Paradise.” in the sermon of titled “Allah Almighty has granted every right holder its right.”. The another one is that “O People! Allah is free of all deficiencies. But he accepts the clean and halal. Allah also commanded the believers what he commanded the prophets. Then the Prophet read these

^a Asst. Prof., Çankırı Karatekin University, muhammetali.asar@gmail.com

verses: “O Prophets! Eat halal and do good things. God knows what you do.” and “O Believers! Eat the halal ones of the sustenances we gave you.” in the Qur'an. Later, the Messenger of Allah describes the situation of a man who made long journeys, his hair was scattered, his clothes were dusty, grounded, and he raised his hands to the sky and prayed as O my Lord! O my Lord! The haram he ate, the haram he drank, the haram he wore, and his food is haram. So how can such a person's prayer be accepted?” in the sermon of titled “Clean food clean generation”.

The most important concept in the correct understanding and interpretation of narration is the context. Context in the hadith is the basis of understanding. Context is the medium of communication, relationship, oral or written conversation. Context primarily covers the dimensions of place and time, the relationship between the speaker and the listener. It is necessary to add to these, bias, preliminary knowledge, opinion and expectations of the speaker and listener, and all his personal behaviors and social characteristics. In this context, in order to understand and interpret the words and actions of the Prophet, it is imperative to identify the geographical and social environment in which he lives, the cultural environment, his first interlocutors and the facts of the society he lived in and the connections between these facts. In other words, every word and behavior of the Prophet should be handled within the environment he lived in and the conditions that this environment creates.

The second important issue for the correct understanding and interpretation of narration is the ways of understanding and interpreting of the narrators since the early period. Because the subject of understanding the of the hadiths was brought to the agenda during the Companions period and they asked him personally that they did not understand the words or acts of the Prophet. However, they also had the opportunity to speak the same language with the Prophet and share the same culture. Also, they were knowing the revelation reasons for the verse, the causes of the hadiths, the environment in which the hadiths are said, the addressee, the style, etc. in short, they were generally aware of the context of hadiths. However, as a result of the rapid spread of Islam, the problem of understanding and interpreting the hadith and sunnah began to emerge seriously with the widening of the geography and the entry of many people from different cultures and nations into Islam. In this context, it is seen that the literature of “Garibu'l-Hadith” has been classified for the explanation of “strange” words whose meaning in the hadiths is not easily understood from the beginning of the third century. Later, the literature of "Mushkilu'l-Hadith" and "Mukhtelifu'l-Hadith" started

to be formed. In order to solve the problem of understanding the hadiths, the tradition of explanation the basic hadith books started in the fourth century. Even the first example of this, Hattabi (d. 388), although it is concise, gave the commentary on Abu Davud first, and then on the Sahih of Bukhari. As can be seen, the effort to understand the hadiths began in the time of the Companions. While this interest was initially limited to understanding the recommendations of the Prophet and to desire to live in this direction, with the textualization of the hadiths was entered the period of “interpretation”. While this understanding and interpretation activity is in the form of interpretation of the certain hadiths, depending on the processes of gaining authority of the works, “hadith commentary” became a type of literature with its unique structure and systematic in the fourth century, with certain hadith books taken as basis. The tradition of understanding, interpreting and explaining hadiths has followed explanation of certain narrations, interpretation of the narrations of a particular book, and the commentary of a particular hadith book. As a result, the narrations in the famous hadith literature have been interpreted by the commentators of each period and a rich legacy of interpretation has reached today. This heritage is so valuable as much as not to be ignored to attempt to understand and interpret a hadith. In this article, it will be attempted to show the similarities of hadith which in the sermons selected or how they are understood chronologically from the formation of the hadith commentary tradition to the present day except for the parts that the commentators quoted from each other.

The hadiths used in the sermons, which are the subject of this article, are examined in terms of context, understanding and interpretation. In the interpretation of the hadith at the head of the sermon, it will be examined whether the context of the hadith is respected; Comparison of how the narration is understood and interpreted in the text of the sermon will be made by understanding and interpreting it from history to today. Is the context of the hadith taken into account when interpreting the top-hadiths of the sermons? While interpreting the hadith, has a relationship been established with the comments from past to present? answers to the questions will be sought. This article claims that the heading ḥadīths in khutbas are interpreted by neglecting their contexts and interrelations with other related ḥadīth narratives, besides, classical and modern ḥadīth commentaries are referred in khutbas in many limited cases.

Keywords: Hadith, Khutbah (Sermon), Comprehension, Interpretation, Context.



HANEFÎ MEZHEBİNİN TEŞEKKÜL SÜRECİNDE ALKAME B. KAYS'IN (Ö. 62/682) YERİ

© Mahmut SAMAR^a

Öz

İslam hukuk tarihinde fıkıh mezheplerinin ortaya çıkışı hicri üçüncü yüzyıla denk gelmektedir. Ancak mezheplerin oluşum süreci ilk kaynağa doğru müteselsil bir bilgi, düşünce ve hoca ağına dayanır. Bu anlamda sahâbe döneminden itibaren farklı bölgelerde kurulan fıkıh okullarının birikimi nesilden nesile aktarıldı. Bu aktarım gelişerek mezheplerin teşekkülüne kadar devam etti. Fıkıh geleneği olarak ifade edilen bu süreçte hoca halkasının önemi büyüktür. Buradan hareketle Hanefî mezhebinin ve doğal olarak kurucusu olan İmam Ebû Hanîfe'nin yetiştiği ve bağlı olduğu fıkıh mektebi, sonradan *ehl-i re'ý* olarak temayüz eden Kûfe merkezli Irak fikhidir. Kaynaklar bu geleneğin hocalar silsilesini Abdullah b. Mes'ûd, Alkame b. Kays, İbrahim en-Nehaî, Hammâd b. Ebî Süleyman ve Ebû Hanîfe şeklinde kaydeder. Halkada adı geçen şahısların her biri Hanefî mezhebinin oluşumunda farklı bir role sahiptir. İşte bu çalışma Alkame b. Kays'ın Kûfe fıkıh mektebinin oluşturduğu *re'ýci* düşünce neticesinde tarih sahnesinde yer alan ve günümüze kadar etkisini sürdürmeyi başaran Hanefî mezhebinin oluşumundaki rolünü/etkisini ortaya koyma hedefiyle kaleme alınmıştır. Bu çerçevede gerek fıkıh usulü gerekse de fıkha dair ona ait görüşlerin Hanefî mezhebine ne ölçüde kaynaklık ettiğinin tespiti üzerinde durulacaktır. Ayrıca onun yetiştirdiği seçkin talebeleri aracılığıyla Hanefî fikhına ne ölçüde katkıda bulunduğunun izleri sürülecektir. Bu amaçla çalışma, iki temel başlıktan oluşacaktır. Birinci başlıkta kısaca Alkame b. Kays'ın hayatı ve ilmî kişiliği üzerinde durulacaktır. İkinci başlık altında ise Alkame'nin fikhî görüşleri ve bu görüşlerin Hanefî mezhebinde ne ölçüde yer bulduğu gibi konular ele alınacaktır.

Anahtar kelimeler: Fıkıh, Hanefilik, Alkâme b. Kays, Kûfe, Ebû Hanîfe.



IMPORTANCE OF 'ALQAMAH B. QAYS (D. 62/682) DURING THE FORMATION PROCESS OF THE HANAFİ LAW SCHOOL

One of the most important elements in the history of fiqh is the law schools. As a

^a Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, mahmutsamar@hotmail.com

matter of fact, tens of sects of fiqh have emerged due to regional, methodical and educational differences in the historical process. Within this framework, the first school to complete its formation in terms of chronological order is the Ḥanafī school. For this reason, Ḥanafī school has an important place in studies on the history of fiqh. Like every denomination, Ḥanafī doctrine refers to a systematic structure of thought formed based on the accumulation before it. Research on the history of Islamic jurisprudence reveals that Ḥanafī Fiqh thought has a well-established history dating back to the founding of the city of Kufa. As a matter of fact, the Hanafī school is the expression of Iraqi fiqh thought represented by Imām al-A'zam Abū Ḥanīfah (d. 150/767) and his disciples, which had began in the first century of the Hijrah in the region of Iraq centered on Kufa and became increasingly widespread. After gaining an intellectual and principled structure, the Iraq/Kufa school/école of fiqh, which is the tradition of fiqh brought up by Abū Ḥanīfah, the founding imam of the Ḥanafī legal school, began to be called *ahl al-ra'y* and took its place in the Islamic legal history scene with this name. In spite of the contribution of 'Omar and 'Alī (may Allah be pleased with them), the sources recorded that the founding leader of this tradition is 'Abdullāh b. Mas'ūd (d. 32/652-53) from amongst the companions. According to this general acceptance, in the formation of the Ḥanafī communion, there are many constituent names that lived in the period between 'Abdullāh b. Mas'ūd and Abū Ḥanīfah. At the beginning of this chain comes 'Alqamah b. Qays (d. 62/682). Because 'Alqamah b. Qays is one of the two leading disciples of 'Abdullāh b. Mas'ūd, the head of this lineage. Also, he is teacher and uncle of Ibrāhīm al-Naḥa'ī (d. 96/714) that is important ring of the chain. Given that Ibrāhīm al-Naḥa'ī is the teacher of Ḥammād b. Abū Suleimān (d. 120/738), whose classes attended Abū Ḥanīfah for eighteen years and studied fiqh, the contribution of 'Alqamah b. Qays and his role in the formation process of the Ḥanafī school comes into view as an undeniable reality. In this case, the question of importance of 'Alqamah-based fiqh in the system of Ḥanafī legal school is supposed to be substantial.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Fıkıh tarihinin en önemli öğelerinden biri mezheptir. Tarihi süreçte bölgesel, yöntemsel ve eğitimsel farklılıkların etkisiyle onlarca fıkıh mezhebi ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede kronolojik sıra bakımından oluşumunu tamamlayan ilk mezhep Hanefî mezhebidir. Bu nedenle fıkıh tarihine dair çalışmalarda Hanefî mezhebi önemli bir yere sahiptir. Her mezhep gibi Hanefîlik de kendisinden önceki birikime dayalı olarak oluşturulmuş sistematik bir düşünce yapısını ifade eder. İslam hukuk tarihine dair

araştırmalar Hanefî fıkıh düşüncesinin Kûfe şehrinin kuruluşuna kadar uzanan köklü bir geçmişe sahip olduğunu ortaya koymaktadır.¹ Nitekim Hanefî mezhebi, hicri ilk asırda Kûfe merkezli olarak Irak bölgesinde başlayan ve giderek yaygınlaşan fıkıh düşüncesinin İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve talebeleri tarafından sistematik ve kurumsal bir yapıya büründürülmüş halini ifade eder.² Hanefî mezhebinin kurucu imamı Ebû Hanîfe, fikrî ve ilkesel bir yapı kazandıktan sonra *ehl-i re'y* olarak varlığını sürdüren bu fıkıh geleneğinin tedris edildiği çevrede yetişmiştir. Bu geleneği oluşturan silsilenin başında sahâbeden Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) bulunduğu ifade edilmektedir. Bu genel kabule göre Hanefî mezhebinin oluşumunda Abdullah b. Mes'ud ile Ebû Hanîfe arası dönemde yaşamış birçok ismin katkısı bulunmaktadır. Bu isimlerin başında Alkame b. Kays (ö. 62/682) gelir. Çünkü Alkame b. Kays bu silsilenin en başında bulunan Abdullah b. Mes'ûd'un talebesi, tâbiîn döneminde *ehl-i re'yin* imamı İbrahim en-Nehâî'nin (ö. 96/714) ise hocasıdır. Ebû Hanîfe'nin on sekiz yıl derslerine devam ettiği hocası Hammâd b. Ebî Süleyman'ın (ö. 120/738) hocasının da İbrahim en-Nehâî olduğu dikkate alındığında, Alkame b. Kays'ın Hanefî mezhebinin oluşumundaki rolü inkar edilemez bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Hal böyle olunca Alkame kaynaklı fikhî yaklaşımların Hanefî mezhebinin sisteminde ne ölçüde yer bulduğu ve mezhebin oluşumuna hangi açılardan katkıda bulunduğu soruları önem arz etmektedir.

İşte bu çalışma bu sorulara yanıt bulmayı hedeflemektedir. Ancak konuya zemin teşkil etmesi amacıyla sırasıyla önce Alkame'nin hayatına ve fıkıh ilmindeki yerine genel bir bakış yapmakta yarar vardır.

A. Alkame B. Kays'ın Hayatı ve İlmî Kişiliği

Bir fakih olarak Alkame b. Kays'ın Hanefî mezhebinin oluşumundaki rolünü sağlıklı bir şekilde tespit edebilmek için hayatına ve genel anlamda ilmî şahsiyetine değinmek gerekir. Ancak çalışmamızın sınırlarını zorlayacağından bu konuyu ana hatlarıyla ele almakla yetineceğiz.

1. Hayatı

Tam adı Alkame b. Kays b. Abdillâh b. Mâlik b. Alkame b. Selmân en-Nehâî el-Kûfî'dir. Ebû Şibl künyesiyle anılmaktadır. Muhadramundan olduğu rivayet edilmekteyse de doğum yeri ve tarihi tam olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte yaygın görüşe göre h. 62 yılında doksan yaşında vefat ettiği

¹ Murat Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik* (İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019), 8.

² Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 26/21.

kabul edilmektedir.³ Buna göre kendisinin bi'setten on altı sene önce (m. 594) doğduğu ve Hz. Peygamber (s.a.s) vefat ettiğinde otuz dokuz yaşında olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.⁴

Mensubu olduğu Nehâ kabilesinin kökeni Yemen'e dayanmaktadır. Hicri 11 yılında İslamiyeti kabul ettiği rivayet edilen bu kabilenin daha sonra Kûfe şehrine yerleştiği bilinmektedir. Alkame b. Kays da ailesi ile birlikte Yemen'den Kûfe'ye yerleşenler arasındadır. Ancak ne zaman yerleştiği tam olarak bilinmemektedir.⁵ Kûfe'nin meşhur fıkıh âlimlerinden ve *ehl-i re'y* fikhının en büyük temsilcisi olarak bilinen İbrâhim en-Nehâî'nin dayısıdır. Esved b. Yezîd'in de amcasıdır. Alkame'nin hiç çocuğu olmamıştır. Ebû Şibl künyesi kendisine hocası İbn Mes'ûd tarafından verilmiştir.⁶

2. Fıkıh İlmindeki Yeri

Hiz. Ali ile birlikte Sıffîn başta olmak üzere birçok savaşa katılan ve onun sohbetinde bulunan Alkâme b. Kays'ın ilmî şahsiyetini şekillendiren sahâbî Abdullah b. Mes'ûd'dur. Hatta onun yetiştirdiği en önemli öğrencilerinden biridir. Kıraat, tefsir ve fıkıh ilimlerini Abdullah b. Mes'ûd'dan tahsil etmiştir. Ayrıca o, ilim tahsili için Horasan, Harizm, Merv ve Medâin gibi bölgelerde bulunmuştur.⁷

Alkame fıkhıdaki hocası Abdullah b. Mes'ûd'un yanı sıra birçok sahâbîyle görüşmüş onlardan hadis rivayetinde bulunmuştur. Hiz. Ömer, Hiz. Osman, Hiz. Ali, Hiz. Âişe, Selmân-ı Fârisî, Ebû'd-Derdâ, Huzeyfe, Habbâb, Ammâr ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi büyük sahâbîler onun hadis rivayet ettiği sahâbîler arasında yer almaktadır. Ayrıca fıkıh, tefsir, hadis ve kıraat gibi ilimlerde birçok talebe yetiştirmiştir. Tâbiin döneminin önde gelen ilim adamlarından İbrâhim en-Nehâî ve Şa'bî'nin fıkıh hocasıdır.⁸ Yahyâ b. Vessâb, Ubeyd b. Nudayle (Nadle) ve Ebû İshak es-Sebî'nin de kıraat

³ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, 1. Bs (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 6/152; İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 5/105.

⁴ Abdurrahman Yusuf İsmail Mollâvî, *Fıkh 'Alkame b. Kays en-Nehâî fî'l-'ibâdât ve eserühû fî'l-fikhi'l-Hanefî* (Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1990), 1/3.

⁵ Ahmed Hamid Naîmî, *el-İmam Alkame b. Kays ve ârâuhü'l-fikhiyye* (Ammân: Daru'l-mu'tez, 2016), 36.

⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 6/147; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2006), 5/16.

⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 6/150.

⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 6/146; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/16; Mahmûd b. Süleyman Kefevî, *Ketaibu a'lami'l-ahyar min fukahâi mezhebi'n-Nu'mani'l-muhtâr*, thk. Saffet Köse- Murat Şimşek -Hasan Özer- Huzeyfe Çeker- Güneş Öztürk (İstanbul: İrşad Kitabevi, 2017), 1/234-235.

hocasıdır. Muhammed b. Sîrîn, Ebû Vâil Şakîk b. Seleme, Abdurrahman b. Yezîd, Yezîd b. Muâviye en-Nehâî ve Kays b. Rûmî gibi âlimler başta olmak üzere Kûfe'de yetişen tabiîn imamlarının neredeyse hepsi ondan rivayette bulunmuşlardır.⁹ Bu nedendir ki Cezerî onun için "büyük fakîh" nitelemesinde bulunmaktadır.¹⁰ Muteber hadis kaynaklarında onun rivayet ettiği hadislerin sayısı üç yüzden fazladır. Muhaddislerden Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Mâin ile Zehebî ve İbn Hacer gibi cerh ve tadil imamları onu sikâ râviler arasında sayarlar.¹¹

Henüz birçok sahâbî hayatta olmasına rağmen yaşadığı dönemde ilim tâlipleri Alkame'nin derslerine rağbet gösteriyordu. Hatta birçok sahâbî ona başvurarak kendisinden fetva istiyordu.¹² Mesela Şafî mezhebinin kaynaklarında İbn Abbas'ın (r.a) gözünde hastalık bulunan birinin yatarak namaz kılıp kılamayacağı konusunu Alkame ve Mesruk'a sorduğu nakledilir.¹³ Kendisine Alkame'nin vefat haberi ulaştığında ise İbn Abbas, "İlmin rabbanisi öldü" diyerek onun ilim aşığı bir zat olduğunu ifade etmiştir.¹⁴ Sahâbeden Ebû'd-Derdâ, onun fıkıh ilmindeki dirayetine şahit olunca kendisine nereli olduğunu sorar. Alkame, Kûfeli olduğunu söyleyince "Tamam; sizin yanınızda İbn Mes'ûd vardı" diyerek onun yetiştiği ilmi çevrenin kifayetine işaret etmiştir.¹⁵

Kaynaklarda Alkame b. Kays'ın hâl ve hareketleriyle hocası Abdullah İbn Mes'ûd'a çok benzediği ifade edilmektedir. Sesinin çok güzel olduğu; Kur'ân-ı Kerîm okurken onu dinleyenlerin kendinden geçtiği aktarılmaktadır. Hocası Abdullah b. Mes'ûd'un huzûrunda Kur'ân okurdu. Abdullah b. Mes'ûd onu dinledikçe; "Oku! Anam babam sana fedâ olsun!" derdi. İbn Mes'ûd ile sürekli karşılıklı Kur'ân okurlardı. Bu konuda A'rac şu sözlere yer vermektedir: "Alkame, Kur'ân'ı okumada, ses bakımından, insanların en güzeli idi. İbn Mes'ûd ne zaman onun kırâatini dinlese, kendinden geçer ve: "Eğer Resûlullah seni görseydi, seninle mesrûr olurdu

⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/16; Ahmet Özel, "Alkame b. Kays" (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 467.

¹⁰ Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf Cezerî, *Ğayetü'n-nihâye fî tabakâti'l-Kurrâ*, t.y., 1/457.

¹¹ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü's-salâh, *Ma'rifet envâ' 'ulûmi'l-hadîs (el-Mukaddime)*, thk. Nuruddîn 'Itr (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 16; el-Askalânî İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Dımeşk: Dâru'r-Reşîd, 1986), 1/397; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/17.

¹² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/20.

¹³ Kefevî, *Ketaib*, 1/80.

¹⁴ Kefevî, *Ketaib*, 1/229.

¹⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/304.

ferahlardı.” derdi.¹⁶ Ebû İshak ise Esved b. Yezîd’in şöyle dediğini nakleder: Abdullah b. Mes’ûd’u Alkame bin Kays’a ilim öğretirken gördüm. Ona Kur’ân-ı Kerîm sûrelerini öğrettiği gibi teşehhüdü de öğretiyordu.¹⁷ Alkame, Kûfe’ye geldikten sonra vefat edene kadar İbn Mes’ûd’dan ders alma fırsatı bulmuştur.¹⁸

Görüldüğü üzere Alkame, sahâbeden birçok isimle görüşmüş ve onlardan ilim tahsilinde bulunmuştur. Tefsir, kırâat ve fıkıh ilmini Abdullah b. Mes’ûd’dan öğrenmiştir. Uzun bir süre onun derslerine devam ederek onun yanında yetişmiştir. Dolayısıyla onun ilmî kimliğinin inşasında en büyük pay İbn Mes’ûd’a aittir. Ondandır aldığı dersler vasıtasıyla engin bir ilme ve ahlaka sahip olmuştur. Nitekim Abdullah b. Mes’ûd’un onun hakkında: “Benim okuduğum her şeyi okur ve bildiklerimi bilir” dediği aktarılmaktadır.¹⁹ Alkame, hocasının vefatından sonra ise Kûfe tefsir ve fıkıh okullarının gelişmesinde katkıda bulunmuş birçok ilim adamı yetiştirmiştir. Bu zaviyeden bakıldığında kendisinden sonra Kûfe’nin bir ilim merkezi haline gelmesinde Alkame’nin etkisi büyüktür. Bu anlamda kökleri Kûfe’de tesis edilen fıkıh düşüncesine dayanan Hanefî mezhebinin İmamı Ebû Hanîfe’nin sahâbeye kadar ulaşan hocalar zincirinde önemli bir halkayı teşkil etmektedir.²⁰

Burada Alkame’yi hocası olarak yetiştiren Abdullah b. Mes’ûd’un fıkıh tarihi içindeki rolüne kısaca değinmekte yarar vardır. İlk Müslüman olanlar arasında altıncı kişi olan İbn Mes’ûd, Hz. Peygamber’e (s.a.s) yakınlığı ve devamlı onunla birlikte bulunması sebebiyle sahâbenin önde gelen fakihlerinden birisi olmuştur. Öyle ki Hz. Peygamber döneminde Medine’de fetva veren çok az sayıda sahâbe arasında onun da adı geçmektedir. Hz. Peygamber’in (s.a.s) onun hakkında; “Allah sana rahmetiyle muamele etsin sen gerçekten alimsin ve muallimsin”²¹ şeklindeki sözleri onun bu konudaki liyakatının ispatıdır. Yine o, Rasûlullah’ın (s.a.s) “Kur’ân’ı dört kişiden

¹⁶ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 5/19; Hatip Bağdâdî, *Târihü Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslamî, 2002), 14/240.

¹⁷ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, 6/147-149.

¹⁸ Ahmet Hamdi Furat, *Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi* (Doktora, İstanbul Üniversitesi, 2006), 100.

¹⁹ Kefevî, *Ketaib*, 1/235.

²⁰ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 5/531; Özel, “Alkame b. Kays”, 2/467; Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/143.

²¹ Ahmed İbn Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru’l-Hadis, t.y.), 3/505.

öğrenin”²² ifadesiyle örnek gösterdiği Kur’ân’ı en iyi bilen ve en iyi şekilde okuyan dört kişiden biridir. Sahâbenin önde gelen birçok ismi de onun fıkıh ilmine vukûfiyetine dikkat çekerek kendilerinden fetva soranları ona yönlendirmişlerdir. Hz. Ömer onu “ilimle dolu bir dağarcık” olarak nitelemiş ve Kûfe’ye kadı, muallim ve hazine sorumlusu olarak görevlendirmiştir. Ayrıca Kûfelilere hitaben “Onu size göndermekle sizi kendime tercih ettim ve büyük fedakarlıkta bulundum. Öğreneceklerinizi ondan öğrenin ve onun söylediklerine itaat edin” diyerek onun her açıdan donanımlı olduğunu vurgulamıştır.²³ Bu rivayet, aynı zamanda İbn Mes’ûd’un Kûfe’ye gönderilen ilk öğretmen olduğunu ortaya koymaktadır.²⁴

Hz. Ali, onun ince bir anlayış sahibi olduğunun altını çizerek Kur’ân’ı ve sünneti çok iyi bildiğini ifade etmiştir. Muaz b. Cebel’e göre ilim alınacak dört kişiden biri Abdullah b. Mes’ûd’dur.²⁵ Nitekim kendisi de “Her bir surenin nerede indiğini ve her bir ayetin hangi konuyla ilgili indiğini” bildiğini ifade ederek yukarıdaki tespitleri doğrulamıştır.²⁶ Ezcümle İbn Mes’ûd, Kûfe’de fıkıh başta olmak üzere tefsir ve kıraat ilimlerinin kurucusu olarak nitelenebilir. Çünkü o, Kûfe’de birçok ilim adamının yetişmesini sağlamıştır. Onun yetiştirdiği talebeleri arasında en önde geleni kuşkusuz ki Alkame b. Kays’tır. Aşağıda geleceği üzere Hanefî fıkıh düşüncesinin müteselsilen Abdullah b. Mes’ûd’a dayandığı şeklindeki genel kabule göre Alkame’nin burada çok önemli bir görev ifa ettiği ortaya çıkmaktadır.²⁷

Abdullah b. Mes’ûd’un Alkame için “Benim bildiğim her şeyi o da biliyor” sözü onun ilimde derinlik sahibi olduğunu ortaya koymaktadır. İbnü’l-Medînî, Abdullah b. Mes’ûd’u en iyi tanıyan üç kişiden biri olarak Alkame’nin adını zikreder. İbn Sîrin ise Kûfe’ye geldiğinde fakîh olarak kabul edilen dört kişiden biri olarak onun adına yer verir. Şa’bî’den de benzer bir değerlendirme nakledilir.²⁸ Alkame’nin en çok temayüz ettiği alan fıkıhtır. Onun fıkıhı büyük oranda hocası Abdullah b. Mes’ûd’un fıkıhına dayanmaktadır. Öyle ki ikisinin fikhî görüşleri mukayese edildiğinde otuz yedi asılda ve yuzden fazla meselede örtüştüğü ortaya çıkmaktadır.²⁹

²² Buhârî, “Fedâilü’l-Kur’ân” (Dîmeşk: Dâr İbn Kesîr, 2002), 8; Müslim, “Fedâilü’s-sahâbe” (Kahire: Dâr İhyâ’i’t-türâsî’l-‘Arabî, t.y.), 118.

²³ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, 2/262.

²⁴ Nâimî, *el-İmam Alkame b. Kays*, 28.

²⁵ Ahmet Yaman, “Abdullah b. Mes’ûd’un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2004)/ 9.

²⁶ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, 2/260.

²⁷ Nâimî, *el-İmam Alkame b. Kays*, 31.

²⁸ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 5/17-18.

²⁹ Nâimî, *el-İmam Alkame b. Kays*, 58.

Kaynaklarda Alkame'nin hocası İbn Mes'ûd'dan çok etkilendiği hususu açıkça vurgulanmaktadır. Ancak kaynaklarda açıkça geçmese de o, ilmî anlamda Hz. Ömer ve Hz. Ali'den de beslenmiş ve etkilenmiştir.³⁰ Nitekim birçok fikhî meselede onlarla aynı görüşe sahiptir.³¹ Buna göre Alkame'nin fikhî birikimine sadece hocası İbn Mes'ûd'un kaynaklık ettiğini iddia etmek yanlış olur. Kaldı ki İbn Mes'ûd'un kendisi râşit halifeler başta olmak üzere diğer sahâbîlerin fikhının toplandığı bir şahsiyettir. Alkame'nin muasırı olan Mesrûk'un "Hz. Peygamber'in (s.a.s) ilminin sahâbeden altı kişide toplandığını gördüm. Bunlar, Ömer, Ali, İbn Mes'ûd, Ubey b. Kâb, Zeyd b. Sabit ve Ebü'd-Derdâ'dır. Bu altı kişinin ilmi de Ali ve Abdullah'ta toplanmıştır." şeklindeki tespiti bunu ifade eder.³² Demek oluyor ki Alkame, hem hocası vasıtasıyla hem de doğrudan birçok sahâbînin ilminden istifade etme fırsatı bulan bir fıkıh bilginidir.

B. Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü

Hanefî mezhebinin kaynaklarında adına sıkça rastlanan Alkame'nin mezhebin oluşumundaki rolü iki yönlüdür. İlki, mezhebin en güvenilir ve en yaygın rivayet zincirinde yer almasıdır. İkincisi aşağıda geleceği üzere bizzat ona ait içtihatların ve uygulamaların mezhepte benimsenmiş olmasıdır.

1. Mezhebe Kaynaklık Eden İlmi Silsiledeki Yeri

Hanefî mezhebinin sistematik bir yapı kazanması Ebû Hanîfe ve talebelerinin çabaları neticesinde gerçekleşmiştir. Ancak mezhebin temeli Hz. Ömer döneminden itibaren Kûfe şehrinde ortaya çıkan ve öncülüğünü Abdullah b. Mes'ûd'un yaptığı Irak/re'y fıkıh ekolüne dayanmaktadır. Tâbiin döneminden itibaren Medine merkezli ehl-i hadis fıkıh ekolüne alternatif bir ekol olmayı başaran bu fıkıh okulunun en bariz özelliği, meydana gelen çağdaş problemlerin çözümü noktasında Kitap ve sünnete dayalı fikhî bilginin yanında re'y ve içtihadı yer verilmesidir. Bunun yanı sıra farazi fıkıha çokça yer verilmiş fikhî bilgi üretiminde naslarla birlikte kıyas ve istihsan gibi aklî yöntemler kullanılmıştır.³³

Anılan bu özelliklerin tamamı sistematik bir forma kavuşturularak

³⁰ el-Cevziyye İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkîn 'an Rabbi'l-'âlemîn* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), 1/21.

³¹ Mollâvî, *Fıkh 'Alkame b. Kays en-Nehâî fi'l-'ibâdât ve eserühû fi'l-fıkhi'l-Hanefî*, 1/22.

³² Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (Musul: Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem, 1983), 9/94; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, 1/13.

³³ Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Kahire: Müessesetü'l-Halebî, t.y.), 2/12; Mustafa uzunpostalıcı, "İlk İki Asırda Fıkıh", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1986): 340.

Hanefî mezhebinde yer bulmuştur. Aslında bunların esası, Hz. Ömer ve İbn Mes'ûd'un düşünce tarzına dayanmaktadır. Bu perspektiften bakıldığında Abdullah b. Mes'ûd, Kûfe merkezli re'yci fıkıh düşüncesinin asıl kurucusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ebû Hanîfe ise bu hukuk düşüncesini sistemleştiren kişidir. Ancak bu iki kurucu şahsiyet arasında yer alan bir ilmi silsile bulunmaktadır ve bu silsilenin en önemli halkası Alkame b. Kays'tır.³⁴

Alkame'nin Kûfe fıkıh ve tefsir ekolünün teşekkülündeki rolü ve etkisi büyüktür. Hocası Abdullah b. Mes'ûd ve Hz. Ali başta olmak üzere görüştüğü sahâbîlerden edindiği birikimi kurduğu ders halkalarında yetiştirdiği talebeler vasıtasıyla kendisinden sonraki kuşaklara aktarmıştır. Bu anlamda Hanefî mezhebinin teşekkülündeki rolü iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. Birincisi sahabe nesli ile mezhebin kurucu imamları arasındaki irtibatı kurmasıdır. Böylece mezhebe kaynaklık eden sahabe çeşitliliğine katkı sunmuş olmaktadır. İkincisi bir sonraki başlıkta üzerinde duracağımız üzere mezhepte bizzat ona ait görüşlere de yer verilmiş olmasıdır.

Esasında Hanefî mezhebine kaynaklık etmesi bakımından sahâbe nesli ile onlardan sonra gelenler arasında net bir ayırım söz konusudur. Nitekim Ebû Hanîfe'nin aşağıda yer vereceğimiz sözleri bu durumu açıkça gösterir niteliktedir:

“Ben sahâbeden dilediğimin görüşünü alır, dilediğimi de terk ederim. Ama asla onların görüşlerini bütünüyle göz ardı etmem.”³⁵

“Bir meselede sahâbe görüşü varsa onu terk ederek kendi görüşümüzle hüküm vermeyiz.”³⁶

“Kitap'ta ve Rasûlullah'ın (s.a.) sünnetinde hüküm bulamazsam onun ashâbının ictihadını alırım. Eğer kendi aralarında görüş ayrılığı varsa o görüşlerden uygun bulduğum birisini seçerim. Yoksa sahâbenin sözlerini bütünüyle bir tarafa bırakıp onların dışında başka birisinin ne dediğine bakmam.”³⁷

Bu rivayetler Ebû Hanîfe'nin sahâbe kavline bütünüyle muhalefet edip kayıtsız kalmayacağını ifade ettiğini göstermektedir. Buna karşılık tâbiîn

³⁴ Ahmet Yaman, “Sahâbenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38 (2014): 29.

³⁵ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 24; Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî *Burhânü's-Şerîa, el-Muhîtu'l-Burhânî*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 8/9.

³⁶ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 24; Ebû'l-Müeyyid el-Muvaffak b. Ahmed b. Muhammed el-Harizmî Mekkî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983), 2/162.

³⁷ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 24; Kefevî, *Ketaib*, 1/237.

ulemasından kendisini hiçbir kimseye bağı tutmayarak onlar gibi içtihat edeceğini belirtmiştir. Onun “İbrahim, Şa’bî, Hasan, Ata, İbn Sirîn ve Said b. Müseyyeb’e vb. gelince ben de onlar gibi içtihat ederim” sözü bu gerçeği gözler önüne sermektedir.³⁸ Burada onun hocalar silsilesinde önemli bir yeri olan İbrahim en-Nehâî’nin adını özellikle saymış olması dikkat çekici bir husustur. Sahâbe zamanında fetva vermesine müsaade edilen tâbîn ulemasını taklid edebileceği şeklindeki rivayetlerle³⁹ bu rivayetleri birlikte değerlendiren Hanefilik ve Ebû Hanîfe konusunda çalışmalarıyla bilinen Şimşek’in mülahazaları şöyledir:

Ebû Hanîfe, sahâbe rivayet ve fetvalarına karşı kayıtsız kalmamış, mutlaka sahâbenin görüşünü almış, ancak, içlerinden kendi ictihad metoduna uygun gördüğü sahâbenin görüşünü tercih etmiştir. Tabîîn fakihlerine gelince onlar gibi kendisinin de ictihadda bulunacağını açıkça ifade etmekle birlikte, yine de ders aldığı hocaları ve bağı olduğu ekol çerçevesinde kalmak suretiyle sistemini kurmuştur.⁴⁰

Buna rağmen Alkame’nin birçok görüşüne yer vermesi, onu taklit edebileceğini ifade etmesi ve onu sahâbî olma fazileti dışında fıkhıta Abdullah b. Ömer ile eşit görmesi⁴¹ şu şekilde izah edilebilir: Alkame, Hanefî mezhebinde temsil edilen re’yci fıkıh düşüncesinin kurucusu olarak kabul edilen Abdullah b. Mes’ûd’un yetiştirdiği ilim adamları arasında en önde gelen isimlerden biridir. Dolayısıyla onun fıkhını bir nevi İbn Mes’ûd’un fıkhı olarak görmektedir. Ona göre İbn Mes’ûd, sahâbe döneminde *Irakîyyûn* olarak bilinen ve aslında kaynak ve yöntem farklılığına dayanan fıkıh düşüncesinin kurucusu ve en büyük temsilcisidir. Böyle olmakla birlikte bunu onun bireysel anlayışı olarak değil, birçok sahâbînin uygulamasını da kapsayan fıkhî geleneğin temsilcisi olarak görmektedir. Farklı bir deyişle onu çeşitli kaynaklardan beslenen *Irak/Kûfe* fıkhının imamı olarak değerlendirmektedir. Buna göre Alkame, bu fıkhın taşıyıcısı olmaktadır. Ancak bu, Alkame’nin sadece taşıyıcı olduğu anlamına gelmemelidir. Çünkü o, sahâbenin fıkıh düşüncesini taşımakla kalmayıp katkı sunarak gelişiminde de rol oynamıştır.

Bilindiği üzere Kûfe fıkıh ekolü daha sonra teknik bir isimlendirmeye *ehl-i re’y* olarak anılmaya başlanmıştır. İbrahim en-Nehâî, *ehl-i re’y*’in tâbîn dönemindeki en önemli isimdir. Medine merkezli *ehl-i hadise* nispetle Sâid b.

³⁸ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 24; Kefevî, *Ketaib*, 1/236.

³⁹ Kefevî, *Ketaib*, 1/116.

⁴⁰ Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefilik*, 46.

⁴¹ Kefevî, *Ketaib*, 1/280; Şâh Veliyullah Dihlevî, *Huccetüullahi’l-bâliğa*, thk. Seyyid Sâbık, 1. Bs (Beyrut: Dâru’l-Cile, 2005), 1/248.

Müseyyeb'in konumu ne ise, Kûfe merkezli *ehl-i re'ye* nispetle de onun konumu aynıydı.⁴² O, fıkıhın bütün alanlarına hâkim bir müctehid idi. Öyle ki vefatından sonra her yönüyle onun yerini dolduran kimse bulunamamıştı.⁴³ Nehâî'nin Ebû Hanîfe ile bağlantısı ve özellikle de Hanefî mezhebinin oluşumundaki katkısı bilinen bir husustur. Bu bağlantı Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd vasıtasıyla kurulmuştur. Zira Hammâd, İbrahim en-Nehâî'nin öğrencisidir. Ancak burada vurgulanması gereken en önemli husus, İbrahim en-Nehâî'nin Alkame'nin yetiştirdiği bir fakîh olduğudur. Alkame, onun hem hocası hem de dayısıdır. Kaynaklar Alkame'nin çocuğunun olmadığını, bu yüzden İbrahim'i kendi çocuğu gibi terbiye edip yetiştirdiğini nakleder.⁴⁴ Bu nedenledir ki Alkame'nin fikhî görüşlerini büyük oranda benimsemiştir. Kal'âcî elli meselede Alkame'nin görüşlerini onun görüşleriyle mukayese etmiş ve otuz dokuzunun aynı olduğunu, beşinde ona muhalefet ettiğini tespit etmiştir. Geriye kalan altısında ise Nehâî'ye ait bir görüş bulamadığını kaydeder. Aynı durum İbn Mes'ûd ile Alkame arasında da söz konusudur.⁴⁵ Buna göre İbrahim'in fikhî birikiminin büyük oranda İbn Mes'ûd'a dayandığı rahatlıkla söylenebilir.

Görüldüğü üzere Alkame, Hanefîliğin beslendiği geleneğin hoca silsilesinin kilit taşlarından biridir. O, coğrafik ayırımı göre Kûfe fıkıhının tesis edici İbn Mes'ûd'un talebesi, *re'ye* fıkıh okulunun imamı İbrahim en-Nehâî'nin hocasıdır. Yani sahabe tarafından tohumları atılan bu fikhî düşüncenin metodolojik bir yapıya dönüşerek *ehl-i re'ye* ismini alması sürecinde adeta köprü vazifesi görmüştür. Bu etkisi dolaylı biçimde *re'yci* fıkıh düşüncesinin mezhepleşme sürecine de yansımıştır. Bu ilişkiler ağı aynı zamanda mezhebin kurucu imamı Ebû Hanîfe'nin ilim silsilesini göstermektedir. Ne var ki bu silsileyi meydana getiren halkaların her birinin ayrı bir görev ifa ettiğini belirtmek gerekir. Mezhebin kaynaklarında bunu ifade etmek üzere şu güzel ve anlamlı benzetmeye yer verilmektedir: Fıkıhı Abdullah b. Mes'ûd ekti, Alkame suladı, İbrahim en-Nehâî hasat etti, Hammâd öğüttü, Ebû Hanîfe un yaptı, Ebû Yûsuf hamur yaptı, İmâm Muhammed ekmek yaptı ve insanlar o ekmeği yiyorlar.⁴⁶

Bu benzetme, Hanefî mezhebinin temellerinin atıldıktan sonra Alkame

⁴² Dihlevî, *Hucetü'llahi'l-bâliğa*, 1/248.

⁴³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 6/290.

⁴⁴ Muhammed Ravvâs Kal'âcî, *Mevsu'at fikh Abdillâh b. Mes'ûd* (Kahire: Mektebetü'l-Hâtemî, 1956), 26.

⁴⁵ Muhammed Ravvâs Kal'âcî, *Mevsu'at fikh İbrahim en-Nehâî* (Cidde: Merkezü'l-Bahsi'l-ilmî ve ihyâü't-türâsi'l-İslâmî, 1979), 129.

⁴⁶ Kefevî, *Ketaib*, 1/380.

eliyle geliştirilip sonraki kuşaklara aktarıldığına dair bir gerçeği ifade etmektedir. Ne var ki bu, mezhebin sadece bu silsilede geçen isimleri kaynak aldığı ve onlardan gelen rivayetlerin ve görüşlerin hepsinin mezhepte yer bulduğu yönünde yanlış bir anlayışa yol açmamalıdır. Hanefî fıkıh düşüncesinde gerek sahâbe gerekse de tâbiîn nesline bir bütün olarak değer verildiği ve onlardan ulaşan delile dayalı görüşlerin benimsendiği tezi doğrudur. Ancak bu, mezhebe kaynaklık etmesi bakımından sahâbeden belirli isimlerle kayıtlı olduğu anlamına gelmez. Nitekim sahabenin görüşlerine bütünüyle kayıtsız kalmayacağını ifade eden Ebû Hanîfe,⁴⁷ mezhebinin sahabî kaynaklarını Ömer, Ali, İbn Mes'ûd ve İbn Abbas şeklinde sıralamıştır.⁴⁸

Bu noktadan hareketle Alkame'nin Hanefî mezhebinin oluşumundaki etkilerinden biri de mezhebin sahâbe kaynağındaki çeşitlilikte kendini gösterdiği söylenebilir. Çünkü Alkame, sahâbeden sadece Abdullah b. Mes'ûd'un fikhını aktarmadı. Onun başta Ömer, Osman ve Aişe olmak üzere birçok sahâbîden ilim tahsil ettiği bilinmektedir.⁴⁹ Bunun yanı sıra yukarıda işaret edildiği gibi sahâbe arasından başka isimlerden hadis rivayetinde bulunduğu da bilinen bir husustur. Burada bir hususun altını çizmek gerekir ki Alkame'nin gerek istinbat yöntemi gerekse de fikhî yaklaşımları başta Nehâî olmak üzere öğrencileri vasıtasıyla sonraki halkalara aktarılmıştır.

Bu noktadan hareketle Hanefî mezhebinin oluşumuna kaynaklık eden sahâbe çeşitliliğinde Alkame'nin merkezi bir role sahip olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Zira İbrahim, birçok sahâbiyle görüştüğü halde onlardan hiç rivayette bulunmamıştır. Onun ilmi bütünüyle sahabenin yetiştirdiği tâbiîn ulemasına dayanır. Tâbiîn içerisinde en çok etkilendiği isimlerden biri kuşkusuz ki Alkame'dir.⁵⁰

2. Fikhî Görüşleri ve Hanefî Mezhebindeki Yansımaları

Bu başlık altında Hanefî mezhebinin oluşumundaki rolünü göstermesi adına Alkame'nin görüşlerinin mezhepte ne oranda yer bulduğuna bakılacaktır. Hemen belirtelim ki çalışmamızın sınırlarını aşacağından burada amacımız Alkame'nin bütün görüşlerini mezhebin görüşleriyle

⁴⁷ Kefevî, *Ketaib*, 1/236; Yaman, "Sahâbenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı", 28.

⁴⁸ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 68.

⁴⁹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-cedîde, t.y.), 4/206; Mennâ' b. Halîl el-Kattân, *Târîhü't-teşri'l-İslâmî*, 5. Bs (Kahire: Mektebet Vehbe, 2001), 318.

⁵⁰ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliya ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1996), 4/233.

mukayese etmek değildir. Genel bir fikir vermesi için oranlarla ve bazı örneklerle yetineceğiz. Bunu yaparken bizden önceki çalışmalardan büyük oranda istifade edildiğini belirtmek isteriz.

Hanefî fikhında rivayetleri başta olmak üzere, Alkame'ye ait görüşlerin ve uygulamaların yansımaları rahatlıkla gözlenmektedir. Öncelikle o, mezhepte sika bir râvi olarak kabul görmektedir. Şöyle ki Hanefî usulünde kıyasa aykırılık arz etmesi durumunda râvisi meçhul olan haber hüccet değildir. Ancak meçhul bir râviden sika bir râvinin rivayette bulunması durumunda onun haberi hüccet sayılır. Çünkü sikaların ondan rivayette bulunması onun da sika olduğunu gösterir. Bu kapsamda mezhebin kaynaklarında sika râviler sayılırken Alkame'ye de yer verilmektedir ve onun meçhul râvilerden naklettiği haberler mezhepte hüccettir.⁵¹ Yine tâbiîn uleması arasında taklit edilmesi bakımından sahâbe hükmünde olanlar arasında onun da adını sayarlar. Çünkü Alkame, sahâbe hayattayken fetva vermeye başlayanlar arasındadır.⁵² Nitekim Ebû Hanîfe'nin "Şureyh, Hasan, Mesrûk ve Alkame gibi tâbiînden olup sahâbe döneminde fetva veren ve içtihatla bulunan kimseleri taklit ederim" dediği nakledilmektedir.⁵³ Yine Ebû Hanîfe, İbn Mes'ûd menşeli rivayetleri tercih etme sebebini râvilerinin fıkıh konusundaki yetkinliğiyle izah ederek Nehâî ve Alkame'ye işaret eder.⁵⁴

Hanefî mezhebinin ilk dönem literatüründe Alkame'nin hem rivayetlerine hem de şahsi görüşlerine çokça yer verildiği görülmektedir. Bu cümleden olarak Ebû Yusuf'un *el-Âsâr*'ında on yedi meselede ona atıfta bulunmaktadır.⁵⁵ Aynı durum İmam Muhammed'in *Kitâbü'l-âsâr*'ında da söz konusudur.⁵⁶ Tahâvî'nin *Şerhu meâni'l-âsâr* isimli eserinde ise altmış beş meselede Alkame'nin adı geçmektedir.⁵⁷ Cessâs'ın gerek *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ından gerekse de Tahâvî'nin *Muhtasar*'ına yaptığı şerh çalışmasında da Alkame'nin adından sıkça söz edilmektedir. Belirtmek gerekir ki bu

⁵¹ Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *Usulü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.), 1/343; Buhârî Abdülaziz, *Keşfu'l-esrar şerh usûli'l-Pezdevî* (Kahire: Daru'l-Kütübü'l-İslâmî, t.y.), 2/387.

⁵² Abdülaziz, *Keşfu'l-esrar*, 3/225.

⁵³ Kefevî, *Ketaib*, 1/116.

⁵⁴ Şemsü'l-eimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 1/14.

⁵⁵ Yakub b. İbrahim Ebû Yusuf, *el-Âsâr*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afğânî (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.), 10, 29, 36, 39, 40, 49, 53, 70, 93, 123, 126, 131, 147, 148, 170, 213, 223.

⁵⁶ Muhammed b. Hasan Şeybânî, *Kitâbü'l-âsâr*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afğânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 163, 211, 350, 2: 173.

⁵⁷ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdülhak (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 1/50, 60, 68, 95, 96, 122, 124, 141, 146, 177, 198, 219, 220, 224, 229, 243, 245, 250, 253, 256, 266, 267, 268, 275, 306, 346, 368, 370, 416, 433, 434, 465, 497, 498, 511; 2: 49, 69, 250, 251; 3: 58, 62, 99, 147, 148, 183; 4: 100, 220, 330, 347.

eserlerde Alkame'ye yapılan atıfların çoğu onun İbn Mes'ûd, Ömer gibi sahabilerden yaptığı nakillerden oluşmaktadır. Bu nakillerde kendisinin de aynı kanaatte olup olmadığına dair bir bilgiye yer verilmemektedir. Ancak bu rivayetlerin büyük oranda hocası İbn Mes'ûd kaynaklı olduğundan hareketle kendisinin de aynı kanaatte olduğunu ifade etmek mümkündür. Bununla birlikte aşağıda örneklerini vereceğimiz üzere bizzat kendisine ait içtihadların ve uygulamaların da mezhepte benimsendiği görülmektedir. Şimdi mezhebin erken dönem kaynaklarını esas alarak bu hususu somut meseleler üzerinden görebiliriz.

1) İmam'ın arkasında kıraat yapmanın hükmü. Kaynaklarda Alkame'nin bu konudaki görüşünü yansıtan iki rivayet bulunmaktadır. Ebû Yusuf'un *el-Âsâr*'ındaki rivayete göre Haysem: "Alkame, imamın arkasında kıraat yapılmaması konusunda oldukça müteşeddit idi."⁵⁸ İmam Muhammed'in *el-Âsâr*'da yer verdiği rivayette ise İbrahim en-Nehâî: "Alkame, kıraat ister cehri ister gizli olsun namazlarda imamın arkasında hiçbir surette kıraat yapmazdı." Şeybanî bu nakilden sonra bununla amel edildiğini ifade etmektedir.⁵⁹ el-Hücce'de ise onun "İmamın arkasında kıraat yapmaktansa ağzıma ateşten köz alırım daha iyi" dediği rivayet edilir.⁶⁰ Nitekim Hanefî mezhebinde imamın arkasında kıraat yapmanın hükmü tahrimen mekruhtur. Sonraki dönemlerde bu mesele temellendirilirken genellikle Alkame'nin de bu şekilde amel ettiğine dikkat çekilir.⁶¹

2) Namazda rekat sayılarında yanılma. İbrahim en-Nehâî: "Alkame, [dört rekatlı bir namazı] beş rekat olarak kıldı [veya kıldırdı]. Bunun üzerine yanındaki bir grup kendisine bunu hatırlattı. O da gruptan bir adama "öyle mi oldu?" diye sordu. Adam evet cevabını verince döndü sehiv secdelerini yaptı. Sonra onlara Hz. Peygamber'in de böyle yaptığını anlattı.⁶² Mezhepte bu mesele her ne kadar tartışmalı olsa da kimi fakihlerce benimsenmiştir. Esasında tartışma dördüncü rekatta kişinin teşehhüd miktarı oturmuş olup olmaması ile ilgilidir. Şayet bu gerçekleşmişse mezhepte yaygın kanaate göre namaz sahihtir ve kişinin sehiv secdesi yapması gerekir. Buna karşılık bazı Hanefiler'e göre dördüncü rekatta oturmadan beşinci rekata kalkılmışsa bunun altıya tamamlanması durumunda nafîle olarak sahih olacağı ve farzın

⁵⁸ Ebû Yusuf, *el-Âsâr*, 29.

⁵⁹ Şeybanî, *Kitâbü'l-âsâr*, 1/163.

⁶⁰ Muhammed b. Hasan Şeybanî, *el-Hücce âlâ ehli'l-Medîne*, thk. MehdîHasan el-Keylânî Kâdirî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403), 1/120.

⁶¹ Abdürrezzâk, b. Hemmâm, Ebû Bekr, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-Azamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1403), 2/100. Krş. Mehmed Efendi Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm* (Kahire: Dâr İhyâü'l-kütübi'l-Arabiyye, t.y.).

⁶² Ebû Yusuf, *el-Âsâr*, 36.

iade edilmesi gerekir.⁶³ Burada ayrıca sehiv secdesinin selam verildikten sonra yapılacağı şeklindeki yaygın görüşün⁶⁴ de Alkame'nin bu uygulamasıyla uyumlu olduğunu ifade etmek gerekir.

3) Binek üzerinde secde ayetinin okunması. Nehâî, Alkame ile birlikte bir bineğin üzerindeyken Kur'an okuduğunu ve o esnada secde ayetine geldiğinde [secde yapmak için] bineğinden inmek isteyince Alkame'nin kendisine: "İma yeterlidir" dediğini aktarır.⁶⁵ Bu konuda mezhebin görüşü de bu şekildedir.⁶⁶ Ancak Ebû Hanîfe'nin görüşünde bu hüküm, şehir dışında binek üzerinde olanlara yöneliktir.⁶⁷

4) Cuma namazına sonradan yetişen kişinin durumu. Alkame'ye göre bu durumda kişi namazın bir rekatına yetişirse cumaya yetişmiş sayılır. İmam selam verdikten sonra kalkar bir rekat daha kılarak cumanın farzını tamamlar. Şayet cumaya son oturuşta yetişirse kalkar ve öğlenin dört rekat farzını kılar.⁶⁸ Mezhepte İmam Muhammed bu görüştedir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf görüşü ise cumaya son oturuşta veya sehiv secdesinde bile yetişenin Cuma kılacağı yönündedir. Her iki görüşü de tartışan Cessâs ikinci görüşün daha sahih olduğunu belirtmektedir.⁶⁹

5) Cenaze geçerken ayağa kalkmanın hükmü. İbrahim en-Nehâî'den rivayet edildiğine göre Alkame ve Esved, önlerinden cenaze geçerken kalkmazlardı. İmam Muhammed bu rivayete yer verdikten sonra bu görüşle amel ettiklerini ve Ebû Hanîfe'nin de bu görüşü benimsediğini ifade eder.⁷⁰ Mezhebin muteber kaynaklarına bakıldığında cenazeye katılmayacak olan kimselerin cenaze geçerken kalkmalarının gerekli olmadığı kaydedilmektedir.⁷¹

6) Vakit girmeden ezan okumanın hükmü. Alkame, vakit girmeden ezan okunmasını sünnete muhalefet olarak görmektedir. Rivayete göre bir

⁶³ Muhammed b. Hasan Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2012), 1/208; Abdurrahman Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dâr İhyâü't-türâsi'l-Arabî, t.y.), 1/151.

⁶⁴ Ebû Muhammed Fahrüddin Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yunus es-Sûfi el-Bârîî Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2. Bs (Kahire: el-Matbaatü'l-kübrâ el-Emîriyye, 1313), 1/191.

⁶⁵ Ebû Yusuf, *el-Âsâr*, 40.

⁶⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 1/274.

⁶⁷ Ebû Bekir Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 1: 213.

⁶⁸ Şeybânî, *Kitâbü'l-âsâr*, 1/350.

⁶⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed İsmetullah (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 2/18-122.

⁷⁰ Şeybânî, *Kitâbü'l-âsâr*, 2/173.

⁷¹ Ebi Bekr Alâuddîn b. Mes'ud Kâsânî, *Beda'iu's-sanâi' fi tertibi's- şerâi'*, 2. Bs (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 5: 1/310; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/244.

gün Mekke'ye gitmek üzere fecrden önce kalkar ve o saatte bir kişinin ezan okuduğunu duyması üzerine şunu söyler: Bu adam sünnete muhalefet etmektedir. Bu saatte uyuması ezan okumasından daha iyidir.⁷² Bu hüküm ezanın vaktin girdiğini ilan etme işlevine/amacına dikkat çekilerek mezhepte ittifakla kabul görmüştür.⁷³

7) İmam hutbeye çıkarken veya hutbedeyken konuşmak. Nehâi'nin anlattığına göre bir adamın bu konuyu Alkame'ye sorması üzerine konuşulmayacağı cevabını verdi. Devamında adam Kur'ân okuyabilir miyim diye ekleyince "onu da yapmazsan iyi olur" dedi.⁷⁴ Mezhepte hutbe okunurken dinlemenin farz olduğu şeklinde yaygın bir kabul bulunmaktadır.⁷⁵

8) Evde kılınan vakit namazları için ezan ve kamet okunması. Alkame'den nakledildiğine göre kendisi Esved b. Yezid ile birlikte ezan ve kamet olmaksızın İbn Mes'ûd'un arkasında namaza duruyorlardı.⁷⁶ Mezhepte de bu görüş benimsenerek; şehir merkezinde ikamet edenlerin evlerinde kılmak namaz için ayrıca ezan ve kamet getirmelerine gerek olmadığı hükmüne yer verilmiştir.⁷⁷

9) Namazda ellerin kaldırılması (*ref'u'l-yedeyn*). Alkame'nin namaz kılarken sadece iftitah tekbirinde ellerini kaldırdığı nakledilir.⁷⁸ Mezhebin görüşü de aynı doğrultudadır.⁷⁹

10) Zina yapan tarafların evlenmesi. İbrahim en-Nehâi'nin bir erkeğin zina yaptığı kadınla evlenmesinin hükmünü sorması üzerine Alkame, "Kullarının tövbesini kabul eden, günahları bağışlayan ve yaptıklarınızı bilen O'dur." (eş-Şûra 25) ayetini okuyarak bunda bir beis görmediğine işaret eder.⁸⁰ Bu hüküm mezhepte ittifakla benimsenmiştir.⁸¹

11) Temizlik dönemi uzayan kadının (*mümteddetü't-tuhur*) iddeti. Mezhepte bu durumda iddet sona ermez. Hanefilerin bu konudaki delillerinden biri, Alkame'nin iddeti on yedi ay sürdükten sonra vefat eden

⁷² Tahâvî, *Şerhu meâini'l-âsâr*, 1/141.

⁷³ Kâsâni, *Beda'iu's-sanâi'*, 5: 1/154; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/223.

⁷⁴ Tahâvî, *Şerhu meâini'l-âsâr*, 1/370.

⁷⁵ Zeynulâbidîn b. İbrahim İbn Nüceym b. Muhammed, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzu'd-dekâik*, thk. Zekeriyâ 'Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, t.y.), 2/167.

⁷⁶ Tahâvî, *Şerhu meâini'l-âsâr*, 1/229.

⁷⁷ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/94; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/57.

⁷⁸ Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-âhâdis ve'l-âsâr* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 1/237.

⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/114.

⁸⁰ Ebû Yusuf, *el-Âsâr*, 131; Şeybânî, *el-Hücce*, 3/395; Tahâvî, *Şerhu meâini'l-âsâr*, 1/131.

⁸¹ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/114.

karısına mirasçı olmasıdır.⁸²

12) Süresi belli olmayan seferiliğin hükmü müddeti. Mezhebin sahih görüşüne göre on beş günden fazla kalmaya niyetlenmeden seferilik müddetinin uzaması durumunda bu süre ne kadar olursa olsun seferilik hükümleri devam eder. Haneî fukahâsı bu görüşe yer verdikleri yerde Alkame'nin de Harezm'de iki yıl boyunca namazlarını seferi olarak kıldığının altı çizmektedirler.⁸³

13) Ekin ortaklığının (*müzaraâ*) meşruiyeti. İlk dönem kaynaklarda Alkame'nin bizzat müzaraa yaptığı nakledilir. Mezhepte bu tür ortaklığın meşruiyetine dair onun bu ameli de esas kabul edilmiştir.⁸⁴

14) Nebiz içmenin hükmü. Ebû Yusuf'un *el-Âsâr*'ında Alkame'nin İbn Mes'ûd ile birlikte yemek yedikten sonra nebiz içtikleri nakledilir.⁸⁵ Nebiz içmenin hükmü her ne kadar tartışmalı olsa da mezhepte bu vb. rivayetlere dayalı olarak caiz olduğu şeklinde bir görüş özellikle ilk kaynaklarda kaydedilmektedir.⁸⁶

15) Öldürülen gayrimüslimlerin (zimmîler) diyeti. Alkame'ye göre Müslümanlar ile Müslüman olmayanların diyeti aynıdır.⁸⁷ Mezhebin görüşü de bu şekildedir.⁸⁸

16) Unutarak yemenin oruca etkisi. Bu konu neredeyse fukahanın hatta mezheplerin ittifak ettikleri bir meseledir. Buna rağmen mezhebin erken dönem kaynaklarında Alkame'nin bu yaklaşıma sahip olduğuna dikkat çekildiği görülmektedir.⁸⁹

17) Kusmanın oruca etkisi. Alkame'ye göre oruçluyken isteği dışında kusan kişinin orucu bozulmaz, isteyerek kusarsa o günü kaza etmesi gerekir.⁹⁰ Bu konuda mezhep imamları arasında bazı görüş ayrılıkları bulunsa da mezhepte hakim olan görüş, Alkame'nin görüşüyle aynıdır.⁹¹

Buraya kadar mezhebin teşekkül döneminde tedvin edilen kaynaklar

⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, 5/205.

⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/287; Kefevî, *Ketaib*, 1/236.

⁸⁴ Şeybânî, *el-Asl*, 9/520.

⁸⁵ Ebû Yusuf, *el-Âsâr*, 223; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 4/220.

⁸⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 6/357-371; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/24; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 6145; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 2/571.

⁸⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâr İhyâü't-türâsi'l-Arabî, 1405), 3/214.

⁸⁸ Meydânî, Abdulganî el-Ganîmî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2010), 1: 3/37.

⁸⁹ Şeybânî, *el-Hücce*, 1/394.

⁹⁰ Şeybânî, *el-Hücce*, 1/394.

⁹¹ Meydânî, Abdulganî el-Ganîmî, *el-Lübâb*, 1: 1/157.

bağlamında Alkame'nin mezhepte yer bulan içtihatlarını ve uygulamalarını görmüş olduk. Bunlarla birlikte sahabilerden yaptığı nakilleri de dikkate aldığımızda onun Hanefî fikhına katkısının büyük olduğu ortaya çıkmaktadır. 1990 yılında Ümmü'l-Kurâ Üniversitesinde tamamlanan ve "İbadet alanında Alkame b. Kaysın Hanefî mezhebi üzerindeki etkisi"nin ele alındığı yüksek lisans tezinde yazarın ulaştığı sonuçlar da bu anlamda dikkat çekicidir. Bu çalışmada araştırmacı, 109 meseleyi incelemiş ve 81 meselede Hanefî mezhebinin ondan etkilendiği sonucuna varmıştır. Aşağıdaki tablo bu araştırmada tespit edilen meseleleri fıkıh bablarına göre göstermektedir.⁹²

İbadetler	Mezhepte Yer Bulan Görüşleri	Mezhepte Yer Bulmayan Görüşler	Toplam
Taharet Bölümü	12	5	17
Namaz Bölümü	43	13	56
Cenaze Bölümü	6	5	11
Zekat Bölümü	2		2
Oruç Bölümü	3	1	4
Hac Bölümü	15	4	19
Toplam	81	28	109

Bu noktada bir hususun altını çizmek istiyoruz ki bu tabloda Hanefî mezhebinde Alkame'ye muhalefet edildiği gösterilen görüşlerin bir kısmında hata ya da şüphe söz konusudur. Örneğin taharet bölümünde mezhepte yer bulmayan görüşü olarak Alkame'nin erkek ve kadının birbirine şehvetle dokunmasının abdesti bozacağı şeklinde bir yaklaşıma sahip olduğu tespit aktarılmaktadır. Çünkü mezhepte sahih olan görüşe göre şehvetle bile olsa dokunma abdesti bozmaz.⁹³ Hâlbuki bu mesele hakkında ne Hanefî kaynaklarda ne de ilk dönem hadis mecmualarında Alkame'ye ait bir görüş nakledilmemektedir. Alkame'nin bu görüşte olduğu bilgisi yukarıdaki araştırmada da atıfta bulunulan tek kaynak İbn Kudâme'nin *el-Muğnî*'sidir.⁹⁴ Anılan eserde önceki kaynaklara atıfta bulunulmadığı gibi görüşün Alkame b. Kays'a mı yoksa başka bir Alkame'ye mi ait olduğu hususu da açık değildir.

⁹² Mollâvî, *Fıkh 'Alkame b. Kays en-Nehâî fi'l-'ibâdât ve eserühû fi'l-fikhi'l-Hanefî*, 2/536.

⁹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/67.

⁹⁴ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 1/142.

Çünkü müellif birkaç isimle birlikte künye ve nisbe vermeden bu görüşün sahipleri arasında Alkame ismini zikretmekle yetinmiştir.

Benzer bir durum da abdestte ayakların mesh edilmesinin yeterli olduğu şeklinde bir görüşün Alkame'ye nispet edilmesidir. Mezhepte yer bulmayan bu görüşün ona ait olduğu tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece İbnü'l-Arabî'nin *Âhkâmü'l-Kur'ân*'ında geçmektedir.⁹⁵ Buna karşılık ne diğer mezheplerin temel eserlerinde ne de Hanefî kaynaklarda konuyla ilgili Alkame'ye herhangi bir görüş isnad edilmemektedir. Hatta Cessâs, selef ulemasından Hasan Basri dışında ayakların mesh edileceği görüşünü savunan başka bir kimsenin bulunmadığını ifade eder.⁹⁶

Bu araştırmada Hanefî mezhebinde Alkame'ye muhalefet edilen görüşler arasında tam anlamıyla bir muhalefetin olmadığı meselelere de yer verildiği görülmektedir. Mezhep içi ihtilafa konu olmuş bazı meselelerde Hanefî imamların bir kısmı Alkame ile aynı görüşte değilken onunla aynı görüşte olanlar da bulunmaktadır. Örneğin gayrimüslimlerin mushafa dokunması meselesinde İmam Muhammed Alkame ile aynı görüşe sahipken Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un bu konudaki görüşleri farklıdır. Dolayısıyla kısmen de olsa Alkame'nin mezhepte yer bulan bu görüşüne muhalefet edildiği kanısı isabetli değildir.⁹⁷ Aynı durum sabah ezanının imsak vaktinden önce okunması durumunda iadesiyle ilgili hükümde ortaya çıkan ihtilafa da gözlennmektedir.⁹⁸ Bu kapsamda zikre değer bir başka örnek, cuma namazına son oturuşta yetişenin cumaya yetişmiş sayılacağı şeklindeki görüşün Alkame'nin görüşüne aykırı olduğudur. Halbuki bu görüş her ne kadar müfta bih ise de Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a aittir.⁹⁹ İmam Muhammed bu durumda olanın kalkıp öğlenin farzını kılması gerektiği görüşündedir ki bu Alkame'nin de görüşüdür.¹⁰⁰

Tüm bunlar gösteriyor ki Alkame'ye ait yaklaşımlar kısmen¹⁰¹ de olsa önemli ölçüde Hanefî mezhebinin sistemine dahil edilmiştir. Ancak bazı

⁹⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/71.

⁹⁶ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Sadettin Ünal (İstanbul: İSAM Yayınları, 1995), 3/349.

⁹⁷ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebşâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 1/126.

⁹⁸ Mollâvî, *Fıkh 'Alkame b. Kays en-Nehâî fi'l-'ibâdât ve eserühû fi'l-fıkhî'l-Hanefî*, 1/163.

⁹⁹ Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 3/80; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhûr*, 1/171.

¹⁰⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/462.

¹⁰¹ Buradaki kısmen kaydı, mezhep içi görüşlerin en azından birinin uyumlu olduğunu ifade etmek anlamında kullanılmıştır.

görüşlerinin mezhepte benimsenmediği de bir gerçektir. Bu görüşlerden bazıları mezhebin görüşüyle karşılaştırmalı olarak aşağıdadır:

Alkame'ye göre ağızdan çıkan kan abdesti bozmaz. Nitekim kaynaklarda bir adam Alkame'ye kan tükürdüğünü sorunca ona “mazmaza yap ve namazını kıl” dediği kaydedilmektedir.¹⁰² Oysa Hanefî mezhebinde miktarına bakılmaksızın ağızdan kan gelmesi halinde abdest bozulur. Hatta bu kan tükürükle karışık olup da kanın miktarı daha fazla olursa da hüküm aynıdır.¹⁰³ Yine Alkame, rukûda tatbîki (elleri birbirine yapıştırıp iki diz arasına koymak) gerekli görürken Hanefî mezhebinde ellerin dizlerin üstüne konması görüşü benimsenmiştir.¹⁰⁴ Alkame'nin mezhepte benimsenmeyen bir görüşü de imamın namazının bozulması durumunda cemaatin münferiden de olsa namazı tamamlayacağı görüşüdür. Oysa Hanefîler bu konuda farklı bir yaklaşıma sahiptir. Onlara göre herhangi bir sebeple imamın namazı bozulsun ve yerine başka biri imam olarak geçmezse cemaat de o namazı iade eder. Çünkü mezhepte sıhhat ve fesat açısından cemaatin namazı imamın namazına bağlıdır esası benimsenmiştir.¹⁰⁵ Terâvih namazının cemaatle kılınması ile ilgili de benzer bir durum söz konusudur. Alkame'ye göre münferiden kılınması daha faziletlidir. Onun farz namazlarda imamlık yaptığı fakat terâvih namazında imamlık yapmadığı rivayet edilir. Buna karşılık Hanefî mezhebinde terâvih namazının cemaatle kılınması müekked sünnettir.¹⁰⁶ İlk iki rekatta kıraati unutanın sehiv secdesi yapıp yapmayacağı konusun da Hanefîlerin görüşü Alkame'nin görüşünden farklıdır. Ona göre bu durumda kıraatin son iki rekatta yapılması yeterlidir.¹⁰⁷ Mezhepte ise buna ek olarak sehiv secdesi de yapmak gerekir.¹⁰⁸ Aynı şekilde Alkame'nin öğlen ve ikinci namazlarında kıraati açtıktan yaptığı ve buna rağmen sehiv secdesi yapmadığı nakledilir.¹⁰⁹

Alkame'nin bazı görüşlerinin mezhepte yer bulmamış olmasının en temel sebeplerinden biri mezhepte sahih kabul edilen hadislerle tearuz etmesidir. Bir diğer sebebi ise bu görüşlerin kendilerine ulaşmamış olması veya ona aidiyetinin sahih görülmemesidir. Çünkü yukarıda örneklerini

¹⁰² Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/148.

¹⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/76; Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Muhammed Adnan Derviş (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 1/17.

¹⁰⁴ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 2/152; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/20.

¹⁰⁵ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 2/387; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/94.

¹⁰⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/166; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/106.

¹⁰⁷ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 2/125.

¹⁰⁸ Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/132.

¹⁰⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/319; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/111.

verdiğimiz bu görüşlerin çoğu mezhebin ahkama dair haberleri/rivayetleri inceleyen kaynaklarında yer almamaktadır. Bu anlamda ilk kaynaklardan İmameyn'in *el-Âsârlar'* ile Tahâvî'nin *Şerhu meâni'l-âsâr'*ında yer alan Alkame'ye ait görüşlerin büyük oranda mezhepte kısmen de olsa benimsenmiş olması bu tespiti doğrulamaktadır.

Değerlendirme ve Sonuç

Sahâbe ve tâbiîn döneminde Kûfe fıkıh ekolünün önemli isimlerinden biri olan Alkame b. Kays'ın Hanefî mezhebinin oluşumundaki rolü başlıklı bu çalışmada netice itibariyle birkaç hususun altını çizmek suretiyle birtakım mülâhazalara yer vermek istiyoruz. Hemen belirtmek gerekirse bu tespit ve değerlendirmeler, Alkame kaynaklı rivayet ve görüşlerin Hanefî fıkıh sisteminde ne ölçüde yer bulduğu sorusunun nihai cevabı değildir. Belki konuya dikkat çekmek için bir ilk adım olarak nitelenebilir.

Yukarıda yer verdiğimiz mülâhazalar göstermektedir ki Hanefî mezhebinin teşekkülünde bilimsel geleneğe ve bu geleneği temsil eden hoca silsilesine bağlılığın etkisi büyüktür. Bu pencereden bakıldığında Hanefîlik, kökleri sahâbeye kadar uzanan bir geleneğin temsilcisi olarak nitelenebilir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe ve ashâbı tarafından sistemleştirilen bu fıkıh geleneği sadece onlara ait yöntemler ve esaslardan ibaret olmayıp Irak/Kûfe fıkıh okulunun gelişim halkalarından biridir. Bu halkaların en belirgin özelliği, kendisinden öncekilerden edindiği birikimi geliştirerek sonrakilere taşımasıdır. Şöyle ki sahâbe dönemindeki bölgesel okullar tâbiîn döneminde yönetsel ekolleşme şeklinde gelişirken, Ebû Hanîfe döneminde sistematik bir düşünce formatına kavuşturularak ekol/mezhep olmayı başarmıştır. Demek oluyor ki bu gelenekte “hocalara bağlılık” esas gelişimin önüne geçmemiştir. Bilakis gelişime katkıda bulunmuştur. Nitekim Ebû Hanîfe hocası ve dolayısıyla Nehâî başta olmak üzere Kûfeli ilim adamlarının fıkıhına bağlılığı ile bilinir.¹¹⁰ Nehâî de hocası Alkame vasıtasıyla İbn Mes'ûd ve Hz. Ali başta olmak üzere fakih sahâbîlerin ilmine bağlıdır. Bu bağlılığın temeli, hocaların fıkıhına olan güven esasına dayanmaktadır.¹¹¹

Diğer taraftan Ebû Hanîfe'nin çeşitli vesilelerle Basra, Mekke ve Medine şehirlerinde yetişen fıkıh ve hadis alimlerinin meclislerine katılması, onlarla fikir alışverişinde bulunması ve onlardan hadis rivayet etmesi, onun fıkıh düşüncesindeki kaynak çeşitliliğini göstermektedir. Bu nedenle Hanefî mezhebinin oluşumunda sadece Irak/Kûfe merkezli re'y fıkıh geleneğinin

¹¹⁰ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 25.

¹¹¹ Şâh Veliyullah Dihlevî, *'İkdü'l-cîd fî ahkâmî'l-ictihad ve't-taklîd*, 1. Bs (Kahire: el-Matbaatü's-selefiyye, t.y.), 16.

etkili olduğu zannedilmemelidir. Özellikle de hocası Hammâd'ın vefatından sonra Ebû Hanîfe'nin *ehl-i hadis* başta olmak üzere Mekke, Medine ve *ehl-i beytin* fıkından da istifade ettiği bilinmektedir.¹¹² O, kendisini doğrudan Hammâd veya Nehaî gibi tek bir hocasına nispet etmezken, talebelerinin kendilerini onun fıkıh düşüncesine bağlı olarak ifade etmeleri, mezhebin teşekkülünden önceki süreçte farklı birçok kaynaktan beslendiğinin kanıtıdır.¹¹³ Ancak burada vurgulanması gereken önemli bir nokta vardır ki bu kaynaklar arasında mezhebin oluşumunda en büyük pay *ehl-i re'y* adıyla bilinen Kûfe merkezli fıkıh düşüncesi ve bu düşünceyi temsil eden halkaya aittir. Buna rağmen Alkame'nin bütün görüşlerinin Hanefî mezhebinde yer bulduğunu söylemek çok iddialı olur. Nitekim Buhari ve Müslim'deki rivayetler özelinde Abdullah b. Mes'ûd kaynaklı rivayetlerin Hanefî mezhebindeki yansımalarını araştıran Yaman, yirmi altı meselenin sadece on üçünün hükmünde mezhebin görüşünün onun görüşleriyle uyumlu olduğunu tespit etmiştir. Diğer on üç meselede ise başka kanaldan gelen rivayetler esas alındığından İbn Mes'ûd'un görüşüne muhalefet edilmiştir.¹¹⁴ Bu rivayetlerin çoğunun Alkame kanalıyla geldiği ve onun da fıkının hocasının fıkıyla büyük oranda aynı olduğu göz önünde bulundurulursa¹¹⁵ bu durumun Alkame için de geçerli olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Bu pencereden bakıldığında Alkame b. Kays'ın mezhebin oluşumundaki rolüyle ilgili aşağıdaki hususlar dikkatlere sunulabilir:

Alkame b. Kays, Hanefî mezhebinin kurucu imamı Ebû Hanîfe'nin ilim silsilesinde bulunan iki önemli isimden birinin öğrencisi diğerinin de hocasıdır. Hocası Abdullah b. Mes'ûd, Hanefî mezhebinin esasını teşkil eden Kûfe fıkıh okulunun ilk kurucusudur. Öğrencisi İbrahim en-Nehaî ise tâbî'n döneminde *ehl-i re'y* fıkının en büyük temsilcisidir. Ayrıca İbn Mes'ûd Hz. Ömer ve Hz. Ali başta olmak üzere sahâbeden birçok ismin fıkını da kendisinde bulduran büyük bir fakihtir. Hal böyle olunca Alkame, sahâbeden birçok ismin fikhî birikiminin Hanefî mezhebine yansıtılması konusunda adeta köprü vazifesi görmüştür. Bu da demek oluyor ki Hanefî mezhebine kaynaklık eden sahâbe çeşitliliğinde önemli bir görev ifa etmiştir.

Buna göre Hanefî mezhebinin köklerinin Hz. Peygamber'e ve onun yetiştirdiği sahâbe büyüklerine kadar uzandığı söylenebilir. Bu anlamda mezhebin oluşumu ile sahâbe arasındaki bağlantıyı kuran ismin Alkame

¹¹² İlyas Derdûr, *Târîhu'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2010), 1/371.

¹¹³ Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*, 29.

¹¹⁴ Yaman, "Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü", 13.

¹¹⁵ Zekerîya Erkut, *İbrahm en-Nehaî'nin İbadetlerle İlgili Fikhî Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2015), 23.

olduğu görülmektedir.

Netice itibariyle Kûfe'de temeli İbn Mes'ûd tarafından atılan re'y mektebinin bir temsilcisi olarak tarih sahnesinde yerini alan Alkame b. Kays, hocasından aldığı ilmi, yeğeni ve öğrencisi olan İbrahim en-Nehaî'ye aktarmıştır. O da bunu biraz daha geliştirerek ve bir yöntem belirleyerek öğrencisi Hammâd aracılığıyla Ebû Hanife'ye aktarmıştır ki o da bu gelenekten gelen fikhî sistemleştirerek ekolleşmesini sağlamıştır. Bu da demek oluyor ki Alkame'nin Hanefî mezhebinin oluşumundaki en büyük katkısı, başta hocası İbn Mes'ûd olmak üzere sahâbe neslinin fikhî birikimini Hanefî sisteme aktarmasıdır. Çünkü onun rivayetleri, uygulamaları ve yaklaşımları Hanefî mezhebinde büyük oranda yer bulmuştur. Nitekim erken dönem kaynaklardan hareketle incelediğimiz yirmi üç meselenin on yedisinde Alkame'nin görüşüne yer verilmiş, sadece altı meselede muhalefet edilmiştir.



KAYNAKÇA

- ABDÜLAZİZ, Buhârî. *Keşfu'l-esrar şerh usûli'l-Pezdevî*. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-İslâmî, t.y.
- ABDÜRREZZÂK, b. Hemmâm, Ebû Bekr. *el-Musannef*. Thk. Habîburrahman el-Azamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1403.
- AYNÎ, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- BARDAKOĞLU, Ali. "Hanefî Mezhebi". 26: 21-27. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hanefi-mezhebi#1>.
- BUHÂRÎ. "Fedâilü'l-Kur'ân". 8. Dimeşk: Dâr İbn Kesîr, 2002.
- Burhânü's-Şerfa, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî. *el-Muhîtu'l-Burhânî*. Thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. Beyrut: Dâr İhyâü't-türâsi'l-Arabî, 1405.
- CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. Thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed İsmetullah. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- CEZERÎ, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b.

- Alî b. Yûsuf. *Ğayetü'n-nihâye fî tabakâti'l-Kurrâ*. t.y.
- DERDÛR, İlyas. *Târîhu'l-fıkhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2010.
- DİHLEVÎ, Şâh Veliyullah. *Huccetüullahi'l-bâliğa*. Thk. Seyyid Sâbık. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l-Cîle, 2005.
- DİHLEVÎ, Şâh Veliyullah. *'İkdü'l-cîd fî ahkâmi'l-ictihad ve't-taklîd*. 1. Bs. Kahire: el-Matbaatü's-selefiyye, t.y.
- Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim. *el-Âsâr*. Thk. Ebü'l-Vefâ el-Afğânî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- ERKUT, Zekeriya. *İbrahm en-Nehaî'nin İbadetlerle İlgili Fikhî Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2015.
- FURAT, Ahmet Hamdi. *Haneî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi*. Doktora, İstanbul Üniversitesi, 2006.
- HADDÂD, Ebû Bekir. *el-Cevheretü'n-neyyire*. Thk. İlyas Kaplan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 2006.
- Hatip Bağdâdî. *Târîhü Bağdâd*. Thk. Beşşâr Avvâd Maruf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-epsâr*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1992.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr. *el-Musanneffî'l-âhâdis ve'l-âsâr*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1415.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *Takrîbü't-tehzîb*. Thk. Muhammed Avvâme. Dımeşk: Dâru'r-Reşîd, 1986.
- İbn Hanbel, Ahmed. *el-Müsned*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Hadis, t.y.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-cedîde, t.y.
- İbn Kayyim, el-Cevziyye. *İ'lâmü'l-muvakkîîn 'an Rabbi'l-âlemîn*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Nuceym, Zeynulâbidîn b. İbrahim, b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhu*
-

- Kenzu'd-dekâik*. Thk. Zekeriye 'Umeyrât. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, t.y.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 1. Bs. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü's-salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ma'rifet envâ' 'ulûmi'l-hadîs (el-Mukaddime)*. Thk. Nuruddîn 'Itr. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İSFEHÂNÎ, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-. *Hilyetü'l-evliya ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1996.
- KAL'ACÎ, Muhammed Ravvâs. *Mevsu'at fikh Abdillâh b. Mes 'üd*. Kahire: Mektebetü'l-Hâtemî, 1956.
- KAL'ACÎ, Muhammed Ravvâs. *Mevsu'at fikh İbrahim en-Nehâî*. Cidde: Merkezü'l-Bahsi'l-ilmî ve ihyâü't-türâsi'l-İslâmî, 1979.
- KÂSÂNÎ, Ebi Bekr Alâuddîn b. Mes'ud. *Beda'iu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. 2. Bs. Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1986.
- KATTÂN, Mennâ' b. Halîl el-. *Târîhü't-teşrî'l-İslâmî*. 5. Bs. Kahire: Mektebet Vehbe, 2001.
- KEFEVÎ, Mahmûd b. Süleyman. *Ketaibu a'lami'l-ahyar min fukahâi mezhebi'n-Nu'mani'l-muhtâr*. Thk. Saffet Köse - Murat Şimşek - Hasan Özer - Huzeyfe Çeker - Güneş Öztürk. İstanbul: İrşad Kitabevi, 2017.
- MEKKÎ, Ebü'l-Müeyyid el-Muvaffak b. Ahmed b. Muhammed el-Harizmî. *Menâkıbü Ebî Hanîfe*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983.
- MEVSİLÎ, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. Thk. Muhammed Adnan Derviş. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- MEYDÂNÎ, Abdulganî el-Ganîmî. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. Thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2010.
- Molla Hüsrev, Mehmed Efendi. *Dürerü'l-hükkâm*. Kahire: Dâr İhyâü'l-kütübi'l-Arabiyye, t.y.
- MOLLÂVÎ, Abdurrahman Yusuf İsmail. *Fıkh 'Alkame b. Kays en-Nehâî fi'l-ibâdât ve eserühü fi'l-fikhi'l-Hanefî*. Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1990.
- MÜSLİM. "Fedâilü's-sahâbe". 118. Kahire: Dâr İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, t.y.

- NAÎMÎ, Ahmed Hamid. *el-İmam Alkame b. Kays ve ârâuhü'l-fıkhiyye*. Ammân: Daru'l-mu'tez, 2016.
- ÖZEL, Ahmet. "Alkame b. Kays". 2: 467. Ankara: TDV Yayınları, 1989. <https://islamansiklopedisi.org.tr/alkame-b-kays>.
- SAYMERÎ, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- SERAHSÎ, Şemsü'l-eimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- SERAHSÎ, Şemsü'l-eimme es-. *Usulü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, t.y.
- ŞEYBÂNÎ, Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. Thk. Mehmet Boynukalın. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2012.
- ŞEYBÂNÎ, Muhammed b. Hasan. *el-Hücce âlâ ehli'l-Medîne*. Thk. Mehdî Hasan el-Keylânî Kâdirî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403.
- ŞEYBÂNÎ, Muhammed b. Hasan. *Kitâbü'l-âsâr*. Thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1993.
- ŞEYHÎZÂDE, Abdurrahman. *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. Beyrut: Dâr İhyâü't-türâsi'l-Arabî, t.y.
- ŞİMŞEK, Murat. *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*. İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.
- TABERÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Musul: Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem, 1983.
- TAHÂVÎ, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacri el-Mısri. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Sadettin Ünal. İstanbul: İSAM Yayınları, 1995.
- TAHÂVÎ, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacri el-Mısri. *Şerhu meâini'l-âsâr*. Thk. Muhammed Zührî en-Neccâr – Muhammed Seyyid Câdülhak. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- UZUNPOSTALCI, Mustafa. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- UZUNPOSTALCI, Mustafa. "İlk İki Asırda Fıkıh". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1986): 315-343.
- YAMAN, Ahmet. "Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2004): 7-26.
- YAMAN, Ahmet. "Sahâbenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 38 (2014): 11-44.

ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006.

ZEYLAÎ, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûffî el-Bârîî. *Tebyînu'l-hakâik*. 2. Bs. Kahire: el-Matbaatü'l-kübrâ el-Emîriyye, 1313



IMPORTANCE OF 'ALQAMAH B. QAYS (D. 62/682) DURING THE FORMATION PROCESS OF THE ḤANAFĪ LAW SCHOOL

✉ Mahmut SAMAR^a

Extended Abstract

One of the most important elements in the history of fiqh is the law schools. As a matter of fact, tens of sects of fiqh have emerged due to regional, methodical and educational differences in the historical process. Within this framework, the first school to complete its formation in terms of chronological order is the Ḥanafī school. For this reason, Ḥanafī school has an important place in studies on the history of fiqh. Like every denomination, Ḥanafī doctrine refers to a systematic structure of thought formed based on the accumulation before it. Research on the history of Islamic jurisprudence reveals that Ḥanafī Fiqh thought has a well-established history dating back to the founding of the city of Kufa. As a matter of fact, the Hanafī school is the expression of Iraqi fiqh thought represented by Imām al-A'zam Abū Ḥanīfah (d. 150/767) and his disciples, which had began in the first century of the Hijrah in the region of Iraq centered on Kufa and became increasingly widespread. After gaining an intellectual and principled structure, the Iraq/Kufa school/école of fiqh, which is the tradition of fiqh brought up by Abū Ḥanīfah, the founding imam of the Ḥanafī legal school, began to be called *ahl al-ra'y* and took its place in the Islamic legal history scene with this name. In spite of the contribution of 'Omar and 'Alī (may Allah be pleased with them), the sources recorded that the founding leader of this tradition is 'Abdullāh b. Mas'ūd (d. 32/652-53) from amongst the companions. According to this general acceptance, in the formation of the Ḥanafī communion, there are many constituent names that lived in the period between 'Abdullāh b. Mas'ūd and Abū Ḥanīfah. At the beginning of this chain comes 'Alqamah b. Qays (d. 62/682). Because 'Alqamah b. Qays is one of the

^a Asst. Prof., Ankara Sosyal Bilimler University, mahmutsamar@hotmail.com

two leading disciples of 'Abdullāh b. Mas'ūd, the head of this lineage. Also, he is teacher and uncle of Ibrāhīm al-Naḥa'ī (d. 96/714) that is important ring of the chain. Given that Ibrāhīm al-Naḥa'ī is the teacher of Ḥammād b. Abū Suleimān (d. 120/738), whose classes attended Abū Ḥanīfah for eighteen years and studied fiqh, the contribution of 'Alqamah b. Qays and his role in the formation process of the Ḥanafī school comes into view as an undeniable reality. In this case, the question of importance of 'Alqamah-based fiqh in the system of Ḥanafī legal school is supposed to be substantial.

'Alqamah b. Qays, one of the leading figures of the scholars of the period of Tābiīn, has seen lots of companions besides 'Abdullāh b. Mas'ūd and narrated hadith from them. It's been reported in resources, that he narrated hadith from great companions such as 'Omar (d. 23/644), 'Uthmān (d. 35/656), 'Alī (d. 40/661), 'Āishah (d. 58/678), Salmān al-Fārisī (d. 36/656), Abū al-Dardā' (d. 32/652), Ḥuthayfah b. al-Yamān (d. 36/656), Ḥabbāb b. al-Arat (d. 37/657-58), 'Ammār b. al-Yāsir (d. 37/657) and Abū Mūsā al-Ash'ārī (d. 42/662-63). In addition, 'Alqamah, who has raised many disciples in fields such as fiqh, tafseer, hadith and khiraat, is an important link in the chain of scholars starting with Abū Ḥanīfah and ending up with the companions. Despite the fact that many of the companions of the Prophet (pbuh) were alive at that time, the suitors of knowledge sought the lessons of 'Alqamah, and even many of the companions appealed to him and asked him for fatwa. 'Alqamah b. Qays, who had an important position in the formation of the Kufa School of especially fiqh and tafsir, according to a common belief had passed away in Kufa city in 62 A.H. (682 c.e.).

This work was written with the aim of revealing the role of 'Alqamah b. Qays in the formation of the Ḥanafī legal tradition, which has managed to maintain its influence in the Islamic legal history until today as a result of the ra'y thought formed by Kufan Fiqh school. In this context, it was emphasized to determine his views on fiqh and fiqh methodology as the source of the Ḥanafī school. Furthermore, his contribution to Ḥanafī jurisprudence have been traced through his distinguished students. For this purpose, the work consists of two main titles. In the first title, 'Alqamah b. Qays' life and scholarly personality have been focused on, and sources have been pointed out for details. Under the second heading, subjects such as the juristic views of 'Alqamah and the extent to which these views have found a place in the Ḥanafī law have been discussed. As a result, 'Alqamah b. Qays was found to have played an active role in the formation of the Ḥanafī school. In this sense, his greatest contribution in the formation of the Ḥanafī law school is the transmitting of the juristic aggregation of the Ṣaḥābah generation, especially

his teacher 'Abdullāh b. Mas'ūd, to the Ḥanafī legal system. Because it is determined, that the personal practices and judiciary approaches of 'Alqamah, especially the narrations coming from him, have great importance in Ḥanafī school. Therefore, it might be stated that 'Alqamah served as a bridge in establishing the connection of the Ḥanafī school with the Şaḥābah generation. This means that he has performed an important role in the diversity of the Şaḥābah views, which is the main source of the Ḥanafī legal system. On the other hand, in the literature of the first period of the Ḥanafī school, it is seen that both the narrations and the personal opinions of 'Alqamah are given a lot of importance. 'Alqamah is one of the most essential references in Abū Yūsuf's al-Āşār, Imam Muḥammad's Kitāb al- Āşār and Ṭaḥāwī's Sharḥ Ma'āni al- Āşār. As a matter of fact, it was determined that the opinion of the Ḥanafī madhhab was in concordance with the views of 'Alqamah in 81 out of 109 issues in a research conducted particularly according the section of worship. Despite this fact, it would be very challenging to say that all of 'Alqamah's juristic opinions had a place in the Ḥanafī school. Because it is a fact that some of his views are not adopted in the school, and some are partially accepted.

Keywords: Fiqh, Ḥanafī Law School, 'Alqamah b. Qays, Kufa, Abū Ḥanīfah.



FİLOZOF KİMLİĞİ İLE İBN SİNÂ'NIN KELÂMÎ VE TASAVVUFÎ DÜŞÜNCEYE ETKİSİ

Ömer Faruk ERDOĞAN^a

Öz

İslâm düşüncesinin yayılış sürecinde felsefî düşüncenin etki alanı tartışılmalı bir olgudur. İslâm düşüncesi, kapsamı en geniş felsefe olmak üzere, birçok disiplini içinde barındırmaktadır. Bu kapsam, özellikle din-felsefe ilişkisinden doğan tartışmaları öne çıkartmış, felsefî düşüncenin geleceği bir bakıma bu uzlaşımın sonucuna bağlanmıştır. Böyle bir tartışma zemininde Müslüman filozoflar, din ile felsefî düşüncenin birbirini desteklediği ya da tamamladığı iddiasından hareketle düşünce sistemlerinin ana eksenine vahiy-akıl uzlaşısını koymuşlar, bunun üzerinden geliştirdikleri paradigmalara özgün bir felsefenin savunucusu olmuşlardır. Filozof kimliği ile İbn Sînâ'nın kelâmî ve tasavvufî düşünceye etkisiyle teşekkül eden ve kabaca "İbn Sînâcılık" diyebileceğimiz kavramın tarihselliği ve işlevliliği bu makalenin problemi olacaktır. Lakin bu etkiden kastımız bütün bir felsefî mirasın İbn Sînâ'dan neşet ettiğini söylemek değildir. Niyetimiz bu mirasa İbn Sînâ'nın yaptığı katkıyı tartışmaktır. Filozofu önemli kılan husus, onun düşüncesinin, kendisinden sonraki süreçte de evrilerek devam etmesi ve birçok mütefekkeri etkilemesidir. Çalışmamız bu etkiyi; İbn Sînâ'nın Gazzâlî'ye etkisi, Gazzâlî sonrası kelâm ilmine etkisi ve tasavvufî düşünceye etkisi başlıkları altında sınırlandırmıştır.

İlk başlık; Gazzâlî'nin, Meşşâî filozofları ki ziyadesiyle İbn Sînâ'yı, bazı dinî ve felsefî düşüncelerinden dolayı tenkit etmek isterken aslında felsefenin yöntemini isteyerek ya da istemeyerek kendi düşünce sisteminde kullandığını iddia etmektedir. İkinci başlık; kelâm-felsefe tartışmalarına sebebiyet veren bu etkinin, İslâm'da felsefî düşünceyi sona erdirmek gibi bir gaye gütmeyeceğini, bilakis Meşşâî felsefenin öncülüğünü yaptığı din-felsefe uzlaşısı temelli İslâm felsefesini İslâm kelâmıyla mezcetmeyi amaçladığını ileri sürmektedir. Üçüncü başlık ise; İbn Sînâ ve onun düşünce sisteminde ziyadesiyle karşılık bulduğu kanaatinde olduğumuz tasavvuf destekli felsefî zemini açıklamayı amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: İslâm Felsefesi, İslâm Kelâmı, Tasavvuf, İbn Sînâ, Gazzâlî.



^a Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi, omerfaruk.erdogan@dpu.edu.tr

THE INFLUENCE OF IBN SİNĀ WITH THE PHILOSOPHER IDENTITY IN ISLAMIC THEOLOGY AND ŞŪFİSM

The impact area of philosophical thought is a controversial phenomenon during the spread of Islamic thought. Islamic thought has many disciplines and the most effective is philosophy. This scope has brought forward particularly the debates arising from the relation between religion and philosophy and the future of philosophical thought is connected with the result of this compromise. On the basis of such a discussion, Muslim philosophers have claimed that religion and philosophical thought support or complement each other. From this point of view, they put the revelation-mind compromise on the main axis of their thought systems and they became the defender of an original philosophy with the paradigms they developed over it. The problematic of this article; The philosopher's identity is to discuss the nature of the concept that we can call "Ibn Sīnā followers", which was formed by the influence of Ibn Sīnā to Islamic theology and Şūfism. However, we do not mean to say that a whole philosophical heritage emanates from Ibn Sīnā. Our intention is to discuss the contribution of Ibn Sīnā to this heritage. The importance of Ibn Sīnā is that his thought continues to evolve after the process, and that it influences many other scholars. In this regard, Ibn Sīnā and his domain can be evaluated under three headings. Al-Ghazali is influenced by Ibn Sīnā, Ibn Sīnā's influence on Islamic theology after al-Ghazali and Ibn Sīnā's influence on the Islamic tradition of Şūfism.

The first title; He claims that al-Ghazali actually used the method of Peripatetic philosophers especially Ibn Sīnā in his thought system by criticizing philosophers and Ibn Sīnā for some religious and philosophical thoughts. The second title; He claims that this situation, which has an impact on the discussions of Islamic theology and philosophy, does not aim to end philosophical thinking in Islam. This title suggests that it aims to combine Islamic philosophy with the Islamic theology, based on the religion-philosophy reconciliation advocated by the Peripatetic philosophy. The third title is; It aims to explain a philosophy which supports Şūfism, which we believe is present in Ibn Sīnā and his thought system.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

İslâm felsefesi din-felsefe uzlaşısı zemini üzerinden düşünüldüğünde Ebû Alî Hüseyin İbn Sînâ (ö. 428/1037) bir dönüm noktası teşkil eder. İbn Sînâ, Helenistik ve İslâm dünyasının vatandaşıdır. O, kendi kafasında bu iki dünyayı öylesine birleştirmiştir ki, onlar birbiriyle özdeş hale gelmiştir. Bu şartlar altında gerek İslâm gerekse de Helenistik miras kaçınılmaz olarak az

veya çok onun tarafından bir yoruma tabi tutulmuştur (Rahman, 1996, s. 117). Bu gelenek, Aristo'dan sonraki uzun zaman diliminde pek çok değişiklik geçirmiş ve özellikle ruh-beden ilişkisi ve insanın âlemdeki konumu hakkında Yeni Eflâtunculuğun etkisinde kalmıştır. Fakat İbn Sînâ felsefesi, salt Aristoteles'e veya Yeni Eflâtunculuğa indirgenemez. Mesela âlem 'Allah'tan sudûr etmiştir.' yargısını kabul eden filozof bunu Yeni Eflâtunculuğun, âlemin Tanrı'dan basit bir şekilde aktığı görüşünden farklı olarak, daimi bir biçimde var olan mahiyete Tanrı tarafından varlığın bahşedilmesi şeklinde açıklamıştır (Rahman, 2015, s. 132; Wisnovsky, 2010, ss. 244-245). Bunlara ilaveten, bilginin süje-obje arasındaki ilişkiden vahiy ve nübüvveti izah eder tarza yükseliş, İbn Sînâ'nın bilgiyi kendine has yorumlama şeklidir.

Çalışmamızda İbn Sînâ ve düşüncesinin Gazzâlî'ye tesiri, Gazzâlî sonrası kelâm ilmine tesiri ve filozofun tasavvufî gelenekteki takipçilerine tesiri tartışılacaktır. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın kelâmî ve tasavvufî düşünceye yaptığı tesir ile teşekkül eden ve kabaca "İbn Sînâcılık" diyebileceğimiz kavramın tarihselliğinin ve işlerliğinin de cevabı aranacaktır. Lakin bu tesirden kastımız bütün bir felsefî mirasın İbn Sînâ'dan neşet ettiğini söylemek değildir. Niyetimiz bu mirasa İbn Sînâ'nın yaptığı katkıyı tartışmaktır. Elbette İbn Sînâ'nın ölümünün ardından onun felsefî ve bilimsel mirası, yüzyıllar boyunca muhtelif kişiler, akımlar ve çevreler tarafından ciddi bir biçimde incelenmiş, tedris edilmiş, nakledilmiş, hararetle tartışılmış ve dikkatli bir alımlanmaya maruz kalmıştır. Ancak İbn Sînâ'nın mirasından istifadeyle birlikte yeni sistemler ve terkipler oluşmuş olup artık bunlar salt İbn Sînâcılıkla açıklanamaz hâle gelmiştir (Alper, 2013, s. 18). Bu bakımdan İslâm düşüncesinde gelişen ve belli bir zeminde temsil tekabüliyeti bulan İbn Sînâ ve düşüncesinin etki alanını bu çerçevede ortaya koymaya çalışacağız. Bu etki çalışmamızda üç başlık altında tartışılmıştır:

1. İbn Sînâ'nın Gazzâlî'ye etkisi.
2. İbn Sînâ'nın Gazzâlî sonrası kelâm anlayışına etkisi.
3. İbn Sînâ'nın tasavvufî düşünceye etkisi.

Anlaşılacağı üzere İbn Sînâ'yı önemli kılan husus, onun felsefî sisteminin, kendisinden sonraki süreçte de evrilerle devam etmesidir. Bu konuda ilk belirgin etkilenim, kuşkusuz Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) ortaya koyduğu düşünce sisteminde ve filozofa karşı göstermiş olduğu reaksiyonda izlenebilir. Gazzâlî sonrası ise bu etki Şihâbüddîn es-Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191), Ebü'l-Fazl Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Ebû Ca'fer Nasîrüddîn et-

Tûsî (ö. 672/1274), Ebü'l-Meâlî Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) gibi kelâmî ve tasavvufî yönü güçlü kişiler üzerinde belirgin bir şekilde izlenebilir.

A. İbn Sînâ'nın Gazzâlî'ye Etkisi

Bu başlığın iddiasını savunan bir literatürün varlığından bahsedebiliriz. Mesela Frank Griffel'in *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı* adlı eseri, Frank Richard'ın *al-Ghazali's Use of Avicenna's Philosophy* ve Binyamin Abrahamov'un *İbn Sina's Infuence of al-Ghazali's Non-Philosophical Work* adlı makaleleri öncelikle zikredilebilir. Ayrıca Gerald le Burns'un *Gazzâlî'nin Tasavvufî Hermenetöği*, Hayrani Altıntaş'ın *Gazzâlî'nin Felsefesi ile İlgili Düşüncelerinde Çelişkiler*, Mesut Okumuş'un *Gazzâlî'nin Kur'an Yorumlarına İbn Sînâ'nın Etkileri*, Mevlüt Albayrak'ın *Gazzâlî'nin Ahlâk Felsefesi ve Filozofların Etkisi*, İlhan Kutluer'in *Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ında Entelektüel Perspektifler* gibi çalışmalar bahsi geçen etkiyi savunmaktadır.

İbn Sînâ ve düşüncesinin Gazzâlî üzerindeki etkisi özellikle her iki mütefekkirin yazdıkları eserler bağlamında ortaya çıkan ilişkiden de ölçülebilir. Bu etkinin bir sonucu olarak Gazzâlî, Meşşâî filozofları, bazı dinî ve felsefî düşüncelerinden dolayı tenkit etmek isterken aslında felsefenin yöntemini isteyerek ya da istemeyerek düşünce sisteminin pusulası yapmıştır. Bunun işaretleri İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i 'alâ'î*'si ile Gazzâlî'nin *Makâsıdü'l-felâsife* benzerliğinden başlatılmak üzere *Tehâfütü'l-felâsife* ile *el-İşârât ve't-tenbihât* benzerliğine kadar götürülebilir (Konularının Fârâbî ve İbn Sînâ sistemindeki gibi sıralanışı, İslâm düşünce tarihinde Tehâfütler'in kelâmcılar tarafından yazılmasına karşın felsefî tertip ile tanzim edilmiş eserler olduğunu göstermektedir. Bk. Arslan, 1987, ss. 32-33; Atay, 2002, ss. XX-XXIII; Yıldırım, 2011, ss. 128-129). Örneğin Gazzâlî *Makâsıdü'l-felâsife*'yi yazarken filozoflara karşı gelmeden önce onların fikirlerini ortaya atacağını ve ardından *Tehâfüt* eserinde onları çürüteceğini söylemiştir (Gazzâlî, 2001; İbn Sînâ, 2013a). Bu bakımdan *Makâsıd*'ı incelediğimizde İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i 'alâ'î* adlı eseriyle benzerliği dikkat çekicidir. Goodman bunu şöyle dillendirir: "Gazzâlî, herhangi bir yerde bu eserin İbn Sînâ'ya ait olduğunu söylemese de bu eser, İbn Sînâ'nın Farsça kaleme aldığı *Dânişnâme* adlı eserin birebir Arapçaya çevirisiydi."(Goodman, 1992, s. 38). Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü ile İbn Sînâ'nın felsefedeki olgunluk döneminin ürünü olan ve felsefe öğrencilerinden üzerine titremelerini, doğru anlamak için çaba sarf etmelerini istediği nadide eseri *İşârât*'ında benzer olarak bir iddiaya cevap verme endişesi vardır (Demirkol, 2015, ss. 38-57). *Tehâfüt*, filozofların düşüncelerine her türlü fırka, grup ve ekolün görüşlerini kullanarak cevap

vermeyi, ilzam etmeyi ve hatta tekfir ile itham etmeyi içermektedir (Gazzâlî, 1981, s. 230; Çelebi, 2008, ss. 240-241). *İşârât* ise belli konuları açıklamakta, bu konudaki görüşleri ortaya koymakta ve bu fikirlerin izahlarını tenbihler ile yapmaktadır (bk. Gazzâlî, 2009; İbn Sînâ, 2005; Coşar, 2013, s. 52; Durusoy, 2001, ss. 421-422, 2005, ss. X-XI). Benzer olarak *Mi'yâru'l-ilm* ile *Necât*, *Risâle fi'l-hudûd* ile *Mizânü'l-amel*, *el-Ahlâk* ile *İhyâ* benzerliği de yukarıdakilere ilave edilebilir (Karlığa, 1999, s. 346; Okumuş, 2000, s. 341). Bu eserler bazen konu konu birbirini takip etmiş, bazen de genel olarak aynı mantıktan mündemiç tartışmaları ele almıştır.

Her iki mütefekkirin düşünce sistemindeki benzerlikten hareketle, hem İbn Sînâ'nın hem de Gazzâlî'nin Yeni Eflâtuncu felsefeden etkilenmek kaydıyla ve bu düşünceyi yorumlamanın neticesinde, felsefi sistemlerinin ve hayat görüşlerinin dümenini tasavvufa çevirmiş olmaları bu başlıkta geçen iddiayı destekler mahiyettedir (bk. Tahralı, 2017, s. XIII). Bu bağlamda Gazzâlî'nin *Miškâtü'l-envâr*'ını dikkate aldığımızda Gazzâlî epistemolojisinin, 'kendine itaat edilen Bir' tarafından yönetilen Yeni Eflâtuncu kozmoloji anlayışından izler taşıdığı görülecektir. Bu Bir, Mutlak Varlık'a tâbi göklerin muharrikidir. Mutlak Varlık, gökleri, en dıştaki feleği ve onun hareket etmesini buyuran varlıktır (Gazali, 2016, ss. 53-55). Kısacası bu, 'ulaşılan'ın derecesine nail olmamış kimselerce algılanan, her şeyi aşan bir Varlık'tır. Tüm var olan varlıklar, kendi varlıklarını O'ndan aldıkları için Mısırlı Plotinus'un (ö. 270/271) Bir'i gibi bu Varlık da açıkça varlığın üstünde değil, düşüncenin üstündedir. Bu bakımdan o, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ına, Plotinus'unkinden daha yakındır. Fakat her iki durumda da Yeni Eflâtunculuđa hücum etmesine rağmen Gazzâlî'nin bu düşüncenin etkisinden kendini kurtarabildiğini söylemek pek de mümkün değildir (Fahri, 2014, s. 121). Bu durum İbn Rüşd'ün de dikkatini çekmiş, bu bağlamda o *el-Kesf an minhâci'l-edille* eserinde şöyle bir Gazzâlî portresi çıkarmıştır:

"Gazzâlî *Tehâfütü'l-felâsife* diye bilinen eserindeki iddiasına göre 'icmai aştlar' diyerek üç meselede filozofları tekfir etti, diğer birtakım meselelerde de onları bid'atçı kabul etti. İddiasını ispatlamak için bu kitapta insanı tereddütte bırakan deliller, şaşırtıcı şüpheler ve itirazlar zikretti. Bu sûretle birçok kişiyi hikmetten ve şeriattan uzaklaştırarak dalalete düşürdü. Sonra *Cevâhiru'l-Kur'an* diye bilinen eserinde *Tehâfüt*'te yazdığım şeyler bir takım cedelî sözlerdir, hak ve doğru olan sözler *el-Maznûnu bihî ala gayri ehlihî* adlı eserimdir, dedi. Bundan sonra *Miškâtü'l-envâr* diye bilinen eserini yazdı. Burada *ârifi billah* olanların mertebelerini anlattıktan sonra şöyle dedi: 'Allah Teâlâ birinci semâyı hareket ettirmemektedir. Allah, kendisinden bu muharrik yani birinci semâ zuhur etmiş olan varlıktır. Bunun böyle

olduğuna itikat edenler müstesna, diğer insanlar mahcupdur, yani önlerinde perde bulunduğu için hakkı ve hakikati göremezler.' (Bk. Gazali, 2016, ss. 33-37, 42-43, 53-55). İşte bu söz, ulûm-i ilâhiyede (metafizik) filozofların mezheplerindeki itikadın, onun tarafından tasrih ve ikrar edilmesidir (bu sûretle filozofların itikadını kabul etmiştir). Diğer taraftan birçok yerlerde, filozofların diğer ilimlerdeki durumlarının aksine, 'ulûm-i ilâhiye birtakım tahminlerden başka bir şey değildir.' dedi. *el-Münkız mine'd-dalâl* ismini verdiği eserinde hükemâya hücum etti (Bk. Gazzâlî, 1998, ss. 34-39, 83-92). İlmin ancak halvet ve tefekkürle hâsıl olacağını, bu mertebenin de peygamberlerin ilimdeki mertebeleri nev'inden olduğuna işaret etti. Bu hususu aynen *Kimyâ-yı sa'âdet* ismini verdiği kitapta da ortaya koydu (İlgili bölümler için bk. Gazzâlî, 1979, ss. 59-63, 69-71). Bunun neticesi olarak, meydana getirdiği ihtilaflar, teşvişler sebebiyle halk iki fırkaya bölündü. Bir kısmı felsefeyi ve filozofları kötüleme işine koyuldu, diğer kısmı şeriatı tevîl etme yolunu tutarak onu felsefeye yöneltme maksadı peşinde koştu." (İbn Rüşd, 2004, ss. 202-203).

Anlaşılmaktadır ki Gazzâlî'deki bu dönüşüm, *Mişkât*'le beraber düşünsel bir tavır olmuştur. Bu tavır, İbn Sînâ'nın Vâcibü'l-Vücûd metafiziğinden hareket eden ve Vahdet-i Vücûd'ta karar kılan bir ontolojinin, Yaratıcı Tanrı inancını vurgulayan ancak evrensel determinizm fikriyle desteklenmiş emanasyonist âlem anlayışında karar kılan bir kozmolojinin, İbn Sînâcı nefis ve akıl anlayışını 'dünya ve akıl semâsı'nın ufukları içinde aynen benimseyen bir epistemolojinin ve *İşârât*'tan geliştirilmiş bir mistik deneyimin neşet etmesine zemin hazırlamıştır. Sergilediği bütün bu varlık ve bilgi paradigmasıyla *Mişkât*, Gazzâlî'nin felsefe ile tasavvuf arasındaki farklılıkları sentezci bir yaklaşımla nasıl yeni bir bütünün parçaları hâline getirdiğini gösteren, İslâm entelektüel geleneğinde *felsefî tasavvuf* diyebileceğimiz önemli bir yönelişin öncü eserlerinden biri olmuştur (Kutluer, 2011, s. 533).

Bu haliyle baktığımızda İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin her ikisinin de tasavvuf ilmi ile genel ilimler sistemini birleştirdiklerini ve her ikisinin de tasavvufî ilmin diğer ilimlere göre izafi bir üstünlüğünü kabul ettiklerini, ayrıca İbn Sînâ'nın Gazzâlî'ye ilham kaynağı olduğunu söyleyebiliriz (Okumuş, 2000, s. 344; Richard, 1989, ss. LV-LVII).

B. İbn Sînâ'nın Gazzâlî Sonrası Kelâm Anlayışına Etkisi

Kelâm-felsefe tartışmalarına sebebiyet veren bu etki, İslâm'da felsefî düşüncüyü sona erdirmek gibi bir gaye edinmemiş, bilakis Meşşâî felsefenin öncülüğünü yaptığı din-felsefe uzlaşısı temelli İslâm felsefesini Platoncu,

Aristocu ve Yeni Eflâtuncu köklerden uzaklaştırma gayesi güderek İslâm kelâmının içine almak istemiştir. Bu durum Gazzâlî'den sonra Fahreddîn er-Râzî ile bir ivme kazanmış, Osmanlı döneminde ise *felsefeleşmiş kelâm* adı altında imparatorluğun düşünce sistemine sirayet etmiştir. Bu görüşü savunan kişiler arasında Gazzâlî sonrası Râzi, Seyfeddin Âmidî (ö. 631/1233), Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1236), Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355), Sa'düddîn Teftâzânî (ö. 793/1390) ve Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413) gibi Sünnî kelâmın, Nasîrüddin et-Tûsî gibi Şiî kelâmın temsilcileri yanında; *Tehâfüt* geleneğinin sürdürücüleri Muslîhuddîn Hocaşâde (ö. 893/1488), Alâüddîn Alî et-Tûsî (ö. 887/1482), Hakîm Şâh el-Kazvîni (ö. 929/1523'ten sonra), Muhammed b. Alî el-Karabâğî (ö. 942/1535), KemâlPaşazâde (ö. 940/1534), Mestçizâde (ö. 1150/1737), Mehmed Emin Üsküdarî (ö. 1149/1736) ve Mûsâ Kazım Efendi (ö. 1920) gibi kelâmcı kimliğe sahip mütefekkirler zikredilebilir. Yakın dönemde felsefî kelâmın yeniden yorumlanmasıyla ortaya çıkan *Yeni İlmi Kelâm* adı altındaki anlayışın teşekkül ettiricisi İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) da bu başlık kapsamında bahsedilmesi gereken bir diğer önemli şahsiyettir.

İslâm'da felsefî düşünce kelâm ilminin içine girmiş ve varlığını devam ettirmiştir (Felsefî düşüncenin kelâm içine girdiğini savunanlar olduğu gibi Horovitz ve Horten gibiler de kelâm üzerindeki felsefî tesirden bahsetmişlerdir. Bk. Wolfson, 2001, ss. 48-49). Bu süreç, ifade ettiğimiz gibi, felsefe veya kelâmın sistematik anlamda ortadan kalkması demek değildir. Bu iki disiplin sorunları ele alışları, onlara yaklaşım tarzları bakımından birbirinden farklıdır. Mesela felsefe, her zaman yeni inançlar ve iddialar ortaya atabilir. Kendisini beş duyu, akıl ve tecrübe verilerinin dışında herhangi bir şeye karşı sorumlu hissetmez. Fakat bir teoloji olarak İslâm kelâmı, kendisini sahih nakle karşı sorumlu hissetme noktasında felsefeden ayrılmaktadır (Özdemir, 2014, s. 8). Ebû Zeyd Velîyüddîn İbn Haldûn (ö. 808/1406), kelâm ilmi ve bu ilmin geçirdiği safhaları anlattıktan sonra, filozof ve kelâmcıların düşünce yapıları arasındaki farkları ifade etmektedir. Ona göre genel olarak kelâmcılar, kâinattan ve ona ait hallerden hareketle Tanrı'nın varlığına ve sıfatlarına geçerler. Filozoflar ise söz konusu kâinatın bir parçası olan tabii cismi ve tabiiyâtı kendisinde veya kendisi bakımından incelerler. Başka bir deyişle filozof cismi, hareket ve sükûn etmesi bakımından ele alırken, kelâmcı onu bir fâile, yani Tanrı'ya delâlet etmesi bakımından inceler. Aynı şekilde filozofun ilahiyatı, mutlak varlığı ve onun özü gereği sahip olduğu şeyleri kendisi olmak bakımından ele alırken, kelâmcı onu bir var ediciye işaret etmesi bakımından inceler (İbn Haldûn, 1996, ss. 532-538).

Kelâmın felsefede mezcedilmesi şeklinde özetlenen ve İslâm dünyasında fazlasıyla taraftar bulan bu tartışma başlığına göre 'Gazzâlî'nin felsefi düşünceye etkisiyle yeniden şekillenen İslâm düşüncesi, müteahhirûn dönem kelâmcısı Fahreddîn er-Râzî'nin dokunuşundan sonra daha kesin çizgilerle kelâmlaşmıştır,' tezini savunmaktadır (Bk. Dağ, 1986, s. III). Gazzâlî'nin, Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ gibi Aristo takipçisi olarak kabul edilen Müslüman filozofları tenkidinin, kendisinden sonra gelen birçok düşünürün, bu filozofların düşüncelerine eleştirel bir gözle bakmalarına sebep olduğuna ve felsefi meselelerin kelâm ilminin çerçevesinde ele alınmasında onlara misal teşkil etmiş olduğuna şüphe yoktur. Gazzâlî'nin bu yöntemini kullanarak ve tenkitlerini dikkate alarak felsefe yapan 'Gazzâlîciler' ve Gazzâlî'yi örnek alan 'kelâmcı filozoflar', felsefe ve dine bakışlarında, felsefe ile kelâmı birleştirmede genelde Gazzâlî'yi izlemişlerdir (Bayrakdar, 1988, s. 2, 2001, s. 94). Gazzâlî sonrası müteahhir dönemde felsefeyle ilişkiler ise genelde Râzî'nin eserleri, özellikle de *Mebâhîs* üzerinden yürümüştür (Fahreddîn Râzî, 1990, ss. 555-556; Türker, 2013, ss. 17-40).

Râzî, özellikle Ebû Muhammed Alî İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Takıyyüddîn İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) aşırı zahirilikleri ve gelenekçiliklerinden farklı bir hareketin başlatıcısı olarak kabul edilmelidir. Örneğin İbn Teymiye *Külliyyât*'ında filozofların varlık kategorilerini ve âleme verdikleri zorunluluğu eleştirir. İbn Teymiye'nin felsefe karşıtlığı tasavvufa da yansır. Özellikle onun vahdet-i vücûd eleştirisi ve İbnü'l-Arabî'ye karşı takındığı tavır zahiri görüşünün bir yansımasıdır (İbn Teymiye, 1986, ss. 35-46, 114-118, 144-152, 217-233, 354-374). İbn Hazm da birçok yerde zahiri tavrını; "biz Rabbimizin söylediğini söyler ve o sözlerin zahirinin kesin olarak doğru olduğuna hükmederiz. O, söylediği sözün manasını ve ondan ne murad ettiğini daha iyi bilir." (İbn Hazm, 2017, ss. 1: 410-418, 2: 28, 50, 59-60, 12-116, 3: 658-662) gibi sözleriyle göstermektedir.

Râzî'de filozoflara yönelik eleştiri bulmak pekâlâ mümkündür fakat onun müstakil manada Aristo felsefesinden ilham alan Meşşâî felsefeye cephe almak gibi bir derdi yoktur. Râzî'nin ılımlı bakışı, ileriki üç yüzyıl boyunca bir grup âlim tarafından devam ettirilmiştir. Mesela Esîrüddîn el-Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikmesi*, Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvî'nin (ö. 675/1277) *Hikmetü'l-'ayn*'ı, Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Tavâli'u'l-envar min metâli'i'l-enzâr*'ı, Adudüddîn el-Îcî'nin *el-Mevâkıf*'ı, Sa'deddin et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *el-Makâsîd ve Şerhul'l-makâsîd*'i, Nasîrüddîn et-Tûsî'nin *Tecrîdü'l-akâid*'i ile birlikte bunlara yazılmış olan şerhler ve haşiyelerde Râzî'nin modeli doğrultusunda İbn Sînâ'nın etkilerini takip

etmek mümkündür (Karlığa, 1999, s. 347). Onun, İbn Sînâ külliyyatının nadide eserleri *İşârât* ve *Uyûnu'l-hikme*'ye yaptığı şerhleri, *Mebâhisü'l-meşrîkiyye* ve *el-Muhassal* adlı eserleri ve hatta ciltlerce yazılmış *Mefâtihu'l-gayb* adlı Kur'an tefsiri incelendiğinde, İbn Haldûn'un da gözlemlediği gibi, İslâm doktrini ile tezat teşkil ettiğine inanılan yargıları çürütmede filozofların yöntemlerine tam bir işlerlik kazandırdığı görülecektir (Fahredden Râzî, ts., ss. 147, 174, 184-193, 237-241., 1862, ss. 2: 90-98; 17: 195-218).

Gazzâlî'den farklı olarak Râzî, felsefe ile kelâmın arasında her hangi bir çatışma olmadığına inanmakta ve ikisini ustaca birleştirmektedir (Demirli, 2009, s. 71; Bu konuda İbnü'l-Arabî, Gazzâlî gibi düşünür. Onun Münkız'da kelâm ilmine yönelttiği eleştirilerden hareketle, kelâmın yetersiz, yöntemlerinin tatmin edici olmadığını savunur. İbnü'l-Arabî'ye göre bir şehre bir kelâmcı yeter. Bk. İbnü'l-Arabî, 2006, s. 1: 84). Râzî'nin İbn Sînâ yorumu ve eleştirisi, ona olan bağlılığının işaretlerini barındırır (Altaş, 2015, ss. 33-37, 47-51, 194-200). O, Gazzâlî'ye nispetle eserlerinde felsefi konulara daha geniş yer ayırmış, özellikle tabiat ilimlerine ait konularda İbn Sînâ'nın etkisinde kalmış ve felsefe ile kelâmın konularını birleştirip felsefi kelâm dönemini başlatmıştır (Yavuz, 2012, s. 90). Örneğin *Mebâhis*'te baştanbaşa İbn Sînâcı olan öz ve varoluş teorisini geliştiren (Fahredden Râzî, 1978, ss. 229-242) Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği en önemli eleştirinin sudûr nazariyesine olduğunu da belirtmek gerekir (Fahri, 2014, ss. 153-154). Sonuçta Râzî de selefi Gazzâlî gibi felsefeyi, kelâmın hizmetinde başarılı bir şekilde kullanmıştır. O, Meşşâî fikirlerin eleştirisini, kelâma dair kitapları yerine, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye* gibi doğrudan felsefi konuları ele aldığı eserlerde yapmış ve kendisine özgü felsefi üslup ve yöntemini daha sonraki nesillere miras olarak bırakmıştır. Râzî'den sonra gelen Âmidî, Nâsirüddin et-Tûsî, Kâdı Beyzâvî gibi ünlü kelâmcılar, felsefi kelâm türünün özgün eserlerini vermeye devam etmişlerdir. Bu eserleri inceleyen herhangi bir kimse, konuların ayet ve hadislerle açıklandığı sem'ıyyât bahisleri olmasaydı, bu eserleri salt felsefi eserler olarak görebilirdi (Özdemir, 2014, s. 19).

Sonuç olarak Gazzâlî sonrası ortaya çıkan muayyen fikrî sistemlerin veya akımların İbn Sînâ'dan istifade ile geliştirilmekle birlikte İbn Sînâ'nın mirasının sadece fizik ve metafizik alanlarında değil aynı zamanda yönlemsel olarak da bir dönüşüme uğratarak teşkil edilmiş yeni felsefi sistemler olduğunu bugünkü bilgilerimiz ışığında kabul etmek gerekir. Aksi halde ortaya çıkacak durum, kabaca ifade etmek gerekirse, sonraki dönem İslâm düşünce ve felsefe geleneğini İbn Sînâ'ya indirgemek, İbn Sînâ'yı ise Arapça'daki Aristoculuk olarak görerek İslâm entelektüel tarihini nihai anlamda Aristoculuk olarak yorumlamak olacaktır (Alper, 2013, s. 18).

C. İbn Sînâ'nın Tasavvufî Düşünceye Etkisi

İbn Sînâ'nın tasavvufî düşünceye etkisine dair önemli bir literatürün varlığına işaret edebiliriz. Mesela, İbn Sînâ'dan hemen sonrasında Ebû Ubeyd el-Cüzcânî (XI. Yüzyıl), İbn Zeyle (ö. 440/1048), Behmenyar b. Merzûbân (ö. 458/1066), Ahmed el-Ma'sûmî, Muhammed el-Lükerî, Efdâlüddin el-Gîlânî, Ebu Ali Sadreddin es-Serahsî (ö. 483/1090), Ferîdüddîn Dâmâd en-Nîsâbü'rî gibi öğrencileri daha çok filozofun biyografisini yazmakla ve felsefesinin temel ilkelerini yaymakla meşgul olmuşlardır. Akabinde Fahreddîn er-Râzî ve Nasîrüddîn et-Tûsî ile birlikte XIV. yüzyıla ulaşan bu silsile Tûsî'nin iki öğrencisi Ömer el-Kâtibî el-Kazvî ile Kutbüddîn Şîrâzî eş-Şâfî (ö. 710/1311), Fahreddîn er-Râzî ile gelen İbn Sînâ etkilerini daha sonraki yıllara özellikle Şîî İran bölgesiyle Sünnî Osmanlı dünyasına aktaran iki önemli şahsiyettir (Karlığa, 1999, ss. 345-346). Bu silsile, İbn Sînâ'nın tasavvufî yönünden etkilenen Sühreverdî ile farklı bir kanaldan daha yayılmıştır (İslâm Düşünce Atlasının İbn Sînâ sekmesi, etkileyen ve etkilenenleri önem sırasına göre tasniflemektedir. Bu tasnife göre filozofun en çok etkilendiği kişiler Kindî ve Fârâbî; en çok etkilediği kişiler ise Gazzâlî, Fahreddîn er-Râzî, İbnü'l-Arabî, Nasîrüddîn et-Tûsî, Sadreddîn Konevî, Molla Fenârî ve Seyyid Şerif Cürcânî'dir. Aynı kaynak Sühreverdî'nin felsefesinin kaynaklığını Gazzâlî'den ziyade büyük oranda İbn Sînâ'ya bağlamıştır. Sühreverdî'yi etkileyen diğer kişiler Kelâbâzî ve Ömer Sâvî'dir. Bk. H. İ. Üçer, t.y.-a. Sühreverdî'yi etkileyen diğer kişiler Kelâbâzî ve Ömer Sâvî'dir. t.y.-b). Daha sonra bu etki, İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî ve hatta Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273), Hacı Bektâş-ı Velî (ö. 669/1271 [?]), Yunus Emre (ö. 720/1320 [?]) ve Davûd-i Kayserî (ö. 751/1350) gibi sûfi şahsiyetlerle Anadolu Sünnîliğinde, yine Dâmâd Mîr Muhammed Bâkır (ö. 1041/1631), Molla Sadrüddîn eş-Şîrâzî (ö. 1050/1641) ile İran Şîîliğinde yaşamıştır.

İbn Sînâ etkisinin bir diğer yönü Batı düşüncesindeki dönemsiz izdüşümüne bakılacak olursa, filozofun etki alanının oldukça geniş olduğunu söyleyebiliriz. Bu etkinin sadece işrâkî ve irfanî tezahürlerinde karşımıza Akinolu Saint Thomas (ö. 1274), Albertus Magnus (ö. 1280), Roger Bacon (ö. 1292) ve Andreas Alpago (ö. 1521) gibi isimler çıkmaktadır. Hatta Bacon, İbn Sînâ'nın eş-Şifa'da anlattığından farklı bir felsefesi bulunduğunu ve bunun da 'Doğulular'ın hikmeti' adını taşıdığını, gerçek görüşlerinin orada anlatılanlar olduğunu belirterek bu felsefe hakkında yeterli bilgiye sahip bulunmadığı için üzüntüsünü ifade etmektedir (Jourdain, 1843, s. 389). Yalnız Bacon bu söylediklerine rağmen, İbn Sînâ'nın âlemin kıdemi ve sudûr konusundaki görüşlerine katılmadığını belirterek İbn Sînâ'nın işrâk anlayışından bazı

noktalarda ayrılır (Karlığa, 1999, s. 351).

İbn Sînâ etkisinin yakın dönemdeki izdüşümüne bakılacak olursa; filozofu İshrâkî geleneğin başlatıcısı olarak kabul eden Henry Corbin (ö. 1978) ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın genel felsefelerine ilaveten, tasavvuf odaklı felsefî düşünceyi İbn Sînâ öncesine kadar götüren Hilmi Ziya Ülken'i (ö. 1974) sayabiliriz. Ayrıca Leon Gauthier'in, *Introduction a l'Etude de la Philosophie Musulmane*'si, İbrahim Medkur'un, *fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*'si, S. E. Dibâc'ın, *İbn Sînâ be Rivâyet-i İşkûrî ve Ardekânî*'si, Louis Gardet'in, *La Connaissance Mystique chez Ibn Sînâ, Memorial d'Avicenne, Influence d'Avicenne sur le Sufisme Posterieur ve L'Experience Mystique selon Avicenne* adlı çalışmaları, Louis Massignon'un *Avicenne et le Probleme de la Philosophie Orientale*'si, T. Pûrmandâriyân'ın *Tahlîlî ez Dâstânhâ-yı İrfân-ı Felsefe-i Ibn Sînâ ve Suhreverdî*'si, Hasan Asi'nin *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lüğâtü's-sûfiyyefi'l-felsefeti İbn Sînâ*'sı, Abdülhalîm Mahmud'un *İbn Sînâ*'sı, Shams Inati ve Sami S. Hawi'nin, *İbn Sînâ and Mysticism*'i, Bediuzzaman Fürûzanfer'in, *İbn Sînâ ve Tasavvufu*, Ebu'l-Affî'nin *L'Aspeçr Mystique de la Philosophie Avicenne*'si, Mehmet Bayrakdar'ın, *İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk'ı* Dilaver Gürer'in *Sûfî İbn Sînâ ve Makâmâtü'l-Ârifîn*'i bu konuda yapılmış önemli çalışmalardır.

Bu başlığın kapsamındaki iddia, bir yönüyle tasavvufî düşüncenin etki alanında İbn Sînâ'nın katkısını tartışırken, diğer taraftan İbn Sînâcî geleneğin bir kısım mütefekkir üzerindeki tesirini araştırmakta ve bunu temellendirmeye dair argümanlar üretmektedir. Mutahharî, bu başlığın iddiasını ortaya koyacak bir incelemeye, eğer hakkı verilecek olursa, bir insan ömrünün yetmesini mümkün görmemektedir. Ona göre Meşşâî felsefesinde meydana gelen değişiklikler, İshrâkî felsefenin ortaya çıkışı veya Sühreverdî aracılığı ile yenilenmesi ve nazarî tasavvufun ortaya çıkışı, bunların birbirine yakınlaşmaları ve Molla Sadra felsefesinde birbirleriyle birleşmeleri çok uzun bir hikâyedir. (Mutahharî, 2003, s. 202)

Bu başlığın ilk yönü tasavvufî düşünceye İbn Sînâ'nın katkısını, onun metafiziği üzerinden tartışabiliriz. İbn Sînâ metafiziği, münhasıran Zorunlu Varlık kavramına dayanır. Sudûr süreci, Zorunlu Varlık'tan ay altı âleme seyreden bir düzen arz eder. Bu düzen mutlak birlikten çokluğa doğru ilerleyen bir varoluş sürecidir. Zorunlu Varlık, bütün mevcûdların nihai ilkesi olup mutlak yetkinliği temsil ettiğinden her bir mevcûdun arzulayıp benzemeye çalıştığı en yüce gayedir ve her varlık kendi istidatı ölçüsünde Zorunlu Varlık'ın varlığı ve dolayısıyla yetkinliğinden pay alır. Bu bağlamda nefis, bedensel güçler aracılığıyla bölünmüşlüğünden kurtularak kendi varlık

tarzı ölçüsünde Tanrısal birliğe benzeme arzusundadır. Yetkinleşme sürecinin sonunda adeta ilâhîleşip ayrı bir akıl haline gelir. Ayrı bir akıl haline gelmek, nefsin tasavvur ve tasdik ayırımından kurtularak kendi zâtına özdeş bir bilgiye ulaşmasıdır (Bk. İbn Sînâ, 2004a, ss. 36-39, 99-101, 2004b, ss. 85-94, 100-116, 150-152, 2005, ss. 112-113, 129-132, 140-141; Kutluer, 2002, ss. 145-174; Türker, 2010, ss. 148-149). İbn Sînâ bu durumu şöyle izah eder:

“(Amelî) erdemlerle birlikte nazarî hikmete sahip olan kimse mutlu olmuştur ve bunların yanı sıra nebevî özellikleri de kazanan kimse neredeyse insanî bir Rabb haline gelir ve neredeyse Allah’tan sonra ona ibadet helal olur. O, yer âleminin sultanı, Allah’ın yeryüzündeki halifesidir.”(İbn Sînâ, 2004b, s. 204).

Bilginin nefiste varlık bulmasıyla nefsi yetkinleşmenin son aşaması nübüvete giden yükseliş, İbn Sînâ’nın bilgiyi soyutlama basamaklarından geçirmesiyle alakalıdır. Onun bilgi sisteminde nefsin ma’kûlleri idrakinde tecrit, feyiz, akıl ve mücerret kavramları üzerinden bir akış olduğu söylenebilir. Ma’kûllerin idrakinin en basit şekli soyutlama anlamına gelen *tecrittir*. Bu kavram, nefsin cisimsel güçlerle ilişkisini ve duyulur dünyaya bakan işlevini ifade eder. *Feyiz*, nefsin faal akılla ilişkisini ve dolayısıyla akîl âleme bakan yönünü ifade eder. Soyutlamanın bir diğer türü *akıl*, tecrit ve feyiz sonucunda nefsin bilgilenme durumunu ifade eder. Bilkuvve, bilmeleke, bilfiil ve müstefad akıl mertebeleri ile sezgi gücü harekete geçer ve faal akılla irtibat hedeflenir. Son idrak şekli *mücerretlik* ise, nefsin hem kendisinin hem de sahip olduğu bilgilerin cisim olmadığını, soyut olduğunu ortaya koyan bir ayrıştırma yöntemidir (Alper, 2010, ss. 83-86; Türker, 2010, ss. 31-32).

İbn Sînâ’nın derûnî bilgiyi nazarî bilginin önünde ve ötesinde görmesi, filozofun sisteminde Aristo metafiziğinin birebir epistemik yansımalarının zuhur etmediğini ispat etmekle kalmayıp, Platon ve Yeni Eflâtuncu görüşlerden de özellikle sudûra kattığı yorumlarla ayrıştığını göstermektedir. Mesela İbn Sînâ, düşünce sisteminin bir gereği olarak varlık fikrini felsefî izahatlarla ispatlamaya çalışmakla beraber, aşağıdaki ayetlerin yorumunu yaparken felsefî izahatın dışında bir ispat yöntemi de kullanmak istemiştir. İbn Sînâ, “Onlara ta ki O’nun hak oluşu ortaya çıkıncaya kadar ayetlerimizi/delillerimizi âfâk ve enfüste göstereceğiz.” (Fussilet, 41/53) ayetini bir grup için verilmiş hüküm olarak kabul etmektedir. Filozof; “Rabbinin her şeye şahid/delil olması yetmez mi?” (Fussilet, 41/53) mealindeki ayetin devamını ise Allah’ı delil bulanlar için değil de Allah’ı delil olarak kabul eden Sıddıklar için verilmiş bir hüküm olarak yorumlamıştır (İbn Sînâ, 2011, s. 133). Bu çerçeveden bakılacak olursa İbn Sînâ, Allah’ın

varlığını ispat için felsefî bir yaklaşımla fiziki âlemden burhan göstermeksizin varlık sözünün açık ve seçikliğini esas almakta, Allah'ın varlığını bizzat varlık fikri ile ispatlamaktadır. Çünkü varlığın kendisini düşündüğümüzde, varlık olarak varlık, önce Allah'a delil olup, daha sonra varlık bakımından Allah'tan sonra gelenlere delalet etmektedir (Okumuş, 2000, s. 343).

Filozofun özellikle ilâhî olanı idrak etmede Platon, Aristo ve Yeni Eflâtuncu görüşlerden ayrılarak felsefî düşüncesine dinî bir kimlik vermek istediğini ortaya koyan hususlardan bir diğeri ise faal akla yüklediği anlamdır. O, ilâhî olanın bilgisinin yeryüzünü baştanbaşa kapladığını iddia etmekte, yani tevhiidin yeryüzündeki ontik etkisine epistemik müdahaleyi de dâhil etmektedir.

“O, bu dünyadaki şeylerin var oluş ve yok oluşu için göksel melekleri aracı yapmıştır, özellikle de faal akılı. Bunların aracılığıyla şeyler meydana gelir. Çünkü göksel melekler madde ve heyûlâyı biçimlenecek duruma getirirler. Bununla birlikte Allah, onların da varlıklarını Kerrûbî meleklerine bağlamıştır. İnsanların ilimlerin anlamını kavraması önceden bilmediklerini sonradan bilmeleri konusu da yine Kerrûbîlerden olan bir meleğe bağlanmıştır. İşte bu melek sayesinde kendisinde bilme ve kavrama gücü, kuvve halinde bulunan şeyler fiil haline gelir. Bu melek dünyanın bütün halleri ve onun dışında kalanlar konusunda bilgilidir. Olacak her şey ona malumdur. Bu türden hiçbir şey ona gizli ve örtülü değildir. Âlimler bu meleğe faal akıl adını vermişlerdir. Yani bilinebilecek her şey, olacağı zamanda onun bilgisi içindedir ve bu bilgi kuvve halinde değil, fiil halindedir. Şeriat dilinde Cebrail (selam ona olsun) adı verilen bu meleğin, bu faal akıl olması mümkündür.”(İbn Sîna, 2004b, s. 145, 2006a, s. 286, 2002, s. 123, 2013b, ss. 273-274).

İbn Sîna'da bilginin imkân ve sınırlılıklarını anlatan yukarıdaki giriş, İbn Sînâcı düşüncenin etki alanını çözümlenmeye ve dolayısıyla filozofun düşünce sisteminde karşılık bulduğu kanaatinde olduğumuz tasavvuf destekli felsefî zemini açıklamaya yöneliktir. Bu bakımdan bilgiye ulaşma konusunda aklî soyutlamayla Zorunlu Varlık'ın varlığını anlama hususunda nefsi yetkinleştirmeyi şart koşan İbn Sîna, bu izah şekliyle metafizik bilginin imkânını ortaya koymak istemiş; bununla da yetinmeyip akıl sır ermeyen bazı hususların olduğunu ve bunların bilgisini elde etmede nazarî istidlalin nafi kalacağını iddia etmiştir. Ona göre kemâlî idrakin ve iç duyumsamayı tarifin başka bir yolu daha vardır. Bu yol kıyas yolu değildir, bilakis herkese nasip olmayan müşâhede yoludur. Müşâhede ancak yakîne ulaşmış kimseye

nasip olur. (Rahman, 1996, s. 117).

Buradaki bilgilenme şeklinin nazar yoluyla elde edilen bilgi olmadığı yani filozofun bununla burhanî kıyasın sonucunda oluşan aklî idraki kastetmediği kesindir. Onun kastı, nefsin yetkinleşerek akıl haline gelmesi ve bir takım tanrısal özellikler kazanarak taakkul-fiil ayrımından kurtulmasıdır. Onun bu iddiası kanaatimizce havas için yazdığını söylediği *Hikmetü'l-meşrîkiyye*'sinde daha iyi karşılık bulmaktadır. O bu kitabı sadece kendimize (bizim gibi olanlara) yazdık diyerek felsefe ile ilgilenenleri *eş-Şifa* kitabına yönlendirmiştir (Nasr, 1985a, ss. 215-216).

"Benim bu iki kitaptan (*eş-Şifâ ve Kitâbü'l-levâhik*) başka bir kitabım daha vardır. Onda felsefeyi doğal haliyle ve doğru görüşün gerektirdiği şekilde serdettim. O kitapta ne felsefedeki yandaşların tarafı gözetilmiştir ne de diğer kitaplarda sakınıldığı gibi onlara aykırı düşmekten sakınılmıştır. O, benim Meşrîkî felsefeye dair kitabımdır. Bu kitap (*eş-Şifâ*) ise hem daha ayrıntılıdır hem de Meşşâî yandaşları daha fazla desteklemektedir. Hakikati hiçbir bulanıklık olmaksızın besberrak elde etmek isteyen kimse, o kitaba (*Hikmetü'l-meşrîkiyye*) bakmalıdır. Fakat hakikati yandaşlarla uzlaşa, ayrıntılı açıklamalar ve anlaşıldığında diğer kitaba ihtiyaç bırakmayacak imalar içeren bir yolla öğrenmek isteyen kimse bu kitabı incelemelidir." (İbn Sînâ, 1985, ss. 2-14, 2006b, s. 3).

Bu konuda Dimitri Gutas'ın, Henri Corbin ve Seyyid Hüseyin Nasr'a getirdiği eleştiriler oldukça dikkat çekicidir. Gutas, İbn Sînâ'nın mistik karakterli bir felsefe yapmadığını, onun görüşlerinin *Hikmetü'l-İsrâk* gibi çoğu bölümü kayıp bir kitaba göre okunmasını ve indirgenmesini hatalı bulmaktadır. Ona göre bu görüşler Henry Corbin ve takipçileri tarafından benimsenen yorumlara yansımıştır. Bu yöndeki düşünceler, İbn Sînâ veya onun Meşrîkî felsefesiyle ilgili ilmî herhangi bir şey ortaya koymamaktadır (Gutas, 2004, ss. 76-77; Nasr, 1985a, ss. 213-220).

Yukarıdaki görüşün aksini düşünen Seyyid Hüseyin Nasr, İbn Sînâ'nın özellikle *Hikmetü'l-meşrîkiyyûn* adlı eserindeki görüşlerinin İsrâkî felsefeye önemli ölçüde tesir ettiği kanaatindedir. Aynı zamanda o, İbn Sînâ'nın felsefesinin vahdet-i vücud düşüncesinin ilk kaynağı olduğunu da kabul eder: "İbn Sînâ'nın Sühreverdî ve diğer İsrâkîlerin yanı sıra, İbnü'l-Arabî ve onun çizgisindeki sûflerin de geliştirip yorumladığı, bütünüyle İslâm vahyinin kalıpları içine yerleştirdikleri şekliyle Kur'an'ın ruhundan kaynaklanan ve yüzyıllardır İslâm mütefekkirlerinin içinde yaşadığı kozmosu açıklayan yine onun kozmolojisidir." (Nasr, 1985b, ss. 53-54, 1985a, ss. 221-222).

İbn Sînâ etkisinin köklerini İran geleneğinde arayan Corbin ve

Nasr'dan farklı düşünen Louis Gardet (ö. 1986) ve Father J. Houben'a göre bütün bunların temelinde Yeni Etlâtuncu felsefe vardır. Yani İbn Sînâ'nın mistisizm/tasavvuf anlayışı, Plotinusçu akılcılık ile büyük sûfler tarafından anlatılan deneyimlerin birleşimden oluşur. Bu tartışmalardan müteşekkil tutarlı bir kanaate ulaşmak gerekirse Hilmi Ziya Ülken'in görüşüne bakmak gerekir. Ona göre İbn Sînâ'nın İslâm medeniyeti içinde yetiştiğini ve her şeyden önce onun başlıca kaynaklarının Kur'an ve Sünnet olduğunu unutmamak gerekir (Ülken, 1983, s. 108).

Meşrîkî felsefenin varlığı ve etkisi hakkındaki tartışmaları bir kenara bırakarak konumuza, İbn Sînâ'nın şu ifadesiyle dönüş yapabiliriz: "Bazı nefislerin etkisi, bedenini aşan bir melekesi olması ve gücünden dolayı adeta âlemin herhangi bir nefsi olması sana uzak gelmesin. Beden mizacı nitelikten etkilendiği gibi, şu ana kadar saydığımız her şeyin ilkesini etkilemiş olabilir. Hem âlemin nefsi ile irtibata geçen hem de başka nefislerin üzerinde baskın bir etki bırakan bu nefisler, mucize sahibi peygamberler ya da keramet sahibi evliyalarda zuhur eder." (İbn Sînâ, 1990, ss. 46-47). İbn Sînâ burada, felsefî tartışmaların hakikate ulaşmada yetersiz kaldığını savunmakta, derûnî düşünceye ulaşmada saflık ve berraklıkla nefsin ilâhî kaynağına benzemesini ve yetkinleşmesini ima etmektedir. İbn Sînâ, nefsin elde ettiği bu üstün yetiyi bazen aklın gerekliliğine bağlamakta, bazen de peygamber ve Allah dostlarında aklın ve sırrın ermediği bir şekilde birdenbire zuhur ettiğini söyleyerek aklın ötesinde üstün bir bilginin varlığına işaret etmektedir. Filozof *İşârât*'ta âriflerin makamlarını açıklarken mürid ve ârifin özelliklerinden hareketle bu hususu desteklemektedir. İrade ve riyazetle gaib-hazır, mukim-yolcu haline dönüşen mürid mertebesindeki kişi, İbn Sînâ'ya göre nefesine karşı Allah'ı tercih etmiş ve her türlü faniden yüz çevirerek marifete ulaşan kişi olmuştur.

"Marifeti bulan kimse, adeta onu bulmamış, onunla bilinen şeyi bulmuş kimse gibidir. Kuşkusuz ki o, vuslat dalgasına dalmıştır. Burada kendilerinde özetlemeyi tercih ettiğimiz derecelerden daha az olmayan birtakım dereceler vardır. Çünkü onları söz anlatamaz, ibareler kendilerini açıklayamaz. Muhayyilenin dışındaki bir ifade onları ortaya çıkartamaz. Onları öğrenmek isteyen kimse sohbet ehlinde değil, müşâhade ehli haline gelinceye kadar ve eseri duyanlardan değil, hakikate ulaşanlardan oluncaya kadar sabretmelidir." (İbn Sînâ, 2014, ss. 656-658).

Mürid, ârif olma yolunda ilerleyen kişidir. Ârife gelince, bu makam İbn Sînâ'ya göre marifete erişmiş müridin mevcudiyetini varlığına dökmüş halidir. O, Allah'ın kader hakkındaki sırrıyla aydınlanan kişidir. Bu bakımdan

İbn Sînâ, bazı bilinmeyenlerin gayb âleminden ârifin nefesine nakşolabileceğini kabul etmektedir. “Bir ârifin gaipten haber verdiği ve bir müjde veya korkutma bildirerek isabet ettiği haberi sana ulaşırsa onu doğrula! Ona inanmak kesinlikle sana güç gelmesin. Çünkü bu olayın, doğanın yollarında bilinen sebepleri vardır.” (İbn Sînâ, 2006a, s. 297, 2014, s. 676).

Buraya kadar tartışılan mevzulardan ulaştığımız kanaat, felsefi düşüncenin ve bu düşünme yönteminden nasibini alan Gazzâlî'nin fikrî bakımdan İbn Sînâ'ya yaklaşmasıyla; metafizik kısmı Yeni Eflâtunculuktan, fizik ve mantık kısmı Aristo'dan gelen Meşşâî düşüncede temsil edildiği ve kelâm ve tasavvufun etkisiyle dinî bir kimliğe büründüğü şeklinde yorumlanabilir. Bundan sonraki aşamada, İbn Sînâcı geleneğin bir kısım mütefekkir üzerindeki etkisini araştırarak ve bunu temellendirmeye dair kısa ve net aktarımlarda bulunacağız. İlk olarak Aristo ve Aristo takipçilerini eleştirisinin merkezine koyan ve kendisini hâlidî hikmet geleneğinin halkasında gören Sühreverdî ile başlamak gerekir.

Sühreverdî'nin felsefe-tasavvuf birlikteliğinden neşet etmiş sisteminin teşekkülünde elbette bazı etkenler vardır. Örneğin Râzî'nin büyük hocası Şeyh Mecdüddin el-Cîlî'den (ö. 1153) felsefe ve usûl-ü fıkıh/kelâm derslerini okuyan Sühreverdî, kelâm-felsefe ilişkisine dair zihnî bir atmosferin temellerini burada atmış olmalıdır. Sühreverdî'nin Meraga'dan sonra İsfahan'a giderek orada Zahîruddîn Fârisî'den dersler okuması, düşüncesinin usûl-ü fıkıh/kelâmdan tasavvuf tarafına yönelmesine sebebiyet vermiştir. Muhammed bin Mahmud eş-Şehrezûrî'nin (ö. 687/1288) deyişle bu noktadan sonra Sühreverdî olgun bir filozof olarak sahneye çıkmıştır. Bu birikim onda sûfî olma düşüncesini harekete geçirmiş, birçok beldede sûfîlerle sohbetler etmiştir (Rahman, 1996, s. 117). Tasavvuf felsefesinin zeminini sistematik anlamda kuran Sühreverdî'nin, Platoncu ve Yeni Eflâtuncu anlayışları kendine has nur metafiziği yorumuyla yeniden derç ettiğini anladığımız şu sözleri meseleyi açıklayıcı niteliktedir:

“Derbent ve Miyanç şehirlerindeyken bir Pazaryerinde kalabalık gördüm. Melekût dünyasını müşahedeye başladık. Yalnız ben değil, o pazarda var olan bütün halk bir saat kadar gökyüzünde açılan bu idealar dünyasını seve seve müşahede etti.” (Sühreverdî, 1998, ss. 117-119, 2015, ss. 572-573).

Düşünce sisteminde Gazzâlî'nin ve İbn Sînâ'nın izlerini gördüğümüz Sühreverdî'nin eleştirilerinden hem Gazzâlî, hem de İbn Sînâ nasibini almıştır (bk. M. Kaya, 2011, s. 50). Buna rağmen, her ikisinin varlığı ile yeni bir sistem derceden Sühreverdî, İbn Sînâ'nın düşüncesinin Anadolu'ya kadar

yayılmasında önemli bir etkiye sahiptir (Yörükan, 1998, ss. 17-18). Sühreverdî üzerindeki İbn Sînâ etkisinin Konya'daki yansıması, İbnü'l-Arabî üzerinden Mevlânâ, Sadreddîn Konevî gibi mutasavvıfların temsil ettiği sûfi meşreplere de tesir etmiştir (Üçer, 2017c). Mesela Mevlânâ'nın düşünce sisteminde İbn Sînâ felsefesinin etkinliği küllî akıl kavramında görülebilir. O, küllî aklı Cebraîl'le beraber anar (Gürer, 2012, ss. 131-133; Mevlânâ'da İbn Sînâ etkisi için bk. Mevlânâ, 2017, ss. 45-46). *Sidretü'l-müntehâ* akılla anlaşılmasız şeylerin sınırınıdır. Ondan öteye aşk ile gidilir. Vahdet her türlü vehmî varlığın yok olmasıyla gerçekleşir (Gölpınarlı, 2017, s. 293; Yakıt, 2002, ss. 34,47-48). Aynı etki Nasr'a göre İbnü'l-Arabî'nin marifet doktrini ile birleşmiş şekliyle, Şia dünyasında Molla Sadra tarafından Şiiliğin entelektüel perspektifinde de yer bulmuş ve İran'da bugüne dek yaşayan bir gelenek halinde süregelmiştir (Nasr, 1985a, s. 211).

Sühreverdî'nin ilmî bünyesinde kelâm, felsefe ve tasavvufun beraber mezcedildiğini kabul ederek, onun Anadolu'da yaydığı fikrî düşüncenin kelâmdan ziyade felsefe ve tasavvuf ortaklığının bir mahsulü olduğuna şüphe yoktur. Bu bakımdan filozofun anlayışının İbn Sînâ'dan büyük izler taşıdığını iddia etmek abartılı olmayacaktır. Çünkü İbn Sînâ ile Sühreverdî arasında 'meşrîk' terimi bağlamında tam bir uyumluluk söz konusu olmasa da Doğu hikmeti oluşturma adına bir devamlılıktan söz etmemiz mümkündür.

İbn Sînâ düşüncesinin etkisinin bir diğer doğrulayıcısı İslâm'da mistik tecrübe ve hakikatin tasavvufî yönünü en açık şekilde ifade eden 'Vahdet-i Vücut' nazariyesi ile bütünleşmiş İbnü'l-Arabî'dir. Yaratılışı, sudûrcu veya Yeni Eflâtuncu terimleri esas alarak tasvir eden İbnü'l-Arabî'ye göre yaratılış, 'âyân-ı sabite' dediği örnekler dizisi ile İlahî Akıl'da var olmuştur. Bununla beraber ona göre Allah'ın hiçlik âlemini meydana getirme kararına ilişkin itki, zorunluluk değil aşktır (İbnü'l-Arabî, 2017, ss. 5-7, 11-17; Affifi, 1975, ss. 56-67; Fahri, 2014, ss. 122-124). İbn Sînâ'nın sudûr teorisi, âlemin mükemmelliği ve iyiliği tasavvuru, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin en önemli kaynaklarından biridir. Ancak hepsinden önemlisi sûfilerin nefis teorilerinin İbn Sînâ ve onun aracılığıyla felsefeye bağlı olmasıdır (Demirli, 2009, s. 69). Allah'ın yaratmasını ve varlığın O'ndan taşmasını İbn Sînâ ve Yeni Eflâtunculuğun görüşlerine uygun bir şekilde açıklayan İbnü'l-Arabî, Anadolu'da geniş bir taraftar kitlesi bulmuş, öğretileri çeşitli sûfi kanallarla yayılmıştır (İbnü'l-Arabî'nin Yeni Eflâtunculuğun görüşlerine uygun bir sistematik geliştirdiği hakkında bk. Plotinus, 1996, ss. 22-23, 39-43, 47, 70, 85-86). Tartışmaya açtığımız başlığın bir delili olarak sûfi kanaldan yayılan bu fikrî düşünce, İbn Sînâ'nın beslendiği Yeni Eflâtunculuğun İslâm ile sentezlenmesinden meydana gelen İslâm felsefesinin farklı bir tezahürü

olarak değerlendirilebilir (İbnü'l-Arabî'nin kelâm-felsefe ilişkisi üzerinden yorumladığı durumun, kendi üzerindeki İbn Sînâ etkisi için Fusûsu'l-hikem dışında bk. İbnü'l-Arabî, 2006, ss. 1: 18, 84, 3: 28, 34-35).

Pozitif bilimler ile dinî ilimleri bünyesinde birleştiren Nasûriddîn et-Tûsî, İbn Sînâcı düşüncenin etkilediği önemli simalardan bir diğeridir (Bk. Demirkol, 2010a, ss. 8-28). Tûsî, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ını okuduktan sonra, oldukça uzun sayılabilecek bir süre kitabı anlamaya çalışmış ve bu uğraşının neticesinde (yaklaşık yirmi yılda) *Şerhu'l-İşârâ*'yı yazmıştır (Nasîrüddin Tûsî, 1949, ss. 1-4). Bilindiği gibi bu kitabın diğer önemli şerhi Fahrreddîn er-Râzî'ye aittir. Tûsî, daha çok Meşşâî filozofların izinden gitmiş, özellikle İbn Sînâ'dan etkilenmiştir. Bu etkilenme süreci Tûsî'nin İsmâîlî düşünceden vazgeçtikten sonraki evreye rastlar (Nasîrüddin Tûsî, 1986, ss. 105-107, 112). Onun müsbet ilimler ve Meşşâî felsefeyle ilgili çalışmaları yanında felsefî kelâm alanında da eserler yazdığı görülmektedir. Tûsî, Râzî ile sistematik bir kimliğe bürünen felsefî kelâm geleneğinin temsilcilerinden biridir ve İmâmîyye içerisinde felsefî kelâmın kurucusudur (Bu iddiayı en güçlü dillendiren Taşköprizâde'dir. Bk. Taşköprizâde, 1968, s. 1: 28). Bu alandaki en önemli eseri olan *Tecrîdü'l-i'tikâd*, müteahhirîn dönemi kelâmının başlıca kaynakları arasında sayılır. Meşşâî felsefeyle kelâmın birlikte işlenmesi yönündeki girişimler Gazzâlî ile başlayıp Râzî ile gelişmişse de onların bu faaliyetleri kendi içinde felsefeye karşı bir tepki barındırmaktaydı. Tûsî'yi bu başlık altında değerlendirmemize sebep olan husus, onun söz konusu geleneğe karşı tepkisel bir tavır gütmemesi ve bundan dolayı özellikle *Tecrîd*'de felsefe ve kelâm konularını aynı alanın meseleleri şeklinde ele almasıdır (Bedaştî, 2015, s. 242; Şirinov, 2012, s. 438).

Tûsî'nin bazı çağdaşlarıyla arasında mektuplaşma yoluyla geçen felsefî tartışmalar, İbn Sînâ'nın tasavvufî etkiye maruz kalan felsefe anlayışının yayılmasına katkı yapmıştır. Özellikle ünlü düşünür Sadreddin Konevî ile İbn Sînâ felsefesi üzerinden mektuplaşma yoluyla yaptıkları tartışma, düşünce tarihinde önemli bir yer işgal eder (Konevî, 2002, ss. 169-173). Tûsî'nin bu mektuplaşmada Konevî'ye karşı takındığı saygılı ve nazik tutumla *Musâraa*'da Ebü'l-Feth Tâcüddîn eş-Şehrîstanî'ye (ö. 548/1153) karşı sergilediği küçük görücü tutum arasındaki fark açıkça görülmektedir. Tûsî, ilmîne değer verdiği insanlarla gayet seviyeli tartışmış ve görüş alışverişinde bulunmuştur. Mantık ve felsefe üzerinde çağının ünlü mantıkçı filozofu ve Merağa Rasathanesi'ndeki mesai arkadaşı Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî ile Zorunlu Varlık'ın ispatı, teselsülün iptali, âlemin hudûsu veya kıdemi ve tercih edici olmaksızın tercih edilme meseleleri üzerinde yaptıkları

tartışmalar inadına bir münazara olmanın çok ötesinde gayet seviyeli ve sonuç almayı hedefleyen verimli bir ilmî tartışma özelliği taşır (Demirkol, 2010b, ss. 83-102).

Tûsî'nin Sadreddîn Konevî ile mektuplaşması, Konevî'nin de İbn Sînâ felsefesini takip ettiğine dair kanaati güçlendirmektedir (Mesela İbn Teymiye bu durumu yorumlarken Konevî ve Tûsî'nin filozofları kendisine en yakın meşrep olarak kabul ettiklerini iddia etmiştir. İbn Teymiye, *Külliyât*, 2: 124). Bu mektup arkadaşlığına ilaveten Konevî'nin İbnü'l-Arabî ile ilişkisi de, tartışmaya açtığımız konuyu ilgilendirmektedir. Konevî, ilk dönemlerde bir şeyh-mürîd münasebeti iken daha sonra entelektüel bir arkadaşlığa dönüşen bu ilişkiyi anlatırken, İbnü'l-Arabî'nin sürekli yanında bulunduğunu, özel tasavvufî tecrübelerine ve bilgilerine ortak ve onun varisi olduğunu söyler (Demirli, 2008, s. 420). Bu yakınlık doğal olarak Konevî'nin düşünce sistemine de sirayet etmiş, *Fusûsu'l-hikem* şerhi ile zirveye ulaşmıştır (Bk. Konevî, 2014a, ss. 7-16). İbnü'l-Arabî'nin bir bakıma İbn Sînâ düşüncesini Anadolu'da yaygınlaştırdığı kanaatini tekrarlayacak olursak; aynı ruhun farklı bir tezahürü Konevî'nin de bu zihniyette felsefe geliştirdiğine işarettir. Bu durum İbn Sînâ'daki 'Bir'den bir çıkar.' ilkesinin işletilmesinde görülebilir. Filozofa göre bu ilke, Zorunlu Varlık'tan yani Tanrı'dan nedensel bir ilişkiyle tek bir mümkün varlık çıktığı ve bu mümkün ile Tanrı arasında varlık bakımından mübâyenet olduğuna dayanır. Konevî, 'Bir'den bir çıkar.' düşüncesini İbn Sînâ'nın açıkladığı şekilde mutlak birlik sahibi Tanrı'dan zorunlu olarak tek bir şeyin çıkabileceği anlamında ilke olarak kabul eder. Fakat Konevî bu ilkenin yorumunda İbn Sînâ'dan farklılaşır (Ömer Türker, "Birden Bir Çıkar İlkesinin Sadreddîn Konevî tarafından Yorumlanması", *Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Hasan Yaşar (Konya: Meram Belediyesi Konevî Araştırma Merkezi Yayınları, 2008), 234; Affifi, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 28-34; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler, el-İşârât ve't-tenbîhât*, 112-113; İbn Sînâ, *Metafizik*, 2004, 2: 110-111,134, 144-145, 149-150; İbn Sînâ, *en-Necât*, 254-256; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i alâî Alâî Hikmet Kitabı*, 336-338). Konevî'nin asıl derdi metafiziği, bilhassa İbn Sînâ metafiziğini tasavvufun terimleri üzerinden yeniden inşa etmek olmuştur (Konevî'nin İbn Sînâ metafiziğini tasavvuf üzerinden yeniden inşa etme isteği ifadesi ile kastedilen metafizikten ayrı bir tasavvuf metafiziği değildir. Metafizik, bir şeylerin metafiziği diye ayrışan bir disiplin değildir. Bk. Demirli, 2009, ss. 97-99; Bk. Konevî, 2014b, ss. 32-44). Konevî'nin özellikle İbn Sînâ'nın tasavvuf etkisindeki felsefesinin tesirinde kaldığına dair bir kıyaslamadan bahsedecek olursak şu paragraf meseleyi açıklayacaktır:

“O Allah üstün akıl sahiplerini ve Hakk’ın yasaklarından sakınan kimseleri, kendilerine muttali kıldığı hükümlerin sırlarıyla ve garip ilimlerle nimetlendirmiştir. Bu ilim ve nimetler, sakin olan iki arza ve seyyar feleklere tevdi edilmişlerdir.” (Konevî, S. (2014a), 7).

Felsefe, kelâm ve tasavvufun omurgasında İbn Sînâ’nın etkisinden bahsettiğimiz buraya kadar ki düşünme biçimi, hemen her dönemde adından söz ettiren “Aşkın Hikmet Okulu” ile zirve yapmıştır. Bu kavram özellikle İbn Sînâ ve Anadolu’da Davud-u Kayserî gibi filozoflarca belli bir felsefe tarzını nitelemek için kullanılmış olsa da XVII. Asrın sonlarında İran’da Molla Sadrâ ile müstakil bir felsefenin adı olmuştur (Apaydın, 2012, ss. 321-322). Aşkın kavramı ile Tanrısal hikmeti anladığına kanaat getirdiğimiz Molla Sadrâ, İbn Sînâ’dan itibaren büyük bir merak konusuna dönüşen varlık meselesini merkeze alarak bir felsefe geliştirmiştir (Şîrâzî, 1981, ss. 5: 322-350). Yine dikkat edilirse İbn Sînâ’nın felsefî düşüncede oluşturduğu merkez, kendisinden sonraki sürecin şekillenmesinde önemli bir etkiye sahip olmuştur.

Sonuç

Gazzâlî’nin savunduğu kelâm-tasavvuf ilişkisinden hareketle ortaya koyduğu düşünce ile İbn Sînâ’nın felsefe-tasavvuf ilişkisinden hareketle sistemleştiremediği ama selefleri tarafından yürütülen düşünce, kendilerine has atmosferlerde yaşama ve yayılma imkânları bulmuşlardır. Kelâmın sistematiğinin felsefenin ilkelerine göre belirlendiği “felsefeleşmiş kelâm” dönemi yine Gazzâlî’nin filozof eleştirisi temelli ortaya çıkmış, Râzî gibi temsilcileriyle doğru zeminde fikir üretmiştir. İbn Sînâ’nın etkisinin daha yoğun görüldüğü üçüncü başlığın savunucuları ise, felsefî düşüncenin destekleyicisi olarak tasavvuf gibi cedelden arındırılmış bir hakikat arayıcısının enstrümanlarıyla düşünce üretmeyi tercih etmişlerdir.

Gazzâlî’nin filozof eleştirisinin İbn Sînâ’nın düşüncesini, engellemenin ötesinde, tasavvufun da katkısıyla onu daha çok geliştirdiği iddiası, İslâm düşüncesinde İbn Sînâ’nın etki alanını belirlemede önemli bir hareket noktasıdır. Bu durumun göstergesi, İbn Sînâ ve düşüncesinin izlerinin hem Gazzâlî üzerinde hem de sonraki birçok filozofta ve düşünce sisteminde müşahede ediliyor olmasıdır. Bunun örnekleri kendisinden hemen sonra gelen öğrencilerinde belirginleşmemiş olsa da Süvveredî ile İshrâkî zeminde ortaklık kurmuş, İbnü’l-Ârabî ile diyar diyar dolaşmış, Nasîrüddin Tûsî ve Sadreddîn Konevî’nin sistemlerinde mektup arkadaşlığına dönüşmüştür. Aşkın Hikmet Okulu ile Anadolu’nun yanı sıra İran’da da varlığını hissettirmiştir. Bu bakımdan İbn Sînâ’nın açtığı kanalın, zannedildiğinden

daha geniş bir coğrafyayı düşünce membaı ile suladığını söylemek abartılı olmayacaktır.



KAYNAKÇA

- AFFİFİ, A. E. (1975). *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (M. Dağ, Çev.). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- ALPER, Ö. M. (2010). *İbn Sînâ*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- ALPER, Ö. M. (2013). *VII/XIII. Yüzyılda İbn Sînâcı Gelenek: Tenkit ve Terkip Arasında*. 17-26.
- ALTAŞ, E. (2015). *Fahreddîn Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İz Yayıncılık.
- APAYDIN, Y. (2012). Aşkın Hikmet Okulu. İçinde B. A. Çetinkaya (Ed.), *İslâm Felsefesi Tarihi* (C. 2, ss. 321-326). Grafiker Yayınları.
- ARSLAN, A. (1987). *Haşıye alâ't-Tehâfüt Tahlili*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ATAY, H. (2002). Sunuş. İçinde *Kelâm'a Giriş el-Muhassal* (ss. VII-XLIV). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- BAYRAKDAR, M. (1988). *Kayserili Davud*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- BAYRAKDAR, M. (2001). *İslâm Felsefesine Giriş*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- BEDAŞTÎ, A. A. (2015). Nasîrüddin et-Tûsî'den Molla Sadrâ'nın Hikmet-i Mütealiesi'ne İmâmiyye Kelâmının Değişim Süreci (N. Döner, Çev.). *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, 239-252.
- COŞAR, H. (2013). İslâm Düşüncesinde Günümüzde Az Bilinen Bir Gelenek: İşârât (Şerhleri) Geleneği. *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 16(43), 47-66.
- ÇELEBİ, İ. (2008). Kabul ve Ret Cihetlerinden Kelâm Literatüründe İbn Sînâ. İçinde M. Mazak & N. Özkaya (Ed.), *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (ss. 239-256). İstanbul Büyükşehir Belediyesi.
- DAĞ, M. (1986). Giriş. İçinde *Tehâfütü't-tehâfüt* (ss. 1-3). 19 Mayıs Üniversitesi Yayınları.
- DEMİRKOL, M. (2010a). *Nasîreddin Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- DEMİRKOL, M. (2010b). İbn Sînâ'nın Varlık Felsefesi Üzerinde Nasîreddin Tûsî ile Sadreddin Konevî Arasında Geçen Tartışmalar. *Şarkiyat İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 3, 83-102.

- DEMİRKOL, M. (2015). Nasîreddin Tûsî'nin Bilim ve Felsefedeki Yeri. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi*, 4, 38-57.
- DEMİRLİ, E. (2008). Sadreddîn Konevî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 35, ss. 420-425). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- DEMİRLİ, E. (2009). *İslâm Metafizikinde Tanrı ve İnsan*. Kabcacı Yayınları.
- DURUSOY, A. (2001). El-İşârât ve't-tenbîhât. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 23, ss. 421-422). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- DURUSOY, A. (2005). Giriş. İçinde *İşaretler ve Tenbihler* (ss. VII-XII). Litera Yayıncılık.
- Fahreddîn Râzî. (ts.). *Muhassal*. Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye.
- Fahreddîn Râzî. (1862). *Mefâtîhu'l-gayb* (T. A. Sa'd, Çev.; C. 1-32). Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye.
- Fahreddîn Râzî. (1978). *Kelâm'a Giriş el-Muhassal* (H. Atay, Çev.). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Fahreddîn Râzî. (1990). *El-Mebâhisü'l-meşrikiyye* (M. M. el-Bağdâdî, Çev.; C. 1-2).
- FAHRİ, M. (2014). *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş* (Ş. Filiz, Çev.). İnsan Yayınları.
- GAZALİ, İ. (2016). *Mışkatü'l-Envar/Nurlar Feneri* (S. Ateş, Çev.; 2. bs). Bedir Yayınları.
- GAZZÂLÎ, E. H. (1979). *Kimyâ-i saâdet* (A. F. Meyan, Çev.). Bedir Yayınevi.
- GAZZÂLÎ, E. H. (1981). *Tehâfüt el-Felâsife Filozofların Tutarsızlığı* (B. Karlığa, Çev.). Çağrı Yayınevi.
- GAZZÂLÎ, E. H. (1998). *Dalâletten Hidâyete* (Y. Pakiş, Çev.). Umran Yayınları.
- GAZZÂLÎ, E. H. (2001). *Felsefenin Temel İlkeleri Makasid el-Felasife* (C. Erdemci, Çev.). Vadi Yayınları.
- GAZZÂLÎ, E. H. (2009). *Filozofların Tutarsızlığı Tehâfütü'l-Felâsife* (H. Sarıoğlu & M. Kaya, Çev.). Klasik Yayınları.
- GOODMAN, L. E. (1992). *Avicenna*. Routledge.
- GUTAS, D. (2004). *İbn Sînâ'nın Mirası* (C. Kaya, Çev.). Klasik Yayınları.
- GÜRER, D. (2012). Sûfî İbn Sînâ ve Makâmâtü'l-Ârifin'i. *Gelenek Yayıncılık*, 119-158.
- İbn Haldûn. (1996). *Mukaddime* (Z. K. Ugan, Çev.; C. 2). Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- İbn Hazm. (2017). *El-Fasl* (H. İ. Bulut, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu

Başkanlığı Yayınları.

- İbn Rüşd, E.-V. (2004). *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-makâl el-keşf an minhâci'l-edille* (S. Uludağ, Çev.). Dergâh Yayınları.
- İbn Sînâ. (2004a). *Metafizik* (Ö. Türker & E. Demirli, Çev.; C. 1). Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (2004b). *Metafizik* (E. Demirli & Ö. Türker, Çev.; C. 2). Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (2005). *İşaretler ve Tenbihler, el-İşârât ve't-tenbîhât* (A. Durusoy, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (2006a). *Hayy bin Yakzan* (Y. Ö. Özburun, Çev.). İnsan Yayınları.
- İbn Sînâ. (2013a). *Dânişnâme-i alâî Alâî Hikmet Kitabı* (M. Demirkol, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları.
- İbn Sînâ. (2014). *İşaretler ve Tembihler el-İşârât ve't-tenbîhât* (A. Durusoy & E. Demirli, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Bakanlığı Yayınları.
- İbn Sînâ, E. A. (1985). *Mantıku'l-meşrikiyye*. Menşûrât mektebeti Âyetullah el-Uzmâ el-Merâşî en-Necefi.
- İbn Sînâ, E. A. (1990). *Makamâtu'l-ârifin ve esrârü'l-âyât* (K. Küntaş & S. Imamly, Çev.). İbn-i Sina Yayınları.
- İbn Sînâ, E. A. (2002). *Aşk Risalesi* (A. Ateş, Çev.). Kırkambar Kitaplığı.
- İbn Sînâ, E. A. (2006b). *Kitâbü's-şifâ Mantığa Giriş* (Ö. Türker, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ, E. A. (2011). *İşaretler ve Tembihler el-İşârât ve't-tenbîhât* (A. Durusoy, Çev.). Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları.
- İbn Sînâ, E. A. (2013b). *En-Necât*. Kabalcı Yayınları.
- İbn Teymiye. (1986). *Külliyât* (S. Uludağ, Çev.; C. 2). Tevhid Yayınları.
- İbnü'l-Arabî. (2006). *Fütühât-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.; C. 1-18). Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî. (2017). *Fusûsu'l-hikem* (A. A. Konuk, Çev.; C. 1-2). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- JOURDAIN, P. A. (1843). *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latins d'Aristote*. Joubert Libraire Editeur.
- KARLIĞA, B. (1999). İbn Sînâ, Etkileri. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 20, ss. 345-353). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- KAYA, M. (2011). Gazzâlî, Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı? İçinde İ. Çelebi (Ed.), *900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî Sempozyumu Bildirileri* (ss. 43-51). Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

- KONEVÎ, S. (2002). *Yazışmalar el-Murâselât* (E. Demirli, Çev.). İz Yayıncılık.
- KONEVÎ, S. (2014a). *Fûsûsu'l-Hikem'in Sırları* (E. Demirli, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- KONEVÎ, S. (2014b). *Miftâhu'l-gayb* (E. Demirli, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- KUTLUER, İ. (2002). *İbn Sînâ Felsefesinde Zorunlu Varlık*. İz Yayıncılık.
- KUTLUER, İ. (2011). Felsefe ile Tasavvuf Arasında: Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ında Entelektüel Perspektifler. İçinde İ. Çelebi (Ed.), *900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî Sempozyumu Bildirileri* (ss. 507-533). Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- MEVLÂNÂ, C. (2017). *Mesnevi Tercümesi ve Şerhi* (A. Gölpınarlı, Çev.; C. 1). İnkılap Yayınları.
- MUTAHHARÎ, M. (2003). *Felsefe Dersleri* (A. Çelik, Çev.; C. 1). İnsan Yayınları.
- Nasîrüddin Tûsî. (1949). *Şerhu'l-İşârât* (C. 1-4).
- Nasîrüddin Tûsî. (1986). *Tecrîdü'l-i'tikâd*.
- NASR, S. H. (1985a). *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş* (N. Şişman, Çev.). İnsan Yayınları.
- NASR, S. H. (1985b). *Üç Müslüman Bilge* (A. R. Ünal, Çev.). İnsan Yayınları.
- OKUMUŞ, M. (2000). Gazzâlî'nin Kur'an Yorumlarına İbn Sînâ'nın Etkileri. *İslâmî Araştırmalar Dergisi Gazzâlî Özel Sayısı*, 13(3-4), 341-353.
- ÖZDEMİR, M. (2014). Kelam Felsefe İlişkisi. *Eskiyeni*, 29(2), 7-25.
- PLOTINUS. (1996). *Eneadlar* (Z. Özcan, Çev.). Asa Kitabevi.
- RAHMAN, F. (1996). İbn Sînâ. İçinde M. M. Şerif (Ed.), *İslâm Düşüncesi Tarihi* (C. 2). İnsan Yayınları.
- RAHMAN, F. (2015). *İslâm Felsefesi ve Problemleri* (Ö. A. Yıldırım & M. A. Az, Çev.). Otto Yayınları.
- RICHARD, F. (1989). Al-Ghazali's Use of Avicenna's Philosophy. İçinde *Revue Des Etudes Islamiques* (ss. LV-LVII).
- SÜHREVERDÎ, Ş. (1998). *Nur Heykelleri* (Y. Z. Yörükan, Çev.). İnsan Yayınları.
- SÜHREVERDÎ, Ş. (2015). *Hikmetü'l-işrâk* (E. Bekiryazıcı, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- ŞÎRÂZÎ, S. (1981). *El-Hikmetü'l-müteâliye fî esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa* (C. 1-9). Dar-ı Ehya-ut-Turas.
- ŞİRİNOV, A. (2012). Nasîrüddin Tûsî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 41, ss. 437-442). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- TAHRALI, M. (2017). Önsöz. İçinde *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi* (ss. IX-

- XIII). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Taşköprizâde. (1968). *Miftâhu's-sa'âde* (C. 1-3).
- TÜRKER, Ö. (2010). *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İSAM Yayınları.
- TÜRKER, Ö. (2013). Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddîn er-Râzî. İçinde Ö. Türker & O. Demir (Ed.), *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (ss. 17-40). İSAM Yayınları.
- TÜRKER, Ö. (2008). Birden Bir Çıkar İlkesinin Sadreddîn Konevî tarafından Yorumlanması. İçinde H. Yaşar (Ed.), *Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri* (ss. 233-237). Meram Belediyesi Konevî Araştırma Merkezi Yayınları.
- ÜÇER, H. İ. (2017a). *İslâm Düşünce Atlası*. Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. https://www.islamdusunceatlası.org/peoplemaps#branch_all;map;people_33,
- ÜÇER, H. İ. (2017b). *İslâm Düşünce Atlası*. Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. https://www.islamdusunceatlası.org/peoplemaps#branch_all;map;people_52
- ÜÇER, H. İ. (2017c). *Yeni Dönem Tasavvufu: Tarikatlerin Tesisi ve Ekberî Geleneğın Teşekkülü* [Türkçe]. Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş.
- ÜLKEN, H. Z. (1983). *İslâm Felsefesi*. Ülken Yayıncılık.
- WISNOVSKY, R. (2010). *İbn Sînâ Metafiziği* (İ. H. Üçer, Çev.). Klasik Yayınları.
- WOLFSON, H. A. (2001). *Kelâm Felsefeleri* (K. Turhan, Çev.). Kitabevi Yayınları.
- YAKIT, İ. (2002). *Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*. Ötüken Yayınları.
- YAVUZ, Y. Ş. (2012). Fahreddîn Râzî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 12, ss. 89-95). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- YILDIRIM, H. (2011). Tehâfütlerin İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum ve Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 7(4), 115-133.
- YÖRÜKAN, Y. Z. (1998). Şihabeddin Sühreverdi'nin Hayatı. İçinde *Nur Heykelleri* (ss. 13-52). İnsan Yayınları



THE INFLUENCE OF IBN SĪNĀ WITH THE PHILOSOPHER IDENTITY IN ISLAMIC THEOLOGY AND ŞŪFĪSM

Ömer Faruk ERDOĞAN^a

Extended Abstract

Islamic thought has many disciplines and the most effective is philosophy. This scope has brought forward particularly the debates arising from the relation between religion and philosophy and the future of philosophical thought is connected with the result of this compromise. On the basis of such a discussion, Muslim philosophers have claimed that religion and philosophical thought support or complement each other. From this point of view, they put the revelation-mind compromise on the main axis of their thought systems and they became the defender of an original philosophy with the paradigms they developed over it. The problematic of this article; The philosopher's identity is to discuss the nature of the concept that we can call "Ibn Sīnā pursuits (Avicennism)", which was formed by the influence of Ibn Sīnā to Islamic theology (Kalām) and Şūfism. However, we do not mean to say that a whole philosophical heritage emanates from Ibn Sīnā. Our intention is to discuss the contribution of Ibn Sīnā to this heritage. The importance of Ibn Sīnā is that his thought continues to evolve after the process, and that it influences many other scholars. In this regard, Ibn Sīnā and his domain can be evaluated under three headings. Al-Ghazali is influenced by Ibn Sīnā, Ibn Sīnā's influence on Islamic theology after al-Ghazali and Ibn Sīnā's influence on the Islamic tradition of Şūfism.

The first title; he claims that al-Ghazali actually used the method of Peripatetic philosophers especially Ibn Sīnā in his thought system by criticizing philosophers and Ibn Sīnā for some religious and philosophical thoughts. This effect can be understood from the similarity of the works written by both thinkers. The signs of this can be seen in the likeness of the

^a Assoc. Prof., Dumlupınar University, omerfaruk.erdogan@dpu.edu.tr

books of *Danishnama-i 'ala'i* and *Maqasid al falasifa*, and the similarity between *Tahāfut al-falāsifa* and *al-Isharat wa al-tanbihat*. Under the first heading, the following topic is also discussed: Both Ibn Sīnā and al-Ghazali have turned to Şūfism in their thought systems and their views of life as a result of being influenced by the Neo-platonic philosophy and interpreting this idea. As such, we can say that both Ibn Sīnā and al-Ghazali accepted a relative superiority of Şūfism compared to other sciences, and Ibn Sīnā was a source of inspiration for al-Ghazali.

The second title; mainly discusses the effect of Ibn Sīnā on Islamic theology after al-Ghazali. This effect was not to end philosophical thinking in Islam. On the contrary, the Islamic philosophy based on religion-philosophy reconciliation, which was advocated by Peripatetic philosophers; It aimed to isolate Plato, Aristotle, and Neo-platonism influences and combine them with Islamic theology. According to this title, which is summarized as combining Islamic theology with philosophy and which is effectively defended in the Islamic world; "The thought of Islam, reshaped by the influence of al-Ghazali on philosophical thought, has been combined with more precise lines with Islamic theology after the touch of Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210)." He defends his thesis. He devoted a wider place to philosophical subjects in his books compared to al-Ghazali, he was under the influence of Ibn Sīnā, especially in subjects related to natural sciences, and he combined philosophy and theology. In this respect, unlike al-Ghazali, Fakhr al-Dīn al-Rāzī believed that there was no conflict between philosophy and Islamic theology and he skillfully combined both.

The third title is; It aims to explain a philosophy which supports Şūfism, which we believe is present in Ibn Sīnā and his thought system. This title has two claims: First, it discusses the contribution of Ibn Sīnā to the Şūfism. Secondly, he investigates the influence of Ibn Sīnā and his thought on some thinkers and produces arguments for grounding it. The first claim of our article was discussed by the contribution of Ibn Sīnā to Şūfism thought through his metaphysics. This discussion, which started with the concept of Necessary Being (Allāh), ends with nubuwwah (prophethood), which is the last stage of the nafs (soul)-empowerment. Of course, these discussions are related to Ibn Sīnā's passing the information through abstraction steps. In terms of accessing information, Ibn Sīnā required the nafs-empowerment to understand the existence of the Necessary Being with the abstraction made by the mind. The philosopher wanted to reveal the possibility of metaphysical knowledge with this explanation; he further claimed that there were some unimaginable issues beyond that, and the knowledge acquired by

the mind to obtain their knowledge would be insufficient. According to Ibn Sīnā, this is not a way of syllogism (deductive reasoning), but rather, it is an observation (unweling way) that most people cannot understand but who can understand the truth. The philosopher, *al-Isharat wa al-tanbihat*, discusses this issue based on the characteristics of the person who understands the truth and follows him. The fact that Ibn Sīnā saw the intuitive information before and beyond the syllogism information shows that he did not fully accept the Aristotle metaphysics. In addition, it shows that it differs from Plato and the Neo-platonism views, especially with the comments it added to the theory of emanation.

The effect of Ibn Sīnā on Şūfism thought was explained in the article by comparing it with the views of some thinkers. For example, there is no doubt that the intellectual thought spread by Shihāb al-Dīn Suhrawardī (d. 587/1191) in Anatolia is a product of philosophy and Şūfism rather than Islamic theology. Although there is no full compatibility between Ibn Sīnā and Suhrawardī in the context of the term *al-'Ishraq*, we can talk about a continuity in the name of creating *Orient wisdom*. Ibn al-'Arabī (b. 638/1240) explained the creation of *Allāh* and the overflow of the being from Him in accordance with the views of Ibn Sīnā and the Neo-platonism. Above all, the spiritual theories of Şūfism depend on philosophy through Ibn Sīnā. Sadr al-Din al-Qunawi, the student of Ibn al-'Arabī, developed a suitable idea accordingly. He wanted to rebuild Ibn Sīnā metaphysics through the terms of Şūfism. Naşīr al-Dīn al-Ṭūsī (b. 672/1274), who is close to Ibn Sīnā in view; In their correspondence with Sadr al-Din al-Qunawi, they discussed the philosophy of Ibn Sīnā. This whole process, which we talked about the influence of Ibn Sīnā in the backbone of philosophy, Islamic theology and Şūfism, peaked with the Transcendental Philosophy.

Keywords: Islamic Philosophy, Islamic Theology (Kalām), Şūfism, Ibn Sīnā, Al-Ghazali.





bilimname XLI, 2020/1, 691-722
Arrival Date: 2.27.2020, Accepting Date: 5.9.2020, Publishing Date: 5.15.2020
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.695671>

DEBATES ON CAUSALITY IN ISLAMIC KALĀM AND MODERN PHYSICS: A Comparison Between the Theory of Ṭab' and the Soft-Deterministic Interpretations of Quantum Theory*

© Ahmet Mekin KANDEMİR^a

Abstract

The aim of this article is to discuss the causality concepts of Muslim scholars (mutakallimūn) in terms of modern physics theories and to shed light on the ongoing debates in this context. It is possible to say that there are three attitudes about causality in the Islamic kalām. The first one is the concepts that adopt the principle of causality based on the theory of nature (ṭab'); the second is the concepts of Ashārītes that deny causality and explain the relations between entities in the universe with the concept of possibility based on the theory of custom ('ādah), and the third one is the understanding of the Baṣra school, which accepts causality in some subjects and explains some issues with the concept of 'ādah. In modern physics, a similar divergence is seen between Newtonian determinist understandings and indeterminist understandings based on Quantum uncertainty. In some recent research, it is argued that there are significant similarities between the principle of quantum uncertainty and the theory of custom. In this article, the causality conceptions of mutakallimūn are addressed with the context of the theories of 'ādah and ṭab'. Then analyzes are made on the aspects of these understandings that match and diverge with the idea of causality implied by modern physics. Consequently, a new reading is suggested, taking into account modern physics, based on the theories of mutakallimūn who accept natures and causality in natural beings –especially Abū Ishāq al-Nazzām (d. 231/845)-.

Keywords: Kalām, Causality, The theory of nature (ṭab'), The theory of custom

* This work has been supported by The Scientific and Technological Research Council of Turkey (TÜBİTAK). Project Number: 1059B141600845

^a Res. Asst. Ph.D., Necmettin Erbakan Üniversitesi, ahmetmekin@hotmail.com

(‘ādah), Quantum physics.



KELÂMDA VE MODERN FİZİKTE NEDENSELLİK TARTIŞMALARI:

Tab' Teorisi ile Kuantum Teorisinin Soft-Determinist Yorumları Arasında Bir Karşılaştırma

Bu makalenin amacı, kelâmcıların nedensellik anlayışlarını modern fizik teorileri açısından ele almak ve bu çerçevede süregelen tartışmalara ışık tutmaktır. İslam kelâmında nedensellik karşısında üç farklı tutumun olduğunu söylemek mümkündür. İlki tab'/tabiat teorisine dayanarak nedensellik ilkesini benimseyen tabiatçı kelâmcıların anlayışı; ikincisi âdet teorisinden hareketle nedenselliği tümüyle yadsıyan ve varlıklar arası ilişkileri imkan kavramıyla açıklayan Eş'arîlerin tutumu; üçüncüsü ise bazı konularda nedenselliği kabul eden, bazı konuları ise âdet kavramı ile açıklayan Basra ekolünün anlayışıdır. Modern fizikte ise Newtoncu determinist anlayışlar ile Kuantum belirsizliğine dayanan indeterminist anlayışlar arasında bir ayrışmanın olduğu görülmektedir. Son dönemde yapılan bazı araştırmalarda kuantum belirsizlik ilkesi ile âdet teorisi arasında benzerlikler bulunduğu, daha doğrusu kuantumun standart yorumunun âdet teorisine örtüştüğü savunulmaktadır. Bu makalede kelâmcıların nedensellik anlayışları tabiat ve âdet teorileri ekseninde ele alınmakta ve bu anlayışların modern fiziğin ima ettiği nedensellik düşüncesiyle uyuşan ve ayrışan yönleri üzerinde değerlendirmeler yapılmaktadır. Sonuçta varlıklardaki tabiatları ve nedenselliği kabul eden kelâmcıların -özellikle Ebu İshâk en-Nazzâm'ın- anlayışından hareketle, modern fiziği de dikkate alan yeni bir okuma önerilmektedir.

[Geniş Türkçe Öz, çalışmanın sonunda yer almaktadır.]



Introduction

The causality principle which states that every event has a direct or indirect cause, as a philosophical concept, expresses the relation between two natural phenomena or processes where the one cannot appear in the timeline without the other. Natural causality, as a concept, means that everything in the universe has a cause and the same causes give rise to the same effects under the same conditions, and, as a principle, states that the relationship between cause and effect is necessary.¹

Since the early terms of human history, mankind has tried to

¹ Richard Taylor, "Causation", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan, 1967), 56.

understand the nature where they live in and to explain the events and changes which occur there. For this, they investigated the causes of events they observed and made some inferences about them. Because exploring the reasons to explain an event is both a natural tendency of the human mind and an accepted method since ancient times.² For this reason, the causality problem is one of the most important issues of the discipline of philosophy investigating existence. Questioning about “arché” made by Ancient Greek philosophers of Miletus in the history of philosophy can be considered as the first research on causality. After that, with Socrates and Plato, the theological explanation model about causality came to the forefront, but it was Aristotle (384-322 BC) who developed a systematic form of causality in the history of philosophy.³

Aristotle’s theory of the four causes (material, formal, efficient and final) dominated the philosophical field for nearly two thousand years and deeply influenced Islamic philosophy throughout the Middle Ages. According to this theory, the necessary first cause of all events in the universe is God and He has caused all the events in the world to occur via intermediary reasons. For example, in a sculpture made of marble, while the marble block is the material cause, the form of the sculpture is the formal cause, the sculptor is the efficient cause, and the intended aesthetic goal is the final cause.⁴ With regard to causality, the second view of the philosophy of nature in the ancient Greek philosophy was represented by Democritus (460-370 BC) and Epicurus (BC 331-270 BC) who was affected by him. According to them, matter that is not created and is also indestructible is made up of atoms. According to Democritus, while these atoms act naturally and necessarily, Epicurus argued that they act accidentally.⁵

Although the first of these two views in Ancient Greek philosophy accepted that God is the first cause, it argued that the events occur within the cause-effect relationship. The second view denied both God and the relationship between beings. With the translation of the Greek philosophical

² On this issue see. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Publications, 2006), 76; Hasan Aydın, *Eski Yunan’dan İslam’ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Publications, 2009), 15–16.

³ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Publications, 1996), 983b 5; Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Konya: Hü-Er Publications, 2010), 66-67.

⁴ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Publications, 2005), 195a 25-35, 195b 20-25.

⁵ Walter Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suat Baydur (İstanbul: Sosyal Publications, 1994), 126.

heritage into Arabic, these works have paved the way for new debates as well as speeding up the debates in the Islamic world. The vast majority of Muslim scholars rejected the idea that God is only the first cause and ineffective in universe. They also rejected the conception that created beings have a causal power. On the other hand, while admitting that there is no causal power in objects, they also opposed the claim that events occurred by coincidence.⁶

Muslim philosophers, who were influenced by the Aristotelian Philosophy, tended to design the whole universe as a total system that had emerged from the first cause (al-'Illah al-ülā) with a mandatory chain of causality (al-'illiyya). The first systematic expression of these understandings manifested in Al-Fārābī (d. 339/950) in the form of the theory of emanation (şudūr).⁷ In Ibn Sīnā's (d. 428/1037) system, it is placed within the framework of the distinction between essence and existence; material and formal causes have been classified as internal causes related to the essence and truth of the existence; efficient and final causes have been classified as external causes for existence of result.⁸

In Islamic kalām, debates on causality have emerged mostly towards the theological purposes. The first aim of these is to prove that God has omnipotence and is active in all processes related to the universe. Because, according to mutakallimūn, if the idea of determinism is accepted, it must be assumed that there are innate natures in objects and that they necessarily have some effects. In this case, even if God is accepted as the creator, his intervention in this process will not be possible and it will only be accepted as the "first reason" for the universe as with the philosophers. Another aim is to prove the possibility of miracles. According to the mutakallimūn, the difference between the prophet sent by God and the one who claims to be a prophet (mutanabbī) is miracles created by God to affirm his prophecy. For this reason, they designed the theory of causality to allow miracles.⁹ For these purposes, the nature of the relationship between cause and effect and

⁶ H. Austryn Wolfson, *The Philosophy of Kalām* (London: Harward University Press, 1976), 520.

⁷ Abū Naşr Al-Fārābī, *Arāu ahl al-Madīna al-fāḍila*, ed. A. Nasri Nader (Beirut: Dār al-Mashrik, 1986), 57-58, 61.

⁸ Abū 'Alī Ibn Sīnā, *Kitāb al-Shifā Metaphysic*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Publications, 2004), 2/6-8.

⁹ İmām al-Ḥaramayn Al-Juwaynī, *Kitāb al-Irshād ilā kawāṭi' al-adilla fī usūl al-i'tikād*, ed. Ahmad Abd al-Rahman al-Sāyih-Tavfik Ali Vahba (Cairo: Maktaba al-Sakāfe al-Dīniyya, 2009), 262; Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-usūl al-khamsa*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: YEK Publications, 2013), 2/431; Abū al-Mu'in Al-Nasafī, *Tabşıra al-adilla fī al-uşūl al-dīn*, thk. Hüseyin Atay- Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Publications, 2004), 1/690-691.

whether the cause requires the result are discussed extensively by the Muslim theologians.

In this sense, it can be said that there are basically three different approaches to causality in Islamic kalām. These are the theory of ṭab' in which the principle of causality is accepted; the theory of 'ādah in which causal relationships are completely rejected, and the theories of tawlīd and i'timād in which causal relationships are partially accepted.¹⁰ We will try to explain these theories in detail. But first, it should be noted that, up to the present, comparisons between mutakallimūn's concepts of causality and quantum physics have been made only on the theory of 'ādah. In this regard, studies were made at the level of books, theses, and articles, and it was suggested that there were many similarities between the theory 'ādah which formulated by Al-Ghāzālī and the Copenhagen interpretation of quantum theory.¹¹ But neither the Copenhagen interpretation is the only quantum interpretation of causality, nor the theory of 'ādah is the only causality theory advocated by mutakallimūn. The purpose of this article, unlike previous studies, is to make a comparison between the theory of ṭab' which adopted by some of Mu'tazilī scholars and the soft-deterministic interpretations of quantum.

A. Causality in Islamic Kalām

1. The Theory of 'Ādah and Rejecting of Causality

In Ash'arīte kalām, it is accepted that relationships between the events observed in nature are not necessary. Their conceptions of substance, movement, space and time which shaped within the framework of atomism make it impossible to accept the causal relationships in nature. Because the ability of one atom to affect the other depends on being different in strength, quality and effect. It is not possible for atoms that are similar in all respects to have any effect on each other. Besides, the atoms that constitute objects are discrete and separated. There is a void/nothingness between them. This

¹⁰ See. Cemalettin Erdemci, *Kelam Kozmolojisiine Giriş* (Ankara: Araştırma Publications, 2007), 119 ff.; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan* (Klasik Publications, 2015), 182-203; 239-262.

¹¹ See. Karen Harding, "Causality Then and Now: Al Ghazālī and Quantum Theory", *The American Journal of Social Sciences* 10/2 (1993), 165-177; Umit Yolsuloglu Devji, *Al-Ghazālī and Quantum Physics: A Comparative Analysis of The Seventeenth Discussion of Tahāfut al-Falāsifa and Qantum Theory* (Canada: McGill University Institute of Islamic Studies, MA Thesis, 2003); Basil Altaie, "Re-Creation: A Possible Interpretation of Quantum Indeterminism", *ArXiv:0907.3419v2 [Quant-Ph]* 23 Jul 2009, (2009), 1-18; Mehdi Golshani, "Islam and the Sciences of Nature: Some Fundamental Questions", *Islamic Studies* 39/4 (ts.), 597-611.

is an issue that does not allow interaction. Lastly, the discontinuity of attributes/a'rādh don't allow for a causal relationship. Because in a system where attributes are discontinuous, the objects can't have a nature and create a natural effect, and the objects can't change their qualities by affecting each other.¹² Instead, they explain all the qualities and changes in the universe through the instant and continuous creation of God. According to this, as long as God wants to characterize an object with an attribute, He continues to create that attribute at any moment. If He wants to qualify with another attribute, then creates that attribute. However, if He completely stops creating attributes in the object, that object will also disappear. Undoubtedly, this understanding makes all the transitive effects between the two objects impossible. Therefore, secondary reasons affecting the natural beings are rejected in this understanding.¹³ This understanding is called the theory of custom/'ādah.

This thought is found its systematic form in Al-Ghazālī and used against philosophers in his *Tahāfut*. Al-Ghazālī, in this work, defends that the causal connections between causes and effects are not necessary and the existence of one does not require the existence of the other just as the nonexistence of one does not require nonexistence of the other. For example there is no causal relationship between drinking and quenching of thirst, eating and satiation, contact with fire and burning, the appearance of the sun and light, decapitation and death, drinking of medicine and getting better, and so on. It is because of the custom of God ('ādah/sunnah) that these things are created in succession. According to the theory of 'ādah things can not influence the other. Every kind of condition and changes and relationships between cause and effect in the universe are created personally by God. Things reveal the effects but not because of its nature, only with the creation of God. However, since this creation of God has occurred within a certain order and custom, it is observed that there is a connection between cause and effect. But it is possible for God to not create a result although there would be a cause, that he creates a result without cause, or creates the exact opposite of the cause-effect relation that we are accustomed to.¹⁴ Al-Ghazālī has criticized the philosophers to prove the possibility of miracles. Because,

¹² See. Mehmet Bulğen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Publications, 2015), 310-311.

¹³ Alnoor Dhanani, "Atomism in Islamic Thought", *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, ed. Helaine Selin (Dordrecht: Springer Netherlands, 2008), 380.

¹⁴ Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, ed. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: YEK Publications, 2014), 337-339.

according to him, miracles are impossible for those who accept that the normal process of events is necessary and deterministic.¹⁵

2. The Theories of Tawlīd-I'timād and Partial Acceptance of Causality

The majority of Mu'tazilī scholars have accepted the causality principle to a certain extent in natural events while they have an atomic point of view. For instance, according to the theory of tawlīd (indirect acts) developed by the Baṣra school, there is a necessary relationship between human acts and their ongoing consequences in inanimate beings, as in the example of the action of turning the key makes it necessary to open the door.¹⁶ That is, they acknowledge that humans and objects may be the secondary cause of movements, attributes, and changes in the universe.¹⁷ But, the necessity of the consequence depends on the availability of the location and the removal of obstacles. The cause necessitates the effect in all cases where the conditions are appropriate, otherwise it does not.¹⁸ What necessitates the verbs that occur through tawlid here, is the result of the agent's will and power.

The concept of i'timād (power/resistance/inclination) is another term which shows that Baṣra school accepts causality. This concept is used to explain some physical events such as pushing, pulling, pressure, resistance, etc. occurring between objects. Some natural interactions such as burning of fire, flowing of water, falling of a stone and pulling magnet are explained by this concept. The most important thing revealed by this concept is that an object can effect another. In this regard, Baṣra school accepts that as a general principle, it is possible to form i'timād outside the locality.¹⁹ It can be said that the Basra school of Mu'tazilah rejected through this concept, the essentialist/naturalist thoughts which argued that objects act by necessity due to their structure. This is because, accepting that events have occurred as a result of the nature of things, according to him, makes it necessary to accept that everything that is called a blessing for the creatures is an act of nature. This makes it meaningless to bring evidence for the existence of a

¹⁵ Al-Ghazālī, *Tahāfut*, 337, 343; For detailed information about the theory see. Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 147 ff.

¹⁶ Qādī 'Abd al-Jabbār, *Kitāb al-Tawlīd min kitāb al-mughnī*, ed. Osman Demir (İstanbul: Klasik Publications, 2015), 74, 115, 180.

¹⁷ Munā Ahmad Abū Zayd, *al-Tasawwur al-dharrī fī al-fikr al-falsafī al-Islāmī* (Beirut: al-Muassasa al-Jāmiyya, 1994), 266.

¹⁸ Qādī 'Abd al-Jabbār, *al-Tawlīd*, 80, 85, 114.

¹⁹ On this issue see. Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 187 ff.

wise and glorious creator regarding the universe.²⁰

In the understanding of Başra school, the cause-effect relationship is not deterministic in all circumstances and situations, since there is no situation related to the essence of the cause, as in the doctrine of 'illiyah. The necessity of the relationship between cause and effect depends on some other conditions such as the suitability of the place (maḥall) and the absence of obstacles. Missing one of these conditions will prevent the result from realizing. On the other hand, they argued that some events occurred with the custom of God, without any compelling reason. For example, the situation is somewhat different in the cases of drink-drunkenness, medicine-health and poison-death. There is no compulsory relationship between them. In such cases, the results are not due to causality and nature, but due to the custom of God.²¹

In this way, the Başra school aims to base the miracle. However, their understanding of custom and the understanding of Ash'arītes are quite different in their results. Because it means that God can intervene constantly in the universe- including miracles- in the Ash'arītes, while in Başra school He will never intervene in natural functioning of universe -except miracles-.²² This approach distinguishes them from both occasionalist understandings and strict-deterministic theories. Therefore, it would be better to describe their causality thought as a new comment between determinism and occasionalism.²³

3. The Theory of Ṭab' and Acceptance of Causality

In early kalām, some Mu'tazilī scholars have accepted that, unlike atomism, there are certain natures (tabāi') inherent in the beings. But, the acceptance of natures is considered as the acceptance of causality in nature by the majority of Muslim theologians.²⁴ In this regard, Mu'ammār b. 'Abbād

²⁰ Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *al-Tawlīd*, 29, 36, 44-47, 68.

²¹ Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *al-Tawlīd*, 146; Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Kitāb al-Macmū' fī al-muḥīṭ bi al-taklīf 1*, ed. J. J. Houben (Beirut: Matba'a al-Katūlikiyya, 1962), 92-93; Abū Rashīd Al-Nīsābūrī, *Kitāb al-Masāil fī al-khilāf bayna al-Baṣriyyīn wa-al-Baḡhdādiyyīn*, ed. Ma'an Ziyāda-Ridwān al-Sayyid (Beirut: Ma'had al-Anmā' al-'Arabī, 1979), 148; On this issue see. Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Publications, 2019), 248 ff.

²² Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 157-158; Fethi Kerim Kazanç, *Kâdî Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı* (Ankara: Araştırma Publications, 2014), 266, 269.

²³ Osman Demir, "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlid Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2014), 82.

²⁴ See. Abū 'Imrān Mūsā Ibn Maymūn, *Dalālat al-ḥā'irīn* (Ankara: AÜİF Publications, 1974), 202, 203; Wolfson, *The Philosophy of Kalām*, 559-560.

al-Sulamī (d. 215/830), Abū Ishāq al-Nazzām (d. 231/845), Abū 'Uthmān al-Jāhiz (d. 255/869) and Abū al-Qāsim al-Ka'bī (d. 319/931) are coming at the beginning of those who defend that the relationship between cause and effect is necessary in Mu'tazilah. Because they all accepted the theory of nature and therefore they were named as naturalists (ahl al-ṭabāi').²⁵

One of the first to accept the relationship between cause and effect in Islamic thought is al-Nazzām. According to him, everything has been created with a certain nature (ṭab') and the functioning is in accordance with the law of order and causality in the universe arising from these natures located in the entities. Accordingly, the nature of the light things (e.g. fire) is to rise, and the nature of the heavy things (e.g. stone) is to fall down. Therefore, whenever the light thing is released, it rises due to the nature that God has placed on it and reaches the highest point in the world. When something heavy is released, it comes down to the lowest point in the world due to the nature that God has placed in it.²⁶

On the other hand, in al-Nazzām's philosophy of nature, the nature of beings is not necessary in any case. Because these natures are not the qualities of the beings themselves. These were created by God in the beginning. Therefore, the acts that occur by force of natures are accepted by al-Nazzām as the acts of God because He is the distant cause of everything. For example, God has given the stone a stony nature, so it goes away when thrown. Although the act of throwing belongs to the person who throws the stone, movement of stone is the act of God who gave it this nature.²⁷ In other words, every act that takes place in the universe belongs directly and firstly to the nature of things; but indirectly and secondly to God.

These thoughts of al-Nazzām do not mean that he advocates the concept of re-creation like Ash'arītes, as it is claimed.²⁸ He does not actually have an occasionalist understanding of the universe. In order to understand the difference of his thought, it is necessary to look at his theory of "kumūn-zuhūr". According to him, refusing the classical atomistic doctrine of kalām, the atoms (jawāhir) are formed from the accidents and the atom accepts to

²⁵ Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *al-Macmū'*, 406.

²⁶ Abu al-Husayn Al-Khayyāt, *al-Intiṣār wa al-radd 'alā Ibn al-Rāwandī al-mulḥid*, ed. H. S. Nyberg (Beirut: Makta al-Dār al-'Arabiyya li al-Kitāb, 1993), 40; 'Abd al-Qāhir Al-Baghdādī, *al-Farq bayn al-firaq*, ed. M. Uthmān Al-Husht (Cairo: Maktaba Ibn Sinā, 1988), 125; Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ*, 2/143; Abu al-Faḥ Al-Shahristānī, *al-Milal wa al-niḥal*, ed. Abū 'Ali Mahnā-'Ali Hasan Fā'ūr (Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1993), 88.

²⁷ Al-Khayyāt, *Al-Intiṣār*, 45; Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *al-Tawliḍ*, 18; Al-Shahristānī, *al-Milal*, 69.

²⁸ Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology* (Leiden: Brill, 1993), 43.

be divided forever.²⁹ God has created the whole universe in a moment and concealed (kumūn) the things into each other at the time of this first creation. Priority and posteriority are not at the creation of the beings but at their emergence. At the moment of this first creation certain attributes have been placed in the bodies. All changes in things are due to these natures. All these changes that have arisen afterward are not a new creation (*hudūth*) but the emergence (*zuhūr*).³⁰

It is quite obvious that this understanding is completely different from the thought of continuing creation from nothing ('adem) of Ash'arītes. It should be noted, however, that al-Nazzām is not a strict determinist too. Because he acknowledges that the causal laws in natural things are placed in the structure of beings by God and that He can intervene whenever wish.³¹ This approach shows that he had a concept of the universe which opens to divine intervention.

Al-Jāhīz, as a student of al-Nazzām, has common views with his teacher on nature and causality in the universe. But Mu'ammār's and al-Ka'bī's understanding of cosmology is a little different. When his theories of the atom (jawhar) and the accident (a'rādh) are analyzed, it seems that Mu'ammār accepted that God is the creator of all beings and brought them out of existence. But the role of God in the universe is limited to the creation of atoms and objects in his thought.³² According to him, God created objects with a specific nature that would create certain accidents at the time of first creation. All subsequent events and changes are described as objects' actions, by following the principle of causality in nature. In other words, God is considered as the "First Cause" in terms of being the creator of all beings, but He is regarded as a secondary/distant cause in that He creates natures which determines the actions of beings and their way of functioning. Al-Ka'bī similarly defends a deterministic causality in the realm. According to him, God acts in accordance with the law of causality, which He has set. Therefore, it is not possible for God to create direct movement or rest in beings without creating a cause. Likewise, it is impossible for God to move a heavy object directly by his own intervention or to immobilize it in the air without using

²⁹ al-Khayyāt, *Al-Intiṣār*, 33–36; Abū Al-Hasan al-Ash'arī, *Maqālāt Al-Islāmiyyīn Wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, ed. M. Muhyiddin Abdülhamid (Cairo: Maktaba al-Nahdiyya al-Misriyya, 1955), 2/16.

³⁰ Al-Khayyāt, *Al-Intiṣār*, 44; Al-Baghdādī, *al-Farq*, 128-129; Wolfson, *The Philosophy of Kalām*, 499.

³¹ Al-Khayyāt, *Al-Intiṣār*, 44-45.

³² Al-Khayyāt, *Al-Intiṣār*, 53-54; Al-Ash'arī, *Al-Maqālāt*, 2/232.

any other being or occasion.³³

This kind of strict determinist thought seems to be problematic in terms of Islamic belief. Because this understanding is incompatible with the belief of a god who is constantly involved in the world, and it is not easy to base miracles in this approach. For this reason, naturalist mutakallimūn have faced with intense criticism of both Baṣra school and Ahl al-Sunnah. However, these criticisms are not valid for al-Nazzām and Al-Jāhiz. Because they stressed that when God wills, He can create opposite acts to natures and thus He can interfere with the universe. It is not difficult to base miracles in this understanding. However, in Muammar and Al-Ka'bi's system, miracles can only occur in accordance with the principle of causality and the nature of beings and the same limitation applies to other divine acts.

Al-Mātūrīdī (d. 333/944), one of the leaders of Ahl al-Sunnah, accepts that there are innate natures in beings and uses frequently the concept of nature (ṭab') for both living and inanimate beings. According to him, God created human beings, and animals, and inanimate beings with natures that allow them to survive, protect themselves from danger, and know what is useful for them. With the help of these natures, beings are born with the necessary knowledge and equipment for behaviors such as flying, swimming, crawling, self-defense, and reproduction.³⁴ Concerning inanimate beings, Al-Mātūrīdī admits that it is the nature of burning in fire, cooling in the snow, falling in stone, saturation in water and food; but emphasizes that these are not the qualities acquired by themselves, but placed within them by God.³⁵ Despite these statements, there is controversy over whether he accepted causality or not.³⁶ In our opinion, Al-Mātūrīdī does not adopt the theory of ṭab' as a doctrine, but accepts a weak understanding of causality that cannot exclude divine intervention. Because although he criticized many of his contemporary Mu'tazilī scholar Al-Ka'bi's views, he never criticized his understanding of causality. This supports the thesis that he has a positive approach to natural causality unless it does not imply the eternity of the world and does not exclude the existence of God and His intervention in

³³ Al-Nisābūrī, *al-Masā'il*, 196; Al-Shaykh al-Mufīd, *Awā'il al-maqālāt*, thk. Ibrāhīm al-Anṣārī (Mashad: al-Mu'tamar al-'ālam, 2000), 129.

³⁴ Abū Maṣṣūr Al-Mātūrīdī, *Ta'wilāt al-Qur'ān*, ed. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dār al-Mizān, 2005), 8/141.

³⁵ Abū Maṣṣūr Al-Mātūrīdī, *Kitāb al-Tawhīd*, ed. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi (İstanbul: TDV Publications, 2001), 231; Al-Mātūrīdī, *Ta'wilāt al-Qur'ān*, 7/383; 9/404-405; 11/226.

³⁶ For these discussions see. Nazif Muhtaroglu, "Al-Mātūrīdī's View of Causality", *Occasionalism Revisited* (Abu Dhabi: Kalam&Research Media, 2017), 3-4, 11-13.

nature.³⁷ However, his view of causality was not maintained by the scholars of the sect after him, but the understanding of the Al-Ash'arīs was followed instead.³⁸

The debates of causality ongoing around “nature-custom” theories between Muslim scholars continue between the conception of the Newtonian determinist universe and the concept of uncertainty of Quantum physics. While defending determinism being supported by the science in the intellectual circles, that the Newtonian physics is dominated by a philosophical understanding based on the deterministic model, the movements and individuals who oppose this idea are criticized and the attitudes of the philosophers are welcomed positively. There is a common understanding going back to Aristotle that he puts forward that science cannot be done without accepting determinism and it is suggested that rejecting of causality harms the scientific developments. However, in order to test the accuracy of these claims, it is necessary to examine how causality is perceived in modern physics.

B. Causality in Modern Physics

Classical physics gives us a deterministic picture of nature. For instance, in the mechanics of Newton's (1642-1712), law of universal gravitation, action-reaction laws and motion laws imply that the causality principle is in effect at all times. Therefore, it is possible to pre-calculate all events in a physical system by the causality law, and to determine all the results from the reasons if an initial state and external influencing factors are known.³⁹ In other words, in Newtonian physics, the universe is like a giant clock that operates mechanically. Accordingly, each atom follows a path which is determined by the forces acting on it. The forces in question are determined by other atoms, and so on. There is a fixed cause and effect relationship, from the smallest molecular motion to the explosion of the greatest galaxy and everything is determined to the finest detail

³⁷ Kandemir, *Tabiat ve Nedensellik*, 244. For causality concept of Al-Mâtûrîdî, see also. Alnoor Dhanani, “Al-Mâtûrîdî and Al-Nasafî on Atomism and the Tabâi”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Publications, 2012), 69-72; Yusuf Şevki Yavuz, “Mâtûrîdî'nin Tabiat ve İlliyete Bakışı”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Publications, 2012), 59 ff.

³⁸ Al-Nasafî, *Tabşıra*, 1/81-82, 96, 431-432; See also. Dhanani, “Al-Mâtûrîdî and Al-Nasafî on Atomism and the Tabâi”, 73-76; Yavuz, “Mâtûrîdî'nin Tabiat ve İlliyete Bakışı”, 58-59, 62-63.

³⁹ Max Planck, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, çev. M. Yılmaz Öner (İstanbul: Spartaküs Publications, 1996), 38.

beforehand.⁴⁰

The 18th century French mathematician and physicist Pierre Simon de Laplace (1749-1827), with reference to Newtonian mechanics, suggested that every act in the world, from the greatest objects to the smallest atoms, could be calculated if all locations and movements of the particles in the universe were fully known.⁴¹ This concept of the deterministic universe, which is compatible with Aristotle's philosophy, was accepted until the beginning of the twentieth century. However, with the emergence of the quantum theory, this picture has begun to change.

1. Quantum Mechanics and the Principle of Uncertainty

The concept of "quantum" has entered the science literature with Max Planck's (1858-1947) demonstration that light diffused in the form of energy packs. However, the effects of this hypothesis on causality are understood with the uncertainty principle put forth by Werner Heisenberg.⁴² According to this principle, it is not possible to determine both the location and the momentum of an atom or a particle at the same time. In other words, with regard to this principle, the position can not be determined when the speed of an electron is measured; the speed can not be measured when the position is detected. Therefore, it is impossible to determine both the position and the speed of an electron at the same time.⁴³ Thus, the uncertainty principle led to critical questioning on the deterministic universe model, because if the state of the universe (speed and position) cannot be measured precisely at a moment, it will not be possible to predict future events.⁴⁴

Considering the uncertainty principle, a particle can follow more than one path, so it is impossible to know in advance what path it will follow. The only thing one may know is that the particle is likely to go from one way or another. In other words, there is no single and definitive result for an observation based on quantum mechanics; but there are possible results.⁴⁵ The determination of this feature of the matter has been possible by the wave-particle dilemma discussions on the nature of the light, and these debates have been influential in the emergence of quantum physics. Newton

⁴⁰ Paul Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik*, çev. Barış Gönülşen (İstanbul: Alfa Publications, 2013), 181.

⁴¹ Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik*, 181.

⁴² Stephen Hawking, *A Brief History of Time* (New York: Bantam Press, 1996), 46-47.

⁴³ John Polkinghorne, *Quantum Theory A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2002), 32-33.

⁴⁴ Hawking, *A Brief History of Time*, 47-48.

⁴⁵ Hawking, *A Brief History of Time*, 48-49.

and his colleagues argued that light is possessed of particle properties. However, a contemporary physicist with Newton, Christian Huygens (1629-1695) theorized that light is a wave.⁴⁶

The experimental proof of this theory came from Thomas Young's (1773-1879) double slit experiment. It is placed in a plate with two holes in front of a curtain in the Young experiment. Firstly, the left hole is closed and a beam of light is sent to this plate. When only the right hole is open, there is only one trace on the screen. Then the left hole is opened and the right hole is closed, but the same result is obtained: a single trace appears on the plate. However, when two holes are opened together, the situation is a bit confused. In this case, if the light consisted of particles, one part of the light would pass through the right, one part through the left hole, and two separate patterns would form, but this is not the case. The emerging image on the plate was the "interference" pattern of light beams emitted from the source. In other words, there were many light patterns and dark patterns on the screen. Even when the same experiment was carried out with electrons and electrons were sent one by one, this interference pattern was observed.⁴⁷

In other words, it is understood that the packets of light and electrons sent from the source pass through both the right and left holes. That is, the light showed wave characteristics in these experiments. However, when a detector is placed in front of the two holes to detect the particles passing through the hole, the interference pattern on the plate disappears and two separate shapes emerge and this indicates that the light acts like a particle. This is because, there is a need for a photon to observe the electron and this changes the movement of electrons. That is, observing which particle passes through, destroys the superposition state which the fragment passes through both slits at the same time, and the particle begins to pass through a single slit. This is called as the collapse of the wave function. Because of these properties, it is accepted that light and matter behave both as waves and particles.

2. Quantum Entanglement (Nonlocality) and Remote Effect

The most staggering consequences of the quantum physics related to causality are data obtained from experiments on localism and remote

⁴⁶ John Gribbin, *Schrödinger'in Kedisinin Peşinde*, çev. Nedim Çatlı (İstanbul: Metis Publication, 2005), 23-24.

⁴⁷ For detailed information and versions of experimentation with bullet, water and electron refer to Richard Feynman, *The Character of Physical Law* (USA: M.I.T Press, 1985), 130 ff.

effects. In classical physics, every phenomenon has a cause and its consequences must be conjuncted in space. Quantum mechanics, however, has shown that two particles can affect each other at a distance without any connection in spacetime. This is a violation of the causality principle in classical physics. For example, according to quantum physics, in a system at the atomic level, two particles continue to affect one another remotely, even if they are separated from one another and they have moved away. Measurement made on a particle also affects the other. Einstein (1879-1955) and his colleagues arguing its contradiction to common sense suggested a mental experiment, to show the impossibility of this. In accordance with this mental experiment, which was published in 1935 and known as the EPR (Einstein-Podolski-Rosen) experiment, it is assumed that a particle is divided into two by explosion. According to quantum theory, these two particles will continue to affect one of them as far as one goes away. For instance, if one turns clockwise, the other will react in the opposite direction. If whichever the wave function collapses during observation, the appropriate condition will occur in the other.⁴⁸

Einstein wanted to show the absurdity and impossibility of this situation, which is called the ghost effect by him. This is because it is contrary to the classical laws of physics (the principle of relativity) that of affecting two things which are not in physical contact with each other (violation of the principle of locality) or two particles which separated from each other by light years. So nothing in space can make a connection between two separate particles at the same time. For many years it has not been possible to test this mental experiment. In the 1960s, however, John Bell (1928-1990) offered theoretically a way of carrying out this experiment and finally in 1982, Alain Aspect and his colleagues conducted these experiments using the polarizations of the photons. In the experiment, photon pairs were used. According to quantum physics; if one's polarity is vertical the other will be horizontal for emitted photon pairs, no matter how far one is from another. Aspect experiments have fully identified this situation and have found that the locality principle has been violated at the quantum level.⁴⁹

The problem brought up by the quantum entanglement that how two things are located at different points in the space-time and have no communication between them can effect each other, can be solved with the

⁴⁸ Stephen Hawking, *The Universe in a Nutshell* (London: Bantam Press, 2001), 123-124.

⁴⁹ Roger Penrose, *Büyük, Küçük ve İnsan Zihni*, çev. Cenk Türman (İstanbul: İzdüşüm Publications, 2005), 81-82; John Gribbin, *Schrödinger'in Yavru Kedileri: Gerçekliğin Peşinde*, çev. Nedim Çatlı (İstanbul: Metis Publication, 2008), 42-43.

principle of quantum holism. According to this principle, the whole is more than the sum of its parts. It is not a simple sum of all parts.⁵⁰ The quantum entanglement is important in terms of showing that the matter can not be explained in a reductive manner, that is to say, the atom can not be explained for by the sum of its particles.⁵¹ Because the whole is different and more than the sum of its parts.⁵² Therefore, it is not accurate to arrive at a conclusion regarding the nature of the parts from the observations of the whole, nor to make a conclusion about the whole from the nature of the part. Taking into consideration of the causality, it should be assumed that there are causal relations and regular operations in the macro-phase. However, based on this, it can not be argued that this causality relation originated from the nature of the matter.

C. The Copenhagen Interpretation and the Theory of Custom

The "uncertainty principle" is a key concept to understand the consequences of quantum theory which related to causality. This is because uncertainty or, in other words, undeterminacy is interpreted as a violation of the "causality principle" at the quantum level. However, while there is a consensus among physicists that classical physics draws a deterministic universe table, it must be said that there are many mutually incompatible interpretations about the results of quantum physics.

Heisenberg and The Standard Interpretation of Quantum Physics argue that this uncertainty does not originate from our ignorance or conceptual inadequacy, but on the contrary, it is a characteristic of the inner mechanism of nature.⁵³ According to this idea, known as the Copenhagen Interpretation, entities such as electrons are real only when they are observed. There is no speed and position of the electron, and it does not have a real existence until the observation is made; it just consists of some possibilities. With observation one of these possibilities occurs and the electron becomes a real entity. Hawking is one of those who argues that quantum indeterminacy does not originate from experimental or conceptual inadequacy or hidden variables, on the contrary it originates from the nature of the matter. He even said, "Even God is constrained by this uncertainty

⁵⁰ Abdullah Verçin, "Harekete İki Farklı Bakış: Determinizm ve Atomizme Karşı Olasılıkçılık ve Bütünlükçülük", *Popüler Bilim* 51/ (2001), 8.

⁵¹ Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Publications, 2008), 81.

⁵² Gribbin, *Schrödinger'in Yavru Kedileri*, 34-35.

⁵³ Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy* (London: Penguin Books, 2000), 23-35; Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (USA: Prentice-Hall, 1966), 303.

principle and can not know the same position and speed; it can only know the wave function".⁵⁴

The Copenhagen Interpretation has been received positively by theist circles and has been embraced with the idea that it facilitates explaining divine activities, especially miracles. It is also possible to see the reflections of this approach in the Islamic world in studies defending a similarity between the Copenhagen Interpretation and the theory of 'ādah. We would like to briefly touch these studies and the ideas they defend.

Karen Harding, an American chemist, described many significant similarities between Ghazālī's theory of custom and the Copenhagen Interpretation of quantum theory in her article published in 1993. According to her, it is accepted in both the custom theory and the Copenhagen interpretation that objects do not have innate natures. In custom theory, all qualities related to objects are created by God. In the Copenhagen interpretation, objects do not have any quality before the observation and with observation one of the possibilities occurs. The main difference here is, in custom theory, qualities of the objects are accepted as a result of God's acts of creation while as a consequence of the interaction of the object with the observer in the Copenhagen interpretation.⁵⁵

Both the Copenhagen interpretation and the custom theory do not accept that there is a necessary causal relationship in nature and events can be predicted precisely in advance. According to the Copenhagen interpretation, objects at the subatomic level do not have a real existence without any interaction, but only have a potential entity. For this reason, it is not possible to accept that objects have no qualities affecting one of them. In addition to this, both the Copenhagen interpretation and the custom theory accept the orderly functioning of the nature. According to the custom theory, this is because of the habit of God. As for the Copenhagen interpretation, there is a regular functioning and the events can be predicted with certain probabilities in nature, since some events are more likely to occur than others. These high possibilities leave place in the custom theory for "the will of God". In this case, miracles are examples of God behaving outside his own habits.⁵⁶

Iranian Muslim physicist Mehdi Golshani defends a similar view. According to him in the standard interpretation of quantum mechanics an

⁵⁴ Hawking, *The Universe in a Nutshell*, 107.

⁵⁵ Harding, "Al Ghazālī and Quantum Theory", 173-174.

⁵⁶ Harding, "Al Ghazālī and Quantum Theory", 175-176.

electron has no inherent properties. This is coherent exactly with the Asharites' occasionalist view. So, they think that all attributes associated with objects are the results of God's action. That is, two schools both deny any necessary connection between cause and effect. Moreover, objects have independent existence and the events are not exactly predictable in both the Asharites' occasionalist view and the Copenhagen interpretation of quantum theory. Golshani says that the approaches of Muslim philosophers on causality are similar to those who advocate the causal interpretation of quantum theory. Likewise, their criticisms of the causality interpretation are very similar to Einstein and Bohm who criticize the interpretation of Copenhagen.⁵⁷

Devji also found that there are important similarities between the two thoughts in his thesis, which compares quantum physics with Ghazālī's understanding of causality. Some of these similarities are that there are no inherent attributes in the nature of objects, the impossibility of perceiving nature and the object as it really is, and that both thoughts bring fundamental criticisms that would undermine the established perception of causality in their own time.⁵⁸

Jordanian Physicist Altaie offers a new perspective on this issue. He suggests that quantum causality and attributes in entities can be defended together and consistently. According to him, co-observations of recurrence and regularity in natural phenomena point out that the existence of laws have an effect on them. Because the universe does not maintain its presence open to all probabilities in a coincidental manner, on the contrary, it functions regarding to predetermined rules. The occurrence of events in the universe takes place with the causality chain. That is why there is an effect on the result. The effect of causes on results stems from the fact that objects have a number of attributes that one can observe. These attributes are essential qualities for the substance and energy forms in the universe.⁵⁹ That is to say, the innate properties of entities have the ability to interact, but these interactions must be accepted as possible, not as necessary. These attributes

⁵⁷ Golshani, "Islam and the Sciences of Nature: Some Fundamental Questions", 188.

⁵⁸ Devji, *Al-Ghazālī and Quantum Physics: A Comparative Analysis of The Seventeenth Discussion of Tahāfut al-Falāsifa and Qantum Theory*, 100-101.

⁵⁹ For example, the quality of fire is burning because it is energy. Therefore, it is possible to make a change in the cotton. That is, it is possible to burn objects when the energy of fire reaches the level of ignition. If it does not reach that level it will not be possible to burn. This is only one of countless laws that manage the structures in the world. See Basil Altaie vd., "Mafhūm al-sababiyya fī al-fizyā al-mu'āsira wa 'inda al-mutakallimīn al-muslimīn", *Kutadgu Bilig* 23/ (2013), 289.

are constantly recreated by God in accordance with the energy level of the system. The influence of these qualities is also differentiated by the recreation, and as a result the causal event is regarded as a new situation. This allows the continuation of indeterminist causal relations among the components of the universe.⁶⁰

Altaie argues that, if the assumption of continuous recreation is accepted, it may be possible to conceive a universe which is compatible with the conclusions of quantum theory and it allows for divine efficacy and excludes the idea of strict determinism. It can be explained that this is because the uncertainty that arises in quantum physics when measured quantities such as position and velocity, energy and time are simultaneous with the idea of continuous recreation. In addition, the assumption of recreation of the innate attributes of entities allows the existence of indeterministic causal relations and thus it allows all events in the natural world to be linked to one another. This is also part of the holistic entanglement of the universe implied by some interpretations of quantum physics.⁶¹ On the other side, Altaie states that the concept of continuing recreation brings a solution to the paradoxes arising from quantum measurement. This is because, this idea does not take into account the subjective role of the observer in a measurement or collapse of the wave function. These are regarded as direct results of the recreation.⁶² In this perspective, there is not denial of causality, but causal relations are accepted, at the same time divine power and will are fully approved. This understanding of causality also gives the opportunity to explain the effective roles of blind laws in the natural world.⁶³

In our opinion, it is not coherent suggestions both to establish a similarity between the theory of 'ādah and the Copenhagen interpretation, and to defend the nature of beings with continuous creation. Since, while all the qualities that the object possesses, in Islamic thought, are a result of God's creation, and the orderly functioning proper to these qualities are accepted as God's habit, but these are explained by the influence of the observer in the Copenhagen Interpretation. There is a significant difference in this regard, and it is clear that the role assigned to the observer is contrary to the Islamic belief. Moreover, in Islamic kalām, The regular functioning of the universe

⁶⁰ Basil Altaie, *God, Nature, and the Cause: Essays in Islam and Science* (USA: Kalam&Research Media, 2016), 82-83.

⁶¹ Altaie, *God, Nature, and the Cause*, 82.

⁶² Altaie, "Re-Creation: A Possible Interpretation of Quantum Indeterminism", 16.

⁶³ Altaie, *God, Nature, and the Cause*, 84.

provides evidence for the existence and wisdom of God. But in a universe where everything is recreated at any moment, it is not possible to talk about the essence of the objects, and their qualities, and verbs, as well as a reliable order. Neither the theory of custom nor the Copenhagen interpretation provides the idea of an order that will serve as the basis for proof of God. But a soft-deterministic interpretation of the universe that allows divine intervention can provide this basis.

D. Soft-Deterministic Interpretations of Quantum Uncertainty

The Copenhagen Interpretation is not the only interpretation of Quantum physics on causality. According to Einstein, Bohm (1917-1992), Planck, and de Broglie (1982-1987), the uncertainty in the quantum field originated from our ignorance and illiteracy of certain laws that prevail in this area. For example, one can not predict which face of a tossed coin will fall. However, he could have guessed it if he had very detailed knowledge about the coin and the toss, like the weight of coin, the force and direction of the throw, the resistance of wind and so on. In fact, the system is deterministic itself, but there is uncertainty for us due to our information on this area is still insufficient. Then the probability structure in quantum refers to an epistemological situation rather than an ontological one.⁶⁴ In other words, there is no uncertainty in the nature of the matter, on the contrary, our knowledge on this subject is insufficient yet. According to those who advocate this view, there are more detailed atomic mechanisms operating with strict causality laws. In the future, this mechanism will be discovered and precise predictions will be possible.⁶⁵

David Bohm argued the same idea and introduced the concept of "hidden variables". It will be understood that the quantum world has also a deterministic character when it discovered these hidden variables that are influential in its movements. However, many scientists assert that it is only possible at a philosophical level to advocate such an idea without any experimental data, and it is difficult to accept this claim on the scientific level.⁶⁶ For Bohr, uncertainty stems from our experimental and conceptual limitations, because we encounter phenomena with uncertainty in the process of observation. We can only measure the position of the electron when we look at the electron. We have to light it, so we have to send a photon upon it. However, the photon falling on it pokes the electrons and the speed

⁶⁴ Barbour, *Issues in Science and Religion*, 299-300.

⁶⁵ Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik*, 140. Davies,

⁶⁶ Barbour, *Issues in Science and Religion*, 300.

of the electron changes in a way that we can not control. Using shorter light waves does not change the situation. In the same way, these waves change the speed of electrons because they are highly energized. Thus, it is impossible to measure the actual speed, and so, disturbing the system is inevitable, because a small interaction between observation and observer is necessary.⁶⁷

Another argument put forward in this regard is "conceptual inadequacy". Accordingly, existing concepts which we use to describe the entity are concepts based on common sense that we have gained from our experience. Using these concepts in describing the subatomic world has some limitations. For this reason, our experimental and conceptual limitations will never allow us to know whether the atom can actually be determined or not.⁶⁸ As it is clear from these statements, this is a totally agnostic approach. The main difference between the first and the second approach is that while the first says that one day we will have scientific equipment to discover the deterministic nature of subject; and the second asserts that we will never know the truth of the matter.

These three approaches to the uncertainty principle, unlike Copenhagen interpretation, means that Quantum does not completely eliminate the principle of causality, but only weakens the strict determinism. Hawking, one who defends this, although defending that quantum indeterminacy originates from the nature of the matter, notes that the uncertainty principle seems to be a threat to determinism, but it is actually not. This is because determinism continues to be used in a new theory with its form containing the uncertainty principle and it is called quantum mechanics. First of all, roughly half of what is expected to be predicted by Laplace determinism, position or velocity, can be predicted precisely in quantum mechanics. We do not foresee both the positions and velocities of particles at the same moment, but we can predict the wave functions. If we know the wave function of a particle at a certain moment, it may be possible to calculate its past and future. It is still possible to argue that there is determinism within this restricted area. For this reason " the quantum theory is still deterministic, but this is a diminished scale".⁶⁹

According to Hawking, however, quantum physics has partly a

⁶⁷ Niels Bohr, *Essays 1958-1962 on Atomic Physics and Human Knowledge* (London: Interscience Publishers, 1963), 3-5; Barbour, *Issues in Science and Religion*, 301.

⁶⁸ Barbour, *Issues in Science and Religion*, 302-303.

⁶⁹ Hawking, *The Universe in a Nutshell*, 106-108.

deterministic character, because, with regard to particle theories, if the condition of the wave is known at a certain moment, it can be calculated for another moment. It is unpredictable when we try to interpret the wave only in terms of the position and velocity of the particles. Whereas maybe this is wrong and there's no such a thing as the speed and position of the particle, maybe there is only the wave. We may be faced with uncertainty as we try to fit the wave into the thought patterns of position and velocity that we have previously grasped.⁷⁰

Planck admitted that it is not possible to continue or generalize the causality law with its classical content after quantum physics. According to him, statistical lawfulness is valid in quantum mechanics.⁷¹ The cause of uncertainty stems from the fact that this electron is seen as a particle as it is in classical physics. If the electron is regarded as a wave, not as a particle, it may be possible to establish a deterministic theory,⁷² because the wave function can be precisely defined for every moment and every position by means of initial and environmental conditions. In this case, the uncertainty principle does not mean that it is impossible to determine the position of the electron, but at the same time there is no specific place. Hence, in an actual sense, the electron is not found anywhere or it is everywhere. Thence, the orbital question of electrons becomes meaningless.

Barbour argues that a critical realist approach to the interpretation of the uncertainty principle is more coherent. Accordingly, quantum theory can be defended as a scientific theory that is quite different from daily life, but that does not mean that it is less real than the world we are experiencing. Barbour accepts that, like Hawking and Laplace, electrons do not have a certain position and speed. Uncertainty does not derive from the problem of measurement or our ignorance, but rather because of the nature of the matter. There is no definite causal relationship between observation and observer, but the measurement action causes one of the possibilities already existing in the nature of matter to be realized. Therefore, the role of the observer does not have disturbing effect on the movement of electrons, but it forces it to realize one of the possibilities that it potentially holds.⁷³ In this case, it is both accepted that the indeterminacy is an ontological reality and there is existence of causal relations at the subatomic world.

⁷⁰ Hawking, *A Brief History of Time*, 150.

⁷¹ Planck, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, 74, 163.

⁷² Planck, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, 104-105.

⁷³ Barbour, *Issues in Science and Religion*, 303-304.

In this regard, Heisenberg suggested that Aristotle's concept of "potential" can help to understand the probabilistic structure of quantum. But the concept of potential expresses the tendency of an entity to exhibit behavior in a certain direction in Aristotelian interpretations. However, according to Heisenberg, the concept of potential in modern physics refers to the tendency of nature to include a number of possibilities.⁷⁴ That is to say, when we take into account the potential-actual concepts of Aristotle, the probability wave means a potential with a range of possibilities in the quantum uncertainty principle. With the influence of the observer, one of the possibilities becomes real, that is, the collapse occurs.⁷⁵

Turkish physicist Yılmaz Öner, who was a student of Heisenberg for a while, has developed The Theory of Pro-determinism (probabilistic determinism) instead of rough determinism, based on these view of his teacher. Öner does not regard the matter as a completed phenomenon but as a general "production system" in constant change. According to the understanding of pro-deterministic causality, the nature of the substance is a virtual possibilities store. Accordingly, the objective reality category is divided into virtual reality and actual reality. That is, there is a double-categorized ontological reality. Actual reality is a form of virtual possibilities in which one is preferred and actualized by nature within a certain possibilities. All the actualized things that occur in this way, all together form the actual universe. For all actual things, there is a certain life-sustentation (lifetime). The universe is a whole with actualized facts and virtuels that have not yet reached actual reality. From the actual reality to the virtual reality, and vice versa, there is a mutual and continuous process of coming and going from the virtual reality to the actual reality. Both worlds are subject to a prodeterministic certainty, a universal determinism.⁷⁶

As a result, we can say that it is not correct, the common belief moving from the data of quantum theory, that the causal relations in the atomic world are totally invalid and there is no reason for the movements of atoms and electrons. Quantum physics only reveals that results can not be precisely predicted in advance and the results are not necessarily determined by the causes, because, being something "causeless" expresses its emergence for the first time, regardless of anything else. However, events in the subatomic world occur within particular possibilities, and these possibilities are

⁷⁴ Heisenberg, *Physics and Philosophy*, 107, 124.

⁷⁵ Şevki Işıklı, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri* (Ankara: Ankara University Institute of Social Science, PhD Thesis, 2012), 200.

⁷⁶ M. Yılmaz Öner, *Prodeterminizm* (İstanbul: Belge Publications, 2000), 99 ff.

determined by previous wave functions. However, it is clear that the existence of a precise and deterministic causality can not be mentioned in this process. With reference to Barbour's words, it is possible to call such a relation as a "weak causality relation",⁷⁷ because the strong causality in the Newtonian mechanics loses its validity under the Planck level. For this reason, the most optimistic form of determinism, which may be valid in quantum mechanics, may be "weak causality".⁷⁸

This is due to the fundamental differences between classical physics and quantum physics. It is possible to summarize these differences as follows: Classical mechanics is deterministic in the point of prediction and it is atomistic in point of comprehension. Quantum mechanics, on the other hand, is probabilistic in the point of prediction and holistic in the point of comprehension.⁷⁹ Unlike classical mechanics in quantum mechanics, the system and the observer have no independent reality from one another. The external observer of the classical physics is considered to be a participant observer as a part of the experiment in quantum physics.⁸⁰ Determinism, certainty, locality, objectivity and separability of subject and object in classical physics leaves its place in quantum physics to indeterminacy, uncertainty, nonlocality, and the absence of objectivity, being independent from observation and holism.⁸¹

In our opinion, soft-deterministic interpretation of quantum physics compatible with both the Basra school's and the Al-Nazzām's understanding of causality. Because in this approach, it is possible both to preserve the order in the universe and to argue that this order can be violated by a divine force when necessary (e.g. for miracles).

Conclusion

In our opinion, a new reading that takes into account modern physics based on the causality theories of mutakallimūn is possible. If we follow the interpretations of Islamic causality, it is God who choses between the possibilities mentioned in quantum physics. God pushes the wave function to collapse on a specific state out of many possible states, He is the converter of the epistemological to be ontological, the potential to actual and the absence to presence. We can express this process in that, by borrowing the

⁷⁷ Barbour, *Issues in Science and Religion*, 304.

⁷⁸ Petr Hájicěk, "Liberties in Nature: On Photons, Bugs and Chess Players", *arXiv:physics/0608275v3 [physics.class-ph]* 28 Nov 2006, (2006), 9.

⁷⁹ Verçin, "Harekete İki Farklı Bakış", 2.

⁸⁰ Işıklı, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, 184.

⁸¹ Işıklı, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, 170.

concepts of al-jawhar (atom) and al-ā'rād (accident) of the mutakallimūn and al-Nazzām's concept of kumūn (latency)-zuhūr (occurrences): the electron, like jawhar, does not have qualities like position and speed, but it is only a wave. Hence, as it has no dimension, it has not a real existence too, until the wave function collapses and it possesses attributes such as position and velocity. All possibilities contained in these wave functions can be described as epistemological possibilities (potential) hidden (kumūn) in the matter. The fact that actualizing and appearing (zuhūr) one of them brings the actual matter to light.

The role of God here, if we follow quantum interpretations, is the collapse of the wave function and the cause of both the electron and the observer to exist (creation) when the observation is made. If the presence of such a decision maker would not accept it, no one of these possibilities have enough reasons to take place. One of these possibilities collapses with the preference and creation of God and in this way the objects emerge into the field of existence. It can be possible for objects which get attributes in this way to be changeable and effective on other objects through these attributes. The process of creation happens in a specific order in accordance with God's will. As for the miracles, God creates one of the least possibilities in contradiction to what we are accustomed. As a result, in such an assumption, it is assumed that both the principle of causality in nature and beings have innate natures. This, in turn, rejects an strict deterministic structure stemming from the nature of beings, but allows the acceptance of divine acts and miracles.



REFERENCES

- ABŪ ZAYD, Munā Ahmad. *al-Tasawwur al-dharrī fī al-fīkr al-falsafī al-Islāmī*. Beirut: al-Muassasa al-Jāmiyya, 1994.
- AL-ASH'ARĪ, Abū Al-Hasan. *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa ikhtilāf al-muṣallīn*. ed. M. Muhyiddin Abdūlhamid. Cairo: Maktaba al-Nahdiyya al-Misriyya, 1955.
- AL-BAGHDĀDĪ, 'Abd al-Qāhir. *al-Farq bayn al-fīraq*. ed. M. Uthmān Al-Husht. Cairo: Maktaba Ibn Sīnā, 1988.
- AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Arāu ahl al-Madīna al-fāḍila*. ed. A. Nasri Nader. Beirut: Dār al-Mashrik, 1986.
- AL-GHAZĀLĪ, Abū Ḥāmid. *Tahāfut al-falāsifa*. ed. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: YEK Publications, 2014.

- AL-JUWAYNĪ, Imām al-Ḥaramayn. *Kitāb al-Irshād ilā ḵawāṭi' al-adilla fī usūl al-i'tiḵād*. ed. Ahmad Abd al-Rahman al-Sāyih-Tavfīk Ali Vahba. Cairo: Maktaba al-Sakāfe al-Dīniyya, 2009.
- AL-KHAYYĀṬ, Abu al-Husayn. *al-Intiṣār wa al-radd 'alā Ibn al-Rāwandī al-mulḥid*. ed. H. S. Nyberg. Beirut: Makta al-Dār al-'Arabiyya li al-Kitāb, 1993.
- AL-MĀTÜRĪDĪ, Abū Manṣūr. *Kitāb al-Tawḥīd*. ed. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. 18 Cilt. İstanbul: TDV Publications, 2001.
- AL-MĀTÜRĪDĪ, Abū Manṣūr. *Ta'wilāt al-Qur'ān*. ed. Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Dār al-Mizān, 2005.
- AL-NASAFĪ, Abū al-Mu'in. *Tabṣıra al-adilla fī al-uṣūl al-dīn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: DİB Publications, 2004.
- AL-NĪSĀBŪRĪ, Abū Rashid. *Kitāb al-Masāil fī al-khilāf bayna al-Baṣriyyīn wa al-Baghdādiyyīn*. ed. Ma'an Ziyāda-Ridwān al-Sayyid. Beirut: Ma'had al-Anmā' al-'Arabī, 1979.
- AL-SHAHRĪSTĀNĪ, Abu al-Faṭḥ. *al-Milal wa al-niḥal*. ed. Abū 'Ali Mahnā-'Ali Hasan Fā'ūr. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1993.
- AL-SHAYKH AL-MUFĪD. *Awāil al-maqālāt*. thk. Ibrāhim al-Anṣārī. Mashad: al-Mu'tamar al-'ālam, 2000.
- ALTAİE, Basil. *God, Nature, and the Cause: Essays in Islam and Science*. USA: Kalam&Research Media, 2016. <https://www.goodreads.com/book/show/32991750-god-nature-and-the-cause>
- ALTAİE, Basil vd. "Mafhūm al-sababiyya fī al-fizyā al-mu'āsira wa 'inda al-mutakallimīn al-muslimīn". *Kutadgu Bilig* 23/ (2013), 255-294.
- ALTAİE, Basil. "Re-Creation: A Possible Interpretation of Quantum Indeterminism". *ArXiv:0907.3419v2 [Quant-Ph]* 23 Jul 2009, 1-18.
- ARİSTOTELES. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Publications, 2005.
- ARİSTOTELES. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Publications, 1996.
- ARSLAN, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Publications, 2006.
- AYDIN, Hasan. *Eski Yunan'dan İslam'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Publications, 2009.
- BARBOUR, Ian G. *Issues in Science and Religion*. USA: Prentice-Hall, 1966.
-

- BOHR, Niels. *Essays 1958-1962 on Atomic Physics and Human Knowledge*. London: Interscience Publishers, 1963.
- BULĞEN, Mehmet. *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Publications, 2015.
- DAVIES, Paul. *Tanrı ve Yeni Fizik*. çev. Barış Gönülşen. İstanbul: Alfa Publications, 2013.
- DEMİR, Osman. "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlid Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2014), 63-82.
- DEMİR, Osman. *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*. Klasik Publications, 2015.
- DEVJI, Umit Yolsuloglu. "Al-Ghazâli and Quantum Physics: A Comparative Analysis of The Seventeenth Discussion of Tahâfut al-Falâsifa and Qantum Theory". Canada: McGill University Institute of Islamic Studies, MA Thesis, 2003.
- DHANANI, Alnoor. "Al-Mâtûrîdî and Al-Nasafî on Atomism and the Tabâi". *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik*. ed. İlyas Çelebi. 65-76. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Publications, 2012.
- DHANANI, Alnoor. "Atomism in Islamic Thought". *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*. ed. Helaine Selin. 379-381. Dordrecht: Springer Netherlands, 2008. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-4425-0_8463
- DHANANI, Alnoor. *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*. Leiden: Brill, 1993.
- ERDEM, Hüsameddin. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Konya: Hü-Er Publications, 2010.
- ERDEMCİ, Cemalettin. *Kelam Kozmolojisine Giriş*. Ankara: Araştırma Publications, 2007.
- FEYNMAN, Richard. *The Character of Physical Law*. USA: M.I.T Press, 1985.
- GOLSHANI, Mehdi. "Islam and the Sciences of Nature: Some Fundamental Questions". *Islamic Studies* 39/4 (ts.), 597-611.
- GRIBBIN, John. *Schrödinger'in Kedisinin Peşinde*. çev. Nedim Çatlı. İstanbul: Metis Publication, 2005.
- GRIBBIN, John. *Schrödinger'in Yavru Kedileri: Gerçekliğin Peşinde*. çev. Nedim Çatlı. İstanbul: Metis Publication, 2008.
- HÂJÎCÊK, Petr. "Liberties in Nature: On Photons, Bugs and Chess Players".

arXiv:physics/0608275v3 [physics.class-ph] 28 Nov 2006, 1-28.

HARDING, Karen. "Causality Then and Now: Al Ghazālī and Quantum Theory". *The American Journal of Social Sciences* 10/2 (1993), 165-177.

HAWKING, Stephen. *A Brief History of Time*. New York: Bantam Press, 1996.

HAWKING, Stephen. *The Universe in a Nutshell*. London: Bantam Press, 2001.

HEISENBERG, Werner. *Physics and Philosophy*. London: Penguin Books, 2000.

IBN MAYMŪN, Abū 'Imran Mūsā. *Dalālat al-ḥā'irīn*. Ankara: AÜİF Publications, 1974.

IBN SĪNĀ, Abū 'Alī. *Kitāb al-Shifā Metaphysic*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Publications, 2004.

İŞIKLI, Şevki. "Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri". Ankara: Ankara University Institute of Social Science, PhD Thesis, 2012.

KANDEMİR, Ahmet Mekin. *Mu'tezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Publications, 2019.

KAZANÇ, Fethi Kerim. *Kâdî Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı*. Ankara: Araştırma Publications, 2014.

KRANZ, Walter. *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*. çev. Suat Baydur. İstanbul: Sosyal Publications, 1994.

MUHTAROGLU, Nazif. "Al-Mâtürîdî's View of Causality". *Occasionalism Revisited*. 3-21. Abu Dhabi: Kalam&Research Media, 2017.

ÖNER, M. Yılmaz. *Prodeterminizm*. İstanbul: Belge Publications, 2000.

PENROSE, Roger. *Büyük, Küçük ve İnsan Zihni*. çev. Cenk Türman. İstanbul: İzdüşüm Publications, 2005.

PLANCK, Max. *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*. çev. M. Yılmaz Öner. İstanbul: Spartaküs Publications, 1996.

POLKINGHORNE, John. *Quantum Theory A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2002.

QĀDĪ 'Abd al-Jabbār. *Kitāb al-Macmū' fī al-muḥīṭ bi al-taklīf 1*. ed. J. J. Houben. Beirut: Matba'a al-Katūlikiyya, 1962.

QĀDĪ 'Abd al-Jabbār. *Kitāb al-Tawlīd min kitāb al-mughnī*. ed. Osman Demir. İstanbul: Klasik Publications, 2015.

QĀDĪ 'Abd al-Jabbār. *Sharḥ al-usūl al-khamsa*. ed. İlyas Çelebi. İstanbul: YEK Publications, 2013.

TASLAMAN, Caner. *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul

Publications, 2008.

TAYLOR, Richard. "Causation". *The Encyclopedia of Philosophy*. ed. Paul Edwards. New York: Macmillan, 1967.

VERÇİN, Abdullah. "Harekete İki Farklı Bakış: Determinizm ve Atomizme Karşı Olasılıkçılık ve Bütünlükçülük". *Popüler Bilim* 51/ (2001), 1-16.

WOLFSON, H. Austryn. *The Philosophy of Kalām*. London: Harward University Press, 1976.

YAVUZ, Yusuf Şevki. "Mâtûrîdî'nin Tabiat ve İlliyete Bakışı". *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik*. 56-64. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Publications, 2012



KELÂMDA VE MODERN FİZİKTE NEDENSELLİK TARTIŞMALARI: Tab' Teorisi ile Kuantum Teorisinin Soft- Determinist Yorumları Arasında Bir Karşılaştırma*

© Ahmet Mekin KANDEMİR^a

Geniş Öz

Bu makalede, Müslüman kelâmcıların nedensellik anlayışları modern fizik teorileri açısından ele alınmakta ve bu çerçevede süregelen tartışmalara ilişkin değerlendirmeler yapılmaktadır. Nedensellik konusunda, arada farklı tonlar olmakla birlikte, kelâmda üç farklı anlayışın olduğu görülmektedir. Bunların ilkinde nedensellik ilkesi tümüyle reddedilmektedir. Eş'arilerin temsil ettiği bu yaklaşımda neden ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığı, âlemde meydana gelen tüm değişim ve olayların doğrudan Allah'ın yaratması ve âdetiyle gerçekleştiği savunulmaktadır. Bu yaklaşımın temelinde, onların savunduğu atomculuk doktrininde tüm cevherlerin denk olması, hiçbir arazın sürekli olamaması, Allah'ın dışında hiçbir varlığın yoktan bir şey meydana getirememesi gibi kabuller yatmaktadır. Ayrıca onlar, varlıkların bağımsız işleyen bir tabiata sahip olduğu fikrinin, Allah'ın tabiata müdahalesini ve dolayısıyla mucizeyi imkansız kılacağını düşünmüşlerdir. Nedensellik konusundaki ikinci yaklaşım Mu'tezile'nin Basra ekolüne aittir. Onlar nedensellik ilkesini belli bir ölçüde kabul etmişlerdir. Çünkü onların cevher-araz anlayışında, cevherlerin bazı arazları meydana getirmesi ve bu arazların sürekliliği mümkün olduğu gibi, cisimlerdeki i'timâdlar onların başka cisimler üzerinde tesir meydana getirmesine de imkan verir. Böylelikle nesnelere birbirini etkilemesi, yani

* Bu çalışma, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK) tarafından desteklenmiştir. Proje No: 1059B141600845

^a Arş. Gör. Dr., Necmettin Erbakan University, ahmetmekin@hotmail.com

neden-sonuç ilişkisi mümkün olmaktadır. Ayrıca onlar tevlîd teorisiyle, bir fâilin fiilinin doğadaki sonuçlarının nedensellik ilkesi gereği zorunlu bir şekilde meydana geldiğini kabul etmişlerdir. Bazı konularda ise işleyişin âdet gereği olduğunu kabul ederek mutlak determinizm fikrinden uzaklaşmışlardır. Üçüncü yaklaşım ise Mu'ammer (ö. 215/830), Nazzâm (ö. 231/845), Câhız (ö. 255/869) ve Ka'bi (ö. 319/931) gibi Mu'tezilî âlimlerin savunduğu tabiat/tab' teorisi. Bu anlayışta nesnelere Allah tarafından belirli tabiatlar üzere yaratıldıkları ve bu tabiatların bir gereği olarak neden-sonuç ilişkisi içerisinde varlıklarını sürdürdükleri kabul edilmektedir. Bu isimlerden Nazzâm ve Câhız sebep-sonuç ilişkisinin her durumda zorunlu olarak gerçekleşmeyeceğini, sebep olduğu halde bazı engellerden dolayı sonucun meydana gelmeyebileceğini de vurgulamıştır. Bu yönüyle onlar tabiatların kendi yapılarından kaynaklanan mekanik bir işleyişi reddetmiş, ilahi müdahaleye açık ve mucizenin mümkün olduğu bir evren tasavvurunu savunmuşlardır.

İslam düşüncesinde tabiat ve âdet teorileri etrafında cereyan eden nedensellik tartışmalarının bir benzeri modern fizikte determinizm-indeterminizm şeklinde cereyan etmektedir. Newton fiziğinin egemen olduğu bilim çevrelerinde determinizm savunulurken bazı kuantum fizikçileri belirsizlik ilkesinin indeterminist bir evren tablosu sunduğunu ileri sürmektedir. Kopenhag Yorumu olarak da bilinen bu yaklaşıma göre varlığın en temel yapı taşları olan atomaltı parçacıklar bazen parçacık bazen de dalga gibi davrandığından onlara ait hız ve konum gibi niteliklerin tam olarak tespit edilmesi mümkün değildir. Burada ancak olasılıklardan söz edilebilir. Parçacıkların davranışları ölçüldüğünde ise gözlemcinin ve gözlem yapılan aletin etkisi parçacığın davranışını bozmakta ve bu olasılıklardan birinin gerçekleşmesine yol açmaktadır. Öte yandan "kuantum dolanıklığı" ve "uzaktan etki" ile ilgili deneylerden elde edilen veriler iki parçacığın uzayzamanda herhangi bir bağlantı olmaksızın uzaktan etkiyle birbirilerini etkileyebileceği ortaya konmuştur. Bu durum klasik fizikteki nedensellik ilkesinin tümüyle ihlal edilmesi anlamına gelmektedir. Bazı fizikçiler ise atomaltı dünyada nedensel ilişkilerin tümüyle geçersiz olduğu, atomların ve elektronların hareketlerinin herhangi bir nedeni olmadığı şeklindeki yorumların yanlış olduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre burada olasılıksal bir determinist bir yapı hala geçerlidir. Çünkü atomaltı dünyadaki olaylar belli olasılıklar çerçevesinde meydana gelmekte ve bu olasılıklar da kendisinden önceki dalga fonksiyonları tarafından belirlenmektedir. Kuantum fiziği ise sadece sonuçların önceden kesin olarak öngörülemediğini ve nedenlerin sonuçlar tarafından zorunlu olarak

belirlenmediğini ortaya koymaktadır.

Şimdiye kadar yapılan çalışmalarda genellikle Kopenhag Yorumu ile âdet teorisi karşılaştırılmış ve iki teorinin büyük ölçüde örtüştüğü savunulmuştur. Bu makalede ise varlıklardaki tabiatları ve nedenselliği kabul eden kelamcıların teorileri ile Kuantum fiziğinin soft-determinist yorumları karşılaştırılmaktadır. Buradan hareketle de modern fiziği dikkate alan yeni bir okuma önerilmektedir. Nazzâm'ın kumûn-zuhûr kavramlarını ve atomcu kelamcılarının cevher-araz kavramlarını ödünç alarak bunu şöyle ifade edebiliriz: Elektron, tıpkı cevher gibi konum ve momentum gibi niteliklere sahip değildir, sadece belli olasılıklara sahiptir. Dolayısıyla, boyutu olmadığı için, dalga fonksiyonu çökünceye, yani konum ve hız gibi niteliklere sahip oluncaya kadar gerçek bir varlığı da yoktur. Bu dalga fonksiyonlarında bulunan tüm olasılıklar, maddede gizli (kumûn) potansiyel olasılıklar olarak tanımlanabilir. Bunlardan birinin ortaya çıkması ve aktüel hale gelmesi maddenin de gerçek anlamda var olması anlamında gelir. İslam düşüncesinde, sözü edilen olasılıklar arasında seçim yapan, dalga fonksiyonunun çökmesini sağlamayan ve hem gözlemcinin hem de nesnenin aktüel bir gerçeklik olarak var olmasını sağlayan Allah'tır. Böyle bir karar vericinin varlığı kabul edilmezse, bu olasılıklardan hiçbiri gerçekleşmek için yeterli bir sebebe sahip olamaz. Bu şekilde nitelik kazanan nesnelerin, bu nitelikler aracılığıyla diğer nesnelere üzerinde etkili olması mümkündür. Mucizelere gelince, Allah normalde görmeye alışık olduğumuz durumla çelişen en düşük olasılığı yaratarak mucizeleri meydana getirebilir. Sonuç olarak böyle bir varsayımda hem doğadaki nedensel ilişkiler hem de varlıkların belli tabiatlara sahip olduğu kabul edilmiş olur. Bu da varlıkların tabiatlarından kaynaklanan mutlak determinist bir yapıyı reddetmekle birlikte ilahi fiiller ve mucizeleri kabul etmeye imkan sağlar.

Anahtar kelimeler: Kelâm, Nedensellik, Tabiat (tab') teorisi, Âdet teorisi, Kuantum fiziği.





bilimname XLI, 2020/1, 723-761
Geliş Tarihi: 02.03.2020, Kabul Tarihi: 01.05.2020, Yayın Tarihi: 15.05.2020
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.697552>

AKILCI İNANÇTAN İNANÇLI AKLA: DEİZM VE PANTEİZM KISKACINDA EINSTEIN'IN TANRI ANLAYIŞI*

© Hakan HEMŞİNLİ^a

© Zehra ORUK AKMAN^b

Öz

Albert Einstein, bir fizikçi olarak meşhur olmasına rağmen, düşüncelerinin ve yazdıklarının zenginliği ile birçok alanda etkisini göstermiş çok yönlü bir bilim adamıdır. Einstein'ın Tanrı ile evren arasında kurduğu ilişki, kendisini paradokslara düşüren ve içinden çıkılması güç sorunlara kapı aralayan bir mesele olmuştur. Acaba Einstein Tanrı ile evreni aynı mı görmektedir? Eğer böyleyse, Einstein panteist Tanrı tasavvuruna sahip biri olarak okunabilir mi? Evrendeki determinizmin kesinliğine inanan biri olarak, dinleri, dua ve ibadetleri, kişisel bir Tanrı inancını reddedip Tanrı'nın evrene müdahale edemeyeceğini söylediğinde deist olarak mı yorumlanması gerekir? Dahası buna onun ateist ve agnostik olduğu yönündeki iddialar da eklendiğinde, birbirlerinden çok farklı hatta zıt Tanrı tasavvurlarının hangisiyle ilişkilendirileceği ciddi bir sorun olmaktadır. Einstein'ın düşüncelerinin geçirdiği evrim dikkate alındığında, bunlara hem uygun hem de aykırı düşen ifadelerinin olduğu söylenebilir. Bu nedenle Einstein'ın Tanrı anlayışını tek bir tasavvura hapsedmek yerine, farklı bir tarzda açıklamak daha isabetli olacaktır. Bu çalışmada ilk olarak, Einstein'ın kültürel anlamda Yahudi kimliğine sahip olmasına rağmen, teistik dinlerin kişisel Tanrı tasavvurunu niçin benimsemediği ve deizmin Tanrı anlayışını kabul edip etmediği üzerinde durulacaktır. Daha sonra, Einstein'ın doğa ve Tanrı arasında kurduğu ilişki üzerinden Spinoza'nın Einstein üzerindeki etkisi ve panteizme dair düşünceleri irdelenmeye çalışılacaktır. Ayrıca İbn Meymûn ile başlayan *akılcı inancın*, Spinoza aracılığıyla Einstein'ın düşüncelerinde *inançlı akla* nasıl dönüştüğünün izleri sürülecektir.

Anahtar kelimeler: Din Felsefesi, Tanrı, Einstein, Spinoza, İbn Meymûn, Deizm, Panteizm.

*Bu çalışmada "Albert Einstein'ın Tanrı ve Din Anlayışı" (2019) adlı yüksek lisans tezinden kısmen yararlanılmış ve farklı sonuçlara ulaşılmıştır

^a Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, hakanhemsinli@hotmail.com

^b Yüksek Lisans Öğrencisi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, zhr_ork@hotmail.com



A FAITHFULL REASON FROM REASONABLE FAITH: EINSTEIN'S CONCEPT OF GOD IN DEISM AND PANTEISM CONTEXT

Although Albert Einstein is famous as a physicist, he is a versatile scientist who has influenced many areas with the richness of his thoughts and writings. The relationship which he established between God and the universe becomes an issue that puts him in paradoxes and causes difficult problems to overcome. Does Einstein see God and the universe as one unity? If so, can Einstein be interpreted as a person who has a pantheistic conception of God? As person who believes in the certainty of determinism in the universe, does Einstein need to be interpreted as a deist because he rejects religions, prayers, worship, a belief in a personal God and says that God cannot intervene in the universe? Moreover, when the allegations that states he is an atheist or agnostic are added a serious problem would occur to make a connection between him and many different or even opposite conceptions of God. Considering the evolution of Einstein's thoughts, it can be said that he has expressions that convenient and contradict all of them. For this reason, it would be more accurate to explain Einstein's understanding of God in a different manner rather than to confine them to a single conception. In this study, firstly, it will be emphasized, although Einstein has a Jewish identity in a cultural sense, he does not accept the concept of a personal God as described in theistic religions. Then it will be evaluated whether he is a deist. Later, Spinoza's influence on Einstein and his thoughts on pantheism will be examined through the relationship which established by Einstein between nature and God. In addition, it will be traced that how the rational faith which started with Maimonides transformed into a faithful mind in Einstein's thoughts through Spinoza.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Yirminci yüzyılın en büyük fizikçisi olarak kabul edilen Albert Einstein, sadece bilim alanında değil, aynı zamanda din hakkında da kısa yazılar yazan ve önemli iddialarda bulunan bir düşünürdür. Onun bilime dair görüşlerinin ele alındığı eserler, çok ciddi bir literatür oluşturmaktadır. Ancak din hakkındaki görüşleri, detaylı olarak sadece Max Jammer tarafından *Einstein and Religion: Physics and Theology*¹ adlı eserde dikkatli bir şekilde ortaya

¹ Max Jammer, *Einstein and Religion: Physics and Theology* (New Jersey: Princeton University Press, 1999), 65-151; Einstein görüşlerinin din felsefesi açısından ele alındığı

konmuş ve “Einstein’ın Din Felsefesi” adlı bir bölüm ile görüşleri din felsefesi açısından da ele alınmıştır.

Yahudi bir ailenin çocuğu olarak, 14 Mart 1879 yılında Almanya’nın Ulm kentinde dünyaya gelen Einstein’ın Tanrı düşüncesiyle ilk karşılaşması, doğal olarak Yahudiliğin kültürel çevresinde olmuştur. Bu nedenle onun ilk dinî tutum ve davranışları tamamen olmasa da Yahudilik geleneğinin içerisinde şekillenmiştir. Bu gelenek, Einstein’ın düşüncelerinin evrilmesine olumlu veya olumsuz olarak etki etmiştir. Einstein, Yahudiliğe mensup bir ailede doğmuş olsa da Yahudi geleneğinde yer alan çocuğa dedesinin adının verilme âdetinin kendisine uygulanmaması, ailesinin Yahudi mirasını kabul etmesine rağmen, ailenin sinagog ayinlerine ve dinî ritüellere fazlaca katılmaması, çok katı bir dinî geleneğin içinde olmadığını göstermektedir.²

Einstein, yaşadığı ortamın dinî geleneklerine uygun bir yaşam ortaya koymamıştır. Çocukken okuduğu Aaron Bernstein’in eserleriyle evrenin mükemmelliği üzerine daha derin düşünceler elde etmiştir. Bu düşünceler, onun evrenin yasalarına ve gizemine dair saygısını artırmış ve ilgisinin evrene ilişkin araştırmalara yönelmesine neden olmuştur.³ Bu alandaki araştırmalardan elde edilen sonuçlarla Kutsal metinlerdeki öğretilerin uyumadığına tanıklık eden Einstein, Tanrı’yı reddetmese de kendi içinde tutarlı bir şekilde dinlerin otoritesine ve kişisel bir Tanrı düşüncesine karşı bir tavır sergilemiştir.⁴

Yahudi ritüellerine saygı duymasına rağmen, onları yerine getirmiyor olsa da Einstein’ın derin bir dindarlığa sahip olduğu ileri sürülmüştür.⁵ “Tanrı düşüncesi, etkileyici, eğlenceli ve çekici, ama Tanrı’nın bu düşünceye gülüp gülmediğini ve benimle alay edip etmediğini bilemem”⁶ diyerek herhangi bir Tanrı düşüncesinin yaratılış itibari ile insanda saygı uyandırması ve çekici kılınması gibi realiteleri görmezden gelmediğini vurgulamıştır. Ancak Einstein, “Bizim basit hasselerimizin ancak bir kısmını idrak edebildiği ve tamamıyla nüfuz edemediğimiz bir varlığın olduğunu bilmek; bu bilgi, bu heyecan öz dindarlığın merkezini teşkil eder. Ben, yalnız

bir çalışma için bk. J. A. Franquiz, “Albert Einstein’s Philosophy of Religion”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 4/1 (1964): 64-70.

² Jammer, *Einstein and Religion*, 15.

³ Anton Reiser, *Albert Einstein: A Biographical Portrait* (New York: Thornton Butterworth Ltd., 1931), 37.

⁴ Banesh Hoffman, *Albert Einstein: Creator and Rebel* (Glasgow: New American Library, 1986), 24; Jammer, *Einstein and Religion*, 29.

⁵ Hoffman, *Albert Einstein*, 94.

⁶ Nejat Bozkurt, “Sunuş”, *Albert Einstein: Bilim ve Felsefe Yazıları* (Ankara: Sentez, 2013), 49.

bu manada dindarlar en koyu dindarlar arasında sayılırım”⁷ ifadeleriyle de evrendeki mükemmel düzenin farkına vararak Tanrı’yı bilmenin dindarlık olduğunu öne sürmektedir.

Einstein için Yahudilik, kurumsal veya doktriner açıdan bir din olmaktan ziyade, ideoloji ve millet bilincinin uyanması ve oluşmasını sağlayan bir işlev görmektedir. Dolayısıyla Tanrı kavramının Einstein’ın zihnindeki karşılığı, Yahudilikteki Tanrı kavramından oldukça farklıdır. O Yahudiliğin Tanrı kavramından etkilenmiş olsa bile, onun Tanrı tasavvurunun tam anlamıyla Yahudiliğin Tanrı anlayışıyla şekillenip şekillenmediği tartışmalı bir konudur. Çünkü Einstein’ın düşünceleri, farklı okumalara tabi tutularak değerlendirilmiştir.

Evrenin rasyonel olduğuna yönelik inanç, Einstein’ın Tanrı fikrinin temelinde yatan en önemli düşüncelerden birini oluşturmaktadır. Ona göre bilimin imkânı, evrendeki sebep-sonuç arasındaki şüphe götürmez ilişkiye bağlıdır.⁸ Newton’un Einstein’ın düşünce dünyasına en büyük etkisi de nedensellik kuramı üzerinden olmuştur. Newton’un tasarladığı Einstein’ın da takip ettiği determinist/mekanik evren anlayışına göre, Tanrı evrene müdahale edecek olursa, kendi yasalarıyla çelişmiş olacaktır.⁹ Einstein, Newton’un etkisini, onun ‘yarattığı kavramların fizikte düşünme yöntemimize hâlâ hâkim’ olduğunu söyleyerek dile getirir.¹⁰ Çünkü Einstein açısından evrendeki mükemmellik, bir aklın kendini evren aracılığı ile göstermesiyle mümkün olabilir.¹¹

Einstein, bilimsel çalışmalarına *Birleşik Alan Kuramı* adı altında evrendeki tüm varlıkların işleyişinin tabi olduğu tek bir yasa bulma ümidi ile yoğunluk vermiştir.¹² Her ne kadar Yahudi dinî kimliği ile ön planda olmaktan hoşlanmasa da onun bu girişiminin arkasındaki en önemli neden olarak, İbranî gelenekte bulunan tek Tanrı düşüncesi gösterilmiştir.¹³

⁷ Albert Einstein, “İlimle Dinin Birleştiği Yer”, *Fikirler*, trc. Vedide Kemal 5/15 (1934): 10-12.

⁸ Russell Stannard, *Yeni 1000 Yılda Tanrı*, trc. Atalay Atabek (İstanbul: Gelenek, 2002), 121.

⁹ Krista Tippett, “Einstein’ın Tanrısı”, *Einstein’ın Tanrısı*, trc. Gizem Aldoğan (İstanbul: H2O, 2016), 49.

¹⁰ Banesh Hoffman, *Yaratıcı ve Başkaldıran*, trc. Celal Kapkın (İstanbul: Evrim, 1995), 224; Newton ile Einstein arasındaki bağlantılar için bk. Jeremy Bernstein, *Einstein*, trc. Nazan Hekim- Reşit Canbeyli (İstanbul: Yazko, 1982), 169-179.

¹¹ Henry Margenau- Roy A. Varghese, *Kosmos, Bios, Teos*, trc. Ahmet Ergenç (İstanbul: Gelenek, 2002), 35.

¹² Ayrıntılı bilgi için bk. David Gross, “Einstein ve Birleşik Kuram Araştırması”, *21. Yüzyıl İçin Einstein*, ed. Peter L. Galison vd., trc. Nursel Yıldız (İstanbul: Alfa, 2013), 462-478.

¹³ Hoffman, *Yaratıcı ve Başkaldıran*, 207.

Einstein *Tanrı* ya da *Rabb* kavramlarını Yahudilikteki kişisel Tanrı olarak vermemiş olsa bile onun *Rabb* kelimesinin Yahudilikte karşılığını bilecek kadar İbranî literatüre hâkim olduğu ifade edilmiştir.¹⁴ Buradan hareketle, İbn Meymûn ve Spinoza'nın da etkisiyle, Tanrı'nın niteliklerindeki teklik vurgusunun, Einstein'ı tüm evrenin bağlı olduğu tek kuram düşüncesine götürdüğü söylenebilir.¹⁵

Einstein'ın Tanrı'dan saygıyla söz etmesi, hatta bazen övgü amaçlı şarkılar söylemesi, Friedrich Dürrenmatt'ın "Gizli bir ilahiyatçı olduğundan şüpheleniyorum" demesine neden olmuştur.¹⁶ Einstein'ın Tanrısı, evrenin mükemmelliği ve gizeminin etkisiyle şekillenmiş kişisel olmayan bir Tanrı'dır. Ancak kişisel olmayan Tanrı anlayışı, ikinci Musa olarak görülen Yahudi teoloğu İbn Meymûn; İbn Meymûn'un düşüncelerinden oldukça etkilenen,¹⁷ Tanrı ile doğayı özdeş gördüğü iddia edilen ve Einstein'ın hayranlık beslediği Yahudi düşünürü Spinoza'nın Tanrı düşüncesinden önemli izler taşımaktadır.¹⁸

Einstein, Tanrı'ya karşı tavrının agnostik olduğunu M. Berkowitz'e 1950 yılında yazdığı bir mektubunda dile getirir.¹⁹ Ancak onun agnostikliği, Tanrı'nın varlığının ispat edilip edilememesinin bilinemezliğinden ziyade, Tanrı'nın cevher, nitelik ya da her ne ise "o"nun mahiyetinin muğlaklığıyla ilgilidir. Einstein, Tanrı ve evren ile ilgili okul çağındaki bir çocuktan fazla bir şey bilmediğimizi, ileride de şundaki bilgilerimizden muhtemelen daha fazla şey bilecek olmamıza rağmen olguların doğasını asla öğrenemeyeceğimizi iddia eder.²⁰ Ancak Einstein'ın bu konudaki düşünceleri etraflıca incelendiğinde, Tanrı hakkındaki agnostik bir tavra dair çok net ifadeler bulmak mümkün değildir. Einstein'ın bu çelişkili gibi görünen düşünceleri çerçevesinde onun hangi Tanrı tasavvuruna daha yakın durduğunu ortaya çıkarmak için biraz daha detaya girmekte fayda bulunmaktadır.

¹⁴ Tippett, "Einstein'ın Tanrısı", 35; Stannard, *Yeni 1000 Yılda Tanrı*, 121 vd.

¹⁵ Krş Joe L. Kincheloe vd, "Einstein's Search for Unity", *Counterpoints* 111 (1999): 141-153.

¹⁶ Anne Rooney, *Kendi Sözleriyle Einstein*, trc. Deniz Candaş (Ankara: Akılçelen, 2017), 106.

¹⁷ M. Kazım Arıcan, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı* (İstanbul: İz, 2004), 32.

¹⁸ Anton Reiser, *Albert Einstein: A Biographical Portrait*, 29; Jammer, *Einstein and Religion*, 48-49.

¹⁹ Albert Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din, Tanrı ve Diğer Şeyler Üzerine*, trc. B. Gündüz (İstanbul: Sarmal, 2010), 39.

²⁰ Alice Calaprice, *The Ultimate Quotable Einstein* (New Jersey: Princeton University Press, 2011), 344.

A. Teizme Karşı Çıkış: Deizm ve Einstein

Teistik dinlerin mutlak güç, irade, ilim sahibi ve evrene müdahale eden kişisel Tanrı tasavvuruna açıkça karşı çıkan Einstein, Yahudi kimliği taşımasına rağmen, kutsal varlık anlayışının temeline Yahudiliğin kişisel Tanrı anlayışını koymaz. Çünkü o, Newton'un mekanik evren anlayışına bağlı olarak ortaya koyduğu sebeplilik teorisinin çerçevesi içinde düşünmekte ve determinizm anlayışına sadık kalmaktadır. Evrene müdahale eden bir Tanrı tasavvurunu reddederken, böyle bir sebeplilik zincirinde kişisel bir varlığın müdahalesine ihtiyaç bulunmadığını savunarak, bu durumu "sebeplilik kanununun evrensel işleyişi düşüncesine tam anlamıyla ikna olmuş birinin aklı, olayların gidişatına müdahale edebilecek bir varlık fikrini kabullenemez"²¹ sözleriyle dile getirmektedir.

Einstein,

"Niçin bana 'Tanrı İngilizleri cezalandırmalıdır' diye yazdınız? Her ikisiyle de yakın bir ilişkim yok. Ben sadece Tanrı'nın kendi çocuklarının birçoğunu, bir tek kendisinin sorumluluğunu üstlenebileceği sayısız aptallıklarından ötürü cezalandırmasını esefle izliyorum. Bana göre onu bir tek var olmayışı bağışlatabilir."²²

Ifadeleriyle kişilerin yapıp ettiklerinin zorunlu olarak meydana gelmesinden dolayı cezalandırılmalarına anlam veremediğini söyler. İnsanların fiillerinin kaynağı olarak görülen Tanrı'nın, insanlarda yarattığı düşünülen davranışları cezalandırıp ödüllendirilmesine karşı çıkan Einstein, küçük bir sinekten büyük bir yıldıza kadar her şeyin, üzerinde herhangi bir egemenliğimizin olmadığı güçler tarafından belirlenmiş olduğunu vurgulayarak, mükemmel bir harmoni içerisinde var olduğumuzu belirtir.²³ Ona göre Tanrı'nın kişisel özelliklere sahip olması durumunda, özgür iradesi olmalıdır.²⁴ Bu durumda özgür olarak insanların yapıp etmelerini belirleyen sonra da onları eylemlerinden dolayı cezalandıran/ödüllendiren bir Tanrı tasavvuru Einstein'ın düşünce dünyasında anlamsız olmaktadır. O, kişisel Tanrı düşüncesini şu ifadelerle eleştirmektedir:

²¹ Rooney, *Kendi Sözleriyle Einstein*, 129.

²² Calaprice, *The Ultimate Quotable Einstein*, 321; Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din, Tanrı ve Diğer Şeyler Üzerine*, 31; Rooney, *Kendi Sözleriyle Einstein*, 111.

²³ Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din, Tanrı ve Diğer Şeyler Üzerine*, 32. Bu konu ile alakalı Freeman Dyson da Einstein için zamanın başlangıcından itibaren evrendeki her şeyin önceden planlanmış olduğunu öne sürer. Tippett, "Einstein'ın Tanrısı", 38.

²⁴ Marco Ursic, "Einstein on Religion and Science", *Synthesis Philosophica* 21/2 (2006): 272.

“Sadece kişisel bir Tanrı'ya inanmamak kesinlikle felsefe değildir... Bireysel bir Tanrı anlayışı bana oldukça yabancı ve hatta safça geliyor.” (...) “Doğaya hiçbir zaman insanbiçimci (anthropomorphic) olarak anlaşılabilir bir amaç, bir hedef ya da herhangi bir şey yüklemem. Doğada gördüğüm şey, sadece çok eksik olarak kavrayabildiğimiz ve düşünen bir insanı tevazu hissiyle dolduran mükemmel bir yapıdır. Bu mistisizmle işi olmayan içten bir dinî duygudur.”²⁵

Delayısıyla kişisel özelliklere sahip bir Tanrı'nın kavranılmasının makul olmadığına inanan Einstein'ın alıntıda dile getirdiği kişisel olmayan Tanrı tasavvuru, ‘Tanrı'nın evren ile zar atmadığı’²⁶ anlayışıyla yakından ilişkilidir. Banesh Hoffman'ın da vurguladığı üzere, Einstein'ın kişisel Tanrı'yı reddetmesinin arka planındaki en önemli nedenlerden biri de Tanrı'nın zar atabileceği anlayışıdır. Oysa Einstein, varlıkların mükemmel uyumunda kendini gösteren bir Tanrı tasavvurunun Yahwe ya da Jupiter olmadığını söyler. Hoffman, zar atabilen bir Tanrı'nın evrenin uyumunu bozacak olma ihtimaline yönelir.²⁷ Farklı bir açıdan bakıldığında ise Tanrı kişisel olmadığı için zar atamaz düşüncesi ortaya çıkmaktadır.²⁸ Einstein'ın iddia ettiği evrenin başlangıcına sebep olan varlık, bizzat evrendeki yasalılık düşüncesinin temeli olmak durumundadır. Yasalılık ise evrenin sürekliliğini sağlayan ilkedir. Einstein'ın “Tanrı (evrenle) zar atmaz” (Gott würfelt nicht!; God doesn't play dice!)²⁹ ifadesinin dinle ilgili değil de evrenle ilgili bilimsel bir düşünce olduğunu düşünmek daha makul bir yaklaşım olacaktır. Çünkü yıldızların, galaksilerin evrimine ve somut olmayan ışık, yerçekimi ve zaman gibi varlıklar üzerine yoğunlaşan Einstein'ın doğa yasalarına müdahil olan

²⁵ Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din, Tanrı ve Diğer Şeyler Üzerine*, 40, 42.

²⁶ “Tanrı evrenle zar atmaz” ifadesinin felsefi ve teolojik olarak ne anlama geldiğine dair yazılmış önemli bir makale için bk. Ursic, “Einstein on Religion and Science”.

²⁷ Hoffman, *Albert Einstein*, 193.

²⁸ Walter E. Sturmann, “God Does Not Play Dice: Einstein and Religion”, *Journal of Bible and Religion* 28/4 (1960): 403.

²⁹ Niels Bohr, “Discussion with Einstein on Epistemological Problems in Atomic Physics” *Albert Einstein Philosopher Scientist*, ed. Paul Arthur Schilpp (New York, 1970), 7: 218; Igor Bogdanov - Grichka Bogdanov, *Tanrı Zar Atmaz*, trc. Menekşe Tokyay (İstanbul: Pegasus, 2015), 43; Bozkurt, “Sunuş”, 45; Stannard, *Yeni 1000 Yılda Tanrı*, 113; Hoffman, *Yaratıcı ve Başkaldıran*, 176; Bu cümle Karl W. Heisenber'in “Physic and Beyond” adlı eserinde ve Niels Bohr tarafından aktarılmıştır. Jimena Canales, *The Physicist and the Philosopher: Einstein, Bergson and The Debate That Changed Our Understanding of Time* (New Jersey: Princeton University Press, 2015), 233; Niels Bohr bu cümleyi “Tanrı” olarak değil, “tanrısal yetiler olarak” çevirecektir. Banesh Hoffman, *Yaratıcı ve Başkaldıran*, 176.

Tanrısal bir eli benimsemesi mümkün değildir.³⁰

Einstein'ın Tanrı hakkındaki düşüncesinin arka planında -kısmen Kant'ın teorik aklın numen âlemi bilemeyeceği düşüncesinin etkisiyle oluşmuş olduğu fikrinden ve Kant'ın eserlerini okumuş bir Einstein için 'Kantçı bir empirist ve rasyonalist'³¹ olarak nitelendirilmesinden hareketle-metafizik alanın konusu olan Tanrı bilgisine sahip olamayacağımız inancının yattığını söylemek mümkündür. Einstein mekanik olarak işleyen bu sistemin ötesinde bir yerlerde, her ne ise "o" olan bir "şey(ler)"in var olduğunu, sınırlı bilgimizin objesi olarak karşımızda bulunmadığından dolayı da bu "şey(ler)in" mahiyetine dair bilgi edinmenin hâlihazırda imkânsız olduğunu iddia eder. Ancak gelecekte bilgilerin artmasıyla bunların da değişebileceğine inanan Einstein, bu "şey(ler)in" evrenin kendisi mi, evrende bulunan yasalar mı yoksa tüm bunlardan ayrı olarak fizik ötesinde bulunan bir varlık mı olduğunu açık bir şekilde dile getirmez. Evrene sürekli müdahale eden kişisel bir varlık olmadığına yönelik inancını da her daim tekrarlar.

"Daha iyi bir dünyanın kurulmasına çalışırken Tanrı kavramından yararlanılması gerektiğine inanmıyorum. Bunun, çağdaş bir aydının davranışları ile bağdaşabileceğini sanmıyorum. Ayrıca tarih de gösteriyor ki, her topluluk ya Tanrı'nın kendilerinden yana olduğuna inanıyor, ya da böyle olduğuna karşıdakileri inandırmaya çalışıyor."³²

Einstein'ın bu ifadelerinin de açıkça gösterdiği gibi, o ahlâkın Tanrı'dan bağımsız var olabileceğini ve böylece saf akıl veya tecrübeyle dünyayı iyileştirmenin mümkün olabileceğine inanmaktadır. İnsanın en son amacı olan kendi zincirlerini kırarak toplum yararına çalışması gibi yüce bir görevi ifa edip dünyayı daha yaşanılabilir bir yer kılmak için böyle bir varlığa muhtaç olmadığını savunmaktadır. Ayrıca Tanrı'nın bir topluluğun yanında olduğuna dair inancın Yahudi geleneğiyle daha fazla ilişkili olmasından dolayı, bu dinî geleneğin Tanrı anlayışını benimsemediğini de açıkça ortaya koymuş olmaktadır. Elbette Einstein, bu düşünceleriyle sadece Yahudiliğin

³⁰ Bk. Krista Tippett, "Giriş", *Einstein'in Tanrısı*, trc. Gizem Aldoğan (İstanbul: H2O, 2016), 18.

³¹ Bk. Friedel Weinert, "Einstein and Kant", *Philosophy* 80/314 (2005): 585-593; Kant'ın Einstein üzerindeki etkisinden hareketle ortaya konulmuş bir çalışma için bk. Şahin Efil, "Einstein'a Göre Bilim, Din ve Felsefe: Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme", *Felsefe Dünyası*, 56/2 (2012): 226-248.

³² Albert Einstein, "Tanrı Kavramının Sömürülmesi", *Dünyamıza Bakış*, trc. Sabahattin Eyüpoğlu vd. (İstanbul: Alan, trs.), 20.

Tanrı anlayışını değil, tüm teistik dinlerin Tanrı anlayışını böylece reddetmektedir.

Evrenin kökeni ile ilgili boşluğu Tanrı'ya dayandırarak açıklamayan ve evrenin her daim net olarak idrak edilemediğini belirten Einstein'a göre evren Tanrı tarafından yaratıldıysa, Tanrı'nın amacı, onun insanlar tarafından anlaşılmasını mümkün olduğunca zor hale getirmektir.³³ Tanrı'nın duygularımızın objesi olması ona göre, sadece evrendeki mükemmel düzenin teması ile mümkün olabilecektir: "Bir Tanrı hayal etmeye çalışmıyorum. O bizim yetersiz duygularımızın kavrayabildiği ölçüde dünya yapısının görkeminde durmakla yetinmektedir."³⁴ ve "Tanrı'nın Dünya'yı nasıl yarattığını bilmek istiyorum. İlgilendiğim şu veya bu spektrumdaki şu veya bu olgular değil. Tanrı'nın düşüncelerini bilmek istiyorum. Gerisi teferruattır."³⁵ diyen Einstein bu sözleriyle, aslında *kozmetik dinsel duyuş* veya *kozmetik kavrayışı* dile getirmiş olmaktadır.

Kişisel Tanrı anlayışını eleştirdiği en önemli paragraflarından birinde Einstein şu ifadeleri kullanmaktadır:

"Bu varlık tek yaratıcıysa o zaman insanın davranışlarını, insanın düşüncelerini, duygularını ve isteklerini de içeren her oluş onun ürünüdür. Öyleyse böyle yüce bir varlığın önünde insanları yaptıklarından ve düşündüklerinden sorumlu tutmak nasıl mümkün olur? Ceza ve ödül verirken bir yerde kendisini de yargılıyor olur. Bu onun iyiliği ve doğruluğu ile nasıl bağdaştırılabilir?"³⁶ "...Kendi yarattıklarını cezalandıran ya da ödüllendiren, insanlarınkine benzer istekleri olan bir Tanrı'yı benim aklım almaz."³⁷

Bu ifadelerden hareketle, Einstein'a göre, salt iyilikten oluşmuş böyle bir varlığa kötü niyet atfetmektense yokluğunun evla olduğunu söylemek

³³ Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din, Tanrı ve Diğer Şeyler Üzerine*, 41.

³⁴ Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din, Tanrı ve Diğer Şeyler Üzerine*, 42.

³⁵ Calaprice, *The Ultimate Quotable Einstein*, 324; Rooney, *Kendi Sözleriyle Einstein*, 121; Tippett, "Einstein'ın Tanrısı", 47; Yehuda Elkana, "Einstein ve Tanrı", 21. *Yüzyıl İçin Einstein*, ed. Peter L. Galison vd. (İstanbul: Alfa, 2013), 81.

³⁶ Albert Einstein, "Science and Religion", *Ideas and Opinions* (New York: Crown Publ., 1960), 46-47.

³⁷ Albert Einstein, "Dünyayı Nasıl Görüyorum", *Dünyamıza Bakış*, trc. Sabahattin Eyüpoğlu vd. (İstanbul: Alan, trs.), 6-12; Jammer, *Einstein and Religion*, 73; Spinoza, "ardından bunun yanlış bir inanç olduğunu kanıtlayacağım ve en sonunda da bu inancın yarattığı iyi ve kötü sevap ve günah, övgü ve yergi, düzen ve karışıklık, güzellik ve çirkinlik ve bunun gibi nice değerlere ilişkin önyargıları göstereceğim." diyerek bir anlamda Einstein'ın düşüncelerine öncülük etmiştir. bkz. Spinoza, *Ethica*, trc. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabcacı, 2013), 70.

daha makuldür. Kişinin eylemlerinin arkasındaki yegâne gücün hissetmek ve arzu etmek olduğunu ve davranışlarını da derinlerden gelen bu tür gereksinimleri doyurmak amaçlı ifa ettiğini öne sürer.³⁸ Bu yüzden Einstein, insanların kaderine etki eden bir Tanrı tasavvuruna inanmaz.³⁹ Onun bu düşüncelerinin temelinde insanın özgür olmayışı yatmaktadır. Eğer insan eylemlerini zorunlu olarak gerçekleştiriyorsa bu eylemleri etkileyecek veya engelleyecek bir varlığın olması da mümkün olmayacaktır. İnsanın eylemlerinin değil, onun kaynağının değişmesi daha doğru bir durum olacaktır. Tanrı'nın iradesi, insan fiillerinin kaynağı olarak gösterildiğinde, değişime uğrayan insanın fiilleri değil, Tanrı'nın iradesi dolayısıyla kendisi olacaktır. Tüm bunlar, Kadir-i Mutlak Tanrı görüşünün Einstein için kabul edilemez olmasında belirleyici bir rol oynamaktadır:

“Özel bir Tanrı düşüncesi bana, ciddiye alamadığım, antropomorfik bir kavram gibi geliyor. İnsan sınıfı dışında bir irade ya da amaç tasarlamaya güç yetiremeyeceğimi de duyumsuyorum. Görüşlerim Spinoza'nınkilere yakın: Yalnız alçakgönüllüce ve eksiksiz olmadan algılayabileceğimiz, mantıksal sadelik içindeki düzen ve uyuma inanç ve güzelliğe hayranlık. Salt insansal bir sorun- bütün insan sorunlarının en önemlisi- olarak, eksik bilgi ve kavrayışımızla, ısmarlama değerler ve aktörel yükümlülüklerle yetinmek zorunda olduğumuza inanıyorum.”⁴⁰

Einstein, kişisel olmayan ancak evrenin nedeni olan kutsal bir varlığın insanoğlunun yaşamında yer almasının bilgi noksanlığıyla ilişkili olduğunu belirtirken, evrendeki mükemmel düzene ve tabiat kanunlarına hayranlığını ifade etmekten çekinmez. Evrenin mükemmelliğine duyduğu hayranlığın objesi olan kâinatta, kendini açığa vuran bir “yük”ün olduğuna inanır. “Kepler’i ve Newton’u uzun ve ıssız seneler çalışmaya sevk eden küre-i arzda tecelli etmiş bu akla olan imanları değildir de nedir?”⁴¹ diyerek bilimin izinden giden kişilerde var olan özel bir tür dindarlığın sadece bilim yoluyla elde edilebileceğine inanır.⁴²

“Ancak namütenahi mağlubiyetler karşısında yılmayan bir azimle ilerleyenler, ilim adamlarına kuvvet veren bu ilham menbaalarını anlayabilirler. Bu kuvveti veren Kozmik dinî kuvvettir. Muasırlardan birisinin dediği gibi: Pek fazla materyalist olan asrımızın hakiki dindarları fen

³⁸ Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din, Tanrı ve Diğer Şeyler Üzerine*, 33.

³⁹ Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din, Tanrı ve Diğer Şeyler Üzerine*, 32.

⁴⁰ Hoffman, *Albert Einstein, 95*; Hoffman, *Yaratıcı ve Başkaldıran*, 92.

⁴¹ Einstein, “İlimle Dinin Birleştiği Yer”, 12.

⁴² Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din, Tanrı ve Diğer Şeyler Üzerine*, 35.

adamlarıdır.”⁴³ sözleriyle de bunu ısrarla vurgulamış olur.

Evrendeki en büyük mucizeyi evrenin anlaşılabilir olmasıyla açıklayan Einstein, evrendeki anlaşılamayan olayların bilgi eksikliğimizle ilişkili olduğunu söyleyerek, bunun algılanamaz bir varlığa dayandırılmasına sıcak bakmaz. O, “Algılanamaz bir varlığın olduğunu varsaymak... Algılanabilir dünyada bulduğumuz düzenliliği anlamamıza yardımcı olmaz”⁴⁴ sözleriyle de bilime olan güvenini ortaya koyarak, zamanla anlaşılmaz gözüken şeylerin de çözüleceğine inanır.

Einstein, geçmiş zamanlarda dinî doktrinlerin ellerinde büyük bir güç olarak insanlığın karşısına çıkan, birçok adaletsiz ve acı olaylara neden olan, korku ve ümit kaynağı bir Tanrı'nın karanlıklarda kendini göstermesine “kendisini ışıktan değil, karanlıkta yaratan bir doktrin, insanların üzerindeki etkisini yitirir ve insan gelişimine sınırsız zarar verir.”⁴⁵ ifadeleriyle dikkat çeker. Kendi kültürel kimliğini aldığı Yahudilik ve diğer dinlere de saygı gösteren Einstein, buna rağmen teistik dinlerin Tanrı tasavvurunun kabul edilemez olduğuna ve insanların ihtiyaçlarından kaynaklandığına inanır.⁴⁶ Tanrı'nın varlığı hakkında bilimsel bir ispatlamanın henüz imkân dâhilinde; bilimizin de böyle bir varlık hakkında yeterli bir seviyede olmadığına inanan Einstein, özellikle de Freud'un yanılsama teorisinden etkilenerek,⁴⁷ kişisel bir Tanrı'nın insanların ihtiyacından doğduğunu düşünmektedir. Kendisi de Yahudi kökenli bir psikolog olan Freud'un Einstein üzerindeki etkisi, kişisel bir Tanrı'nın olamayacağı yönündedir. Nitekim hem Freud hem de Einstein'a göre insan kendi Tanrısını kendisi yaratmıştır. Kişisel Tanrı düşüncesi, insanların sahip olduğu ideallerin somutlaşmış hali ve dinlerin doktrinlerine eklenmiş bir niteliktir. Sonuçta Tanrı insanları değil insanlar Tanrı'yı yaratmıştır. Ancak Einstein, bu konuda da paradoksal olarak Freud'un Tanrı'yı reddedişi gibi açıkça reddetmez. Sadece kişisel Tanrı'nın varlığına yönelik açıklamalar da Freud'un teorisinden yararlanmış gibi gözükür.

Kişisel Tanrı anlayışının açmazlarından birinin din ve bilim arasındaki çatışmaya neden olduğunu düşünen Einstein'a göre ahlâkî kaygı taşıyan

⁴³ Einstein, “İlimle Dinin Birleştiği Yer”, 12; Hernando Maceda, “Einstein's Cosmic Religion”, *Philippine Studies* 3/3 (1955): 305-311.

⁴⁴ Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din, Tanrı ve Diğer Şeyler Üzerine*, 40.

⁴⁵ Einstein, “Science and Religion”, 48.

⁴⁶ Albert Einstein, “Is There a Jewish Point of View?”, *Ideas and Opinions* (New York: Crown Publ., 1960), 186.

⁴⁷ Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği, Neden Savaş*, trc. Kâmuran Şipal (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 51, 61-63.

insanlar arasındaki gerginliği azaltmak için dini elinde bulunduran kişiler, kişisel Tanrı anlayışından vazgeçerek korku ve umut kaynağı böyle bir varlığı hayatlarından çıkarmalıdır. İnsanların manevî gelişiminin nihai noktası, yaşam ya da ölüm korkusundan değil, daha güvenilir olan rasyonel bilgidir. kaynaklanmaktadır.⁴⁸

Bilimin Tanrı'nın varlığının aleyhine mutlak bir şekilde kabul edilebilecek bir ispat sağlayamayacağını düşünen Einstein'a göre evrendeki mükemmel düzende kişisel Tanrı'ya yer yoktur ve insan bu düzenden ayrı bir varlık olarak telakki edilemez. Fakat ortaya konulan veriler, Tanrı'nın yokluğunu da ispat edecek bir delil de oluşturmaz. Ona göre;

“Kişi, olayların sistemdeki düzenine kapıldıkça, farklı bir şeyin bu düzenli sistemde hiçbir yeri olmadığına inanmaya başlar. Ona göre gerek insanın ve gerekse ölümsüz bir varlığın istekleri doğal olaylardan bağımsız bir şekilde var olamaz. Daha doğrusu bilim, doğal olaylara müdahale eden bir Tanrı doktrininin aksini hiçbir zaman ispatlayamaz, çünkü bu doktrin bilimin henüz ayak basmadığı yerlerde hüküm sürer.”⁴⁹

Kişisel Tanrı inancının kökenlerini insanoğlunun gelişiminin ilk aşamalarında ortaya çıktığını iddia eden Einstein'a göre -Spinoza ve Freud'un düşüncelerini takip ederek- insanlar, kendi hayal güçlerini kullanmak suretiyle kendilerini koruyup kollayan ve kendilerine benzeyen insan suretinde tanrılar yaratmışlardır. Dualar ve büyüler aracılığıyla insanlar, bu Tanrıları kendi yanlarına çekmeye çabalarlar. Bir süre sonra bu tür olaylar, beşerî olaylarda o kadar belirleyici hale gelir ki, hayatın merkezine yerleşir. Kişisel bir Tanrı'ya inanmanın, dualar edilip talepte bulunmanın, çeşitli ritüeller ile saygı gösterilip yüceltilmesinin insan psikolojisi açısından çok rahatlatıcı olduğunu ve böylece kişisel olan Tanrı düşüncesinin insanlar tarafından benimsenmesinin kolaylaştığını savunan Einstein'a göre antropomorfik bir Tanrı'ya inancın olmaması durumunda insanların metafizik gereksinimlerini karşılayacak herhangi bir yol bulunmaz. Dolayısıyla bu inanç, deneyüstü bir bakış açısının yokluğunu teselli edebilecektir.⁵⁰

Sonuç olarak, Einstein evrenin düzenini bilerek Tanrı'yı tanımanın bir dindarlık olduğuna inanmaktadır. Aydınlanma Dönemi'nin genel anlayışının

⁴⁸ Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din, Tanrı ve Diğer Şeyler Üzerine*, 37; Stannard, *Yeni 1000 Yılda Tanrı*, 121.

⁴⁹ Einstein, “Science and Religion”, 48.

⁵⁰ Rooney, *Kendi Sözleriyle Einstein*, 126; Spinoza, *Ethica*, 72; Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği, Neden Savaş*, 70-72.

izlerini aslında bu yönüyle Einstein'da görmek mümkündür. Tanrı'nın kendini ifşâ etmesi (önerme merkezli olmayan vahiy) ile evren (akıl) çatışmaz. Dolayısıyla evreni anlamak Tanrı'yı anlamak ile eş değerdedir. Bu düşüncenin ilk nüveleri İbn Meymûn'un *akılci inanç* anlayışında açıkça görülebilmektedir. Bu bağlamda vahiy ile aklın birbiriyle çatışmadığını ve ikisinin arasında bir uyumun olduğunu savunan İbn Meymûn'un Spinoza'ya ve Spinoza'nın kanalıyla Einstein'ın düşüncelerine etkisini görmek mümkündür.

B. Akılci İnançtan İnançlı Akla: İbn Meymûn, Spinoza ve Einstein

Her büyük sistem filozofunun kendi çağında oluşturduğu entelektüel iklim, kendinden sonraki filozofların yetişmesini sağlamıştır. İleride ifade edileceği üzere, Freud'un Spinoza'nın yarattığı entelektüel iklimden yararlanması gibi, Spinoza da İbn Meymûn'un düşüncelerinin oluşturduğu iklimden yararlanmıştır. İbn Meymûn'un oluşturduğu iklimin etkisinde yazan Spinoza; Spinoza'nın oluşturduğu iklimin etkisinde yazan Marx, Freud ve Einstein'ın ortak noktası, Yahudi düşünce geleneğine ait bilimsel ve kültürel havzanın içinde yetişmiş olmalarıdır. İbn Meymûn'un *akılci inancından* başlayan sürecin, Spinoza kanalıyla Marx, Freud, Einstein tarafından *inançlı akla* dönüşmesinin izini sürmek bu bağlamda zor olmasa gerekir. Konunun sınırları gözetilerek, bu düşünürler arasındaki ilişkiler, sadece İbn Meymûn, Spinoza ve Einstein üzerinden kısaca ele alınmaya çalışılacaktır.

Her ne kadar birbirlerinden ayrı alanlarda yazmış ve farklı inançlar taşımış olsalar bile, bu düşünürlerin Yahudi dinî düşünce geleneğinin izini takip ettiklerini iddia etmek mümkündür. Bu bağlamda bir Yahudi düşüncesinden bahsetmenin mümkün olup olmadığı ve bu kişilerin kendi dinî geleneklerine ne kadar bağlı kaldıkları sorulabilir.

Düşünce tarihi incelendiğinde, İslâm düşüncesi ve Hıristiyan düşüncesinin kendi dinî, tarihî, sosyo-kültürel coğrafyasında yetişen düşünürlerle etkisinin *belirgin* olduğunu görmek mümkündür. Aynı durum elbette ki doğası gereği, Yahudi düşüncesi için de geçerlidir. Bir din, bir felsefeye, bir teoriye veya bir düşünceye rengini veriyorsa orada belirli bir dinî düşünceden bahsetmek mümkündür. Örneğin Hıristiyan düşünce geleneği içerisinde yetişmiş bir filozof, inansın ya da inanmasın, *teslis* inancına kayıtsız kalamayacaktır. Aynı şekilde Müslüman bir filozof, *nübüvvet* konusunu kendi sistemi içerisinde işleyecektir. Ayrıca Fransez'in de haklı olarak vurguladığı gibi;

"Eğer bir toplumun düşünce tarihinde yer alan düşünürlerin,

öğretilerini kendi toplumlarına mensup bir veya birçok başka düşünürün düşünceleri üzerine inşâ ettikleri, kuramlarını bunların fikirlerini desteklemek, *antitezler* üretmek ya da *sentez*lere ulaşmak üzere geliştirdiklerini gözlemle ve bütün bu düşüncelerin, o toplumu belirgin kılan temel öge etrafında dolaştığına tanık olursak, sanıyorum ki o topluluğa, o ekole, o ulusa ait bir düşüncenin varlığından söz edebiliriz.”⁵¹

Yahudiler, tüm milletlerin arasından Tanrı'nın kendilerini seçtiğine ve Tevrat'ı verdiğine inanırlar. Bu inanca dayanan Yahudi Tanrı tasavvuru, Yahudi düşüncesine rengini veren onu belirleyen en temel unsurdur. Tanrı ile birleşmeyi hedef edinen mistik bir Yahudi'den, ateizmi felsefesinin temeli yapan ateist bir Yahudi filozofa veya psikologa kadar Tanrı düşüncesi ve arayışı her daim bulunmaktadır. Kurumsal veya doktriner anlamda olmasa bile kültürel ve yerel bir kimlik olarak Yahudi düşüncesi bu kişilerin yaptığı entelektüel faaliyete rengini vermiştir. Yahudi düşünürler üzerinde çalışmalarıyla bilinen M. Fransez, bu nedenle, Yahudi düşüncesi ikliminde yetişenlerin, ateistlikle itham edilseler veya ateist olsalar bile, 'derin bir biçimde inançlı' olduklarını, ilk dönemlerden günümüze değin 'akılcı inançtan inançlı akla' doğru bir süreç içerisinde evrildiklerini iddia eder.⁵²

Ancak burada geleneksel Yahudi inancına aykırı bir düşünce ortaya konulması hususunda bir hatırlatma faydalı olacaktır. İbn Meymûn ve Spinoza'nın ortak kaderi, Yahudiliğin kişisel Tanrı anlayışından farklı bir Tanrı tasavvuruna sahip olmalarından dolayı, Yahudilikten aforoz edilme riskiyle karşı karşıya kalmaları olmuştur. Yahudi cemaati tarafından dini ifsad ettiği gerekçesiyle İbn Meymun'un eserleri yakılmıştır. Hatta Spinoza da aynı gerekçeden ötürü yirmi beş yaşlarında iken aforoz edilmiştir.⁵³

Dinî düşüncelerin ortak noktalarından birini, özellikle teistik dinlerin vazgeçilmez tartışmalarının merkezini iman-akıl ilişkisi oluşturmaktadır. Yahudi din adamlarının öğretileri ile Aristo ve şarihlerinin anlattıklarını benimseyen Yahudi entelektüellerin düşünceleri arasındaki çelişki, özellikle

⁵¹ Fransez, *Spinoza'nın Tao'su*, 292.

⁵² Fransez, *Spinoza'nın Tao'su*, 293.

⁵³ İbn Meymûn'un aforoz edilme durumu hakkında bk. Alain de Libera, *Orta çağ Felsefesi*, trc. Ayşe Meral (Litera: İstanbul 2005), 178, 209; Özcan Akdağ, "Orta Çağ Yahudi Düşüncesi: Gersonides ve Felsefesi Üzerine", *İsrailiyat*, 3 (Mart 2019): 131; Moris Fransez, *Spinoza'nın Tao'su, Akıllı İnançtan İnançlı Akla*, trc. Yok (İstanbul: Kabalcı, 2012), 298-299; Özcan Akdağ- Osman Bayder, "Giriş", *Delâletu'l-Hâirîn* (Kayseri: Kimlik, 2019), 20; Spinoza'nın aforoz edilmesi hakkında bk. Moris Fransez, *Spinoza'nın Tao'su, Akıllı İnançtan İnançlı Akla*, 69-73; Çiğdem Dürüşken, "Sunuş", *Ethica* (İstanbul: Kabalcı, 2013), 10, 15.

XII. yüzyıl sonrasında belirgin hale gelmiş ve bu entelektüeller, aklın gösterdiği yolda mı yoksa dinlerinin ve geleneklerinin belirlediği yolda mı yürüyecekleri konusunda bir şaşkınlık yaşamışlardır.⁵⁴ İbn Meymûn'un düşüncelerini ve böyle bir amaca yönelik olarak yazdığı *Delâletu'l-Hâirîn* (Şaşkınlara Kılavuz) adlı eserini bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Onun temel amacı, akıl ile imanı yani felsefe ile dinin çatışan alanlar değil, birbiriyle uzlaşabilen alanlar olduğunu göstermektir. Bu nedenle, ona göre inancın aklın karşısı ve ona aykırı bir şey ortaya koyması düşünülemez. Sonuçta onun savunduğu inanç, *aklî inanç* yani inancın rasyonel temellerinin olduğu bir inançtır. Bu düşünce, XX. yüzyıla gelinceye kadar evrilerek Einstein ile birlikte *inançlı akla* dönüşecektir. İbn Meymûn, *aklî inanç* diye isimlendirdiği inancı şöyle açıklamaktadır:

“Tanrı bizi kemale erdirmek ve toplumsal hayatımızı ıslah etmek isteyince amelî şeriatı ile bize emirlerde bulunmuştur. Bu amelî şeriat ise ancak aklî inançtan sonra olur. Bu aklî inançların en başta geleni ise gücümüz oranında Tanrı'yı idrak etmektir ve bu da ancak metafizik (ilm-î ilâhî) ile mümkün olur. Metafizik ise ancak fizik ilminden sonra hasıl olur. Çünkü fizik ilmi ile metafizik ilmi birbirine komşudur ve aynı zamanda öğretim açısından fizik, metafizikten öncedir. ...bu nedenle Tanrı, Kitab'ın açılışını fizik ilmi olan *yaratılış kıssası* ile yapmıştır.”⁵⁵

İbn Meymûn, *Delâletu'l Hâirîn* adlı eserini, bilimle çelişki içinde gördükleri için dinlerinden uzak düşme sıkıntısını yaşayan Yahudi aydınlarla hitaben yazmış ve dinsel öğretinin ussal bir biçimde 'okunabileceğini' göstermeye çalışarak,⁵⁶ din ile aklın uzlaşabileceğini kanıtlama çabası içine girmiştir. İbn Meymûn tarafından atılan ilk tohumlar sayesinde, Yahudi düşüncesinin rasyonelleşme sürecinin (İbn Rüşd ve İbn Meymûn aracılığıyla Aristo düşüncesini tanıyan)⁵⁷ Spinoza ile çok önemli bir noktaya ulaştığını söylemek abartı olmayacaktır.⁵⁸

Bununla birlikte, XX. yüzyılda Tanrı ve bilimin çatışmadığı iddiası Einstein tarafından, yenilenecek ve “Varlık dünyasında geçerli düzenin akılçı, yani mantıkça kavranabilir olduğuna inanç, dinin alanına girer. Bu derin inancı taşımayan akıllı bir bilim adamı düşünemiyorum. Durum şöyle bir

⁵⁴ Fransez, *Spinoza'nın Tao'su*, 297.

⁵⁵ İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, trc. Osman Bayder- Özcan Akdağ (Kayseri: Kimlik, 2019), 39.

⁵⁶ Fransez, *Spinoza'nın Tao'su*, 272.

⁵⁷ Fransez, *Spinoza'nın Tao'su*, 49; Roger Garaudy, *İslâm Medeniyetinin İnsanlığa Katkısı*, trc. Cemal Aydın, (İstanbul: Timaş 2020), 95.

⁵⁸ Bk. Fransez, *Spinoza'nın Tao'su*, 301.

benzetmeyle ifade edilebilir: bu inanç olmadan bilim topal, bilimsiz din ise kördür.”⁵⁹ biçiminde ifadesini bulacaktır.

İbn Meymûn, Spinoza ve Einstein arasında kurulan en önemli bağlantılardan biri, Tanrı ile evren arasındaki sıkı ilişkidir. Spinoza'nın “fikirlerin düzeni ve bağlantısı, şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır”⁶⁰ şeklindeki düşüncesinin çok önemli sonuçlar doğuran bir teoriyi ifade ettiği için meşhur olduğu iddia edilmiştir. Spinoza'ya göre, düşünen töz ile düşündüğü şey aynıdır. Bu nedenle o, düşüncenin Tanrı'nın bir sıfatı yani Tanrı'nın düşünen bir varlık olduğuna inanır.⁶¹ Yahudilerin Tanrı'nın, O'nun aklının ve O'nun tarafından idrak edilen şeylerin özdeş olduklarını ileri sürdüklerine göre, bu hakikati, sislerin arkasından da olsa fark ettiklerini sandığını söyleyerek,⁶² ismini vermeden İbn Meymûn'un “Tanrı akıl, akleden ve akledilendir ve Tanrı'da bu üç mana tek bir mana olup Tanrı'da çokluk meydana getirmez.”⁶³ sözüne gönderme yapmaktadır. *Fikirlerin düzen ve bağlantısı ile şeylerin düzen ve bağlantısının aynı şeyler* olduğunu savunan Spinoza, temellerini, kendisinin en fazla etkilendiği İbn Meymûn'dan alarak kendisine en fazla hayranlık besleyen Einstein'a taşıyan bir köprü konumundadır. İleride görüleceği üzere, Jammer'ın tereddütlerine rağmen, Fransez, bu durumu daha açık bir şekilde şöyle dile getirmektedir:

“Spinoza'nın en büyük hayranlarından biri olan Einstein'ın epistemolojik gerçekçiliğini ve evrenin rasyonel açıklamasının mümkün olması gerektiğine inancının dayandığı ilke (belki de dogma) olduğunu söyleyebiliriz. Einstein gerçekten de evrenin ‘esrarengiz bir biçimde anlaşılır’ olduğuna inanıyordu ve büyük olasılıkla, bu inancının altında Spinoza'nın bu önermesi yatıyordu.”⁶⁴

İbn Meymûn, Tanrı hakkında yalnızca dolaylı bilgidir hareketle konuşulabileceğine inanır ve Tevrat, Mısır'dan Çıkış 33:13'teki, Musa'nın Tanrı'dan bir talebini dile getirir: “Eğer benden hoşnutsan, şimdi bana *yollarını* göster ki seni daha iyi tanıyayım senin gözünde rahmet bulayım.” O,

⁵⁹ Einstein, “Science and Religion”, 45-46; Jammer, *Einstein and Religion*, 39, 94; Bernstein, *Einstein*, 21.

⁶⁰ Spinoza, *Ethica*, 87.

⁶¹ Spinoza, *Ethica*, 83.

⁶² Spinoza, *Ethica*, 88.

⁶³ İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, 181; Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu konu hakkındaki düşüncelerinin İbn Meymûn'a etkisi çok açık bir şekilde görülmektedir. Detaylı bilgi için bk. Özcan Akdağ- Osman Bayder, “Din-Felsefe Uzlaştırması: İslâm Felsefesinin İbn Meymûn'a (Maimonides) Etkisi Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar* 30/1 (2019): 182-191.

⁶⁴ Fransez, *Spinoza'nın Tao'su*, 148; vurgular alıntılanan metne aittir.

Tanrı'nın doğrudan değil de evrendeki fiil ve tecellileriyle yani "yollarının" bilinmesi ile bilinebileceğini iddia etmektedir.⁶⁵ İbn Meymûn'un kendi ifadeleriyle söyleyecek olursak;

"Varlıkta, yüce Tanrı ve yarattığı şeyler haricinde hiçbir şey yoktur. 'Tanrı'nın yarattığı şeyler' ile kasıt, onun dışındaki *mevcut* olan her şeydir. Tanrı'yı idrak etmenin tek *yolu*, O'nun yarattığı şeyler vasıtasıyla mümkündür. Yaratılmış şeyler, Tanrı'nın varlığına ve O'nun hakkında nelere inanılması gerektiğine; yani hangi niteliklerin Tanrı'ya atfedilmesi, hangilerinin O'ndan selbedilmesi gerektiğine delalet eder. Bu sebeple zorunlu olarak tüm mevcudatı, olduğu hal üzere itibara almamız gerekir."⁶⁶

İbn Meymûn'un yukarıdaki ifadelerine atıfta bulunan Orta çağ felsefesi uzmanı J. Guttmann, İbn Meymûn tarafından -özellikle tenzihî dili öne çıkarıp antropomorfik Tanrı anlayışını reddetme şeklinde- benimsenen Tanrı tasavvurunun, kişisel karakterinin çoğunu bu şekilde kaybettiğini savunur. İbn Meymûn ile Einstein'ın Tanrısının, kesinlikle aynı olmasa da çok fazla ortak noktaya sahip olduğunu ve bu Tanrı tasavvuruna yönelik halkın tepkilerinin de oldukça benzer olduğunu düşünür. Einstein'ın kişisel olmayan bir Tanrı tasavvurunu savunduğu 1940 tarihli "Bilim ve Din" adlı yazısının yol açtığı ayaklanmanın, İbn Meymûn'un özellikle Güney Fransa'da Ortodoks köktendincilerin öğretilerine karşı protestolarda bir emsal teşkil ettiğinin bile söylenebileceğine inanır.⁶⁷

Jammer, Einstein'ın İbn Meymûn'un düşüncelerinden birebir etkilendiğini varsaymanın yanlış olduğunun, yazılarında ondan hiç bahsetmediğinin ve belki de ömrünün son yıllarında onu okuduğunun farkındadır. Ancak Einstein'ın 1935 yılında *Jübile Kutlaması*'nda, İbn Meymûn'un 'hem çağdaşlarına hem de sonraki nesillere çok önemli ve verimli bir katkı' sağladığını söylediğini de ekleme gereği duyar.⁶⁸

Antropomorfik bir Tanrı anlayışının reddedilmesi bağlamında, Einstein'ın din felsefesinin İbn Meymûn'un din felsefesi ile kısmen örtüştüğünden bahsedilebilir. Dinî antropomorfizm düşüncesinin tasfiye edilmesi süreci, yalnızca insanın değil, düşünebileceğimiz her özellik için Tanrı'nın herhangi bir niteliğine izin vermeyerek, mantıklı bir uç noktaya taşınırsa, o zaman geriye sadece iki alternatif kalacaktır: Tanrı nasıl

⁶⁵ İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, 144; ayrıca bk. Fransez, *Spinoza'nın Tao'su*, 298; Jammer, *Einstein and Religion*, 142.

⁶⁶ İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, 98-99.

⁶⁷ Jammer, *Einstein and Religion*, 142-143.

⁶⁸ Jammer, *Einstein and Religion*, 143.

tanımlanırsa tanımlansın Tanrı'nın varlığının inkârı olarak ateizm, ya da insan ruhunun en yüksek gerçeklikle birlikteliğindeki “mistik sessizlik” olarak mistisizm. Rasyonel bir filozof olarak İbn Meymûn, ‘Tanrı'nın en yüksek bilgisinin O'nu kavrayamayacağımızı bilmekten ibaret olduğunu’ savunarak, her iki alternatiften de uzak durmaya çalışmıştır. Zira bir yandan O'na hiçbir olumlu özellik atfedilemezken, diğer yandan O'nun varlığı, doğada tezahür ettiği *yollardan* veya *eylemlerinden* çıkarılabilir ve bu şekilde bilinebilir. Benzer bir şekilde, Einstein kişisel bir Tanrı'nın olmadığını, ancak “bilimin peşinde koşan herkesin, doğanın yasalarında bir ruhun, yani insanınkinden çok daha üstün bir ruhun tezahür ettiğine ikna olacağını, mütevazı güçlerimizle karşı karşıya olan bir kişinin alçakgönüllü olarak bunu hissetmek zorunda kalacağını düşünür.⁶⁹

Fransez, bu noktada Yahudi düşüncesindeki rasyonelliğe dönüşün ilk nüvelerini İbn Meymûn'dan başlatır. Böylece Spinoza'dan geçerek Einstein'a dek uzanacak olan bir düşünce serüveninin ilk izleri bulunmuş olacaktır. Bu ilişkiler ağının genel yaklaşımı, Tanrı'nın kendisini ifşâ etmesi, -sadece-kutsal metinler aracılığıyla değil, evren aracılığıyla'dır. Evrende hüküm süren kanunları yani bilimsel kanunları keşfetmek, bir anlamda Tanrı'yı keşfetmek anlamına gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Tanrı'yı bilmek ancak evreni iyice tanımakla mümkün olabilir. Ayrıca bu bağlamda İbn Meymûn, “senin gözünde rahmet bulayım” ifadesinin yalnızca oruç tutup dua edenlerin değil, aynı zamanda Tanrı'yı bilenlerin de O'nun rahmetinden nasipleneceklerine delâlet ettiğini savunur. Çünkü ona göre Tanrı'yı bilen kimse Tanrı'ya yakın olan ve O'nun razı olduğu kişidir. Tanrı'ya yakınlık ve uzaklık, O'na dair bilgimiz ve bilgisizliğimiz ölçüsündedir.⁷⁰

İbn Meymûn'un bu sözlerinden hareketle, Spinoza'nın neden ‘Tanrı ile sarhoş olmuş adam’ veya ‘felsefî dindar’⁷¹ olarak; Einstein ise ‘derin bir biçimde dindar’ ‘kozmik dindar’⁷² olarak nitelendirildiği açıklık kazanmaktadır. Çünkü İbn Meymûn'un Tanrı'yı bilmekle dindarlık arasında

⁶⁹ Jammer, *Einstein and Religion*, 143-144.

⁷⁰ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 144-145; Spinoza'nın evreni bilmenin Tanrı'ya yakınlaştıracağı düşüncesi için bk. John Robertson, *Aydınlanma: Kısa Bir Giriş*, trc. Mustafa Kemal Sağlam, (Ankara: Pruva, 2019), 55-56.

⁷¹ Felsefî dindarlık, “bu, her türlü antropomorfik imgeden arınmış, kendini aldatmak istemeyen, ahlaklı ve merhametli davranmak için cezalandırıcı ve ödüllendirici bir Tanrı imgesine gereksinimi olmayan, evrendeki o derin aklı ve güzelliği heyecanla izleyen, Spinoza'nın ‘Anlıksal Tanrı Sevgisi’ adını verdiği üstün varoluş deneyimini yaşamayı amaçlayan kimsenin dindarlığıdır.” şeklinde tanımlanmaktadır. Fransez, *Spinoza'nın Tao'su*, 306; Spinoza'nın ifadesi, “Tanrı, kendisini sonsuz bir aklî sevgiyle sever.” şeklindedir. Spinoza, *Ethica*, 354.

⁷² Fransez, *Spinoza'nın Tao'su*, 322-323; Tippett, “Einstein'ın Tanrısı” 47.

kurduğu ilişkinin Spinoza ve Einstein için geçerli olmadığını söylemek için ciddi bir neden gözükmemektedir.

Böylece, Yahudi geleneğinde Tanrı tasavvurunun ikinci Musa olarak nitelendirilen İbn Meymûn ile yeniden ele alındığını, onun bundan sonraki Yahudi düşüncesinde önemli bir dönüm noktası oluşturduğunu söylemek mümkündür. Ona göre Tanrı'nın antropomorfik olarak tasavvur edilmesi ve insan niteliklerinin Tanrı'ya yüklenmesi putperestlik alameti taşımaktadır.⁷³ İbn Meymûn Tevrat'ta geçen teşbihî veya tecsimî ifadelerin zahirî olarak anlaşılmasını gerektiğini, Tanrı'nın bu tür ifadeleri insanların anlamalarını kolaylaştırmak için yaptığını ve el, yüz gibi ifadelerin mecaz olduğunu iddia ederek,⁷⁴ açıkça şunu dile getirmektedir:

“Bilmiş ol ki! Eğer sen tescime veya herhangi bir şekilde tescime götürülen bir şeye inanırsan putperestlerden bile daha fazla Tanrı'nın kıskançlığını, gazabını ve O'nun yakıcı ateşini ve kızgınlığını üstüne çekersin ve onun hasmı, düşmanı ve nefret ettiği kişi olursun. ...ben, Tanrı'nın cisim olmadığına dair burhânî kanıt getiremeyenlerin küfre düşeceğini söylemiyorum, aksine Tanrı'dan cismanî nitelikleri nefyetmek gerektiğine inanmayanların küfre düşeceğini söylüyorum.”⁷⁵

Spinoza'nın bu konudaki yaklaşımının İbn Meymûn'dan izler taşıdığı rahatlıkla takip edilebilir:

“...Tanrı'nın doğası üzerine biraz kafa yoran bir adam Tanrı'nın bedenli bir varlık olduğunu kabul edemez. Bunun en iyi kanıtı, beden dendiğinde, uzunluğu, genişliği ve derinliği olan bir niceliği, sınırlandırılmış herhangi bir biçimi anlamamızdır. İşte böyle bir şeyi Tanrı'ya, yani mutlak anlamda sonsuz bir varlığa yüklemek büyük bir saçmalaktır.”⁷⁶

Jammer, Spinoza gibi Einstein'ın da günümüzde *süpermen* ideali sonrasında modellenen kişisel bir Tanrı'nın varlığını benimsemediğini, Yahudi düşüncesine uygun olarak, her iki düşünürün de İncil'in “Kendine

⁷³ Fransez, *Spinoza'nın Tao'su*, 298; Bu durumu Müslüman filozof ve kelimcilerin âlemden Allah'a doğru olan tüm teleolojik ve kozmolojik delillerinde de görmek mümkündür. Aslında Endülüs'te yetişen İbn Meymûn'un bu düşüncelerinin temelinde de Müslüman düşünürlerinin etkisinin olduğu bilinen bir gerçektir.

⁷⁴ İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, 39, 53, 98, 109, 119, 121 vb.

⁷⁵ İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, 108.

⁷⁶ Spinoza, *Ethica*, 42; Jammer, Spinoza'nın 'en büyük saçmalık olarak' nitelendirdiği antropomorfizm anlayışının Einstein'ın düşüncelerini etkilediğini söylemenin meşru olduğunu ancak bu durumun kendisini daha önce Einstein'ın zihninde çimlenmekte olan kavramları güçlendirmekle ortaya çıktığını söyler. Jammer, *Einstein and Religion*, 147.

yukarıda gökyüzünde, aşağıda yeryüzünde ya da yer altındaki sularda yaşayan herhangi bir canlıya benzer put yapmayacaksın.” (Mısır’dan Çıkış: 20: 4) ve İbn Meymûn’un *Üçüncü İnanç İlkesi*, “Ben buna kesinlikle inanıyorum. . . O’na hiçbir teccimî bir şey uygulanmaz ve O’na benzeyen hiçbir şey yoktur.” ifadeleri gereğince, Tanrı’yı soyut olarak yani antropomorfik olmaktan uzak düşündüklerini söyler.⁷⁷

Einstein’ın Tanrı ve din anlayışı, determinizm ilkesi ve antropomorfizmin inkârını gerektiren inançlara dayanıyordu. Einstein’ın radikal anti-antropomorfizmasını (Mısır’dan Çıkış 20: 4; Tesniye 5: 8’den hareketle)⁷⁸ İncil’in anti-ikonik İkinci Emir’inin mantıklı bir sonucu olarak görebileceğini söyleyen Jammer, Einstein’ın derin bir saygı duyduğu İbn Meymûn hakkındaki “çağdaşları ve sonraki nesiller üzerinde çok önemli ve verimli bir etki yaptığını”⁷⁹ sözünü aktarmaktadır.

İbn Meymûn ve Spinoza’nın düşüncelerinde olduğu gibi, Einstein’ın düşüncesinde kategorik olarak antropomorfik bir Tanrı anlayışı bulunmaz. Spinoza gibi Einstein da kişisel bir Tanrı inancını antropomorfizm olarak görmektedir. Tanrı’nın Doğa ile özdeşleşmesinde [deus sive natura]⁸⁰ kişisel bir Tanrı’nın inkâr edilmesini tek makul bir sonucu olarak gören Spinoza’nın aksine Einstein, Tanrı’nın kendisini ‘evrenin yasalarında, çok daha üstün bir ruh’ olarak gösterdiğini ileri sürmüştür. Einstein, Spinoza ile Doğayı tanıyan kişinin Tanrı’yı tanıdığını kabul etmektedir. Ancak Doğa Tanrı olduğu için değil, doğayı araştırırken bilimin peşinde gitmenin dine yol açtığı için Tanrı’yı kabul etmek durumunda kaldığı söylenebilir.⁸¹

C. Doğa ve Tanrı Özdeşliği: Panteizm ve Einstein

Hiç şüphesiz felsefe tarihinin en etkileyici filozoflarından biri Spinoza’dır. G. F. W. Hegel, J. W. Goethe, F. Nietzsche, K. Marx, S. Freud ve Einstein gibi Spinoza’nın etkilediği önemli ve çok farklı alanlardaki bu isimler düşünüldüğünde, Spinoza’nın önemi bir kez daha belirgin hale gelmektedir. Spinoza’nın özellikle Tanrı anlayışı ve bu çerçevede oluşan düşünceleri, Einstein’ı ciddi bir şekilde etkilemiştir. Bazen paradoksal bazen diyalektik

⁷⁷ Jammer, *Einstein and Religion*, 47.

⁷⁸ “Kendin için oyma put, yukarda göklerde olanın yahut aşağıda yerde olanın yahut yerin altında sularda olanın hiç suretini yapmayacaksın.” (Tesniye 5:8 ve Mısır’dan Çıkış: 20:4)

⁷⁹ Jammer, *Einstein and Religion*, 74.

⁸⁰ Spinoza, *Ethica*, 41-60-63; Ursic, Einstein’ın Tanrısının Spinoza’nın ‘Deus Sive Natura’ (Kendi başına var olan olarak Tanrı, Cevher) kavramından ziyade, Newton’un ‘Pantocrator’ (Evrenin Efendisi) kavramına daha yakın olduğunu savunur. Ursic, “Einstein on Religion and Science”, 267.

⁸¹ Jammer, *Einstein and Religion*, 148; Ursic, “Einstein on Religion and Science”, 269.

bir tarzda ele alınan Tanrı düşüncesi, hem Spinoza hem de Einstein için ortak bir nokta olarak görülebilir.⁸² Bu durum ikisinin de Yahudi dinî geleneğinden gelip bu geleneğe bağlı kalmadan farklı Tanrı tasavvuru ortaya koymalarından kaynaklanmaktadır. Bu durum iki düşünürün de teist, ateist, panteist, panenteist veya dindar gibi birbirleriyle çelişkili ve uç noktadaki Tanrı tasavvurlarıyla itham edilmelerine neden olmuştur.⁸³ Örneğin Goethe, Spinoza'nın Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamadığını, varoluşun Tanrı olduğunu savunduğuna inanır.⁸⁴ Bu açıdan bakıldığında Spinoza panteist olarak nitelendirilebilir. Oysa ileride değinileceği üzere, Hegel onun panteist olmadığını vurgulayacaktır.

Panteizmle birlikte akla ilk gelen şey determinizmdir. Spinoza'nın bu konu hakkındaki düşüncelerinin hem fizik ve hem de psikoloji alanındaki iki önemli isme ciddi bir şekilde etkisinden bahsetmek mümkündür:

"Einstein'ın *fizik dünyanın derinlikleri* için taşıdığı inancı, Freud'un da *psikik dünyanın derinlikleri* için taşıdığını söylemek sanırım yanlış olmaz. Bariz bir Spinoza etkisi ile ikisi de varlığın bir düzene tabi değilmiş gibi görünen derinliklerinin de aynen yüzeyde gördüğümüz gibi sıkı bir belirlenime tabi olması gerektiğine, evrende hiçbir şeyin rastlantısal ve olumsal olamayacağına ve bilginin dışında kalan bu düzenin, insan aklı ile anlaşılabilir bir düzen olduğuna inanıyorlardı. Freud'a göre insanoğlu er ya da geç kendini tanıyacak ve olgunlaşacaktır. 'Aklın sesi zayıftır ama kendini dinletmeyi başarmadan susmayı bilmez.'⁸⁵

Yukarıda kısaca bahsedilen Freud ile Einstein arasındaki ilişki, aslında Spinoza'nın Tanrı tasavvuruyla kesişmektedir. Freud'un düşünceleri, çokça etkilendiği ama çok az bahsettiği Spinoza'nın düşünceleri ile örtüşmektedir. Spinoza'nın *Etika* adlı eserinden bu izleri takip etmek gerekirse;

"...doğanın da insan gibi özgür, her şeyi insan için gözetken ve her şeyi insan kullansın diye üreten bir yönetici veya yöneticileri olduğu sonucuna varmak zorunda kaldılar. Ama bu yöneticilerin yaradılışlarıyla ilgili hiçbir şey işitmemiş olduklarından, mecburen kendi karakterlerinden hareketle onlara bir karakter biçtiler ve böylece tanrıların insan kendilerine tabi olsun ve kendilerine en yüksek onuru bahşetsin diye her şeyi insanın çıkarı doğrultusunda yönlendirildiğinde karar kıldılar. Bunun sonucunda da her insan

⁸² Franquiz, "Albert Einstein's Philosophy of Religion", 66-67.

⁸³ Ursic, "Einstein on Religion and Science", 267, 272.

⁸⁴ Fransez, *Spinoza'nın Tao'su*, 70, 117-118; Jammer, *Einstein and Religion*, 49, 117.

⁸⁵ Fransez, *Spinoza'nın Tao'su*, 317.

kendi karakterine bakıp kafasında tanrı için değişik ibadet şekilleri geliştirdi; bu tanrı her şeyden, herkesten çok onu sevsin ve bütün doğayı onun keyfi isteğine ve doymak bilmez hırsına uygun olarak yönetsin istedi. İşte bu önyargı sonradan batıl inanca dönüştü ve insan zihninin derinliklerine kök saldı.”⁸⁶

Einstein ve Freud’un düşüncelerinin izlerini Spinoza’da görmek şaşırtıcı olmasa gerektir. İki Yahudi düşünür arasındaki benzerliği fark eden psikanaliz meraklısı bir Spinozacı Lothar Bickel Eliezer, 1931 yılında Freud’a bir mektup yazarak, iddialarının temelinde Spinoza’nın ne kadar etkili olduğunu ve Spinoza’yı neden bu kadar az andığını sormuş ve Freud’dan şu yanıtı almıştır:

“Spinoza doktrinine tamamen bağımlı olduğumu kabul ediyorum. Onun adını anlamam için bir neden yoktu çünkü ben, hipotezlerimi onun bir yapıtımdan değil, onun yaratmış olduğu entelektüel iklimden yola çıkarak tasarladım. Dahası kendime felsefî bir meşruiyet de aramıyorum.”⁸⁷

Ursic, Einstein’ın dinî arayışında temel referansının ve favori filozofunun Spinoza olduğunu ve Einstein’ın da modern, bilimsel ve kozmolojik bir Spinozacı olarak görülebileceğini söyler. Bir anlamda Einstein’ı dinî tutumu ve hissiyatı ölmüş bir panteist veya kozmik dinî tutum ve hissiyatı benimsemiş biri olarak görmenin gerçeklerden uzak olmadığını ancak sıkı bir panteist de sayılamayacağını savunur. Ursic’e göre, Spinoza, Tanrı’nın ‘kendisini ifşâ ettiğini’ açıkça söylemez, dolayısıyla Tanrı’nın ‘dünyanın yasal uyumu’ ile aynı olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.⁸⁸

Spinoza, “...böylece Tanrı’ya insanın hayal gücünü atfetmiş olur”⁸⁹ diyerek insanların Tanrı’yı kendileri gibi düşündüklerini söyleyerek, Tanrı’nın tasvir ve hayal gücünün ötesinde mutlak sonsuz bir cevher olduğunu savunur. Arkadaşına yazdığı bir mektupta Spinoza, geometrik olarak bir üçgene sahip olduğu gibi, Tanrı hakkında net bir imajın olmadığını ve Tanrı için hiçbir imgenin yaratılamayacağını vurgular. Bu açıdan bakıldığında, Einstein’ın Tanrı kavramı, Spinoza’nın bir üçgen kavramından farklı olarak, hiçbir zihinsel imgeyi kabul etmez; Tanrı ancak ‘daha yüksek bir düzenin tüm bilimsel çalışmalarının arkasında yatan dünyanın rasyonalitesi veya anlaşılabilirliği’ ile kavranabilir.⁹⁰

⁸⁶ Spinoza, *Ethica*, 72.

⁸⁷ Fransez, *Spinoza’nın Tao’su*, 310.

⁸⁸ Ursic, “Einstein on Religion and Science”, 268-269.

⁸⁹ Spinoza, *Ethica*, 77.

⁹⁰ Jammer, *Einstein and Religion*, 75.

Einstein'ın Tanrı kavramını bazen mecaz olarak da kullandığını iddia edenler,⁹¹ onun evrene yaklaşımının biraz korku, çokça hayranlık ve evren ile birlik düşüncesi içerisinde bir harmoni, matematiksel bir zarafet veya 'kozmetik bir dinî hissiyat' olduğunu savunurlar. 1929'da yazdığı bir mektupta Einstein kendini, tüm doğayı Tanrı olarak tasavvur eden⁹² Spinoza'nın çömezi olarak tanımlar ve bu durumu "Ben Spinoza'nın, kendisini, var olanların olağan uyumu için de ortaya koyan Tanrısına inanıyorum, insanoğlunun eylemleri ve yazgılarıyla ilgilenen bir Tanrı'ya değil"⁹³ sözleri ile dile getirir. Einstein'ın Tanrı düşüncesi, kendisini deney ve gözlem dünyasında ifşâ eden/açığa çıkararak üstün bir akla derin bir hissiyatla bağlı olunan inancı temsil etmektedir. Böyle bir inancın halk dilindeki karşılığı panteizmdir.⁹⁴ "Ben yarattıklarımı cezalandıran ve ödüllendiren ya da bizim kendimizde tecrübe ettiğimize benzer bir iradeye sahip olan bir Tanrı'yı kavrayamam"⁹⁵ diyen Einstein'a göre bu niteliklere sahip bir Tanrı ile insan ilişkisi, çocuğun babası ile olan ilişkisi gibi karşılıklı saygı temelli olduğundan, bu varlık tamamen kişisel bir varlık olacaktır. Geçmiş gelecekte ne daha fazla ne de daha az belirlenmiştir. Eğer bir insan, evrensel dindarlığa ya da bilim temelli evrene yönelerek evreni iyi tanırsa, aynı zamanda istek ve arzularının egemenliğinden kurtulabilirse, ideal dindarlığa ulaşır. İnsanoğlunun ulaşacağı bu hissiyat, tarihin her döneminde ortaya çıkan yaratıcı dinsel zekâların hissiyatıyla oldukça ilişkili ve hatta akrabadır.⁹⁶ Einstein, evrendeki neden-sonuç ilkelerinden (bilimden) yola çıkılarak elde edilecek böyle bir dindarlığın evrende var olan Ruh'un yansıması olduğunu şöyle izah eder:

"Benim dinim, zayıf akıllarımızla sezebildiğimiz, nice ayrıntılarda kendini gösteren sonsuz, üstün ruha karşı alçakgönüllü bir hayranlıktan oluşmaktadır. Anlaşılamaz kâinatta açığa çıkarılan üstün bir yaratıcı gücün varlığına karşı bu derin duygusal inancım, benim Tanrı fikrimi şekillendirir."⁹⁷

⁹¹ Hoffman, *Albert Einstein: Creator and Rebel*, 95; Tippet, "Einstein'ın Tanrısı", 47.

⁹² Bk. Spinoza, *Ethica*, 61-62; Fransez, *Spinoza'nın Tao'su*, 302; Elkana, "Einstein ve Tanrı", 78-80; Tippet, "Einstein'ın Tanrısı", 35.

⁹³ Hoffman, *Albert Einstein: Creator and Rebel*, 95; Bozkurt, "Sunuş", 47.

⁹⁴ Albert Einstein, "Bilimsel Doğruluk Üstüne", *Bilim ve Felsefe Yazıları*, trc. Nejat Bozkurt (Ankara: Sentez, 2013), 115.

⁹⁵ Jammer, *Einstein and Religion*, 73; Albert Einstein, *Benim Gözümden Dünya*, trc. Demet Evrenosoğlu (İstanbul, 2008), 5.

⁹⁶ Albert Einstein, "The Religious Spirit of Science", *Ideas and Opinions* (New York: Crown Publ., 1960), 40.

⁹⁷ Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din, Tanrı ve Diğer Şeyler Üzerine*, 44; Rooney, *Kendi Sözleriyle Einstein*, 121.

Einstein'ın din ile değil ama Tanrı ile bilim arasında sıkı bir ilişki kurduğunu, çünkü ona göre Tanrı'nın kendisini ifşâ ettiği evren ile Tanrı arasında bir çelişki olamayacağını söylemek yanlış olmasa gerekir. İşte Tanrı'ya olan hissiyatının temelinde daima bu merak ve hayranlık olmuştur:

“Bireysel bir Tanrı'ya inanmıyorum, bunu hiç inkâr etmedim ve açıkça ifade ettim. Eğer içimde dinî denilebilecek bir şey varsa bu, bilimin ortaya çıkarabileceği ölçüde dünyanın yapısına karşı sınırsız hayranlığımdır.”⁹⁸

Einstein'ın evrendeki determinizme olan vurgusu ile hayranı olduğunu söylediği Spinoza'nın hatta Freud'un vurgusu bir noktada kesişmektedir. Spinoza bu yönüyle her ikisini de ciddi bir şekilde etkilemiştir. İçkin yasa düşüncesi Spinoza'da “Doğada olası hiçbir şey yoktur; tersine, her şey tanrısal doğanın zorunluluğu sonucunda, belli bir şekilde var olmaya ve bir eyleme belirlenmiştir.”⁹⁹ ifadeleriyle kendisini felsefî bir determinizm ile gösterirken Freud'un düşüncesinde bu psikik determinizm,¹⁰⁰ Einstein'da ise fiziksel bir determinizm halini alacaktır.¹⁰¹ Spinoza evrendeki ahenkli ve deterministik düzenin Tanrı'nın üstün aklının bir tezahürü olarak görmektedir. Einstein da böyle bir düzenin üstün bir aklın ürünü olduğuna inanmasından dolayı, Kuantum Teorisi'nin düzensiz evren anlayışına şiddetle itiraz etmiş ve bu bağlamda ‘Tanrı evrenle zar atmaz’ cümlesini dile getirmiştir.¹⁰² Jammer, determinizm ve nedensellik konusunda, Einstein'ın Spinoza'dan miras almış olabileceğini düşünür. Ancak her ne kadar Spinoza'nın Einstein üzerine etkisini kabul etse de Einstein'ın fizikle ilgili düşüncelerinin temelinde Spinoza'yı koymaz. Kouznetsov'un Einstein'ın ‘birleşik alan fikri’nin Spinoza'nın ‘Cevher’ anlayışının benzeri olduğunu ve Sylvaia Zac'in “Spinoza'nın metafiziğinin Einstein'ın fiziğini müjdelediği” iddialarına tereddütle bakmakta ve buna katılmadığını belirtmektedir.¹⁰³

Jammer ve diğer araştırmacıların çoğunun Einstein'ın düşüncelerinin temellerini anlatırken olabildiğince ihtiyatlı davrandıklarını gözlemlemek mümkündür. Bunun üç önemli sebebinin olduğu söylenebilir. Birincisi,

⁹⁸ Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din, Tanrı ve Diğer Şeyler Üzerine*, 41.

⁹⁹ Spinoza, *Ethica*, 60.

¹⁰⁰ Bk. Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, trc. Akın Kanat (İzmir: İlya, 2009), 241-257; James Strachey, "Sigmund Freud: Hayatı ve Düşüncelerinin Bir Özeti", trc. Arzu Eti Polat, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, Say Yay., İstanbul 2019 içinde, 14.

¹⁰¹ Stephen G. Brush, "Einstein and Indeterminism", *Journal of the Washington Academy of Sciences* 69/3 (1979): 89-94.

¹⁰² Tippet, "Einstein'ın Tanrısı", 37.

¹⁰³ Jammer, *Einstein and Religion*, 148.

Einstein'ın kimlerin düşüncelerinden birebir yararlandığına dair birkaç cümlenin dışında bir açıklama getirmemesidir. İkincisi ise bir düşüncenin başka bir düşünceyi *belirlemesi* ile *etkilemesi* arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Bir filozofun düşüncelerinden *etkilenmek* doğal ve kaçınılmaz bir şeydir. Ancak bir filozofun kendisinden sonra gelen bir düşünürün fikirlerini *belirlediğini* iddia etmek, çok güçlü deliller ortaya koymayı gerektirir. Üçüncü olarak, iki farklı kişinin farklı zaman ve mekânlarda aynı şeyleri söylemeleri mutlak anlamda birbirlerini *belirledikleri* veya *etkilediklerini* göstermez. Bunun aklın yolunun bir olduğunu veya ortak aklın sonucu olarak ortaya çıktığını söylemek de mümkündür.

Einstein'ın Tanrısı kesinlikle hahamların, rahiplerin temsil ettiği Tanrı görüşü ile özdeş ya da benzer değildir.¹⁰⁴ O, genellikle panteist olarak nitelendirilen Spinoza'nın Tanrısından etkilendiğini dile getirmiş ve kişisel olmayan bir Tanrı tasavvurunu kabul etmiştir. Bu düşüncenin arka planında küçüklükten beri Öklid geometrisi ile ilgilenen Einstein'ın, Spinoza'ya ait geometrik düzene göre dedüktif bir yapı ile ispatlanmış *Etika* adlı eserinin etkisi olduğu söylenebilir. Nitekim Spinoza'nın bu eserinde Helen rasyonalizminin ve Yahudi inancının etkileri görülmektedir.¹⁰⁵

Spinoza'nın panteizminin kendisini büyülediğini ancak kendisine panteist denemeyeceğini dile getiren Einstein'ın Tanrı düşüncesi, Tanrı ile doğanın sıkı ilişkisiyle açıklanabilir. Spinoza'nın, Descartes'ın iddia ettiği, beden ve ruh düalizmini benimsemediği malumdur. Ayrıca Hıristiyan ve Yahudilerin evrenin Tanrı'nın en güzel eseri olduğunu iddia etmelerine rağmen, Spinoza Tanrı'yı evrenin özü olarak görür. Spinoza'nın Einstein'a bu bağlamdaki etkisi, Einstein'ın evreni, kısmen mantık yolu ile keşfedilebilir ve evreni yöneten yasaların cisimleşmiş hali olarak betimlemesinde kendisini göstermektedir.¹⁰⁶ Einstein kişisel Tanrı tasavvuruna karşı çıkmasına rağmen, Tanrı'nın olmadığına dair gelebilecek ithamlara karşılık da fikrini dile getirmiş, "Tanrı'ya inanıyor musunuz?" şeklindeki soruya cevap verirken aslında kısmen kozmolojik bir delillendirme yaparak görüşünü açıklamıştır:

"Ben bir ateist (tanrıtanımaz) değilim ve kendime panteist (tümtanrı) diyebileceğimi de sanmıyorum. Bir sürü farklı lisanda yazılmış kitaplarla dolu muazzam bir kütüphaneye giren küçük bir

¹⁰⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, trc. Melisa Miller v.dğr. (İstanbul: Kuzey, 2006), 21-28.

¹⁰⁵ V. Dokovic- P. Grujic, "Albert Einstein, Cosmos and Religion", *Serbian Astronomical Journal*, 174 (2007): 63.

¹⁰⁶ Rooney, *Kendi Sözleriyle Einstein*, 114.

çocuğun konumundayız. Çocuk, bu kitapları birilerinin yazmış olması gerektiğini bilir. Ama nasıl olduğunu bilemez. Yazılmış oldukları lisanları anlamaz. Çocuk sadece, kitapların düzenlenişinde gizemli bir tertip olduğuna dair belirsiz bir şüphe duyar ama bunun ne olduğunu bilmez. Bana öyle geliyor ki, en zeki insan evladını bile Tanrı'ya karşı tutumu bu şekildedir. Fevkalade biçimde düzenlenmiş ve belirli yasalara uyan bir evren görmemize karşın, bu yasaları ancak belli belirsiz anlayabiliriz. Sınırlı zihinlerimiz, takımyıldızları hareket ettiren o gizemli gücü algılayamaz. Spinoza'nın panteizminden etkileniyorum ancak onun modern düşünceye katkılarına daha çok hayranlık besliyorum. Çünkü o, ruh ve bedeni iki ayrı şey olarak değil "bir" şey olarak bahseden ilk filozoftur."¹⁰⁷

Einstein burada açıkça görüleceği üzere, evrenin kendiliğinden meydana gelmediğini, bir çocuk aklının bile ortada bir düzen varsa bunun mutlaka nedeninin olması gerektiğini düşüneceğini savunmaktadır. Ancak bu düzenin sahibinin nasıl bir varlık olduğu noktasında tam bir fikir sahibi olmadığını da ima etmiş olmaktadır.

"Bir örüntü görüyorum ama hayal gücüm bu örüntüyü yapan kişinin kim olduğunu resmedemiyor. Bir saat görüyorum ama saatçiyi tasavvur edemiyorum. İnsan zihni dört boyuta akıl erdiremezken, binlerce yılın ve binlerce boyutun huzurunda tek olduğu bir Tanrı'ya nasıl akıl erdirebilir?"¹⁰⁸

Einstein bu cümleleriyle, determinizmin ilkeleriyle mükemmel bir düzenin nedenleyicisinin olduğunu ancak bu varlığın mahiyetinin nasıl olduğu konusunda çok fazla bilgimizin olmadığını vurgulamış olmaktadır. Evrendeki mevcut yasalar, evrenin nedeni olan o gizemli güç hakkında ipuçları vermektedir. Einstein, evrene dair teorileri değerlendirirken evrene baktığını ve 'ben olsam acaba böyle yaratır mıydım?' diye düşündüğünü söyler. Einstein, kendi düşünce sistemine ve Tanrı ile evren arasında kurduğu sıkı ilişkiye o kadar güvenir ki birinin İzafiyet Teorisi'nin deney ile yanlışlanması durumunda ne yapacağını sorması üzerine, bunun mümkün olmadığını, eğer olursa Tanrı'ya acıyacağını iddia eder.¹⁰⁹ Çünkü ona göre, evrendeki determinizme halel getirecek bir durum, Tanrı'nın varlığı düşüncesinin aleyhinde olacaktır.

¹⁰⁷ Calaprice, *The Ultimate Quotable Einstein*, 326; Rooney, *Kendi Sözleriyle Einstein*, 107; Jammer, *Einstein and Religion*, 48; Fransez, *Spinoza'nın Tao'su*, 327.

¹⁰⁸ Rooney, *Kendi Sözleriyle Einstein*, 120.

¹⁰⁹ Rooney, *Kendi Sözleriyle Einstein*, 78, 80; Jammer, *Einstein and Religion*, 53.

D. İthamlar: Ateizm ve Einstein

Einstein, düşüncelerini takip ettiği Spinoza gibi, Tanrı konusunda çok farklı ithamlara maruz kalmıştır. Kimileri Einstein'ın ateist, kimileri panteist kimileri de agnostik olduğunu iddia etmiştir. 3 Ocak 1954'te Einstein'ın Eric Gutkind'e yazdığı "Gods Letter" adı ile meşhur olacak bir mektuptaki ifadelerden sanki Tanrı'yı inkâr ediyormuş gibi bir yorum çıkarılmaktadır. Ancak onun yazdıklarının bütüncül bir okumaya tabi tutulması durumunda, meselenin böyle olmadığı aksine teistik dinlerin kişisel Tanrı tasavvuruna karşı çıktığı anlaşılacaktır.

"Tanrı sözcüğü benim için insanın zayıflıklarının bir ifadesi ve ürününden fazlasını, İncil de şerefli ama yine de ilkel ve çocuksu efsanelerden ötesini ifade etmiyor. Ne kadar zarifçe yapılmış olursa olsun hiçbir yorumlama bunu [benim için] değiştiremez."¹¹⁰

Einstein, burada olduğu şekliyle ve daha önceki birçok ifadesinde açıkça söylediği üzere, kişisel bir Tanrı tasavvurunun insanın zaaflarından yani korku ve umutlarından kaynaklandığını, çünkü insanların ihtiyaç ve arzularını kendi imkânları dâhilinde tatmin edemedikleri hallerde böyle bir kişisel Tanrı tasavvuru yarattıklarını ve kutsal kitapların da kişisel niteliklere sahip insanbiçimci bir Tanrı inancının ayrıntıları olduğunu belirtmek istemiştir.

Goldstein haklı olarak, Einstein'ın ateist olduğuna dair bir ihtimalin söz konusu olmadığını "Tanrı ile sarhoş olmuş adam" olarak nitelendirilen Spinoza'nın görüşlerini paylaşan Einstein'ın fikriyatının, kendi mantıksal sonuçları içerisinde değerlendirildiğinde, düalizm ve plüralizmden çok uzak, politeizme asla kapı aralamayan ve monoteizme bilimsel bir temel olabilecek bir düşünce sistemi olduğunu savunur.¹¹¹

Kendisinin inançsız bir dindar olduğunu belirterek, bunun yeni bir tür din olduğunu savunan Einstein,¹¹² burada aslında kendi inançsızlığının,

¹¹⁰ Calaprice, *The Ultimate Quotable Einstein*, 342. Einstein ile Gutkind'in karşılıklı mektuplaşmaları için bk. <https://uncertaintist.files.wordpress.com/2012/10/einstein-letter-gutkind-excerpts.pdf> Erişim Tarihi: 27.11.2019.

¹¹¹ Jammer, *Einstein and Religion*, 49; Fransez, *Spinoza'nın Tao'su*, 117; Hegel, Spinoza'nın panteizmden ziyade Tanrı'nın dışında hiçbir şeyin olmadığı anlamında *akozmizm* yani *evren tanımazlık* ile nitelendirilebileceğini iddia etmektedir. G. F. W. Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, trc. Doğan Naci Kadioğlu (İstanbul: Pinhan, 2016), 145, 186; Spinoza'nın panteizmden ziyade pan-enteist olduğu iddiaları için bk. M. Kazım Arıcan, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, 81, 165, 168.

¹¹² Rooney, *Kendi Sözleri ile Einstein*, s. 105. Başka bir çeviride "Ben koyu bir dindar inançsızım. Bu bir bakıma yeni bir tür dindir" olarak geçer. Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din, Tanrı ve Diğer Şeyler Üzerine*, s. 42.

geleneksel din anlayışının inananlarına zorladığı kişisel bir Tanrı'ya olan teslimiyetsizliğini dile getirdiğini vurgulamak ister. Ayrıca "benim sınırlı aklımla bile algılayabildiğim kozmostaki bu ahenk düşünülürken hâlâ Tanrı'nın var olmadığını söyleyen insanlar var. Ama beni asıl kızdıran, böylesi görüşleri destekleyebilmek için bu insanların benden alıntılar yapması"¹¹³ ifadeleriyle de ateist olduğuna dair yapılmış/yapılacak ithamlara en net ve samimi cevabını vermiş olur.

E. Diyalektik Bir Düşünür Olarak Einstein

Einstein'ın belli bir dinî geleneğe bağlı kalmaksızın o geleneğin izlerini de sürdürmesi açısından teist olarak okunabilir ancak onun geleneksel dinlerin Tanrı anlayışını reddettiği göz önünde bulundurulduğunda, onun teizmin içinde değerlendirilemeyeceği açıkça görülebilir. Onun Yahudilikle ilişkisi ise, bilindiği üzere, "kültürel"dir. Panteizm ve deizmin sınırları içine girip çıkması ve karşıtlıklar üzerinden bir Tanrı düşüncesi geliştirmesi onun ne tam olarak deizm ne de tam olarak panteizmin Tanrı tasavvurunu benimsediğini gösterir. Einstein'ın paradoksal düşüncelerinin de dikkate alınması durumunda onun diyalektik bir düşünür olduğunu söylemek, alışıldık olmasa bile gerekli bir okuma ve açıklama biçimi olarak değerlendirilmelidir. Bunu destekleyecek en önemli yorumu bir Einstein uzmanı sayılabilecek Yehuda Elkana'dan görmek iddiamızın daha güçlü bir şekilde dile getirilmesini sağlamıştır:

"İnsan Einstein'ın yazdıklarını bu bakış açısıyla (paradokslarla dolu olduğu açısından) yeniden okuduğunda onun neredeyse çelişkileri kucakladığı hissine kapılır. Farklı bir biçimde ifade edecek olursak, en azından Newton'dan beri, diyalektik olmayan, siyah ya da beyaz arayışını vurgulayan, bilimsel sorulara evet-hayır cevapları veren modern bilimin genelinden farklı olarak Einstein, bütünüyle diyalektik bir düşünürdür. Diyalektik düşüncenin ne anlama geldiğini basitleştirmek için: Sorunuzu formüle etme biçiminizin, tek kesin cevap olarak değerlendirdiğiniz cevabı etkileyeceğini itiraf etmeye hazır olmak. Kendi örneğini teşkil edecek bir ipucu olarak, Einstein'ın kendisi nihaî teori olarak kabul edilebilecek her istatistiksel yorumu ve bu nedenle Kuantum Mekaniği'ni eleştirerek, Doğa'da katı belirlenimcilik arayarak ve Doğa'yı (büyük D ile yazılan Doğa) sık sık basitçe "Tanrı" diye okuyarak ömür boyu

¹¹³ Calaprice, *The Ultimate Quotable Einstein*, 336; Jammer, *Einstein and Religion*, 97, 157.

süren bir savaş vermiştir.”¹¹⁴

Einstein'ın diyalektik bir düşünce tarzında okunabilecek şu görüşlerini ele alalım:

Einstein, bir Tanrı'ya inanıyordu:

“Ben Spinoza'nın, kendisini, var olanların olağan uyumu içinde ortaya koyan Tanrısına inanıyorum.”¹¹⁵

“Benim dinim, zayıf akıllarımızla sezebildiğimiz, nice ayrıntılarda kendini gösteren sonsuz, üstün ruha karşı alçakgönüllü bir hayranlıktan oluşmaktadır. Anlaşılamaz kâinatta açığa çıkarılan üstün bir yaratıcı gücün varlığına karşı bu derin duygusal inancım, benim Tanrı fikrimi şekillendirir.”¹¹⁶

Einstein teistik bir Tanrı'ya inanmıyordu:

“...insanoğlunun eylemleri ve yazgılarıyla ilgilenen bir Tanrı'ya inanmıyorum.”¹¹⁷ “Bireysel bir Tanrı'ya inanmıyorum, bunu hiç inkâr etmedim ve açıkça ifade ettim.”¹¹⁸

“Tanrı sözcüğü benim için insanın zayıflıklarının bir ifadesi ve ürününden fazlasını, İncil de şerefli ama yine de ilkel ve çocuksu efsanelerden ötesini ifade etmiyor. Ne kadar zarifçe yapılmış olursa olsun hiçbir yorumlama bunu [benim için] değiştiremez.”¹¹⁹

Einstein inançsız idi: Kendisini “dindar bir inançsız” olarak tanımladığını ve bunun yeni bir tür din olduğunu söylüyordu.¹²⁰

Einstein dindardı:

“Ulaşamayacağımız bir şeylerin var olduğunu bilmek, ancak en ilkel bir biçimde anlayabileceğimiz en derin aklın ve en parlak güzelliklerin belirtilerinin görmek, bu bilgi ve bu gerçek dindarlığın ta kendisidir. İşte bu anlamda ve yalnız bu anlamda derinden

¹¹⁴ Elkana, “Einstein ve Tanrı”, 77-78; Einstein'ın buradaki düşüncelerinin izlerini Spinoza'da görmek mümkündür. Spinoza, *Ethica*, 60-62; krş. Fransez, *Spinoza'nın Tao'su*, 129-130.

¹¹⁵ Hoffman, *Albert Einstein: Creator and Rebel*, 95; Bozkurt, “Sunuş”, 47; Rooney, *Kendi Sözleriyle Einstein*, 109; Jammer, *Einstein and Religion*, 48-49.

¹¹⁶ Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din, Tanrı ve Diğer Şeyler Üzerine*, 44; Rooney, *Kendi Sözleriyle Einstein*, 121.

¹¹⁷ Hoffman, *Albert Einstein: Creator and Rebel*, 95; Bozkurt, “Sunuş”, 47; Rooney, *Kendi Sözleriyle Einstein*, 109; Jammer, *Einstein and Religion*, 48-49.

¹¹⁸ Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din, Tanrı ve Diğer Şeyler Üzerine*, 41.

¹¹⁹ Calaprice, *The Ultimate Quotable Einstein*, 342.

¹²⁰ Rooney, *Kendi Sözleriyle Einstein*, 105; Einstein, *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din, Tanrı ve Diğer Şeyler Üzerine*, 42.

dindar olan insanlara katılıyorum.”¹²¹

Einstein ateist ve panteist değildi:

“Ben bir ateist (tanrıtanımaz) değilim ve kendime panteist (tüm tanrı) diyebileceğimi de sanmıyorum.”¹²²

Einstein, panteizmin en önemli ismi olarak iddia edilen Spinoza'nın Tanrısına inanıyordu. Bu açıdan bakıldığında Einstein'ı tam anlamıyla panteist saymak da mümkün değildir. Çünkü o, doğayı yaratanın Tanrı olduğundan onun tasarladığından ve yasalarını onun koyduğundan şüphe etmez. Ancak ona göre doğanın yasalarını anlamak aynı zamanda Tanrı'nın düşüncelerini okumak demektir. Dolayısıyla doğanın yasalarını çözmek, Tanrı'nın nasıl düşündüğünü anlamamanın en kestirme yoludur. Bu yönüyle Einstein'ın bir anlamda vahyi teolojii reddedip rasyonel teolojii benimsediğini söylemek mümkündür. Yine onun düşüncelerinden çıkarılabilecek sonuca göre, Tanrı kendisini kutsal kitaplar, din ve vahiy yoluyla açıklamak anlatmak yerine doğa yoluyla anlatmaktadır. Tanrı'yı bilmek ve onu tanımak, geleneksel dinlerin ortaya koyduklarıyla değil doğanın içindeki gizli olan yasalarla mümkündür. Bu yönüyle de panteizme değil deizme daha yakın durmaktadır.

Einstein deist bir Tanrı tasavvuruna sahipti:

Einstein, evrendeki mükemmel bir düzenin yaratıcısının ve mutlak belirleyicisinin Tanrı olduğunu bu nedenle evreni anlamamanın Tanrı'nın düşüncesini anlamak olduğunu ve ama evrene müdahale edemeyeceğini iddia ediyordu.¹²³

Einstein'ın iki temel arayışının bu noktada önemli ipuçları verdiğini söylemek mümkündür: Birincisi insanoğlunun etkisi ve bilgisinden bağımsız olan nesnel doğayı, ikincisi ise Tanrı'nın nasıl düşündüğünü anlamak ve çözümlenektir. Doğa ile Tanrı arasında kurulan bu sıkı ilişki¹²⁴ Tanrı'yı anlamamanın yolunun Tanrı'nın tasarladığı doğayı anlamadan geçtiğini görme adına çok önemlidir. Elkana bu durumu psikolojik paradoks olarak yorumlamaktadır:

“Bilim insanı Einstein'ın Doğa karşısında hissettiği derin alçak gönüllülükle, Tanrı'nın zihnine girebileceğini varsayan ve muhtemelen ünlü sorularını yanıtlayabileceğini varsayan sınırsız

¹²¹ Einstein, “Science and Religion”, 39; Einstein, “The Religious Spirit of Science”, 40.

¹²² Calaprice, *The Ultimate Quotable Einstein*, 326; Rooney, *Kendi Sözleriyle Einstein*, 107; Jammer, *Einstein and Religion*, 48; Fransez, *Spinoza'nın Tao'su*, 327.

¹²³ Tippett, “Einstein'ın Tanrısı”, 34; Elkana, “Einstein ve Tanrı”, 78.

¹²⁴ Elkana, “Einstein ve Tanrı”, 78-82.

kibir arasındaki neredeyse dayanılmaz gerilim Tanrı başka evren yaratabilir miydi? Tanrı evrene zar atar mı? Sevgili Tanrı hain ya da kurnaz mıdır? Bu sorulardan bazılarıdır.”¹²⁵

Einstein'ın yukarı alıntıladığımız ifadelerinden ortaya çıkan resim, Tanrı tasavvurlarına dair çeşitli tavırlar arasındaki bazen paradoksal, bazen karmaşık, bazen tutarsız, diyalektik bir ilişkidir. Einstein'ın düşüncelerinde Evren veya Tanrı bazen aynıymış bazen de çok farklıymış, bazen anlaşılır bazen gizemli bir şeymiş gibi ele alınır. Böyle bir düzene inanç kozmik bir inanç olarak görülür. “Dünyanın sonsuz gizemi anlaşılır oluşundadır”¹²⁶ şeklindeki sözleriyle de diyalektik bir düşünür olduğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç

Yirminci yüzyılın en önemli fizikçilerinden kabul edilen Einstein, evreni ve evrenin düzenini anlama bununla birlikte evrenle Tanrı arasındaki ilişkiyi anlamlandırma çabasıyla hem bilim adamı hem de düşünür olma kimliğini ortaya koymuştur. Onun bu özelliğinin entelektüel arkaplanının oluşmasında, hiç şüphesiz okuduğu filozofların, özellikle de Spinoza'nın etkisi büyüktür. Spinoza'nın Tanrı ile evren arasında kurduğu ilişkinin ve fizik bilimindeki gelişmelerin Einstein'ın düşünce dünyasını etkilediği bilinen bir gerçektir.

Einstein'ın geleneksel Yahudi inancının kişisel Tanrı düşüncesini benimsememesi, onun herhangi bir Tanrı inancından uzak olduğu anlamına gelmeyecektir. Çünkü bir insanın teizmi reddetmesi onun zorunlu olarak ateist olduğu anlamına gelmez. Teistik dinlerin Tanrı anlayışlarının dışında bir Tanrı inancına sahip olması da mümkündür. Dolayısıyla Einstein da tam olarak, deizm, panteizm ve pan-enteizm gibi Tanrı anlayışlarından birine dâhil edilemeyecek olsa da bir Tanrı anlayışına sahip olduğu açıkça görülmektedir.

Einstein'ın Tanrısı, Mutlak Kudret, İrade, İlim sahibi ve evrene müdahale edip ahirette ceza veya mükâfat veren kişisel/zâtî bir Tanrı anlayışından kesinlikle uzaktır. Bu nedenle ona göre Tanrı, insanların kaderleriyle uğraşan onlara mükâfat ve cezalar vadeden onların dualarına icabet eden bir varlık değildir. Dolayısıyla her ne kadar kültürel ve siyasî bir kimlik olarak Yahudi olsa bile Einstein, Yahudiliğin ve diğer teist geleneklerin Tanrı anlayışlarını kabul etmediği için teist sayılamaz.

¹²⁵ Elkana, “Einstein ve Tanrı”, 78.

¹²⁶ Elkana, “Einstein ve Tanrı”, 87.

Spinoza'nın Tanrısıyla yakınlığını dile getiren Einstein'ın panteist sayılıp sayılmayacağı da ciddi bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak ilk olarak, Spinoza'nın panteist olup olmadığına karar verilmesi gerekir. Çünkü Spinoza'nın da ateizm, panteizm ve panenteizm gibi çok farklı Tanrı anlayışlarıyla itham edildiği bilinmektedir. Ayrıca Einstein'ın Spinoza'ya karşı hayranlığı ve onun Tanrı anlayışına duyduğu yakınlık kendisini birebir panteist kılmaz. Panteizmin Tanrı anlayışı açısından bakıldığında Tanrı ile evren bir ve aynı sayılır. Fakat Einstein'ın düşüncelerinde bunu görmek oldukça güçtür. Bununla birlikte, panteizme yakın olan düşüncelerinin de olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Evrenin yasalarıyla Tanrı'nın yasalarının çatışmadığını, evrenin dilini anladığımızda Tanrı'nın da dilini anlayacağımızı söyleyerek bu yakınlığa işaret etmektedir. Yine Tanrı ile evrenin yasalarının uyumundan dolayı, determinizmin ilkelerine de uygun olarak, 'Tanrı evrenle zar atmaz' ifadesini kuantum fiziğine sıcak bakmadığını ortaya koymak için dile getirmiştir. Dolayısıyla panteizmle her ne kadar yakınlık kurulsa bile Einstein için panteist denilemez. Tanrı'nın aslı tabiatı ve oluşan tabiatı gibi çift kutuplu bir Tanrı anlayışının açıkça görülmediği Einstein, pan-enteist olarak da görülemez.

Teist, panteist ve pan-enteist anlayışlardan ziyade, Einstein'ın en yakın olduğu Tanrı anlayışı deizm gibi durmaktadır. Einstein, Newton'dan bu yana iyice keskinleşen mekanik bir evren tasavvuruna ve bununla eş değer görülebilecek determinizme güveninden ayrıca Tanrı'nın evrene müdahale etmesini reddetmesinden dolayı, deizmin Tanrı anlayışına çok daha yakın durmaktadır. Onun ahiret, ceza, mükâfat, mucize gibi dinlerin önemli ilkelerini de benimsememesi, yine deizme kapı aralayan düşüncelerdir. Ayrıca Einstein, klasik teolojiden çok farklı bir din anlayışı ortaya koymaya çalışır ki bu onun *kozmik din* olarak isimlendirdiği şeydir. Bu nedenle Aydınlanma Dönemi'nin rasyonel din anlayışlarına benzer bir durum ortaya koyarak yine deizmin iddialarına yaklaşmaktadır. Ancak Einstein hiçbir zaman kendisini bir deist olarak nitelendirmez. İlginçtir ki hiçbir araştırmacı da açıkça ona deist demez. Onun Tanrısı Evrenin Efendisi olarak evrenin yasalarını koyan ve düzenleyen bir varlıktır.

Bu bağlamda, Einstein'ın Tanrı'nın antropomorfik bir Tanrı anlayışını açıkça reddettiği ifade edilmelidir. Zira ona göre insanlar, kendileri gibi bir Tanrı'nın varlığını icat etmişlerdir. Oysa Tanrı bu tür nitelendirmelerden uzaktır. Einstein'ın antropomorfik bir Tanrı anlayışından ve teşbihî dilden uzak durma düşüncelerinin izlerini, hayran olduğu Spinoza'nın ve Spinoza'nın önemseydiği İbn Meymûn'un felsefelerinde görmek mümkündür. Yahudi geleneğindeki İbn Meymûn ile akılcı inanç olarak başlayıp,

Spinoza'nın aracı konumuyla ve sekiz asır sonrasında bilimdeki geline noktayla birlikte inançlı akla dönüştüğünü görmek ilginç olmakla birlikte bir gerçektir.

Einstein, aslında tüm Tanrı tasavvurlarına karşı mesafeli durmaktadır. Ancak bu mesafenin yakınlığı değişebilmektedir. Örneğin Einstein'ın panteizm ve deizme yakınlığı fazlayken; ateizme, teizme ve agnostisizme daha azdır. Elbette bir düşünür olarak Einstein'ın Tanrı hakkındaki düşünceleri bilimsel gelişmeler veya tecrübeleri çerçevesinde sürekli değişime uğramıştır. Düşüncelerinin değişiminin takip edilmesi, yazdıklarının kronolojik açıdan ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Ancak burada kısmen bu göz önünde bulundurulmuşsa da asıl olarak, Tanrı hakkındaki düşüncelerini diyalektik bir tarzda okumaya gidilmiştir. Sonuç olarak Einstein için tam anlamıyla deist, panteist demek yerine diyalektik bir Tanrı anlayışına sahip biri denilmesi daha makul gözükmektedir. Çünkü onun düşüncelerinde, bazen panteizmde olduğu gibi Tanrı evrenle aynı; bazen deizmde olduğu gibi Tanrı evrenden bağımsız, bazen Tanrı veya evren çok gizemli bazen çok anlaşılır şekilde görülmektedir. Ayrıca arayışını, siyah ya da beyaz gibi kesin ve keskin bir dille ifade etmek yerine, bazen birbirlerinin zıddını söyleyerek tek cevap ile yetinmemesinden bazen de ikisini de birlikte paradoksal şekilde ifade etmesinden dolayı diyalektik bir düşünür olarak nitelendirilebilir.



KAYNAKÇA

- AKDAĞ, Özcan. "Orta Çağ Yahudi Düşüncesi: Gersonides ve Felsefesi Üzerine". *İsrailiyat* / 3 (Mart 2019): 123-144.
- AKDAĞ, Özcan,- BAYDER, Osman. "Giriş". *Delâletü'l-Hâirîn*. Kayseri: Kimlik, 2019.
- AKDAĞ, Özcan,- BAYDER, Osman. "Din-Felsefe Uzlaştırması: İslâm Felsefesinin İbn Meymûn'a (Maimonides) Etkisi Üzerine". *İslâmî Araştırmalar* 30/1 (2019): 182-191.
- ARICAN, M. Kazım. *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*. İstanbul: İz, 2004.
- BERNSTEIN, Jeremy. *Einstein*. Trc. Nazan Hekim- Reşit Canbeyli. İstanbul: Yazko, 1982.
- BOHR, Niels. "Discussion with Einstein on Epistemological Problems in Atomic Physics". *Albert Einstein Philosopher Scientist*. Ed. Paul Arthur Schilpp. 7. New York, 1970.

- BRUSH, Stephen G. "Einstein and Indeterminism". *Journal of the Washington Academy of Sciences* 69/3 (1979): 89-94.
- BOGDANOV, Igor,- BOGDANOV, Grichka. *Tanrı Zar Atmaz*. Trc. Menekşe Tokyay. İstanbul: Pegasus, 2015.
- BOZKURT, Nejat. "Sunuş". *Albert Einstein: Bilim ve Felsefe Yazıları*. Ankara: Sentez, 2013.
- CANALES, Jimena. *The Physicist and the Philosopher: Einstein, Bergson and The Debate That Changed Our Understanding of Time*. New Jersey: Princeton University Press, 2015.
- CALAPRICE, Alice. *The Ultimate Quotable Einstein*. New Jersey: Princeton University Press, 2011.
- DAWKINS, Richard. *Tanrı Yanılgısı*. Trc. Melisa Miller- B. Efe Güner- T. Tuncay Bilgin. İstanbul: Kuzey, 2006.
- DE LIBERA, Alain. *Orta çağ Felsefesi*. Trc. Ayşe Meral. Litera: İstanbul 2005.
- DOKOVIC, V. – GRUJIC, P. "Albert Einstein, Cosmos and Religion". *Serbian Astronomical Journal*. 174 (2007): 61-72.
- DÜRÜŞKEN, Çiğdem. "Sunuş". *Ethica*. 7-26. İstanbul: Kabalcı, 2013.
- EFİL, Şahin. "Einstein'a Göre Bilim, Din ve Felsefe: Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme". *Felsefe Dünyası*. 56/2 (2012): 226-248.
- EINSTEIN, Albert. *Benim Gözümünden Dünya*. Trc. Demet Evrenosoğlu. İstanbul, 2008.
- EINSTEIN, Albert. "Bilimsel Doğruluk Üstüne". *Bilim ve Felsefe Yazıları*. Trc. Nejat Bozkurt. Ankara: Sentez, 2013.
- EINSTEIN, Albert. "Dünyayı Nasıl Görüyorum". *Dünyamıza Bakış*. Trc. Sabahattin Eyüpoğlu vdğr. 6-12. İstanbul: Alan, trs.
- EINSTEIN, Albert. "Is There a Jewish Point of View?" *Ideas and Opinions*. New York: Crown Publ., 1960.
- EINSTEIN, Albert. "İlimle Dinin Birleştiği Yer". *Fikirler*. Trc. Vedide Kemal 5/15 (1934): 10-12.
- EINSTEIN, Albert. "Science and Religion". *Ideas and Opinions*. New York: Crown Publ., 1960.
- EINSTEIN, Albert. "Tanrı Kavramının Sömürülmesi". *Dünyamıza Bakış*. Trc. Sabahattin Eyüpoğlu vdğr. İstanbul: Alan, trs.
- EINSTEIN, Albert "The Religious Spirit of Science". *Ideas and Opinions*. New York: Crown Publ., 1960.
-

- EINSTEIN, Albert. *Yaşam, Ölüm, Savaş, Barış, Bilim, Din, Tanrı ve Diğer Şeyler Üzerine*. Trc. B. Gündüz. İstanbul: Sarmal, 2010.
- ELKANA, Yehuda. "Einstein ve Tanrı". *21. Yüzyıl İçin Einstein*. Ed. Peter L. Galison vdğ. 77-96. İstanbul: Alfa, 2013.
- FRANSEZ, Moris. *Spinoza'nın Tao'su, Akıllı İnançtan İnançlı Akla*. Trc. Yok. İstanbul: Kabalıcı, 2012.
- FREUD, Sigmund. *Bir Yanılsamannın Geleceği, Neden Savaş*. Trc. Kâmuran Şipal. İstanbul: Say, 2019.
- FREUD, Sigmund. *Totem ve Tabu*. Trc. Akın Kanat. İzmir: İlya, 2009.
- GARAUDY Roger. *İslâm Medeniyetinin İnsanlığa Katkısı*. Trc. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş 2020.
- G. F. W. Hegel. *Din Felsefesi Dersleri*. Trc. Doğan Naci Kadioğlu. İstanbul: Pinhan, 2016.
- GROSS, David. "Einstein ve Birleşik Kuram Araştırması". *21. Yüzyıl İçin Einstein*. Ed. Peter L. Galison vdğ. Trc. Nursel Yıldız. 462-478. İstanbul: Alfa, 2013.
- HOFFMAN, Banesh. *Albert Einstein: Creator and Rebel*. Glasgow: New American Library, 1986.
- HOFFMAN, Banesh. *Yaratıcı ve Başkaldıran*. Trc. Celal Kapkın. İstanbul: Evrim, 1995.
- İbn Meymûn. *Delâletu'l-Hâirîn*. Trc. Osman Bayder- Özcan Akdağ. Kayseri: Kimlik, 2019.
- J. A. Franquiz. "Albert Einstein's Philosophy of Religion". *Journal for the Scientific Study of Religion* 4/1 (1964): 64-70.
- JAMMER, Max. *Einstein and Religion: Physics and Theology*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- KINCHELOE, Joe L. – STEINBERG, Shirley R. - Deborah J. Tippins. "Einstein's Search for Unity". *Counterpoints* 111 (1999): 141-153.
- MACEDA, Hernando. "Einstein's Cosmic Religion". *Philippine Studies* 3/3 (1955): 305-311.
- MARGENAU, Henry.- VARGHESE, Roy A. *Kosmos, Bios, Teos*. Trc. Ahmet Ergenç. İstanbul: Gelenek, 2002.
- REISER, Anton. *Albert Einstein: A Biographical Portrait*. New York: Thornton Butterworth Ltd., 1931.
- ROBERTSON John. *Aydınlanma: Kısa Bir Giriş*. Trc. Mustafa Kemal Sağlam.

Ankara: Pruva Yay., Ankara 2019.

ROONEY, Anne. *Kendi Sözleriyle Einstein*. Trc. Deniz Candaş. Ankara: Akılçelen, 2017.

SPINOZA. *Ethica*. Trc. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı, 2013.

STANNARD, Russell. *Yeni 1000 Yılda Tanrı*. Trc. Atalay Atabek. İstanbul: Gelenek, 2002.

STUERMANN, Walter E. "God Does Not Play Dice: Einstein and Religion". *Journal of Bible and Religion* 28/4 (1960): 399-406.

TIPPETT, Krista. "Einstein'ın Tanrısı". *Einstein'ın Tanrısı*. Trc. Gizem Aldoğan. İstanbul: H2O, 2016.

TIPPETT, Krista. "Giriş". *Einstein'ın Tanrısı*. Trc. Gizem Aldoğan. İstanbul: H2O, 2016.

URSIC, Marco. "Einstein on Religion and Science". *Synthesis Philosophica* 21/2 (2006): 267-283.

WEINERT, Friedel. "Einstein and Kant". *Philosophy* 80/314 (2005): 585-593.



A FAITHFULL REASON FROM REASONABLE FAITH: EINSTEIN'S CONCEPT OF GOD IN DEISM AND PANTEISM CONTEXT*

© Hakan HEMŞİNLİ^a

© Zehra ORUK AKMAN^b

Extended Abstract

Although Albert Einstein is more known for being a physicist, he has also expressed his thoughts on many other areas in the social and human events of his time. His approach to social events, his assessment of religious phenomena, his analysis of the differences of opinion in ideology, represent his versatile personality. At the beginning of his science career, some metaphysical postulates which are based on his studies show how his thoughts on physics and beyond are subject to each other. Einstein thinks that there is a superior intellect that manifests in the universe which has been a source of motivation for many years in the study of scientists such as Newton and Kepler. He asserts that he had a similar divine inspiration in his scientific studies. Indeed, Einstein often speaks of a divine being and some mysterious situations in his speeches and writings. With emphasizing his piety, he implies that actual piety is "knowing God". With the influence of the Jewish tradition in which he was born in, he first encountered understanding of God which is offered by Judaism, a theistic religion. This current state has serious impacts on his approach to God and science. His approach to the universe and social phenomena is shaped by the effect of this tradition and upbringing, which he benefits from, so a kind of God image has begun to appear in his mind. His approach to the universe and social phenomena is shaped by the effect of this tradition. So, a kind of God concept has begun to appear in his mind. The concept in his mind has become more evident with

* This work has been derived partially from one of the author's master thesis entitled "Albert Einstein's Conception of God and Religion" but different results have been reached.

^a Asst. Prof., Van Yüzüncü Yıl University, hakanhemsinli@hotmail.com

^b Master Student, Van Yüzüncü Yıl University, zhr_ork@hotmail.com

the influence of his scientific studies and his innovative ideas about the universe, finally, because of this he has digressed from the Jewish God concept in which he had been connected then evolved in a different direction. Einstein frequently referred to Maimonides and Spinoza who were accused of infidelity. during their lifetime and were alleged to have an unusual sense of spirituality. The impacts of those philosophers are quite great about his conception. Einstein does not explicitly state that his conceptions of God is placed under theism, deism, pantheism, panentheism, atheism, or agnosticism. Rather, he states that he is not close to any of these thoughts. The relationship which he established between God and the universe becomes an issue that puts him in paradoxes and causes difficult problems to overcome. As a matter of fact, Einstein introduces a theory within the framework of the only system underlying his approach to the universe and his understanding of the perfect order. This theory that is named as *Unified Field Theory* allows the universe to function like a mechanism. In the formation of this theory, Einstein has benefited from the monotheistic God in the Judaistic tradition. However, it is not possible for the God which envisioned by Einstein. to intervene directly in the universe Nevertheless, it would not be correct to interpret that Einstein did not have any divine beliefs. He has talked about the existence of a remarkable aesthetic harmony in the perfect order (universe) and a latent state that he feels exists behind the functioning reasonable system, given signals that he is not far from metaphysics. For all that, he does not attempt to explain the ambiguity of the origin of the universe based on the creationism of God. He states that the universe is not fully understood yet, and if it was created by God, then His purpose would be to make it incomprehensible. Interestingly, Einstein had a divine belief in the cosmological order behind his expressions of "God does not dice with the universe", which he said against the quantum mechanics that emerged during his lifetime, acting from the presumption that the movements of beings were random. However, when the content of his belief is examined, it is understood that Einstein follows a path different from Judaism as he frequently stated in his own statements. For Einstein, Judaism is not more than just a cultural state and sometimes a political phenomenon. According to him, the belief in the personal God eliminates the deprivation from an experimental perspective by meeting the metaphysical needs of people. With the influence of Newton's *Principle of Causality*, to which he adheres firmly, it comes to mind whether he accept the view of a deistic God, who does not need rituals such as prayer, worship, and does not intervene with the universe that is a common approach among scientists of his time. In

addition to this, Einstein described his god as the god of Spinoza, who he frequently referred to in his own statements and regarded him as his teacher. Should Einstein's thought be considered with a similar approach, based on Spinoza's view of God, who was also accused of this belief in his time and interpreted as a pantheist and panentheist today? This would be to accept that Einstein saw the universe as identical with God. However, in his statements, Einstein speaks of a mystery that he believes exists in the essence and beyond of the universe and that he enjoys experiencing it. His similar statements detract him from being interpreted within the framework of atheism or agnosticism, although he has declared that he is an agnostic towards God, he probably meant the nature of God's existence. For this reason, it would be more accurate to explain Einstein's understanding of God in a different manner, rather than reducing it to a single concept. In this study, firstly, it will be emphasized, although Einstein has a Jewish identity in a cultural sense, he does not accept the concept of personal God as described in theistic religions. Subsequently it will be evaluated whether he accepts a deistic God in terms of his physicist aspect. Then, Spinoza's influence on Einstein will be examined through relationship which established by Einstein between nature and God. In addition, it will be traced that how the rational belief which started with Maimonides transformed into a faithful mind in Einstein's thoughts through Spinoza.

Keywords: Philosophy of Religion, God, Einstein, Spinoza, Moses Maimonides, Deism, Pantheism.





bilimname XLI, 2020/1, 763-800
Geliş Tarihi: 06.03.2020, Kabul Tarihi: 25.04.2020, Yayın Tarihi: 15.05.2020
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.700102>

BULÛĞ VE RÛŞD KAVRAMLARI ÇERÇEVESİNDE CEZA EHLİYETİNİN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ: CEZAÎ RÛŞD

✉ Betül DAL^a

✉ Osman GÜMAN^b

Öz

Bu makalede, İslam hukukunda mükellefiyet için gerekli görülen cinsî gelişim anlamındaki bulûğ ile daha çok malî hukuk alanında gözetilen rûşd kavramı incelenerek aralarındaki ilişkiye dair değerlendirmelere yer verildi. Bu iki kavram ve ilgili hükümlere yönelik doktrin incelemesi neticesinde konuyla ilgili görüşlerin mutlak olmadığı ve güncel verilerle yeniden değerlendirilmeye elverişli olduğu görülmektedir. İnsan tasarrufları çok geniş bir alana yayılmıştır. Bu tasarrufların tamamını bir makalede ele almak mümkün olmayacağından çalışmamız ceza hukuku ile sınırlandırılmıştır. Makalede öncelikle ceza ehliyetine dair klasik görüşler incelendi. Akabinde cinsî olgunluğun ceza hukukunda tek başına yeterli olduğu düşünce, endokrinoloji, gelişim psikolojisi, klinik psikoloji, adalet psikolojisi gibi pozitif bilimlerin verileri ışığında yeniden değerlendirildi; cezaî rûşd şeklinde bir kavramsallaşmanın imkânı ve içeriğine dair bir yaklaşım sunuldu. Araştırmada ceza sorumluluğu için yaş tayin etmek ve bu yaş öncesinde bireye ceza soruşturması açmayı önlemek şeklindeki hukuk yaklaşımı ile ceza sorumluluğunun takdirini hâkime bırakma yaklaşımından istifade edilmiştir. Gelişim dönemleri ve özelliklerine dair Türkiye’de yapılmış çalışmalarda, ortalama bulûğ yaşı yaklaşık 14 olarak tespit edilmiştir. Bilimsel araştırmalara konu olan ergen bireylerdeki ruhsal dalgalanmaların 14 yaş sonrası azalmaya başladığı ancak beynin yönetici merkezinin tam olgunlaşmaması nedeniyle davranışlarını yönlendirme ve telkinden bağımsız hareket etme kabiliyetinin daha ileri safhalarda gerçekleştiği gözlenmiştir. Bu bilgiler ışığında makalede ceza ehliyeti ve cezanın tahfifi konusu değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, Ehliyet, Ceza Ehliyeti, Bulûğ, Rûşd.



^a Yük. Lis. Öğr., Sakarya Üniversitesi, betuldal0@gmail.com

^b Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, oguman@sakarya.edu.tr

RE-EVALUATION OF COMPETENCE TO TRIAL WITHIN THE FRAME OF TERMS BULUGH AND RUSHD: CRIMINAL MAJORITY

In this article, the discovery in terms of sexual maturity (bulugh), which is considered necessary for liability in Islamic law, and the concept of majority (rushd), which are mostly in the field of financial law, are examined and considerations regarding the relationship between them are included. As a result of the doctrine review regarding these two concepts and related provisions, it is seen that the views on the subject are not closed to interpretation and are suitable for re-evaluation with current data. Human behavior has spread over a wide field. As it will not be possible to address all of these behaviors in one article, our study is limited to criminal law. In the article, after surveying the classical opinions about criminal capacity and the data revealed by positive sciences such as the endocrinology, development psychology, clinical psychology, juristic psychology the idea of sexual maturity and contentment in criminal law was questioned; it is presented that it is possible to produce a concept in the form of criminal majority and an on the content. In the study, both the legal approach of determining the age for criminal capacity and preventing criminal investigation to the individual before this age and the approach to leave the determination of criminal responsibility to the judge were used. In studies on the development stages and characteristics that we use, the development of sexual average is identified as about 14 for particular of Turkey. It starts to become stable after completed the age of 14 with spiritual disorder. Skills such as managing behavior and acting independently are observed in later stages of development due to the latest maturation of the frontal lobe, which is the executive center of the brain. In our paper, in the light of these information the issues of criminal capacity and remission were handled.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

İslam hukuku esaslarına göre insanın mükellef olması için belli ölçüde olgunlaşması, dinin kendisine yüklediği sorumlulukları yerine getirebilecek asgari gelişimi tamamlaması gerekir. Klasik literatürde mükellefiyetin başladığı bu olgunluk *bulûğ* olarak isimlendirilmiştir. Bulûğun alt ve üst sınırı ve alametlerinin ne olduğu konusunda farklı görüşler öne sürülse de ibadet, ceza ehliyeti ve medenî tasarruflardaki sorumluluk için tek başına bulûğ yeterli görülümüş; sadece bazı malî tasarruflar için *rüşd* denilen tecrübî ve fikrî olgunluk şart koşulmuştur. Rüşd kavramına dair görüşler incelendiğinde bu kavramın, dönemin şartları ve örfüyle bağlantılı olarak yorumlandığı söylenebilir. Bu açıdan modern dönemde rüşd kavramını

yeniden değerlendirmek mümkündür. Zira ceza ehliyeti, evlilik, nafaka sorumluluğu gibi pek çok konuda bulûğu yeterli görmek, rüşd kavramını sadece malî yeterliliğe indirgemek bazı problemleri beraberinde getirmektedir. Bu nedenle öncelikle bulûğ ve rüşd kavramlarının tam olarak ne ifade ettiği tespit edilmeli, aralarında ne tür bir ilişki olduğu ortaya konmalıdır. Ardından rüşd kavramını malî alan ile sınırlandırmanın isabetli olup olmadığı ve diğer alanlara ne şekilde uygulanabileceği tartışılmalıdır.

Bulûğ ve rüşd kavramlarıyla ilgili Türkçe literatür araştırmasında DİA *Bulûğ* ve *Rüşd* maddeleri dışında yayınlanmış müstakil bir çalışmaya rastlamadık.¹ Mükellefiyeti konu edinen, ehliyet ile ilgili veya İslam hukuku ile pozitif hukuk arasında mukayese yapan bazı çalışmalarda bulûğ ve rüşd kavramlarına değinilmektedir.² Bu iki kavram arasındaki ilişkiye dair yayınlanmış akademik bir çalışmaya da ulaşamadık. Yaptığımız Arapça literatür incelemesi neticesinde bu iki kavramı müstakil olarak inceleyen, Musa Mahmud İğbâriyye tarafından hazırlanmış *el-Bulûğ ve'r-rüşd fi's-şer'ati'l-İslamiyye* isimli kitap dışında akademik bir çalışmanın bulunmadığını gördük.³

Rüşd kavramının malî alanla sınırlandırılmaması açısından insanın tüm tasarruflarına değinmek makale sınırlarını aşacağından biz bu çalışmada cezaî sorumluluk için mutlak akıl ve bulûğa ek olarak nelerin dikkate alınabileceğini inceleyeceğiz. Konu, modern dönemde rüşdün ne şekilde anlaşılması gerektiğine dair yeni bir problem olduğu için bulûğ, rüşd ve ceza ehliyeti ile ilgili klasik birikimle birlikte pozitif hukuk, klinik psikoloji, gelişim ve adalet psikolojisi verilerini de inceleyerek bir neticeye varmaya çalıştık. İslam hukukunda ceza ehliyeti ve çocukların ceza hukukundaki

¹ Ali Bardakoğlu, "Bulûğ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/413-414; Saffet Köse, "Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/298-300.

² Bu çalışmalardan bazıları için bk. Tuba Yılmaz, *İslam Hukukunda Ehliyeti Daraltan veya Ortadan Kaldıran Sebepler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 20-27; Mehmet Onur, *Bir Ehliyet Arızası Olarak İslam Hukukunda Sefeh* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 12-21; Harun Çağlayan, "Teklif Karşısında Çocukların Dünya ve Ahiretteki Durumu", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2014).

³ Söz konusu eserin matbu nüshasına ulaşamadığımızdan istifade edemedik ancak içeriğiyle ilgili malumata internet ortamındaki örnek nüshadan ulaştık. Giriş kısmındaki takdime göre eser bulûğ ve rüşd kavramlarını lügavî ve fikhî açıdan ele almakta, kavramlaşmanın sosyal yansımalarına değinmektedir. Eser, sadece klasik değil batı dünyasında müsteşrikler tarafından yapılmış çalışmalara yer vermesi açısından da önem arz etmektedir.

durumu ile ilgili modern dönemde yapılan bazı çalışmalar mevcutsa da⁴ konuyu rüşd ile ilişkilendiren ve yeniden değerlendiren bir çalışmaya Türkçe ve Arapça literatürde rastlamadık. Bu çalışmanın, konunun güncel yanına dair problemleri fark etme ve çözüm önerileri geliştirebilme adına faydalı olacağı kanaatindeyiz.

A. Kavramların İncelenmesi

1. Bulûğ Kavramı

Bulûğ kelimesi بُلُغ – بَلَغ fiilinden türemiş bir mastar olup tek başına kullanıldığında وصول ile müradif şekilde “ulaşmak”, “yaklaşmak”, “nihaî maksada varmak” anlamlarına gelir. Fiil, غلام veya صبي ile birlikte kullanıldığında “olgunlaşmak”, “idrak seviyesine ulaşmak”, “ihtilâm olmak” gibi anlamlar kazanır.⁵ بلغ الحلم ifadesiyle fiile yeni bir anlam boyutu kazandıran حُلْم (hulm/hulüm) mastarı ise “uykudayken görülen şey/rüya” anlamındadır. Bu ismin *olgunlaşma*, *erkeklik çağına gelme*⁶ gibi anlamlar kazanmasını biyolojik süreçlerle izah edebiliriz. Şöyle ki çocukların cinsî olgunluğa ulaşmasının alameti olarak kabul edilen seminal sıvı (meni) çoğu zaman rüya esnasında gelmeye başladığı için rüya görmek anlamındaki bu kelime olgunlaşma anlamı kazanmıştır. احتلام (ihtilâm) mastarı da aynı anlama

⁴ Konuyla ilgili bazı çalışmalar için bk. Abdülkâdir Üdeh, *et-Tesrî'u'l-cinâiyi'l-İslamî mukârenen bi'l-kânûni'l-vad'î* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyy, t.s.); Hasan Ali Şâzelî, *el-Cinâyât fi'l-fikhî'l-İslamî dirâse mukârene beyne'l-fikhî'l-İslamî ve'l-kânûn* (B.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-Câmi'î, t.s.); Naci Şensoy, “Eski Devirlerde ve İslam'da Yaşın Cezaî Mesuliyet Üzerindeki Tesiri”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 13/2 (1947), 513-528; Mücahit Çolak, “İslam Hukukunda Ceza Ehliyeti Açısından Yaş Küçüklüğü”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011), 103-124; Talip Atmaca, *İslam Hukukunda Ceza Ehliyeti* (Ankara: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002); Murat Şimşek, “İslam Hukuku ve Pozitif Hukuk Açısından Ceza Ehliyeti”, *İnsan ve Toplum* 2/3 (2012), 139-164; Ümit Karşlı, *Mezheplere Göre Ceza Ehliyeti ve Günümüz Hukukuyla Mukayesesi* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

⁵ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvîni, “blğ”, *Mu'cemü mekâyisü'l-luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 1/301-302; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, “blğ”, *es-Sihâh tâcü'l-luğa ve sihâhu'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 4/1316-1317; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, “blğ”, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1414), 8/419-421; Ebü't-Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, “blğ”, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Mektebetü Tahkîki't-Türâs fi Müesseseti'-Risâle (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 780; Ebü'l-Feyz Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, “blğ”, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (b.y.: Dâru'l-Hidâye, t.s.), 22/444-452; Sa'dî Ebû Habîb, “blğ”, *el-Kâmûsü'l-fikhî luğaten ve'stilâhan* (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1408/1988), 41-42.

⁶ Zebîdî, “hlm”, *Tâcu'l-arûs*, 31/525-526.

sahiptir.⁷

Arap şiirinde bulûğ lafzının kullanımına baktığımızda fıkhıdaki terim anlamına benzer örnekler görürüz. Mütenebbî (ö. 354/965) bir kasidesinde, gençlerin (sıradan kabilelerde olduğu gibi) ihtilâm çağına gelmekle değil savaş meydanında düşmana karşı hamle yapabilmekle bâliğ olduğu bir topluluktan bahseder.⁸ Bu beytin şerhinde savaş meydanındaki mukavemetin Araplar'da olgunluk/bulûğ göstergesi sayıldığı belirtilmiştir.⁹ Buna göre Arap tasavvurunda bulûğ merhalesi, sadece cinsî gelişimi değil harp esnasında düşmana hamle yapacak derecede fiziksel ve psikolojik gelişimi de içine almaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kur'an-ı Kerim'de bulûğ mastarı kullanılmamakla birlikte بَلَغ ve türevleri 77 ayette geçmektedir. Fiilin bazı ayetlerde birlikte kullanıldığı kelimelere göre¹⁰ insanın yaşamındaki farklı merhaleleri de ifade ettiği görülür. Örneğin; بلغ الحلم (en-Nûr 24/58-59) bireyin cinsî olgunluğa ulaştığı gelişim aşamasını anlatır.¹¹ Cinsî gelişim alametlerinin bulûğ olarak nitelenmesi ve bulûğ lafzının sözlüklerde ihtilâm ile karşılanmasında bu ayetin etkisi olabilir.

Merfû hadis metinleri içerisinde üç rivayette, بلغ fiilinin bireyin olgunlaştığı dönemi ifade etmek için kullanıldığını tespit ettik.¹² Bunlardan en mühimi "Üç kişiden kalem (sorumluluk) kaldırılmıştır: iyileşinceye kadar akıl hastasından, uyanıncaya kadar uyuyan kişiden ve bulûğ çağına gelene

⁷ Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, "hlm", *Tehzîbü'l-lüğa*, thk. Muhammed 'Avaç Mu'rib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs el-'Arabî, 2001), 5/69-71; İbn Fâris, "hlm", *Mekâyisü'l-luğa*, 2/93-94; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, "hlm", *el-Misbâhu'l-münîr fi ğarîbi'ş-Şerhi'l-Kebîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.s.), 1/148.

⁸ قَوْمٌ بُلُوغُ الْعِلْمِ عِنْدَهُمْ

طَعَنُ نُحُورِ الْكَمَاةِ لَا الْخُلْمِ

⁹ Söz konusu beytin izahı ve Arap örfünde savaşta mukavemetin bulûğ olarak kabul edildiğine dair diğer örnekler için bk. Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn el-Ukberî, *Şerhu Dîvânî'l Mütenebbî*, thk. Mustafa es-Sakkâ vd. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.s.), 4/64.

¹⁰ الكبر - الرشد - السعي - أشد bu fiil ile kullanılan ve insan gelişiminin farklı merhalelerine işaret eden diğer kelimelerdir.

¹¹ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.s.), 6/175-177. Bulûğ lafzının ihtilâm ile karşılanmasında söz konusu ayetin dayanak gösterilmesine dair bk. Sa'dî Ebû Habîb, "blğ", *el-Kâmûsu'l-fikhî*, 41-42.

¹² فَلَمَّا بَلَغَ الْخَيْرُ زَوْجَهُ أَبُوهُ انْتَرَأَ thk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, t.s.), "Fiten", 23;

من عال جاريتين حتى تبلغا جاء يوم القيامة أنا وهو - وضَمَّ أَصَابِعَهُ - bk. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, t.s.), "Birr", 149.

kadar çocuktan.” şeklindeki hadistir.¹³ Rivayetin farklı varyantlarında “ihtilâm olmak, akıllanmak, günah işleyecek çağa ulaşmak, büyümek, gençlik çağına gelmek” gibi ifadeler de geçer.¹⁴

Yukarıdaki hadiste de görülen, mükellefiyeti cinsî olgunlaşmayla ilişkilendirme yaklaşımı bulûğ ve ihtilâm kelimelerinin birbiri yerine kullanılmasında etkili olmuştur. Örneğin; Hz. Peygamber Cuma günü gusül abdesti alması gereken kişileri “her ihtilâm olan” şeklinde ifade etmiş;¹⁵ “her hayız gören” kadının namazda başını örtmesi gerektiğini söylemiştir.¹⁶

Naslarda sorumluluk ve geçerlilik kriteri olarak cinsî gelişim özelliklerinin sunulması, bulûğ lafzının terimleşmesinde¹⁷ etkili olmuş ve kurucu eserlerden itibaren bulûğ, “cinsî olgunlukla beraber mükellefiyetin başlaması” anlamında kullanılmıştır.

Dinî anlamda sorumluluk döneminin başlangıcı için cinsî gelişimin yeterli görülmesi Asr-ı saâdet’e has bir düşünce değildir. Cevâd Ali’nin (ö. 1987) *el-Mufassal* adlı eserinde, Sâmi ırklarda gençlerin cinsî olgunluğa ulaşmaları (bulûğ) veya kendilerinde aklı olgunluk belirtileri (rüşd) görülmesi ile birlikte saç örgülerinin bir ritüel ile kesildiği, bu ritüelin bir nevi dinî sorumluluğun ve yetişkinlik çağının başlangıcını temsil ettiği ifade edilmektedir. Mekkeliler de çocukları bu yaşa geldiğinde saçlarını örür, sonra bir ayın havasında örgüleri keser ve inandıkları putların önüne atarlardı. Bu ritüel, o kişinin söz konusu puta ibadet edeceği merhaleye ulaşmasını simgelemektedir.¹⁸ Bu bilgiler, cinsî olgunluğun yeni bir merhale olarak algılanması ve sorumlulukların buna dayandırılmasının İslam öncesi dönemde de mevcut olduğunu göstermektedir.

¹³ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1419/1999), 1/89.

¹⁴ Hadisin farklı varyantları için bk. Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, thk. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-’İlmiyye, 2010), “Hudûd”, 16; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matba’ati Mustafa el Bâbî el-Halebî, 1395/1975), “Hudûd”, 1; İbn Mâce, “Talâk”, 15; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, thk. Hasan Abdülmün’im Şelebî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), “Recm”, 50.

¹⁵ العُشَلُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُحْتَلِمٍ bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, (Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 1425/2004), “Ezân”, 161.

¹⁶ لا يُغْتَبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ خَائِضٍ إِلَّا بِحِمَارٍ bk. Ebû Dâvûd, “Salât”, 85.

¹⁷ Bulûğ ile esasen بلغ الصبي أن يتعلم بالمرءة - بلغت الصبية أن تتعلم بالمرءة cümlesi kastedilmektedir. İnsanlar tarafından yaygın şekilde bilinen bu hadiseyi ifade etmek üzere daha pratik bir kullanım benimsenmiş ve fiil, mefulü (ihtilâm) hazfedilerek terimleşmiştir.

¹⁸ Cevâd Ali, *el-Mufassal fî târihi’l-’Arab kable’l-’İslam* (Beyrut: Dâru’s-Sâkî, 1422/2001), 8/215-216, 245-246.

2. Rüşd Kavramı

Birinci babdan رَشَدٌ fiilinin mastarı olan rüşd, sözlük anlamıyla *doğru yoldan sapmanın zıttıdır* (جَلَا فُ الْعَيِّ). Hz. Peygamber'in, "doğru yoldan çıkanlar" anlamına gelen Benû Ğayyân adlı kabilenin ismini Benû Raşdân (doğruya ulaşanlar, hidayete erenler) olarak değiştirmesi¹⁹ bunun örneği olarak değerlendirilebilir. Ayrıca rüşd için "doğru, doğruya isabet etmek ve onda sebat etmek, uygun ve yerinde olmak, hidayet vb." anlamlar da verilmiştir. Bazı iştikak âlimleri her övülen şey için rüşd ifadesinin kullanılabileceğini belirtmektedir.²⁰

Kur'an-ı Kerim'de 19 farklı yerde رُشْدٌ, mastarından türemiş olan lafızlar yer almaktadır. Şekil özelliklerine göre bu lafızlar "doğru yol", "doğruya ulaşmak/ulaştırmak", "doğru düşünme/sağduyu" gibi manalar ifade eder.²¹ Rüşd kavramı en-Nisa 4/6'da ise sözlük anlamından daha geniş şekilde, insanın aklî melekelerinin olgunlaştığı bir gelişimi ifade etmektedir. Konumuzla ilişkisi bakımından detaylı incelenmesi gerektiğini düşündüğümüz bu ayetle ilgili izahlara geçmeden önce rüşd lafzının hadis metinlerinde yer alıp almadığına temas etmek istiyoruz.

Kur'an'da yetim mallarının korunması bağlamında değinilen rüşd kavramı için doğrudan yapılmış bir izaha hadis metinlerinde rastlamadık. Hadislerde رَشَدٌ fiilinin farklı bab ve sîgalardaki kullanımını söz konusudur. Bu metinler incelendiğinde rüşd kavramının "hidayet", "doğru ve isabetli olan" anlamında kullanıldığını; herhangi bir gelişim aşamasını ifade eden örnek bulunmadığını söyleyebiliriz.²²

¹⁹ bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/251; Ebü'l-Hasen İzzeddin İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvız (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/275; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvız (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 4/17-18.

²⁰ Ebû Habîb, *el-Kâmûsu'l-fikhî*, 1/148- 149; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 8/95-98; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 282.

²¹ Rüşd ile ilişkili lafızlardan biri olan رَشَدٌ sözlükte "kuvvet ve dayanıklılık" anlamına gelmekle beraber rüşd ile eş anlamlı olduğu da ifade edilir. Tefsirlerde bu kelime 18-40 arasında değişen farklı yaşlarla ilişkilendirilmiştir. bk. Merzûk b. Hayyâs ez-Zehrânî, "Etyebü'n-neşri fî tefsiri'l-vesâya'l-aşr: el-Vasiyyetü's-sâdise", *Mecelletü'l-Cami'ati'l-İslamiyye bi'l-Medîneti'n-Nebeviyye*, 71-72 (1408).

²² Bk. Buhârî, "Enbiya", 27; Tirmizî, "Deavât", 23, 69; Ebû Dâvûd, "Edeb", 102, "İlim", 8; Nesâî, "Ferâiz", 12.

Nisâ Sûresi 6. Âyetteki Rüşd İfadesi²³

Rüşd ile ilgili tartışmalarla doğrudan irtibatı bulunan bu ayet, yetim olup kendisine miras olarak mal intikal eden çocukların bulûğ denilen fiziksel olgunluğa ulaşana dek gözlenmesini, kendilerinde -akıl ve tecrübe yönünden- bir yeterlilik (rüşd) görülmesiyle birlikte geciktirilmeden malların şahitler huzurunda teslim edilmesini emretmektedir. Aşağıda değinileceği üzere tefsirlerde ayetteki rüşd lafzına sözlük anlamı dışında farklı anlamlar yüklenmiştir. Bunun sebebi ayetin mefhumu, konu bütünlüğü ve nüzûl sebebi incelendiğinde net olarak anlaşılmaktadır. Tefsirlerde bu ayet ile ilgili üç farklı nüzûl sebebi nakledilir. Bunlardan ikisine göre -şahıslar farklı olsa da- ayet-i kerime, velayeti altındaki yetimin malını vermeyen kimseler hakkında nâzil olmuştur. Üçüncü rivayete göre ise ayet Sâbit b. Rifâ'a ve amcası hakkında nâzil olmuştur. Sâbit, babası vefat edince kendisine kalan mallar ile birlikte amcasının korumasına girmiştir. Amcası Resûlullah'a gelip durumu anlatarak malı ona ne zaman teslim etmesi gerektiğini, o zamana kadar malından kendisi için bir harcamada bulunup bulunamayacağını sormuştur. Ayetin bu soru üzerine nâzil olduğu nakledilir.²⁴

Ayette rüşd lafzı mutlak olarak zikredilip tafsilata yer verilmediğine göre Arapların zihin dünyasında mevcut bir rüşd tasavvuru söz konusu olmalıdır. Bunu tespit etmek için İslam öncesi şiirlerde rüşd lafzının hangi bağlamda kullanıldığına bakmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Efveh el-Evdî (ö. 560 [?]), Tarafe İbnü'l-'Abd (ö. 564 [?]), Nâbiğa (ö. 604 [?]) ve Düreyd b. Sımme (ö. 630) gibi Câhiliye şairlerinin şiirlerine bakıldığında rüşd kelimesinin sözlük anlamında kullanıldığı, herhangi bir gelişim dönemini ifade eden bir kullanımın bulunmadığı görülmektedir.²⁵

وَاتَّبَعُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا

"Evlilik çağına kadar yetimleri deneyin; eğer onlarda akılcı bir olgunlaşma görürseniz hemen mallarını kendilerine verin, büyüyecekler de mallarını alacaklar diye o malları israf ile ve tez elden yiyip tüketmeyin. Zengin olan (veli) yetim malına tenezzül etmesin, yoksul olan da kararınca yesin. Mallarını kendilerine verdiğiniz zaman yanlarında şahit bulundurun; hesap sorucu olarak da Allah yeter." *Kur'an Yolu* (Erişim 20 Nisan 2020).

²⁴ bk. Nizâmeddin Hasen b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *Gârâibü'l-Kur'an ve rağâibü'l-Furkân*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416), 2/343; Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîr fi't-tefsîr*, thk. Sıtkı Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420), 3/513; Muhyissünne Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'an*, thk. Abdürrezâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 1/567.

²⁵ Rüşd kelimesinin söz konusu divanlardaki bazı kullanımlar için bk. Ebü'l-Haccâc Yusuf eş-Şentemerî, *Eş'âru's-şu'arâi's-sitteti'l-câhiliyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye,

Bu ayette ise yetimlere mallarının verilmesi için fiziksel olgunluktan başka bir yeterlik istendiği açıktır. İhtilaf bu yeterliğin sadece aklî kemali mi yoksa bunun yanında farklı şeyleri mi kapsadığı noktasındadır. Tefsir literatüründe ayetteki rüşd ifadesine, birbirine yakın olmakla beraber 15 farklı anlam verilmiştir. Bunların “sadece aklî olgunluk”, “dindarlık ve malî idare etmede olgunluk”, “sadece malî koruma ve idare edebilme yeterliliği”²⁶, “ahlâkî meziyetlerle donanmak”, “bulûğdan bir yıl sonraki dönem” ve “namaz kıldırabilme” şeklinde 6 maddede gruplandırılması mümkündür.²⁷

Rüşdün farklı yorumlanması fikhî görüşlere de etki etmiştir. Hadislerde tafsilatına değinilmediğinden olsa gerek âlimler rüşdün kapsamı, yaş aralığı ve alametleri konusunda farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Şafîiler, kişinin malını koruyup işletebilmesinin yanında şahitliğe engel olacak derecede fâsik olmamasını rüşd kapsamına dâhil etmişler; Hanefî ve Mâlikîler ise sadece malını işletebilme kabiliyetini rüşdün sabit olması için yeterli görmüşlerdir. Ancak Mâlikî mezhebinde (ve bir rivâyete göre Hanbelîlerde) buna ek olarak kız çocuklarının evlenene kadar rüşd sahibi olamayacağı da ifade edilir.²⁸

Rüşd alametleri olarak sunulan davranışları incelediğimizde bunların mahallî karaktere sahip, dönem ve bölgeye göre değişkenlik arz edebilecek özellikler olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin; tüccar bir ailenin çocuğu olan kişiye öncelikle alışveriş için yetki verilir. Bu işlemlerde aldanmaz, sermayesini tüketmez ve bu durum defaatle gözlenirse rüşdüne hükmedilir. Çiftçi bir ailede büyüyen çocukta mahsule faydalı olan şeyleri yapmak, çift sürmek, hasat yapmak ve ürünü korumak gibi hususlarda yeterlilik aranır.²⁹ Kız çocuklarının ise ev işlerini yapabilmeleri, yün eğirip ip haline getirmeleri, ham pamuğu eğrilmiş ip ile takas edebilmeleri, eğrilmiş ipin kalitesini anlayabilmeleri rüşd göstergesi kabul edilmiştir.³⁰

1422/2001), 23; İbn Saîd el-Endelüsî, *Neşvetü't-tarab fi târihi câhiliyyeti'l-'Arab*, thk. Nusret Abdurrahman (Amman: Mektebetü'l-Aksâ, t.s.), 570; Ali, *el-Mufassal*, 18/16, 65.

²⁶ Bazıları bu anlamı kelimenin nekre olarak gelmesiyle ilişkilendirir. bk. Ebû Abdillâh Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 9/497-499.

²⁷ 32 farklı tefsiri inceleyerek gruplandırdığımız görüşlerin detayları için bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Cami'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (B.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 7/576; Ebû Muhammed Abdurrahmân İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Çur'âni'l-'azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 3/865-866.

²⁸ el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye, “Rüşd”, (b.y.: Dâru's-Safve, t.s.), 22/213-218.

²⁹ el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye, “Tecrîbe” (b.y.: Dâru's-Selâsil, t.s.), 10/159-160.

³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Ettafeyyîş (Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964), 5/34.

Rüşdün malî tasarruflardaki yeterlilik olarak algılanması *Mecelle*'ye de yansımış ve *reşîd*, "malını muhafaza hususunda takayyüd ederek (dikkatli davranarak) sefeh ve tebzîrden tevakkî eden (kaçınan) kimse" (md. 947) diye tarif edilmiştir.

B. Bulûğ-Rüşd İlişkisi

Fıkıh doktrininde malî tasarruflarda tam ehliyet sahibi olabilmek için bulûğ ve rüşdün her ikisinin de sabit olması gerekli görülmele birlikte diğer tasarruflarda sadece bulûğun varlığı yeterli görülmüştür. Fakihlerin çoğunluğu, kişide rüşd alameti gözlenmedikçe sahip olduğu malın teslim edilmeyeceği görüşündedir. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ise kişinin 18 yaş itibarıyla 7 yıl boyunca denenmesini ön görür. Zira ona göre bu, insanda değişimin gerçekleşebileceği bir süredir. Bu süre dolduğunda (25 yaş) kişide henüz rüşd var olmasa bile malı kendisine verilmelidir.³¹ Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşımı, reşîd olmayanın hacrinin kişinin tecrübe kazanıncaya dek malının korunması adına bir tedbir olduğu, bu tecrübeye rehberlik edilmesi gerektiği, dolayısıyla rehberliğin kişinin malını kendisinden dahi koruma anlamına gelmediğini ima eder.

Nisâ sûresi 6. ayetteki sıralama (bulûğdan sonra rüşdün zikredilmesi), rüşd ile ilgili görüşlerde belirleyici olmuş ve -teorik olarak bulûğdan önce rüşdün gerçekleşmesi olası ise de- rüşdün ancak bulûğ sonrası sabit olacağı görüşü benimsenmiştir.³² Bu açıdan klasik fıkıh tasavvuruna göre *her reşîd bâliğdir ancak her bâliğ reşîd olmayabilir*. Bununla birlikte Mergînânî (ö. 593/1197) yaş küçüklüğünün bizzat (li zâtihî) hacr sebebi olmadığını; bu dönemde isabetli hareket edilememesi nedeniyle hacr uygulandığını söyler. Bu görüşle bağlantılı olarak da mümeyyiz-i me'zûn (velisi tarafından malî muamele izni verilen) küçüğün malî tasarruflarının, bâliğ kişiyle aynı derecede geçerli olduğunu ifade eder.³³ Bu ifadeden anlaşıldığına göre Mergînânî, velinin küçüğe tasarruf izni vermesini, isabetli davranma eksikliğini ortadan kaldıran bir delil olarak düşünmektedir. Ancak herhangi bir telef durumunda tazmin sorumluluğunun kime ait olacağı veya bu

³¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/166. Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşımı, ayetin zahirine aykırı görülebilir. Bu görüşün izahı için bk. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 7/171; Ebû Bekir es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 24/159-161; Sadrüşşehîd Ömer b. Abdülazîz b. Mâze, *Şerhu Edebi'l-Kâdî li'l-Hassâf*, thk Muhyî Hilâl es-Serhân (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1397/1977), 2/187; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000), 11/96.

³² bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 24/159.

³³ Ebû'l-Hasen Burhânüddîn el-Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidayeti'l-Mübtedî*, thk. Talâl Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, t.s.), 4/294-295.

deneme sürecinde rüşd sabit olursa malın geri kalanının verilip verilmeyeceği konusuna değinmediği için onun yaklaşımının, bulûğdan önce rüşdün kabulünü mü yoksa küçüğü rüşde hazırlama kabilinden eğitici bir faaliyeti mi içerdiği net değildir. 19. yy. kanunlaştırma faaliyetlerinden biri olan *Ahvâl-i Şahsiyye* adlı eserde reşîd olup bâliğ olmayan çocuğun velisi malı teslim eder, akabinde mal çocuğun elinde telef olursa velinin tazminle yükümlü olmayacağı belirtilmektedir (md. 480). Bu hüküm, klasik bakış açısından farklı olarak bulûğdan önce rüşdün gerçekleşmesinin zımnen kabulüne işaret eder. *Dürrü'l-hükkâm*'da ise bu kabulün açıkça zikredildiği görülmektedir. Eserde malın teslimi için esas olanın bulûğ değil rüşd olduğu, dolayısıyla malın telef olması durumunda velinin tazminle sorumlu olmayacağı belirtilmektedir.³⁴

Aşağıda görüleceği üzere fakihlerin bulûğ alameti olarak zikrettiği göstergelere bakıldığında bulûğun kişideki cinsî-fiziksel gelişim anlamına geldiği anlaşılır. Bu fiziksel altyapı oluştuktan sonra zihinsel ve tecrübî yeterlilik anlamında rüşdün gerçekleşmesini beklemek isabetli bir yaklaşımdır. Ancak bu zihinsel ve tecrübî gelişimi sadece malî tasarruflar için şart koşmak, bireyi malî alan dışındaki tüm meselelerde yetişkin kabul etmek anlamına gelir ki kanaatimizce bu, vâkıyla örtüşmemektedir. Örneğin; 12 yaşında cinsî gelişim alametleriyle bâliğ olan kız ve erkekler (Hanefilere göre) kendi iradesiyle nikâh akdine taraf olabilir, ailesinin nafaka sorumluluğu ortadan kalkar, mahkemede tanık olarak dinlenebilir, vatandaşlık görevleri bağlayıcı olur, bedenî ibadetlerle yükümlüdür, cezaî ehliyeti tam olup had ve kısas cezalarına çarptırılabilir. Ancak tüm bu muamelelere yetkili olan kişi, ticarî tecrübesi yoksa alım satım yapamaz; malı kendisine teslim edilmez. Rüşd şartı, zarûrât-ı hamseden biri olan malı korumayı amaçlamış olsa da bunun sadece malî tasarruflara hasredilmesi, diğer zaruri maksatların ıskalanmasına yol açma riski taşımaktadır.

C. Mükellefiyet ve Nefâz Şartı Olarak Bulûğ ve Rüşd

Kişinin fiillerinin teklife konu olması için gerekli olan şartın ne olduğu konusunda fukaha ve kelâmcılar farklı kanaattedirler. Bu başlıkta fukahanın mükellefiyet için gerekli gördüğü aklın mahiyeti, cinsî bulûğ için öne sürülen alametler, mükellefiyet için hakiki ve hükmî bulûğ göstergeleri belirlenmesinin dayanakları ele alındıktan sonra kelamcılarının konuya bakışı incelenecektir.

Klasik fıkıh düşüncesinde ittifakla kabul edildiği üzere bireyin şer'î

³⁴ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm fî şerhi Mecelleti'l-Ahkâm*, trc. Fehmi el-Hüseynî (b.y.: Dâru'l-Cil, 1411/1991), 2/681, 701.

emir ve yasaklara muhatap olması için akıl sahibi olarak cinsî gelişimini tamamlamış olması veya âdeten bu gelişimin tamamlandığı yaşa ulaşması gerekir. Peki, fakihlerin mükellefiyet için aradıkları aklın mahiyeti nedir? Pezdevî'ye (ö. 482/1089) göre bir şey mutlak olarak ifade edildiğinde (bu ifade o şeyin) kemal mertebesini içine alır. Örneğin; "Teklif için akıl gereklidir." önermesinde akıl mutlak olarak yer aldığından teklif için aklın kemal derecesi mevcut olmalıdır. Akıl, insanda farklı derecelerde bulunur. Bizler aklın bu derecelerine (ve kemaline) muttali olamayacağımız için -şer'î hükümlerde itidal esastır ilkesi gereği- bu mertebeye delil olan (fiziksel) bulûğ, şâri' tarafından, zâhir bir alamet olarak sebebin (aklın) yerine ikame edilmiştir.³⁵ Serahsî'ye (ö. 483/1090[?]) göre kişinin akıllı addedilebilmesi için normalde akıllı olarak bilinen kişilerin davrandığı gibi davranması, hikmetsiz söz ve davranışta bulunmaması, dünya ve ahiretle ilgili kendisi için en faydalı olanı seçmesi, yaptığı ve yapmadığı fiillerin doğuracağı sonuçları ön görebilmesi gerekmektedir.³⁶ Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla fakihlerin teklif şartı olarak gözettikleri akıl, literatürde *i'tidâlül-hâl* olarak ifade edilen ölçülü hareket etme, ifrat ve tefritten uzak olma anlamına gelmektedir. Fiziksel/cinsî gelişime paralel olarak kişide oluşan özgüven ve yeterlik duygusu zihinsel gelişimi de etkilemektedir. Bu, somut bir gösterge olan bulûğun soyut nitelikteki aklın gelişimine delil kabul edilmesinin gerekçesi/hikmeti olabilir.

Doktrinde nelerin bulûğ alameti olarak kabul edileceği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu alametleri zahiri/hakiki ve hükmî olarak ikiye ayırmamız mümkündür. Bireyin fiilen cinsî olgunluğa ulaşması anlamına gelen hayız ve ihtilâm mezheplerin ittifakla kabul ettiği hakiki bulûğ alametleridir. İnbât (pubik tüylenme), sesin kalınlaşması, koltuk altı kokusu, burnun belirginleşmesi vb. alametlerin hakiki bulûğ olup olamayacağı konusunda ise farklı görüşler vardır.³⁷ Kişi kaç yaşına gelirse gelsin ihtilâm/hayız gerçekleşmedikçe bulûğa ermiş sayılmaz diyen görüşler³⁸ şâz olarak kalmış ve ulema burada bir yaş sınırı belirleme yönüne gitmiştir. Cinsî gelişim emareleri gözlenmeyen kişilerin hükmen bâliğ

³⁵ Fahu'l-İslâm Alf b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî* (İbn Kutluboğa'nın *Tahrîcû eḥâdîsi Usûli'l-Pezdevî'si* ve Kerhî'nin *Usûlü* ile birlikte) (Karaçi: Mîr Muhammed Kütübhâne-i Merkez-i İlm ü Edeb, t.s.), 163.

³⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1436/2015), 1/346-348, 2/341.

³⁷ Bulûğ alametleriyle ilgili görüşler ve delilleri için bk. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*, "bulûğ", 8/186-205.

³⁸ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlatü'l-İslamiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, thk. Na'îm Zerzur (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1426/2005), 2/362; Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/35.

olacakları bu yaş ile ilgili Ebû Hanîfe erkeklerde 18, kızlarda 17,³⁹ cumhur ise erkek kız ayrımı yapmaksızın 15 yaşın tamamlanmasını hükmi bulûğ yaşı olarak belirlemiştir.

Cinsî olgunluk ile birlikte sorumluluğun başladığına dair ittifakın dayanaklarını şöyle sıralayabiliriz:

- Benî Kurayza muharebesinde düşman cephesinde savaşa katılanlar öldürülmüş, bunların yakınları da esir alınmıştı. Esir alınan gençler kontrol edilerek inbât (pubik tüylenme) varsa öldürülüyor, aksi halde ganimete dâhil ediliyordu. Bu esirler arasında olup daha sonra Müslüman olan Atiyye el-Kurazî kendisinde inbât görülmediğini, bu sayede sağ kaldığını aktarmaktadır.⁴⁰
- Hz. Osman'ın, hırsızlık yapmış bir genç hakkında inbât varsa hırsızlık haddinin uygulanmasını emretmesi ve Hz. Ömer'in yaşı bilinmeyen kişilerle ilgili ordu kumandanına ustura kullan(ıp tıraş ol)maya başlamayanlardan cizye alınmamasını emretmesi.⁴¹
- Şiirinde kadın tasviri yapan Ensarlı bir genç Hz. Ömer'in huzuruna getirildiğinde inbât olup olmadığını kontrol ettirmesi ve "İnbât olsa elbette had uyguldım." demesi.⁴²
- Hz. Peygamber'den nakledilen "Kadın hayız olduğu zaman (artık) eli ve yüzü dışında yerlerini göstermesi doğru olmaz." şeklindeki rivayet.⁴³
- "Allah, hayız gören kadının ancak başörtüsüyle kıldığı namazını kabul eder." şeklindeki hadis rivayeti.
- Hz. Peygamber'in "İhtilâm olan herkese Cuma günü gusül abdesti almak vaciptir." şeklindeki hadisi.

15 yaşın mükellefiyet kriteri olduğuna dair görüşlerin dayanağı

³⁹ Ebû Hanîfe'nin 18 yaş sınırını neye göre belirlediği hususu net değildir. İbn Abbas, el-En'âm 6/152'de "Eşüdde ulaşana kadar (حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ) yetimlerin malına onun iyiliğine olmadıkça dokunmayın." ayetindeki eşüdd lafzını "18 yaş" olarak açıklamıştır. Ebû Hanîfe'nin de görüşünü bu izaha dayandırdığı iddia edilir. bk, *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye el-Kuveytiyye*, "Bulûğ", 8/192. Bunun yanında Ebû Hanîfe'nin o günkü Irak coğrafyasındaki örfü esas almış olması da muhtemeldir.

⁴⁰ Bu uygulama, Resûlullah'ın Yahudi şeriatine göre hükmetmek istemesiyle de izah edilmektedir. bk. Musa Mahmud İğbâriyye, *el-Bulûğ ve'r-rüşd fi's-şerî'ati'l-İslamiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 107.

⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi*, 5/35.

⁴² Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Kudâme, *el-Muğni* (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968), 4/346.

⁴³ Ebû Dâvûd, "Libâs", 32.

olabilecek rivayetler ise şunlardır:

- Hz. Peygamber'e isnat edilen "Çocuk 15 yaşını tamamlayınca yetki ve sorumlukları başlar, kendisine had (cezaları) tatbik edilir." şeklindeki rivayet.⁴⁴
- Abdullah b. Ömer'den nakledildiğine göre kendisi Uhud Savaşına katılmak istediğinde Hz. Peygamber buna müsaade etmemiş, Hende Savaşı için tekrar müsaade istediğinde ise izin vermiştir.⁴⁵ İbn Ömer, Resûlullah'ın kendisine izin vermesini 15 yaşını tamamlamış olmasıyla ilişkilendirmiştir. İbn Ömer'in bu yorumu, hükmî bulûğ yaşının 15 olarak belirlenmesinde en belirleyici rivayet olarak görünmektedir.⁴⁶

Kelâmcılar ise teklif konusunda farklı bir yaklaşıma sahiptirler. Kelâm ilmiyle uğraşan âlimlerin büyük çoğunluğu, teklif için gerekli olan bulûğu "akıl kemale ermesi" olarak yorumlamışlar ve kişide bu açıdan bir olgunluk gözlenmediği takdirde bedenî olgunluğun teklif için yeterli olmayacağını belirtmişlerdir.⁴⁷ Kelâmcıların akıl tasavvurlarının mükellefiyet ile ilgili görüşlerine etki ettiği görülür. Örneğin Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) teklif için gerekli olan akı, delilik alametleri bulunmaması şeklindeki basit anlamda değil nazar-istidlâlde bulunacak, zarurî bilgilerden nazarî önermelere ulaşacak derecede bir yetkinlik olarak yorumlamıştır. İşte kişi ancak bu düzeyde bir akla sahipse bâliğ ve sorumlu olur. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) ve Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825), insanın zihnen kemale ermesini aşamalandırmıştır. Cübbâî'den farklı olarak bu iki âlimin ifadelerinden çıkan ortak neticeye göre kişinin, Allah'ın varlığı gibi zarurî bilgileri edinmesi ve bu bilginin gereğinden sorumlu olması için aklının tamamen değil kısmen olgunlaşması yeterlidir. Bunun dışındaki kesbî/nazarî bilgiler ve bunların gereğinden sorumlu olmak için için ise

⁴⁴Munkatı' olarak aktarılan bu hadisin Dârekutnî ve Beyhakî'nin *Sünen*'lerinde mevcut olduğu ifade edilse de eserleri incelememiz neticesinde bu rivayete rastlamadık. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer İbnü'l-Mülakkîn, *el-Bedrü'l-münîr fî tahrici ehâdisi's-Şerhi'l-Kebîr*, thk. Mustafa Ebü'l-Ğayt vd. (Riyad: Dâru'l-Hicre li'n-Neşri ve't-Tezî', 1425/2004), 6/668-669.

⁴⁵Tirmizî, "Cihâd", 31; İbn Mâce, "Hudûd", 4.

⁴⁶Cessâs, İbn Ömer'e verilen izni bulûğ ile ilişkilendirme düşüncesine karşı çıkar ve bunun savaşma kabiliyeti ve fiziksel güç ile ilgili olduğunu, Resûlullah'ın izin verirken İbn Ömer'in yaşını sormadığını ve hükmî bulûğ yaşının icthadî bir mesele olduğunu söyler. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1405), 5/193.

⁴⁷Eş'arî, *Makâlât*, 2/360-362.

aklen kemal gerekir.⁴⁸ Bu iki Mu'tezilî âlimin ifade ettiği zihni tekâmül aşamalarının, insanın gelişiminde hangi döneme karşılık geldiği müphem olsa da⁴⁹ zorunlu bilgilerden olan Allah'ın varlığı bilgisini edinemeyen bir çocuğun, aklının kısmen olgunlaştığı bu dönemde, aklî potansiyelini kullanmayıp yaratıcısını tanımadığı için (inkâr etmiş olmasa bile) cezaya muhatap olabileceği anlaşılıyor. Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Irak meşâyihinin büyük çoğunluğuna göre de Allah'ı bilmenin vücûbu konusunda çocuk-yetişkin arasında esasen bir fark yoktur.⁵⁰ İçerisinde Eş'arî kelâmcıların da bulunduğu bazı âlimler ise dinî sorumluluk için akıl ile birlikte cinsî bulûğun da gerçekleşmesi gerektiğini, aklen kemalin tek başına sorumluluğu gerektirmeyeceğini ifade etmişlerdir.⁵¹

Kişide aklî kemalin en alt derecesi ortaya çıktıktan sonra diğer basamakların sorumluluk açısından bir önemi olmadığı yönündeki düşünceye karşı çıkan Şerif Cürçânî (ö. 816/1413), her nazarî bilgiye göre mertebelerin ayrı ayrı değerlendirileceğini söyleyerek sanki akıl mertebelerinin ma'kullerle ilişkisinin mutlak olmadığını ifade etmektedir.⁵²

Cürçânî'nin bu yaklaşımı üzerinden fıkhîta aklî kemalin yerine munzabıt ve zâhir bir vasıf olarak kabul edilen fiziksel/cinsî bulûğun ikame edilmesini değerlendirmek istiyoruz. Yukarıda bahsettiğimiz bulûğ alametlerine bakıldığında kişiden kişiye değişmeyecek niteliğe sahip olduğunu söylememiz zordur. Birincil ve ikincil cinsiyet özelliklerinin⁵³

⁴⁸ Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Matba'atü'd-Devle, 1346/1928), 256-260; A.mlf., *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-nâciye* (Beyrut: Daru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977), 111-112.

⁴⁹ Bu aşamalar ile fıkhîtaki ehliyet mertebelerini ilişkilendiren bir çalışma için bk. Çağlayan, "Teklif Karşısında Çocukların Durumu", 50-51.

⁵⁰ Bu yaklaşım fiziksel bulûğa ermese de çocuğun imanını ve irtidatını sahih kabul eden Ebû Hanîfe ve İ. Muhammed'in görüşleriyle uygunluk arz eder. Ebû Hanîfe'nin Allah'ı bilmenin vücûbu konusundaki görüşünün Maturîdî ile paralel olduğuna dair bk. Resul Öztürk, "Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde Allah'ı Bilme (Ârifetullah) Meselesi", *EKEV Akademi Dergisi* 9/24 (2005), 6.

⁵¹ Eş'arî, *Makâlât*, 2/360; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fi Usûli'd-Dîn*, thk. Fethullah Huleyf (b.y.: Dâru'l-Ma'ârif bi Mısır, 1969), 149-150.

⁵² Eb'ül-Fazl Adudüddin el-Îcî, *el-Mevâkif*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1417/1997), 2/85. Tehânevî, kişi belli bir nazarî ilkeyi bilmediğinde aklının o ilkeye göre alt mertebede olacağını söyler. Bk. Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetü Beyrût Nâşirûn, 1996), 2/1197. Akıl mertebelerinin şer'î hükümlerle ilişkisine dair bk. Asım Cüneyd Köksal, "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Ocak 2011), 11-37.

⁵³ Kız ve erkeklerde yumurtalık ve sperm üretimi birincil cinsiyet özellikleri; bedensel değişimle kadın ve erkek görünümüne ulaşmak ise ikincil cinsiyet özellikleri olarak

gelişmesine genetik faktörler⁵⁴, çevre faktörü, beslenme alışkanlığı, kullanılan ilaçlar, görsel ve işitsel uyaranlar vb. pek çok unsur etki etmektedir.⁵⁵ Haricî şartlardan bu derece etkilenen, zihinsel olgunlaşmanın tamamlanmasına değil gelişmeye başlamasına işaret eden bir göstergesi, mükellefiyetlerin tamamında, herkes için ve her dönemde değişmeyen, munzabıt bir vasıf olarak sunmak tatmin edici bir seçenek olarak görünmemektedir.⁵⁶ Bu durumda iki ihtimal karşımıza çıkar:

1. Şari', fiziksel bulûğün mükellefiyet için zâhir ve munzabıt bir vasıf olmadığını bilmektedir. Ancak insanların zihinsel tekâmüllerinin bilgisi kendi katında olduğu için kullarına kolaylık olarak cinsî gelişimi sorumluluk kriteri olarak tayin etmiş; kulların insani ilişkilerde bu sınıra göre hareket etmelerini istemiştir ve bu sınır mutlaktır. Yukarıda yapılan izahlardan fakihlerin de böyle düşündüğü anlaşılmaktadır.

2. Şari''in biyolojik olgunluğu teklif kriteri olarak belirlemesi sosyolojik şartlarla ilişkilidir. Kanun koyucu, ilâhî hitabın nâzil olduğu sosyal şartlarda insanların itibar ettiği cinsî gelişimi bir sorumluluk aşaması olarak dikkate almıştır; ancak bu mutlak değildir; çünkü en-Nisâ 4/6'da olduğu gibi bazı maslahatların korunması gerekçesiyle Şâri', fiziksel gelişimle birlikte zihnî-tecrübî gelişimi de dikkate almıştır.

Bu iki ihtimali değerlendirdiğimizde kanaatimizce ikincisi İslam'ın genel prensipleriyle daha fazla uygunluk arz etmektedir. Şöyle ki Rönesans, Reform, Aydınlanma ve Sanayi Devrimi toplum yapısında önemli değişikliklere neden olduğu gibi birey-devlet ve birey-toplum arasındaki rol, sorumluluk ve ilişki biçiminde de yeni tanımlamalar ortaya çıkardı. Sosyal ve kültürel şartlarla ilişkisinden dolayı evrensel bir çocuk tanımı üzerinde

adlandırılmaktadır. Bk. Rod Plotnik, *Psikolojiye Giriş*, trc. Tamer Geniş (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009), 388-399, 407-431.

⁵⁴ Bulûğ olarak değerlendirilen cinsî özelliklerin başlangıç zamanı ve seyrini %82-86 oranında genetik faktörler belirlemektedir. Cinsî gelişim özellikleri, *anne karında ergenliğe kadar çalmayacak bir saatin kurulması* olarak da nitelenebilir. bk. Pınar Bayhan, "Ergenlik Dönemi: Fiziksel, Cinsel ve Motor Gelişim", *Doğum Öncesinden Ergenliğe Çocuk Gelişimi*, ed. Nilgün Baysal Metin (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 299-300.

⁵⁵ Pubertenin başlangıcına etki eden faktörlerle ilgili detaylı bilgi için bk. Ezgi Burgaç, *Son 15 Yılda Çocuk Endokrin Kliniğine Erken Ergenlik Yakınmasıyla Başvuran Hastaların Değerlendirilmesi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Tıpta Uzmanlık Tezi, 2018), 10-11; Zeynep Atay, *İstanbul'da Yaşayan 6-18 Yaş Arası Kız Çocuklarında Ergenlik Gelişim Basamaklarının Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Tıpta Yan Dal Uzmanlık Tezi, 2011), 33-39.

⁵⁶ Şayet kişide akıl kemal gerçekleşikten sonra hormonların harekete geçerek fiziksel-cinsî olgunlaşmanın yaşandığına dair bulgular olsaydı bu takdirde cinsî olgunluk teklif için munzabıt bir vasıf olabilirdi.

uzlaşılmasa da günümüzde çocuk sınıfında değerlendirdiğimiz bireylerin geçmişte pek çok alanda istihdam edildikleri,⁵⁷ sosyal rollerini küçük yaşlardan itibaren kazandıkları ve hayata dâhil edildikleri bir gerçektir. Ancak içinde bulunduğumuz çağda zorunlu eğitim yaşının on sekize kadar uzaması, ebeveynlerin çocuklarını yetiştirme biçimleri, sosyal güvence ve çocuk hakları ile ilgili imzalanan protokoller⁵⁸ vb. sebeplerle çocuklar sorumluluktan uzak bir yaşam sürmektedir. Hayatı tecrübe edemeyen çocuklar, zihin ve davranış olarak geç olgunlaşmaktadırlar. Bu noktada Kur'an-ı Kerim'de yetim çocukların mallarının kendilerine teslimi için gerekli görülen rüşd şartı bize yol gösterici niteliktedir. Yetimin hakkı olan malı korumak için aranan bu rüşd şartını başka tasarruflar için de gündeme getirmek diğer maslahatların korunması yönünden önemlidir. Bizim bu husustaki önerimiz evlilik⁵⁹, ticaret, ceza ehliyeti vb. alanlarda sorumluluk ve nefâz için cinsî gelişimin yanına rüşd kriterleri de eklenmesidir.

Bireyin cezaî sorumluluğu için akıl ve cinsî olgunluğun yanında aranması gereken özelliklerin ne olabileceğini incelemeden önce İslam hukukunda ceza ehliyetine değinmek istiyoruz.

D. İslam Hukukunda Ceza Ehliyeti

Klasik fıkhıta ehliyet konusu vücûb ve edâ ehliyeti başlıkları altında genel çerçevede işlenip her meseleyle ilgili ehliyet şartları o meselenin tartışıldığı bölümde ayrıca zikredilmiştir. Bu sebeple ceza ehliyetinin klasik dönemde yapılmış bir tanımı mevcut değildir. Hanefî kaynaklarda geçen "ehliyye li'l-'ukûbe" veya "ehliyyetü'l-'ukûbe" ifadesi ceza ehliyeti kavramıyla benzerlik arz eder.⁶⁰ Şafîî ve Mâlikî kaynaklarda ise *ehliyyetü'l-'ukûbe* yerine

⁵⁷ Örneğin bugün okul öncesi eğitime bile dâhil edilmeyen 2-4 yaşlarındaki çocuklar niteliksiz iş gücü olarak çalıştırılabiliyordu. bk. Leo Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, trc. Murat Belge (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 134-135. Tarihçi Aries, Batıda çocuk algısının 17. yüzyıl sonrası ortaya çıktığını iddia eder. Bk. Özge Özcan, "Orta Çağ'dan Erken Modern Döneme Çocukluğun Tarihsel Gelişimi", *Çocuk ve Medeniyet Dergisi* 2/4 (2017), 93.

⁵⁸ Türkiye'nin de imzaladığı Birleşmiş Milletler Çocuk Hakları Sözleşmesi 18 yaşına kadar her bireyi çocuk olarak kabul etmektedir.

⁵⁹ Evlilik için rüşdün esas alınması gerektiğine dair bk. Fatih Orum, "Kur'an Işığında Küçüklerin Evlendiril(eme)mesi Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2019), 139-158. Söz konusu makalede evlilik için Kur'an'ın bulûğu değil rüşdü esas aldığı savunulmakla beraber bu rüşdün ne anlama geldiğine değinilmemiştir.

⁶⁰ Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 9/39; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (b.y.: Dâru'l-Fıkr, t.s.), 5/433.

teklîf ifadesi kullanılır.⁶¹

Fıkıhtaki ehliyyetü'l-'ukûbe kavramı ve ceza hukuku doktrininin içeriğinden hareketle, sonucuna cezaî müeyyide bağlanan bir fiili işleyen söz konusu cezaya çarptırılması için kendisinde bulunması gereken şartları şu şekilde sıralayabiliriz:

1) Fail, yaptığı fiilin kanuna aykırı olduğunu kavrayacak ve sonuçlarını ön görecektir düzeyde akıllı olmalıdır. Bu, İslam hukukunun her alanında olduğu gibi ceza hukuku alanında da ilk gözetilen kriterdir. Hz. Peygamber dönemi ceza uygulamalarına baktığımızda İslam'ın başlangıcından itibaren bu hususa dikkat edildiği görülür. Örneğin; Mâiz b. Mâlik, zina ikrarında bulunduğu zaman Hz. Peygamber Mâiz'in kavmine aklî dengesinin yerinde olup olmadığını sormuş; onlardan aklî bir probleminin olmadığı haberini almadan zina haddini uygulamamıştır.⁶² Kanaatimizce bu akıl, kişinin akıl hastası olmaması anlamının da ötesinde temyiz ve muhakeme gücünü içeren bir seviyeyi ifade eder. Mâiz örneği üzerinden gidecek olursak Resûlullah, Mâiz'in akli başında olmasıyla yetinmemiş; yaptığı zina eyleminin tam olarak ne anlama geldiğinin idrakinde olup olmadığını tespit etmek amacıyla çeşitli sorular sormuştur. Mâiz'in fiili bilinçli bir şekilde yaptığı açığa çıkınca düşünme ve irade kabiliyetine tesir edecek bir sarhoşluk halinin varlığını sorgulamış ve bunun için Mâiz'i kontrol ettirmiştir. Tüm bu araştırmalar neticesinde Mâiz'e tekrar söz konusu fiili işleyip işlemediğini sorup "Belki bu ikrarından vazgeçersin!" diyerek ikrarın sıhhatini test etmiş ve nihayetinde zina haddini uygulama kararı vermiştir.

Ceza ehliyeti için gözetilen aklın mahiyetine ilişkin aydınlatıcı bir diğer örnek ise mümeyyiz küçüklerin durumudur. Bilindiği üzere gayri mümeyyiz küçükler, cünûn hali olmasa dahi herhangi bir cezaya çarptırılmazlar. Mümeyyiz küçük ise bazı fiillerinin neticelerini ön görse bile bütün fiillerinin sonuçlarını, tüm yönleriyle ön görmesi daha ileri bir zihin düzeyini gerektirir. Bununla ilişkili olarak mümeyyiz küçüğe yalnızca terbiye amaçlı ta'zir cezaları uygulanabilir. Buradan, ceza ehliyeti için gereken aklın mutlak bir akıl olmadığı, aksine kişinin yaptığı fiilin anlamını ve neticelerini tam anlamıyla fark etmesi olduğu anlaşılır.

2) Fail, fiilen veya hükmen bâliğ olmalıdır. Kendisinde ittifakla benimsenen fiziksel bulûğ alametleri görülen kişi ceza ehliyetini kazandığı

⁶¹ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed er-Remlî, *Nihayetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 7/267; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Bülgatü's-sâlik li Akrebi'l-Mesâlik* (b.y.: Dâru'l-Me'ârif, t.s.), 4/331.

⁶² Müslim, "Hudûd", 5; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 24.

gibi alametler gözlenmese dahi cumhura göre 15 yaşını tamamlayan erkek ve kızlar cezaî sorumluluk kazanmaktadır.⁶³

Osmanlı'daki ceza ehliyeti uygulaması 1274/1858 tarihli Ceza Kanunnâme-i Hümâyunu'na dek klasik fıkıhla paraleldir.⁶⁴ İlk kez bu kanunnamede cinsî bulûğ, ceza ehliyetinin tek kriteri olmaktan çıkmış; bunun haricinde suçun anlamı ve neticelerini temyiz gücü aranmıştır.⁶⁵ Bu örnek, cinsî bulûğun yanında suçun anlamını idrak etme ve kasıt unsurlarının dikkate alınması açısından önem arz etmektedir.

3) Fail, suç teşkil eden fiili kendi iradesiyle yapmış olmalıdır. Çünkü fiilin suç olduğunu kavramak tek başına yeterli değildir. Kişinin, iradesini de bu kavrayış doğrultusunda kullanabilmesi gerekir. Fıkıh metinlerinde ceza ehliyeti kavramına karşılık gelebilecek *ehliyyetü'l-'ukûbe* ve *teklîf* gibi ifadelerin bağlamı içerisinde akıl ve bulûğ yer almakta, kasıt ve iradeye hususi olarak değinilmemektedir. Bunun sebebi İslam hukuk doktrininde iradeyi zedeleyen durumların bir bütün olarak ayrı bir başlıkta incelenmesi olabilir. Ancak ukûbât alanındaki görüşler bütün olarak değerlendirildiğinde aklî kabiliyet ve iradeyi zedeleyen veya tamamen bloke eden durumların ehliyeti daraltan/ortadan kaldıran sebep olarak kabul edilmesi, fakihler nazarında fiile sonuç bağlanması için irade ve kasıt gerektiğini gösterir. Hatta gayri mümeyyiz çocuk ve akıl hastalarının iradî fiilleri dahi -Şafî mezhebi dışında- hata olarak değerlendirilmiş ve cezayı gerektirmediği kabul edilmiştir. Çünkü onların, fiillerine hüküm bina edecek derecede sahih iradeleri yoktur.⁶⁶ Klasik fıkıh düşüncesinde cezaî yaptırım için irade gerekli olsa da iradeyi zedeleyen dâhili unsurlara karşı tedbirli bir yaklaşım

⁶³ İhtilafî bulûğ alametlerinin ceza sorumluluğuna etkisi için bk. Çolak, "İslam Hukukunda Ceza Ehliyeti Açısından Yaş Küçüklüğü", 103-124.

⁶⁴ Osmanlıda genel ehliyet prensiplerinden farklı uygulamalara müsaade edildiğini görüyoruz. Örneğin 16. asırda hazırlanan *Bozok Kanunnâmesi*'ne göre 10 yaşını tamamlayan kişi bâliğ kabul edilerek o yörenin (Bozok/Yozgat) örfü dikkate alınmış olmalıdır. Bk. Ö. Lutfi Barkan, *15. ve 16. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1943), 1/123, 127.

⁶⁵ Kanunnâmenin 40. maddesine göre bulûğun asgari sınırına ulaşmamış çocuklara ta'zir amaçlı hapis; mürâhik olan çocuklar (9-15, 12-15) fiilin neticesinin bir suç teşkil ettiğinin farkında olarak ve kasıtlı şekilde suç işlediklerinde ise indirimli hapis cezası verilecektir. Bâliğ olmayan çocuklara verilecek cezalar için bk. Ahmet Akgündüz, *Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1986), 840.

⁶⁶ Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-Dekâik* [Şelebî'nin hâşiyesi ile birlikte] (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313), 5/191.

sergilendiği söylenebilir.⁶⁷

Yine irade ile birlikte suç kastının varlığı da fakihler tarafından göz önünde bulundurulmuş bir şarttır. Kastın tespiti için fıkıhçılar daha ziyade suç aletinin niteliğini göz önüne almış; bazıları bununla birlikte fiilin işlenme şekli, fiilin tesir ettiği mahal, tekrarlanıp tekrarlanmadığı gibi hususları da dikkate almıştır.⁶⁸ Buradan, fakihlerin niyete/suç kastına itibar ettiklerini ve bunu objektif bir temele dayandırmaya çalıştıklarını söyleyebiliriz.

Klasik İslam hukuku anlayışına göre yukarıda sıralanan şartlar gerçekleştiğinde kişinin kanunda tanımlanmış cezaya çarptırılması söz konusu olmakta, ayrıca bir rüşd kriteri aranmamaktadır.

E. Ceza Ehliyetini Gerektiren Rüşd Özellikleri

Yukarıda rüşd kavramının kapsamı ve rüşd göstergeleri hakkındaki görüşler zikredildi. Bu başlık altında mutlak akıl ve cinsî bulûğ dışında, kişinin ceza sorumluluğunun tayini için göz önünde bulundurulabilecek, yokluğu halinde ceza ehliyetinde kusur meydana gelecek bazı alametler belirlemeye çalışacağız.

Kişide mevcut olan zihinsel tekâmül onun fiillerine de yansımaktadır/yansımalıdır. Nitekim Hanefî usulcülerden Sadruşşerîa (ö. 747/1346) “Akıl varlığı ve yokluğu fiillerle bilinir.” demektedir.⁶⁹ O halde ilk aşamada yapmamız gereken şey günümüzde cinsî olgunluğa ulaşmış (bâliğ) bireylerin davranışlarının “tam bir biliş ve irade” ile gerçekleşip gerçekleşmediğini incelemektir.

İradî bir fiilin ortaya çıkması istekle başlar. Daha sonra bu istek belirgin hale gelir. Kişi bu isteği tatmin etme çareleri ararken zihninde bazı ihtimaller oluşur. Bu ihtimaller arasında zihinsel mücadele yaşandığı esnada bazı güdüler (sâikler) karara etki eder ve akabinde karar verilen fiilin icrası gerçekleşir. İradenin en yoğun olduğu aşama karar aşamasıdır. İşte karar öncesi kişiye etki eden bu sâiklerin incelenmesi, karara ne derece etki ettiğinin ve irade yoğunluğunun tespiti açısından önemlidir. Öte yandan irade sadece yapma değil; aynı zamanda fiilden geri durma/nehî gücünü de içerir. Nehî, iradenin en hassas ve çabuk yok edilen unsurudur. İşte suç, bu

⁶⁷ Akıl mevcutken iradeye tesir eden durumlarla ilgili klasik yaklaşım için bk. Emel Yılmaz, *Akıl ve Ruh Hastalarının İslam Ceza Hukuku'nda Ceza Ehliyetleri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 20-28.

⁶⁸ Atmaca, 119-121.

⁶⁹ Köksal, “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı”, 33.

yasaklayıcı unsurun aczinin göstergesidir.⁷⁰

Peki, iradeye -yapma ve engelleme yönüyle- etki eden unsurlar nelerdir? Makalemizin konusu cinsî bulûğ gözlenen bireyler olduğu için mensubu olduğumuz toplumdaki cinsî bulûğ yaşını konu edinen çalışmaları taradık. Çünkü bu konularda kendi gerçekliğimize dayalı veriler üzerinden değerlendirmede bulunmanın, görüşlerin sosyal hayatta karşılık bulması açısından önemli olduğu kanaatini taşıyoruz. Cinsî bulûğun alt ve üst sınırı ile ilgili güncel çalışmalar lokal nitelikte ve daha ziyade kız çocukları üzerine yapıldığından biz bütüncül anlamda konuyu ele alan İbrahim Işıklar'ın çalışmasını kullandık.⁷¹ Altı coğrafi bölge incelenerek yapılan bu çalışmada, ortalama cinsî ergenlik (bulûğ) "14 ile 15 yaşları arasındaki dönem" olarak ifade edilmekle birlikte 14 yaşına daha yakın bulunmuştur. Araştırma evreninde 14 yaşında cinsî ergenliğe girenler sayıca en fazla olan gruptur. Bunu sırasıyla 15, 13, 16 ve 12 yaşları izlemektedir. Diğer yaşlarda cinsî ergenlik görülme oranı oldukça düşük/istisnâî nitelikte olduğu için biz bu çalışmada 12-16 yaş aralığındaki bireylerin davranışlarını ve bu davranışlarda iradeye (davranış ve nehiy yönüyle) etki eden unsurları inceleyeceğiz. Bu unsurları dâhilî (bilişsel, hormonal, sinirsel, serebral vb.) ve hâricî yönden ayırarak incelemek mümkündür.

1. Davranışa Etki Eden Dâhilî Unsurlar

Dördüncü bölümde ceza ehliyeti için gerekli şartlar sıralanırken fiilin, anlamını kavrayıp neticesini ön görerek ve tam bir irade ile işlenmesi gerektiği üzerinde durulmuştu. Bu bölümde ergenlik sürecindeki bireylerin bu niteliğe sahip olup olmadıklarını inceleyeceğiz. Araştırmalar beyindeki sosyo-duygusal ve bilişsel kontrol bölgelerindeki değişmelerin, ergenlerde suç davranışının ortaya çıkmasında etkili olduğunu göstermektedir. Nedensellik ilişkisi kurma, bellek, planlama, duygu düzenleme ve dürtü kontrolünü içeren *yürütücü işlevlerin* odağı olan prefrontal korteks beynin en son olgunlaşan bölümüdür. Ceza sorumluluğuna ilişkin bilişsel ve davranışsal koordinasyonun gerçekleştiği beyin bölgesi de yönetici merkezimiz konumunda olan bu frontal lobdur. Ergenler karar vermeleri

⁷⁰ İrade ile ilgili bk. Faruk Erem, *Adalet Psikolojisi: Suçlu Psikolojisi-Usul Psikolojisi-Mahpusun Psikolojisi* (Ankara: Başkent Klişe Matbaacılık, 2003), 31-58.

⁷¹ İbrahim Işıklar, "Türk Çocuklarının Bulûğ Yaşı Üzerinde Araştırmalar", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi (DTCF)* 7/4 (1949), 515-524. Bu çalışmada Türkiye'de en erken cinsî ergenliğe girme 9, en geç 19 yaş olarak tespit edilmiştir. Ancak araştırmanın genel serisi içerisinde bu yaşların oranı (kız ve erkek yüzdelerinin toplamı) %0,12 gibi çok düşük bir orandır ve bizce temsil edici nitelikte değildir.

gerektiğinde (frontal lobları henüz tam olgunlaşmadığı için) ağırlıklı olarak beyinlerinin duygusal merkezine (limbik sistem) başvururlar. Yönetici bölgenin az gelişmiş olması ahlâkî davranışları da etkilemektedir. Örneğin bir şekilde frontal lobu hasar gören bireylerde suç fiili sonrasında pişmanlık duygusunun ortaya çıkmadığı gözlenmiştir.⁷²

Bilişsel anlamda bireyin davranışlarını kontrol edebilmesi için soyut düşünebilme becerisine sahip olması gerekmektedir. Bu beceri asgari 11 yaşında gelişmeye başlamakta ve artarak devam etmektedir. 14 yaşında bu becerinin bir yetiştikine yakın derecede olgunlaştığı ifade edilir.⁷³ Soyut düşünme becerisiyle beraber ahlâkî alanda da kendine ait değer yargıları oluştuğu görülür. 10-15 yaş aralığında ahlâkî davranışlar daha ziyade grup normlarına uyum sağlama ve dışlanmama yönelimi ile ortaya çıkarken (geleneksel ahlâkî dönem) 15 yaş sonrasında kişi toplumsal kuralları benimsemeye başlar ve otoriteye karşı gelmek istemez.⁷⁴

Hormonların da insan hayatına etkisi büyüktür. Bazılarında uyarıcı, bazılarında önleyici özellikler bulunur. Öfke kontrolü noktasında bunlar son derece önemlidir. Cinsî gelişimin meydana gelmesi için hipofiz bezleri çok fazla hormon (östrojen ve testosteron) salgıladığından duygu merkezimiz olan limbik sistem, yönetici prefrontal korteksle kıyaslandığında çok daha etkin ve gelişmiştir. Bu sebeple ergenlerde yetişkinlere nazaran daha fazla duygu değişimi ve muhakeme zayıflığı görülür.⁷⁵ Bu hormonal aktiviteler görevini yerine getirdiğinde (yaklaşık 15 yaş) duygu-düşünce dengesinin normalleşmesi ön görülebilir.

2. Davranışa Etki Eden Hâricî Unsurlar

Sosyal araştırmalar, ergenlik sürecinde bilişsel ve duygusal kontrol merkezinde yaşanan değişimlerin olumsuz çevre şartlarıyla birleştiğinde suç davranışı için uygun ortam oluşturduğu tezini destekleyen çıktılar

⁷² Ceza Sorumluluğunun Değerlendirilmesi Rehberi (CSDR), 2010, 64-65; Plotnik, *Psikolojiye Giriş*, 388-399, 420-431.

⁷³ Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (b.y.: Remzi Kitabevi, 1997), 352-353.

⁷⁴ Lawrence Kohlberg, ahlâkî gelişimi 3 dönem/6 evrede izah eder. Bu evrelerden ilk ikisinde kişi, *ceza ve ödül* sebebiyle (Gelenek Öncesi Aşama), üçüncü ve dördüncü evrelerde *toplumsal rolünü icra etme ve kınanmama* duygusuyla (Geleneksel Aşama), son iki evrede ise *kamu yararı* için belirlenen ilkeler çerçevesinde ahlâkî davranışta bulunur (Gelenek Ötesi Aşama). bk. Adnan Kulaksızoğlu, *Ergenlik Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011), 100-103; Ziya Selçuk, *Eğitim Psikolojisi* (b.y.: Nobel, 2010), 117-120.

⁷⁵ Ergenlik döneminde beyin nörotransmitter düzeyindeki değişiklikler de bireyi riskli davranışlar sergilemeye iter. Nörotransmitter, sinir hücrelerinin birbirleriyle veya başka hücrelerle iletişimini sağlayan kimyasalların ismidir. Özellikle *serotonin* ve *dopamin* denilen kimyasal salgılanmasındaki düzensizlik/azalma kişiyi dengesiz davranma, ödül ve haz duygusunu kontrol edememe ve saldırganlık gibi durumlara itebilir.

sunmaktadır. Bu araştırmalara göre çocuğun içinde yaşadığı mahalle ya da ailenin suç eylemine bakış açısı çok önemlidir. Çevresindeki sosyal düzensizlikleri sürekli gözlemleyen bir çocuk için suç davranışı “yaşam biçiminin bir gereği” veya “sorun çözme aracı” haline gelebilir.⁷⁶ Örneğin suçu meslek edinmiş bir aile veya çevrede yetişen bir çocuk için o fiilin suç olduğunu idrak etmek normal çevrede yetişen çocuklara nazaran çok daha zor olacaktır.

Sorumluluk hissi, yalnızken fert üzerinde suça karşı önleyici etki yaparken yığın içinde bu tesir ortadan kaybolur. Gruplar/yığınlar içerisinde iradenin yasaklayıcı unsuru da oldukça zayıflar. Bununla ilişkili olarak ergenlerin sakin bir ortam veya yetişkinlerle ilişki içindeyken normal bilişsel davranışta bulunmaları daha kolayken, akranları arasında aynı bilişsel performansı göstermede oldukça zorlandıkları ve dürtüsel davrandıkları gözlenmiştir.⁷⁷

Bu bilgilere göre ergenlik dönemindeki bireylerin, içinde buldukları grubun telkinlerinden etkilenmeden bağımsız hareket edebilmesi teorik olarak mümkünse de grubun onayını her şeyin üstünde gören ve duygu hareketliliği fazla olup yönetim gücü zayıf olan bu bireylerin telkinlere karşı çıkması daha zordur. Kötü alışkanlıklara başlama, ilk suç teşebbüsü, çetecilik faaliyetleri gibi olguların, ergenliğin ruhsal/duygusal açıdan en fazla dalgalanma yaşandığı 12-14 yaş aralığında gözlenmesi de bununla ilgilidir.⁷⁸ Söz konusu ruhsal dalgalanma 16 yaşlarında normalleşmektedir.⁷⁹

M. Ebû Zehre'ye (ö. 1974) göre ise İslam, çevreyi failin cezaî mesuliyetine etki etmesi bakımından (manevi unsur) değil fiilin suç olup olmaması açısından (kanuni unsur) dikkate almıştır. Ona göre İslami bakış açısı, olumsuz çevre koşullarının sorumluluğu azaltacağı yönündeki düşünceyle çelişmektedir. Psikolojik durum, çevre baskısı, sinirsel durum

⁷⁶ CSDR, 54.

⁷⁷ CSDR, 39-41; 61-64; Erem, *Adalet Psikolojisi*, 221-242.

⁷⁸ Bayhan, “Ergenlik Dönemi Bilişsel ve Psiko-sosyal Gelişim”, 327-356; Gürol Cantürk, “Çocuk Suçluluğunda Adli Psikiyatrik Değerlendirme”, *Sürekli Tıp Eğitimi Dergisi (STED)* 14/2 (2014), 31-34. Suça sürüklenen çocuklar üzerinde yapılan bu araştırmada çocuklarda suç işleme oranının en yüksek olduğu yaş 14 olarak tespit edilmiştir.

⁷⁹ Kemal Çakmaklı, *Çocuk ve Gençte Sosyal Gelişim* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 2007), 261. Ceza sorumluluğuna etki eden faktörlerle ilgili daha fazla bilgi için bk. Abdulkadir Yıldız, *Akıl Hastalığı Olmayan, Suça Sürüklenmiş ve Sürüklenmemiş On İki-On Dört Yaş Grubu Çocukların ‘Suçun Hukuki Anlam ve Sonuçlarını Algılayabilme ve Davranışlarını Yönlendirme Yeteneklerinin Gelişip Gelişmediği’ Yönünden Karşılaştırılması: Olgu-Kontrol Çalışması* (İsparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Tıpta Uzmanlık Tezi, 2015), 21-34.

gibi hususları dikkate almak/bunları bahane etmek mağdurun teskini ve toplumun menfaati açısından olumsuz neticelere götürecektir.⁸⁰ Kanaatimizce Ebû Zehre'nin bu düşüncesi, suçu birden çok unsurla izah eden ve bunları mesuliyetle ilişkilendiren pozitivist hukuk anlayışına karşı mesafeli bir duruşu temsil etmektedir. Ancak suistimallere mahal vermeden, kişinin iradesini doğrudan veya dolaylı şekilde etkileyen durumları da göz ardı etmemek gerekir.

3. Ceza Sorumluluğu İçin Rüşt Karinesi Olabilecek Hususlar

Ceza hukuku açısından mesuliyetin tayini için genel olarak iki uygulama biçimi mevcuttur. Bunlardan ilki, mutlak bir cezaî sorumsuzluk yaşı belirleyip kanunen bu yaş öncesindeki kişi için ceza kovuşturmasını engelleyen düzenlemeler yapmaktır. Çağdaş dönemde pek çok ülkede bu yaklaşımın tesiri görülür.⁸¹ İkincisi ise ceza sorumluluğunun tayinini hâkime bırakmayı tercih eden yaklaşımdır. Herkes için geçerli bir yaş belirlenmesi hukukî açıdan pratik faydalar barındırır da gelişimin kişiden kişiye değişen özelliği sebebiyle sorumluluk tayinini hâkime bırakmak, hukukun genel amaçlarına ve kişi maslahatına daha uygun görünmektedir. Zira ceza hukuku telafiye açık bir alan değildir. Ancak hâkime takdir yetkisi verilmesi de ciddi bir iş yükü meydana getirecek; bu durum adaletin gecikmesine sebep olacaktır. Söz konusu iki yaklaşımı uzlaştırma sadedinde ceza sorumluluğunun araştırılacağı azami bir yaş belirlemek, bu yaşın öncesinde kişide ceza mesuliyeti olup olmadığına dair bazı kriterler tayin etmek ve nihai takdiri hâkime bırakmak uygun bir seçenek olabilir.

İdrak ve öngörüye doğrudan etki eden bilişsel fonksiyonların 14 yaşında neredeyse kemale erdiği, davranış kontrolüne önemli etkisi olan duygusal/ruhsal buhranların 14 yaş sonrası büyük ölçüde sükûna ermeye başladığı bilgisinden hareketle 14 yaşını tamamlayanların, fiillerini “tam bir idrak” ile işlediğine dair galip zan söz konusu olabilir. Bu değerlendirmeye göre cezaî anlamda bir sorumsuzluk dönemi belirlenecekse bunun 14 yaşın yukarısında olmaması gerekir.

Öte yandan biz, davranışı kontrol etme ve telkine karşı bağımsızlık sahasındaki etkilerin de verilecek cezada hafifletme sebebi olabileceğini düşünüyoruz. Ancak bu etkiler ceza sorumluluğunu ortadan

⁸⁰ Muhammed Ebû Zehre, *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi'l-fikhi'l-İslamî* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslamî, 1998), 323-325.

⁸¹ Şimşek, “İslam hukuku ve Pozitif Hukuk Açısından Çocukta Ceza Ehliyeti”, 139-164. Günümüzde ceza sorumluluğu için belirlenen asgari yaşlar ülkelere göre farklılık göstermekle birlikte 7-18 yaşları arasında değişmektedir. bk. CSDR, 1 numaralı dipnot.

kaldırmayacaktır. Çünkü isteme (davranışı yönlendirme) yeteneği, anlamaya göre daha uzun bir süreçte kemale ulaşır. Ceza sorumluluğu için kişinin davranış kontrolünün tamamlanacağı dönemi beklemek, neredeyse yetişkinliğe dek yapılan tüm fiillerden sorumlu olmamayı gerektirebilir ki bu da toplum menfaatini tehdit edecek neticeler doğurabilir.

Akıl ve cinsî ergenliğin yanında, suçun “tam bir idrak ve biliş” ile gerçekleştiğine delâlet edebilecek hususları şöyle sıralayabiliriz:⁸²

1. Davranışın suç olduğunun farkında olmak: Bunun için bireyin, söz konusu fiilin sadece kanunda tanımlanmış şekliyle suç olduğunu bilmesi değil toplumun değer yargılarıyla örtüşmediğinin, bu fiil neticesinde kınanacağıının da bilincinde olması gerekir.
2. Soyut düşünebilmek: Bireyin suç davranışının anlamını idrak edebilmesi için bu husus şarttır. Soyut düşünce hem “1. Adam öldürenler cezalandırılmaktadır. 2. Ben de adam öldürürsem cezalandırılırım.” şeklinde tümdengelimsel; hem de “1. İnsan canı masumdur/korunmuştur. 2. Masumiyetin ihlali cezayı gerektirir. 3. Adam öldürmek canın masumiyetini ihlal etmektir. 4. Adam öldürürsem cezalandırılırım.” gibi tümevarımsal akıl yürütme biçimlerinin teşekkülünü ihtiva eder. Bu, fiilin neticelerini ön görmek ve isteyebilmek için şarttır.
3. Suç fiiline yönelik tasarı: Kişi suç fiilini önceden tasarlamış ve buna göre hareket etmişse bu durum kişide fiilin suç olduğu yönünde bir bilinç (en azından bir şüphe) bulunduğu işaret eder. Ancak bu, planlanmamış/anlık fiillerin suç bilinciyle işlenmediği anlamına gelmez.
4. Suça yönelik motivasyon kaynağı: Bireyin suç fiilini bizzat/grup baskısı olmaksızın işlemesi bilişsel açıdan olgunlaşma göstergesi sayılacağından eylemin suç olduğunun idrak edilmesine işaret eder. Kişinin grup normlarına direnme, eleştirme gibi bağımsızlık göstergeleri çeşitli ölçekler kullanılarak tespit edilebilmektedir.⁸³

⁸² Maddelerin düzenlemesi ve örnekler tarafımıza ait olup içerikteki bazı bilgiler için bk. Erem, *Adalet Psikolojisi*, 62-63, 242-248; Sevda Uluğtekin, *Çocuk Mahkemeleri ve Sosyal İnceleme Raporları* (Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 2004); CSDR, 67-69; Şamil Dağcı, *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999).

⁸³ Bk. Ümit Morsünbül, *Ergenlikte Özerkliğin ve Kimlik Biçimlenmesinin Öznel İyi Oluş Üzerindeki Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 79-105; Laurence Steinberg, *Ergenlik*, haz. Figen Çok (İstanbul: İmge Kitabevi, 2007), 293-365; Meva Demir- Aynur Karabacak, “Ergenlerin Duygusal Özerkliklerinin

Aile ve arkadaş çevresi gibi bir grupta müşterek olarak veya onların telkiniyle işlenen suçlarda iradenin nehy yönü azalacağından bu tarz suçlarda olayı yöneten (telkinci) ile telkine maruz kalan farklı değerlendirilmelidir.

5. Suç fiilinin niteliği: Fiilin icabî (yapma/eylemde bulunma) veya selbî (yapmaktan kaçınma) şekilde ortaya çıkması kasıt unsurunun derecesini gösteren bir emare olarak değerlendirilebilir. Suç fiilinin doğrudan eylemde bulunma şeklinde ortaya çıkmasında, selbî fiillere kıyasla kasıt çok daha fazladır. Örneğin doğrudan bir adam öldürme fiilinde kasıt daha etkin iken, yaralıyı hastaneye götürmekten kaçınma (bu sebeple yaralının ölmesi) durumunda ise kasıt çok daha zayıftır. Çünkü icabî fiillerde bilinç, selbî fiillerde ise daha ziyade hâricî unsurlar etkindir. Bu sebeple söz konusu yaş grubundaki kişilerin selbî fiillerinde kasıt unsuru zayıflamış olacaktır. Hanefî ceza hukuku anlayışında öldürme fiilini doğrudan (amd ile) işlemiş kişiye kısas cezası ön görülmüşken, failin doğrudan değil de araya başka bir iradî fiil girmesiyle mağdura zarar vermesi (tesebbüb) ise kısası düşüren bir sebep olarak değerlendirilmiştir.⁸⁴ Yine Hanefî âlimler, selbî fiillerle işlenen suçları icabî fiillerle işlenen suçlardan farklı değerlendirilmiş ve selbî fiil neticesinde işlenen suçlara hafifletilmiş ceza verilmesini ön görmüşlerdir.⁸⁵ Bu bilgilere dayanarak kasıt unsurunun zayıfladığı selbî fiilleri, icabî fiillerden farklı değerlendirmek daha isabetli görünmektedir.

Bu maddelerin hepsi bir kişide/vakada mevcut olmayabilir. Bu durumda kanaatimizce ilk iki unsurun mevcudiyeti cezaî rüşdün varlığına işaret eder. Diğer üç unsurun varlığı cezaî rüşd karinesini güçlendirirken yoklukları rüşdü tamamen ortadan kaldırmayacaktır. Cinsî olgunluğa ulaşan bireylerde ilk iki unsurun zaten mevcut olacağı düşüncesi akla gelse de yapılan çalışmalar bunun aksine çıktılar sunmaktadır.⁸⁶

14 yaşını tamamlamış olan bireylerde fiilin hak veya haksızlık olduğunu idrak etme noktasında değil, daha ziyade davranışı kontrol etme

Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (Haziran 2017), 427-442.

⁸⁴ Dağcı, *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, 117-118.

⁸⁵ Talip Türcan (ed.), *İslam Hukuku El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 513.

⁸⁶ bk. Yıldız, *Olgu-Kontrol Çalışması*, 97. Bu çalışma, Türkiye şartlarında cinsî olgunluğa (bulûğa) ulaşma ihtimalleri yüksek olan 12-14 yaş aralığındaki bireyler üzerinde yapılmış olup bu yaşlarda suçu anlamlandırma ve sonuçlarını ön görme açısından olgunlaşmanın tamamlanmadığını göstermektedir.

ile ilgili arızalar söz konusudur. Bu arızalar beşinci bölümde zikredilen dâhilî ve hâricî hususlardan birine dayanabilir. Burada, kişinin davranışını doğrudan/tam veya dolaylı/eksik etkilemesine göre cezanın hafifletici sebebi olarak değerlendirilmelidir.

Sonuç

Bulûğ lafzının insanın gelişim basamaklarından biri olarak kavramsallaşmasında, cinsî gelişimin sorumluluk için sebep kılınması ve sebeple birlikte zihinsel ve davranışsal itidale ulaşma gibi sonuçların da var olacağına normatif olarak kabul edilmesinin etkili olmuştur. Rüşd lafzının anlam çerçevesinin *akla gelebilen her konuda uygun ve yerinde davranma/düşünmeyi* içerecek şekilde geniş olduğu açıktır. en-Nisa 4/6. ayette malların bulûğ sonrası gerçekleşmesi beklenen rüşdden sonra yetimlere verilmesi emredildiği için ilâhî kelamı anlamaya çalışan zihinler, bu kavramı malî saha içerisinde değerlendirme eğilimi göstermişlerdir. Ancak bu eğilim mutlak olmadığı gibi rüşdün mahiyeti konusundaki farklı icthadlar, mükellefiyetin dayanağı hakkında fakihler ile kalamcı yönüyle öne çıkan âlimler arasındaki yaklaşım farklılığı, konunun yeniden değerlendirilmesinin önünde bir engel bulunmadığını göstermektedir.

Modern toplum biçimine geçiş serüveni boyunca bireysel ve sosyal yaşantılarımızdaki köklü değişiklikler bazı kavramların zihnimizdeki semalarında değişikliğe neden olmuştur. Çocuk algısı ve çocuk-yetişkin ayrımı da bunlardan biridir. Her türlü mükellefiyetin cinsî olgunluğa dayanması, cinsî gelişimin zihinsel ve davranışsal gelişmeyi desteklediği ve değişime kapalı toplumlarda uygun bir ölçü olabilir. Ancak cinsî gelişimin çok fazla unsurdan etkilendiğinin tespit edildiği, yaşanan sosyal değişime bağlı olarak çocukların zihinsel ve psiko-sosyal açıdan geç olgunlaştığı çağımızda, sorumlulukların dayanağını sadece cinsî olgunluk ile izah etmek bazı sorunları da beraberinde getirir. Bu sorunları inceleyen çalışmalar yapmak makalenin ana fikrini destekleyecek çıktılar sunacaktır.

Gelişim psikolojisi, nöroloji, klinik psikoloji gibi pozitif bilimlerin ortaya koyduğu çalışmalar insandaki cinsî gelişimin başlaması için gerekli hormonal aktivitelerin, duygu ve davranış yönetimini etkilediğini ortaya koymaktadır. Bireyin iradî davranışlarına etki eden sosyal, duygusal, ahlâkî gelişim (hâricî) ömür boyu devam ederken fiziksel, bilişsel ve hormonal gelişim (dâhilî) süreksizlik gösterir. Sadece dâhilî unsurların ceza sorumluluğu açısından dikkate alınması, suistimal ile ileri yaşlara dek cezaî mesuliyetsizlik gibi bir durumun ortaya çıkmasına dair endişeleri bertaraf edecektir. Zira dâhilî unsurlar suça doğrudan etki edip belli yaş aralığında

tamamlanmaktadır.

Ceza ehliyeti konusunda bu çalışmada, bireyin cezaî olarak mesul olup olmadığının araştırılacağı nihaî bir yaş sınırı belirlenmesi, bu yaş öncesi kişiler için cezaî sorumluluğun tespitine yardım edecek bazı göstergeler sunulması ve takdirin hâkime bırakılması önerilmektedir. Buna göre kişide ceza sorumluluğunun araştırılacağı nihaî yaşın 14 olarak tespit edilmesi mümkündür. Zira bu yaşta bilişsel gelişim neredeyse bir yetişkin seviyesine ulaşmakta, duygusal buhranlar sükûnete ermekte, kişi geçirdiği bedensel ve ruhsal değişimi kabullenip uyum sürecine geçmektedir. Bu yaşı tamamlamış bireylerde -aksi durum için güçlü karineler bulunmadığı sürece- ceza sorumluluğunun tayini için ilave bir araştırma yapma zorunluluğu olmayacaktır. Beynin yönetici merkezinin en son olgunlaşmasının yol açtığı kontrol ve irade yetersizlikleri suç fiiline doğrudan/mülcî etki etmişse bu durum da hafifletici sebep olarak değerlendirilebilir.

14 yaşını tamamlamayan bireylerde ise cezaî rüşdün varlığı konusunda bize yol gösterecek en önemli iki husus “yaptığı davranışın suç olduğunun farkında olmak” ve “soyut düşünebilme becerisi kazanmış olmak”tır. “Suç fiiline yönelik tasarı”, “suça yönelik motivasyon” ve “suçun icabî-selbî karakteri” yukarıdaki iki hususu kuvvetlendirecek göstergelerdir.

İslam hukukunda cezanın, mağduru ve toplumu teskin etme amacı olduğu gibi faili ıslah amacı da vardır. Bu sebeple bedenî cezalar için failin cezaya tahammül edebileceği fiziksel olgunlaşma da dikkate alınmış; cinsî bulûğ ise bunun zâhirî göstergesi kabul edilmiştir. Had ve kısas gerektiren suçlarda bulûğ gerçekleşmeksizin cezaî rüşd sabit olduğunda aslî cezaların bedelî cezaya tebdil edilmesi, bu amaca uygundur. Malî cezanın terettüp ettiği fiillerde ise cezanın doğrudan alakalı olduğu şey kişinin fiziksel varlığı değil malî varlığıdır (zimmet) ve cezaî rüşd mevcutken cinsî bulûğun gerçekleşmemesi aslî cezaya engel olmayacaktır. Cinsî bulûğ gerçekleşmişken cezaî rüşd mevcut değilse bu durum, klasik doktrinde had/kısas cezalarının düşmesine sebep olan *şüphe* kabilinden değerlendirilip aslî cezalar bedelî cezaya çevrilebilir. Ancak ceza niteliğindeki bu değişme, hâkimin kişiye ta'zîr türünden tedbir uygulamasına engel değildir. Ta'zîr cezaları içerisinde de bedenî-malî ayrımı yapılması mümkündür.



KAYNAKÇA

AKGÜNDÜZ, Ahmet. *Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyatı*.

- Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1986.
- ALÎ, Cevâd. *el-Mufasssal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslam*. 20 cilt. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 4.basım, 1422/2001.
- APAY, Saim. "Bulûğun Suçla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 1952), 317-323.
- ATAY, Zeynep. *İstanbul'da Yaşayan 6-18 Yaş Arası kız Çocuklarında Ergenlik Gelişim Basamaklarının Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Yan Dal Uzmanlık Tezi, 2011.
- ATMACA, Talip. *İslam Hukukunda Ceza Ehliyeti*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- AYNÎ, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matba'atüd-Devle, 1346/1928).
- BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-firkati'n-nâciye*. Beyrut: Daru'l-Âfâki'l-Cedîde, 2. basım, 1977.
- BARDAKOĞLU, Ali. "bulûğ". 6/ 413-414. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- BARKAN, Ömer Lutfi. *15. ve 16. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları*. 1. cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1943.
- BAYHAN, Pınar. "Ergenlik Dönemi: Fiziksel, Cinsel ve Motor Gelişim". *Doğum Öncesinden Ergenliğe Çocuk Gelişimi*. Ed. Nilgün Baysal Metin. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- BEGAVÎ, Muhyissünne Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'an*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l- Arabî, 1420.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. 4 cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004.
- BURGAÇ, Ezgi. *Son 15 Yılda Çocuk Endokrin Kliniğine Erken Ergenlik Yakınmasıyla Başvuran Hastaların Değerlendirilmesi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Tıpta Uzmanlık Tezi, 2018.
- BURSEVÎ, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.s.
- CANTÜRK, Gürol. "Çocuk Suçluluğunda Adli Psikiyatrik Değerlendirme". *Sürekli Tıp Eğitimi Dergisi (STED)* 14/2 (2014), 31-34.
- CESSÂS, Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Muhammed

- Sâdık Kamhâvî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1405.
- CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-luga ve shâhu'l-'arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 4. basım, 1407/1987.
- Ceza Sorumluluğunun Değerlendirilmesi Rehberi. 2010. http://cocukhaklari.barobirlik.org.tr/dokuman/egitimbasvuru_basvuru/cezasonumlulugununun.pdf
- CÜCELOĞLU, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. b.y.: Remzi Kitabevi, 7. basım, 1997.
- ÇAĞLAYAN, Harun. "Teklif Karşısında Çocukların Dünya ve Ahiretteki Durumu". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2014), 37-60.
- ÇAKMAKLI, Kemal. *Çocuk ve Gençte Sosyal Gelişim*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 4. basım, 2007.
- ÇOLAK, Mücahit. "İslam Hukukunda Ceza Ehliyeti Açısından Yaş Küçüklüğü". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011), 103-124.
- DAĞCI, Şamil. *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. basım, 1999.
- DEMİR, Meva – Karabacak, Aynur. "Ergenlerin Duygusal Özerkliklerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (Haziran 2017), 427-442.
- EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-'İlmiyye, 4. basım, 2010.
- EBÛ HABÎB, Sa'dî. *el-Kâmûsu'l-fikhî lugaten ve'stilâhan*. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 2. basım, 1408/1988.
- EBÛ HAYYÂN, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıtkı Muhammed Cemîl. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- EBÛ ZEHRE, Muhammed. *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi'l-fikhi'l-İslamî*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslamî, 1998.
- EFENDİ, Ali Haydar. *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Mecelleti'l-Ahkâm*. trc. Fehmi el-Hüseynî. 4 cilt. b.y.: Dâru'l-Cil, 1411/1991.
- ENDELÜSÎ, İbn Said. *Neşvetü't-tarab fi târîhi câhiliyyeti'l-'Arab*. thk. Nusret Abdurrahman. Amman: Mektebetü'l-Aksâ, t.s.
- EREM, Faruk. *Adalet Psikolojisi: Suçlu Psikolojisi-Usul Psikolojisi- Mahpusun Psikolojisi*. Ankara: Başkent Klişe Matbaacılık, 11. Basım, 2003.
- EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. thk. Na'im Zerzur. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1426/2005.

- EZHERÎ, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüğa*. thk. Muhammed 'Avaç Mu'rib. 8 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs el-'Arabî, 2001.
- FEYYÛMÎ, Ahmed b. Muhammed. *el-Misbâhu'l-münîr fî ğarîbi's-Şerhi'l-Kebîr*. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l- 'İlmiyye, t.s.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Ebü't-Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Mektebetü Tahkîki't Türâs fî Müesseseti'-Risâle. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 8. basım, 1426/2005.
- HUBERMAN, Leo. *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*. trc. Murat Belge. İstanbul: İletişim Yayınları, 17. basım, 2016.
- İBN EBÎ HÂTİM, Ebû Muhammed Abdurrahmân. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 3. basım, 1419.
- İBN FÂRİS, Ebü'l-Hüseyn Ahmed el-Kazvînî. *Mu'cemü mekâyisü'l-lüğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İBN HACER, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvız, 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415.
- İBN KUDÂME, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh. *el-Muğnî*. 10 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbni Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, t.s.
- İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-'Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 3. basım, 1414.
- İBN SA'D, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1410/1990.
- İBNÜ'L-ESÎR, Ebu'l-Hasen İzzeddin. *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvız. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415/1994.
- İBNÜ'L-HÛMÂM, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-kadîr*. 10 cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, t.s.
- İBNÜ'L-MÛLAKKÎN, Ebû Hafs Sırâcüddîn Ömer. *el-Bedrü'l-münîr fî tahrîci ehâdîsi's-Şerhi'l-Kebîr*. thk. Mustafa Ebü'l-Ğayt vd. 9 cilt. Riyad: Dâru'l-Hicre li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1425/2004.
- İCÎ, Eb'ül-Fazl Adudüddin. *el-Mevâkıf*. thk. Abdurrahman Umeyre. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1417/1997.

- İĞBÂRİYYE, Musa Mahmud. *el-Bulûğ ve'r-rüşd fi'ş-şer'ati'l-İslamiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- IŞIKLAR, İbrahim. "Türk Çocuklarının Bulûğ Yaşı Üzerinde Araştırmalar". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi (DTCF)*. 7/4 (1949), 515-524.
- KARSLI, Ümit. *Mezheplere Göre Ceza Ehliyeti ve Günümüz Hukukuyla Mukayesesi*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- KÂSÂNÎ, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'iu's-sanâi' fi tertîbi'ş-şerâi'*. 7 cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. basım, 1406/1986.
- KÖKSAL, Asım Cüneyd. "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Ocak 2011), 5-44.
- KÖSE, Saffet. "Rüşd". 35/ 298-300. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- KULAKSIZOĞLU, Adnan. *Ergenlik Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 12. basım, 2011.
- KUR'AN YOLU. Erişim 20 Nisan 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr/Tefsir>
- KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Eттаfeyyîş. 20 cilt. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. basım, 1384/1964.
- MERGİNÂNÎ, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn. *el-Hidâye fi şerhi Bidayeti'l-Mübtedâ*. thk. Talâl Yusuf. 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, t.s.
- Mevsû'atü'l-fıkhiyye el-Kuveytiyye. "Rüşd". 22/ 212, 213, 216-219. b.y.: Dâru's-Safve, t.s.
- Mevsû'atü'l-fıkhiyye el-Kuveytiyye. "Tecribe". 10/ 15 8-160. b.y.: Dâru's-Selâsil, 2. basım, t.s.
- MORSÜNBÜL, Ümit. *Ergenlikte Özerkliğin ve Kimlik Biçimlenmesinin Öznel İyi Oluş Üzerindeki Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- MÜSLİM, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, t.s.
- NESÂÎ. Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünenü Nesâî*. thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî. 12 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- NÎSÂBÛRÎ, Nizâmeddin Hasen b. Muhammed. *Ğarâibü'l-Kur'an ve ragâibü'l-Furkân*. thk. Zekeriyya Umeyrât. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-

İlmiyye, 1416.

- ONUR, Mehmet. *Bir Ehliyet Arızası Olarak İslam Hukukunda Sefeh*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- ORUM, Fatih. "Kur'an Işığında Küçüklerin Evlendiril(eme)mesi Meselesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2019), 139-128.
- ÖZCAN, Özge. "Orta Çağ'dan Erken Modern Döneme Çocukluğun Tarihsel Gelişimi". *Çocuk ve Medeniyet Dergisi* 2/4 (2017), 91-125.
- ÖZTÜRK, Resul. "Mâturîdî'nin Kelâm Sisteminde Allah'ı Bilme (Ârifetullah) Meselesi". *EKEV Akademi Dergisi* 9/24 (2005), 95-110.
- PEZDEVÎ, Fahru'l-İslâm Alî b. Muhammed. *Usûlü'l-Pezdevî* (İbn Kutluboğa'nın *Tahrîcû eḥâdîsi Usûli'l-Pezdevî'si* ve Kerhî'nin *Usûlü* ile birlikte) Karaçi: Mîr Muhammed Kütübhâne-i Merkez-i İlm ü Edeb, t.s.
- PLOTNİK, Rod. *Psikolojiye Giriş*. trc. Tamer Geniş. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009.
- RÂZÎ, Ebû Abdillâh Fahreddin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l- Arabî, 3. basım, 1420.
- REMLÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Nihayetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- SÂBÛNÎ, Nûreddin. *el-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fî Usûli'd-Dîn*. thk. Fethullah Huleyf. b.y.: Dâru'l-Ma'ârif bi Mısır, 1969.
- SADRÜŞŞEHÎD, Ömer b. Abdülazîz b. Mâze. *Şerhu Edebi'l-Kâdî li'l-Hassâf*. thk. Muhyî Hilâl es-Serhân. 4 cilt. Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1397/1977.
- SÂVÎ, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Bülğatü's-sâlik li Akrebi'l-Mesâlik*. 4 cilt. b.y.: Dâru'l-Me'ârif, t.s.
- SELÇUK, Ziya. *Eğitim Psikolojisi*. b.y.: Nobel, 18. basım, 2010.
- SERAHSÎ, Ebû Bekir. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. basım, 1436/2015.
- SERAHSÎ, Ebû Bekir. *el-Mebsût*. 30 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- ŞÂZELÎ, Hasan Ali. *el-Cinâyât fi'l-fikhi'l-İslamî dirâse mukârene beyne'l-fikhi'l-İslamî ve'l-kânûn*. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-Câmi'î, t.s.
- ŞENSOY, Naci. "Eski Devirlerde ve İslam'da Yaşın Cezai Mesuliyet Üzerindeki Tesiri". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 13/2 (1947), 512-528.
- ŞENTEMERÎ, Ebû'l-Haccâc Yusuf. *Eş'âru's-şu'arâi's-sitteti'l-câhiliyye*. Beyrut:

- Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- ŞİMŞEK, Murat. " İslam Hukuku ve Pozitif Hukuk Açısından Ceza Ehliyeti". *İnsan ve Toplum* 2/3 (2012), 139-164
- STEINBERG, Laurence. *Ergenlik*. haz. Figen Çok. İstanbul: İmge Kitabevi, 2007.
- TABERÎ, Muhammed b. Cerîr. *Cami'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 cilt. b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- TAYÂLİSÎ, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî, 4 cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1419/1999.
- TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dehrûc. 2 cilt. Beyrut: Mektebetü Beyrût Nâşirûn, 1996.
- TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 cilt. Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matba'ati Mustafa el Bâbî el-Halebî, 2. basım, 1395/1975.
- TÜRÇAN, Talip (ed.). *İslam Hukuku El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 8. Basım, 2019.
- ÛDEH, Abdülkâdir. *et-Teşrî'u'l-cinâiyyi'l-İslamî mukârenen bi'l-kânûni'l-vad'î*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyy, t.s.
- UKBERÎ, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn. *Şerhu Dîvâni'l-Mütenebbî*. thk. Mustafa es-Sakkâ vd. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.s.
- ULUĞTEKİN, Sevda. *Çocuk Mahkemeleri ve Sosyal İnceleme Raporları*. Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 2004.
- YILDIZ, Abdulkadir. *Akıl Hastalığı Olmayan, Suça Sürüklenmiş ve Sürüklenmemiş On İki-On Dört Yaş Grubu Çocukların 'Suçun Hukuki Anlam ve Sonuçlarını Algılayabilme ve Davranışlarını Yönlendirme Yeteneklerinin Gelişip Gelişmediği' Yönünden Karşılaştırılması: Olgukontrol Çalışması*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Tıpta Uzmanlık Tezi, 2015.
- YILMAZ, Emel. *Akıl ve Ruh Hastalarının İslam Ceza Hukuku'nda Ceza Ehliyetleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- YILMAZ, Tuba. *İslam Hukukunda Ehliyeti Daraltan veya Ortadan Kaldıran Sebep*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- ZEBÎDÎ, Ebu'l-Feyz Muhammed Murtaza. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 cilt. b.y: Dâru'l-Hidâye, t.s.
-

ZEHRÂNÎ, Merzûk b. Hayyâs. “Etyebü’n-neşri fî tefsîri’l-vesâya’l-‘aşr: el-Vasiyyetü’s-sâdise”. *Mecelletü’l-Cami’ati’l-İslamiyye bi’l-Medîneti’n-Nebeviyye*. 71-72 (1408).

ZEYLÂÎ, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî. *Tebyînü’l-hakâik şerhu Kenzi’d-Dekâik*. [Şelebî’nin hâşiyesi ile birlikte]. 6 cilt. Bulak: el-Matbaatü’l-Kübra’l-Emîriyye, 1313.



RE-EVALUATION OF COMPETENCE TO TRIAL WITHIN THE FRAME OF TERMS BULUGH AND RUSHD: CRIMINAL MAJORITY

✉ Betül DAL^a

✉ Osman GÜMAN^b

Extended Abstract

This paper comprises an assessment of relationship between the terms bulugh (puberty), demanded for religious and legal responsibility in Islamic law and rushd, mostly appearing in financial law by examining each term and highlighting their meanings. As a result of the doctrine review regarding these two concepts and related provisions it is concluded that judgements in relation to the terms are open to interpretation and re-evaluation in consideration of current data. Yet, different perspectives from fiqh and kalama re available. Within the framework of fiqh bulugh means sexual maturity and qualifies a person for responsibility. Whereas from a kelamic point of view an intellectual maturity is accredited. Given an example, Sharif Jurjani asserted that the contracting level of an individual would change in accord with each single subject of mind. This approach could provide a basis for the idea of assigning particular responsibility/liability criteria for particular human action. Narratives on Surah Nisa's sixth verse and its revelation were effective in restricting the meaning of the term rushd to "being able to master property" whereas its semantic field is wide enough to encompass the meaning "the ability of conducting properly in every situation or life aspect". Scholars of the classical era were adopting the idea that bulugh and rushd would occur concurrently. The codification movement getting under way in the nineteenth century points to an alteration in the notion and to a general acceptance of revoking sexual maturity as essential for rushd. Ahwal ash-Shahsija and Duraru'l Hukkam shows some examples of this alteration. An approach to rushd like the fuqhaha's, expecting it after

^a Master Student, Sakarya University, betuldal0@gmail.com

^b Prof., Sakarya University, oguman@sakarya.edu.tr

a physical substructure is felicitous, but confining the term to a fiscal space implies 'not to accept a person as an adult' which in our opinion does not correlate with reality. Yet, indicators of bulugh accepted by scholars like the first menstruation, wet dream, pubic hair are affected by many factors such as genetic or environmental factors, nutritional habits, drugs, visual and audical stimulants etc. Moreover, they indicate signs for the onset of an intellectual development rather than an intellectual developmental completion. Thus, presenting such symptoms as an unvarying over time criteria and as standing for everyone in all religious-legal responsibility areas does not seem convincing.

Over the course of transition to a modern society, fundamental changes taking place in our individual and social lives have altered the intellectual framework of some notions in our minds. The perception of childhood and minor- adult discrimination have taken their share as well. Since notions have been experiencing such a significant transition, it is crucial to re-evaluate issues related to them. Grounding responsibility on sexual responsibility in all extensions may not bring problems in societies where sexual maturation promotes intellectual-behavioral maturity, and are not open to undergo any change. But it is a fact that due to various reasons such as the extension of compulsory education to eighteen, parenting styles, social security and international protocols etc. Individuals exhibit a delayed maturation in our current world. Thus, it is inevitable to consider an intellectual and psycho-social maturity accompanied by sexual maturity for responsibility. We suggest here to set out some criteria, taken into consideration concurrently with sexual maturity, for liability in marriage, commercial and penal law etc. This study just examines criminal capacity because an addressing of all criteria related to these areas would go beyond the limits of this paper.

The mental maturation present in the person is also reflected in person's actions. In that case, we need to do in the first step is to examine whether individuals who are called teenager who have reached carnal maturity behave with "full knowledge and willpower". The average age of puberty in Turkey's conditions are identified as 14. Respectively, the incidence in other ages is 15, 13, 16 and 12 years. Since the occurrence of puberty at an earlier or later age is quite low / exceptional, we have analysed the behavior of individuals between the ages of 12-16 and the factors affecting will in these behaviors. These effects may be based on such as cognitive, hormonal, neural and cerebral elements or environmental and socializing situations. In our opinion, it is preferable to set a final age limit for criminal liability to be

investigated and to present some indications that indicate responsibility for individuals before this age and leave discretion to the judge. Accordingly, it is possible to determine the final age in which the criminal responsibility will be investigated as 14 age. Because in those who complete this age, cognitive development almost reaches the level of an adult, emotional distress begins to stagnate, the person accepts the physical and spiritual change and goes into adaptation. For individuals who have completed the age of 14 will not be obliged to carry out additional research for the determination of criminal liability- unless there are strong symptoms for the contrary situation. However, if it is determined that the management center of the brain has not reached sufficient maturity in terms of control and since it is the last maturing department, it can be considered as a reason for the alleviation of punishment if it is determined that these characteristics of individuals after 14 years of age have a direct effect in the crime committed. The two most important issues that will guide us for the existence of a criminal capacity in those who have not completed the age of 14 are “to gain the ability of abstract thinking” and “to fully understand that their action is a crime and not accepted by the society”.

It will be suitable to give compensation penalties instead of the punishments applied on the body such as hadd and qisas, If the penal majority is fixed without realizing puberty. Because physical strength is also taken into consideration in Islamic law. There is no obstacle for these people to receive the necessary punishment for crimes requiring financial penalties. Because financial punishment is based on the financial asset (zimmah) of the person and not the realization of the puberty. If puberty exists, but criminal majority does not exist, this situation should be considered as *suspicion* and punishments applied on the body should be turned into compensation. However, this does not prevent the judge from applying measures (ta'zir).

Keywords: Islamic Law, Capacity, Criminal Capacity, Puberty (Bulugh), Majority (Rushd).



KIRAATİN CEHRÎ OKUNDUĞU NAMAZLARDA “ÂMÎN” LAFZININ SÖYLENMESİ: RİVAYET MERKEZLİ BİR İNCELEME

© Mutlu GÜL^a

Öz

Âmîn lafzı, yapılan duanın kabul edilmesinin Allah'tan istenmesi anlamına gelen bir dua cümlesidir. Günlük kullanımda daha ziyade dilek bildiren cümlelerden sonra söylenen âmîn lafzı, sadece İslam'da değil, diğer kutsal dinlerde de bulunan bir temenni ifadesidir. Dindar insanlar tarafından çok sık kullanılan bu lafız, Müslümanlar tarafından özellikle Fâtihâ Suresi'nden sonra söylenmektedir. Aynı şekilde namazlarda da Fâtihâ'dan sonra söylenmesi Hz. Peygamber tarafından tavsiye edilmiştir. Bu uygulamanın temelinde konuya dair rivayetler yer almaktadır. Söz konusu rivayetlerden hareketle farz, nâfile tüm namazlarda, Fâtihâ'dan sonra âmîn demenin sünnet olduğu konusunda mezhepler ittifak halindedir. Bununla birlikte cemaat halinde kılınan namazlarda âmîn lafzının imam veya cemaat tarafından söylenip söylenmeyeceği meselesi bir ihtilaf alanı, açıktan mı yoksa gizli mi söyleneceği de konuya dair ikinci ihtilaf noktasını oluşturur. İlk ihtilaf konusu, Mâlikî fakihlerle diğerleri arasındadır. Mâlikîlere göre cemaat halinde ve açıktan kılınan namazlarda âmîn lafzını imam değil sadece cemaat söyler. Diğer mezhep âlimlerine göre sünnet olan, imamla birlikte cemaatin de söylemesidir. İkinci ihtilaf alanı, bu tür namazlarda imamın ve cemaatin âmîn lafzını açıktan mı yoksa gizli mi söyleyecekleri meselesidir. Hanefîlere göre âmîn lafzını hem imam hem de cemaatin, Mâlikîlere göre ise sadece cemaatin gizli olarak söylemeleri sünnete uygun olan uygulamadır. Şâfiî ve Hanbelîler ise âmîn lafzının imam ve cemaat tarafından açıktan söylenmesinin sünnet olduğunu savunurlar. Uygulamadaki bu farklılık namazın sıhhatine zarar verecek bir durum değildir. Ancak mezheplere göre farklılık arz eden bu uygulamanın nereden kaynaklandığı merak konusu olmakta ve konuya dair birtakım soru işaretleri oluşmaktadır. Mezhepler arasında meseleyi ihtilaf hale getiren temel sebep, bu görüş sahiplerinin tamamını destekleyen rivayetlerin kaynaklarda yer almasıdır. Çalışmada söz konusu rivayetler sübut ve delalet açısından incelenmekte, özellikle de Hanefî fakihlerin hadisle istidlâl meselesine dair birtakım tespitler yapılmaya çalışılmaktadır.

^a Dr. Öğr. Üyesi, Uludağ Üniversitesi, mutlugulx@hotmail.com

Anahtar kelimeler: Hadis, Namaz, Âmin, Kiraat, Hanefî Mezhebi.



**THE PRONUNCIATION OF “AMEN” IN THE PRAYERS WHICH ARE RECITED
OPENLY: AN ANALYSIS CENTERED NARRATION**

All of the Islamic sects are in alliance that pronouncing the word of amen after the recitation of Surah al-Fatiha in all obligatory and supererogatory prayers is sunnah. The matter of controversy is that whether the pronunciation of the word of amen both by the Imam and jamaah is sunnah or not during the prayers performed with jamaah and in which the recitation is made loudly. This circumstance does not harm the validity of prayer. However, the source of this practice is wondered and creates some question marks about the topic. The main reason making this matter polemic is the fact that there are different traditions supporting the pronunciation of amen loudly or silently in the Hadith sources. In this article, the condition of these traditions in terms of authenticity and meaning will be examined and specifically, Hanafi scholars' usage of Hadith will be analyzed...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

İslam'ın beş temel esasından biri olan namaz, Allah tarafından farz kılınmış, detayları da Hz. Peygamber'in sünnetiyle şekillenmiştir. Müslümanlar tarafından her gün yerine getirilen namaz ibadetinin detaylarında ise mezheplere göre birtakım farklar bulunmaktadır. İftitâh tekberi alırken ellerin kulak veya omuz hizasına kadar kaldırılması, rükûdan kalkınca secdeye varmadan önce ellerin kaldırılması (raf'u'l-yedeyn), namazda secdeye varış veya secdeden kıyama kalkış şekli bunlardan bazılarıdır. Bu farklar mezheplere göre ihtilafli olmakla birlikte namazın sıhhatine zarar vermeyen uygulamalardır.

Cemaatle kılınan ve kiraatin cehrî yapıldığı namazlarda imamın Fâtihâ'yı tamamlamasının ardından âmîn lafzını söyleyip söylemeyeceği de bu farklı uygulamalardan biridir. Mâlikî fakihlere göre bu konuda sünnet olan, âmîn lafzını imamın değil cemaatin söylemesi iken, cumhura göre imamla birlikte cemaatin söylemesi sünnettir. Bu konudaki bir başka ihtilaf, cemaatle halinde kılınan cehrî namazlarda âmîn lafzının imam ve cemaat tarafından cehrî/açıktan mı yoksa hafî/gizli mi söylenmesidir. Şâfî ve Hanbelî fakihler hem imamın hem de cemaatin açıktan söylemesini sünnet kabul ederken, Hanefî ve Mâlikîlere göre sünnet olan gizli söylenmesidir.

Mezhepler arasındaki bu farklılıklara sebep olan husus, hadis kaynaklarında yer alan ve her iki uygulamayı da destekleyen rivayetlerin bulunmasıdır. Nitekim eserlerinde konuya yer veren müelliflerin, mezheplerinin görüşünü delillendirmek için bu rivayetlere yer verdikleri görülür. Bu çalışmada üzerinde durulacak hususlardan ilki, söz konusu rivayetlerin hadis ilmi açısından kritiği olacaktır.

Fıkhî hükümlerin hadisler üzerinden delillendirilmeye çalışıldığı eserlerde ve hadis şerhlerinde sened ve muhteva tenkidine dair ilkeler işletilerek bu meselenin ayrıntılı bir şekilde tartışıldığı görülür. Konuya dair delillerin böyle akademik bir çalışmada ele alınmasının bir diğer sebebi, söz konusu tenkid kriterlerinin fakih ve muhaddis kimlikleriyle ön plana çıkan müellifler tarafından rivayetler üzerinden nasıl işletildiğinin tespit edilmeye çalışılmasıdır. Bu hususta özellikle Hanefîlerin hadisle amel konusundaki yaklaşımları, rivayetleri sened ve metin açısından ele alış şekilleri, kendi görüşlerini hadisler üzerinden ve hadis ilminin kıstaslarını da kullanarak nasıl savdukları, çalışmada üzerinde durulacak hususlardandır. Nitekim ehl-i hadis tarafından sık sık Hanefî fakihlere hadisler üzerinden eleştiriler getirildiği malumdur. Makalede Hanefîlerin kendilerine yöneltilen tenkitlere nasıl cevap vermeye çalıştıkları ve bu cevapların hadis ilmi açısından değeri, fıkhî bir meselede vârid olan hadisler çerçevesinde sorgulanmaya çalışılacaktır.

A. “Âmîn” Lafzının Namazlarda Söylenmesi

“Âmîn” lafzı, genelde dua cümlelerinden sonra isteklerin kabul edilmesini temenni anlamında kullanılan bir tabirdir. Kelime Arapçada inanmak, güvenmek manasına gelen “e-m-n” kökünden türemiştir. Benzer anlamda Yahudi ve Hristiyanlar tarafından da “amen” şeklinde telaffuz edilen kelimenin Arapçaya İbranice veya Süryaniceden geçtiğine dair iddialar vardır.¹ Âmîn kelimesinin hiçbir mushafta yer almadığı ve Kur’an’da geçmediği konusunda ulemâ arasında icma bulunmaktadır.² Bazı hadis

¹ Sargon Erdem, “Âmîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 62. Âmîn lafzının Kur’an’da ve Arap dilinde kullanımı konusunda şu kaynağa bakılabilir: Ebu’l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’an*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvudî, 1. Bs (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1412), 92. Âmîn lafzının semantik tahlili ve kökeni konusunda da şu kaynağa bakılabilir: Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd el-Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Hâlid b. İbrahim el-Mısırî, 1. Bs (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1999), 4: 190.

² Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmızı’t-te’vîl*, 3. Bs (Beyrut: Dâru’l-Kitâbü’l-Arabî, 1407), 1: 18. Bazı Hanefî kaynaklarda âmîn lafzının namazlarda da bu sebeple Kur’an gibi açıktan okunmasının uygun görülmediği ifade edilmiş, hatta mushaflara yazılmasının caiz olmadığı konusunda icmanın bulunduğundan

kaynaklarında âmîn lafzının önemini bildirmek üzere şu rivayetlere yer verilmiştir: “Âmîn, Allah’ın isimlerinden biridir.”³ “Duanın sonunda söylenen âmîn, sayfanın sonuna vurulan mühür gibidir. Duasını bu lafızla mühürleyene icabet etmek vacip olur.”⁴

Âmîn lafzı günlük hayatta sadece namazlarda değil namaz haricinde de sürekli olarak Müslümanın dilinde bir dua cümlesidir. Bununla birlikte gerek münferit gerekse cemaat halinde kılınan namazlarda, Hz. Peygamber’in tavsiye ve uygulaması sebebiyle, Fâtihâ Sûresi’nden sonra âmîn lafzının söylenmesi sünnet ve mendûb sayılmıştır. Ancak bunun nasıl söyleneceği ile imam veya cemaat tarafından söylenip söylenmeyeceği konusunda mezhepler arasında bazı ihtilaflar bulunmaktadır.

Namazda âmîn lafzını söylemenin sünnet olduğu noktasında ittifak edilen hususlar şunlardır:⁵

- Farz veya nafil olsun, münferit olarak kılınan bütün namazlarda, Fâtihâ’dan sonra âmîn demek bütün mezheplere göre sünnettir. Bu hususta herhangi bir görüş ayrılığı bilinmemektedir.
- Cemaatle kılınan ve kıraatin gizli okunduğu namazlarda imamın da, şayet imamın arkasında Fâtihâ’yı okuyorsa muktedînin de âmîn lafzını gizli bir şekilde söylemesi sünnettir.
- Cemaatle kılınan ve kıraatin cehrî okunduğu namazlarda muktedînin âmîn lafzını söylemesi sünnettir. Bu hususta mezheplerin tamamı Ebû Hureyre tarafından nakledilen şu meşhur rivayeti delil olarak kullanır:

“İmam namazda âmîn dediğinde siz de deyiniz. Zira âmîn sözü meleklerin o andaki âmîn lafzına denk gelen kimsenin geçmiş günahları

bahsedilmiştir. Bk. Ebu’l-Hasan Nûreddîn Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtih şerhu Mişkâti’l-mesâbih*, 1. Bs (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1422), 2: 696.

³ Abdürrezzâk Ebû Bekr b. Hemmâm es-San’ânî, *Musannef*, thk. Habîburrahmân A’zamî, 2. Bs (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1403), 2: 98-99; İbn Ebî Şeybe Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *Musannef*, thk. Yûsuf Kemâl el-Hût, 1. Bs (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409), 2: 188. Bu rivayeti tâbiûndan Hilâl b. Yesâf ile Mücâhid maktû olarak nakletmişlerdir. Ancak muhtevasına bakıldığında sahâbe veya tâbiûnun kendiliğinden bilmesinin pek mümkün olmadığı bir konu olduğu için rivayetin hükmen merfû sayılacağı söylenebilir.

⁴ Ebû Dâvûd, “Salât”, 171. Bu rivayet isnadında yer alan Subeyh b. Muhriz el-Hımsî’nin meçhul olması sebebiyle zayıf sayılmıştır. Çünkü kendisinden Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî dışında hadis nakleden başka bir kimse bilinmemektedir. Ebû Dâvûd’un *Sünen*’inde de yukarıdaki hadis dışında başka rivayeti yoktur. Bk. Mizzî Yûsuf b. Abdurrahmân, *Tehzîbü’l-Kemâl fi esmâi’r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, 1. Bs (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1980), 13: 111.

⁵ Komisyon, *el-Mevsûatü’l-Fıkhiyye el-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf, 1427), 1: 110.

bağışlanır.”⁶

Bazı kaynaklarda rivayetin sonunda şöyle bir ilave yer almaktadır: “İbn Şihâb demiştir ki, Hz. Peygamber de ‘âmîn’ derdi.”⁷

Konuya dair mezhepler arasında ihtilafı iki mesele bulunmaktadır. Bunlardan biri cehrî namazlarda âmîn lafzını imamın söyleyip söylemeyeceği, diğeri de yine cehrî namazlarda âmîn lafzını imam ve cemaatin açıktan mı yoksa gizli mi söylemesi gerektiği ile ilgilidir.

İlk konu Mâlikîlerle diğeri mezhepler arasında ihtilafıdır. Mâlikî Mezhebi’ne göre cehrî namazlarda imam sadece Fâtihâ’yı okur, âmîn lafzını ne açıktan ne de gizli olarak söyler. Sünnet olan, âmîn lafzını imamın değil cemaatin söylemesidir.⁸ Zira Ebû Hureyre’den nakledilen: “*İmam غَيْرِ الْمُعْضُوبِ* *غَيْرِ الْمُعْضُوبِ* diyerek Fâtihâ’yı tamamladığında, âmîn deyiniz. Çünkü kimin bu sözü meleklere âmîn demesine denk gelirse geçmiş günahları bağışlanır.”⁹ şeklindeki rivayet Mâlikîlere göre âmîn lafzını imamın değil cemaatin demesi gerektiğini açıkça ifade etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber, Fâtihâ okumayı ve âmîn demeyi imamla cemaat arasında taksim etmiştir. Taksim ise ortaklığa engeldir. Buna göre cehrî namazlarda Fâtihâ’yı imam okur, âmîn lafzını ise sadece cemaat söyler. Bu görüşte olan Mâlikîlerin, Hz. Peygamber’in “*İmam namazda âmîn dediğinde siz de deyiniz...*” şeklindeki yukarıdaki rivayetini zorlama sayılacak bir yoruma giderek “*إِذَا أَمَّنَ الْإِمَامُ: إِذَا بَلَغَ*” / *مَكَانَ التَّأْمِينِ* / İmamın âmîn denilecek kısma ulaşması (yani Fâtihâ’yı

⁶ Buhârî, “Ezan”, 110; Müslim, “Salât”, 72; Tirmizî, “Salât”, 185; Ebû Dâvûd, “Salât”, 171; Nesâî, “İftitâh”, 33; Mâlik, “Salât”, 80; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VII, 37.

⁷ Buhârî, “Ezan”, 110; Müslim, “Salât”, 72; Ebû Dâvûd, “Salât”, 171; Mâlik, “Salât”, 80; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VII, 37.

⁸ Mâlikî Mezhebi’nde kabul edilen bu görüş, Mısır fukahâsına nispet edilmektedir. Medînelilerin Mâlik’ten aktardığı görüş ise cumhurun uygulamasıyla örtüşmektedir. İmamın âmîn dememesi gerektiği yönünde Mâlikîlerin görüşüyle örtüşen bir görüş, Hasan b. Ziyâd kanalıyla Ebû Hanife’den nakledilmiş, ancak bu nakil zayıf sayılmıştır. Bk. Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, thk. Ali Muhammed Muavviz Sâlim Muhammed Atâ, 1. Bs (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2000), 1: 474; Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1993), 1: 33; Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesit* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2004), 156; Ziyâüddîn Halil b. İshâk b. Musa, *et-Tavdîh fî şerhi Muhtasari İbn Hâcib*, thk. Ahmed b. Abdülkerim Necib (Merkezü Necîbeviyye, 2008), 343.

⁹ Buhârî, “Ezân”, 112; “Tefsîru’l-Kur’an”, 2; Ebû Dâvûd, “Salât”, 171; Nesâî, “İftitâh”, 33; Mâlik, “Mevâkîtü’s-salât”, 253; Dârimî, “Salât”, 38.

bitirmesidir)”¹⁰ şeklinde tevil ettikleri görülür.

Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre ise, Fâtihâ’yı tamamladıktan sonra imamın âmîn lafzını söylemesi sünnettir. Hanefî fakihler, Mâlikîlerin görüşünü dayandırdığı yukarıdaki rivayetten imamın âmîn lafzını gizli söylemesinin sünnet olduğu sonucunu çıkarırlar. Çünkü Hz. Peygamber cemaatin âmîn demesini imamın âmîn demesine değil, “وَلَا الضَّالِّينَ” demesine yani Fâtihâ’yı bitirmesine bağlamıştır. İmam âmîn lafzını açıktan söyleyecek olsa idi Hz. Peygamber, cemaatin âmîn demesi gerektiğini imamın âmîn demesine bağlardı.¹¹ Bu konuda Hanefîler, Ebû Hureyre’den nakledilen şu rivayeti de delil olarak kullanırlar: “*İmam “غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ” deyip Fâtihâ’yı tamamladığında, sizler de âmîn deyiniz. Çünkü o anda melekler de âmîn der, imam da âmîn der. Kimin âmîn lafzı meleklerinkiyle aynı ana denk gelirse (örtüşürse), geçmiş günahları bağışlanır.*”¹² Şâfiî ve Hanbelî fakihler ise Mâlikîlere karşı yukarıda Ebû Hureyre tarafından nakledilen “*İmam namazda âmîn dediğinde siz de deyiniz.*”¹³ rivayeti ile çalışmamızın ilerleyen sayfalarında üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulacak olan Vâil b. Hucr¹⁴ ve Bilâl-i Habeşî’den¹⁵ gelen haberleri öne sürerler.¹⁶

Âmîn lafzını imamın da söylemesi gerektiğine açıkça delalet eden söz konusu rivayetlerden dolayı, Mâlikîlerle ihtilaflarında cumhurun konuya

¹⁰ Kâdî Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, 2. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1: 11; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 156.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, t.y.), 1: 11; Serahsî, *Mebûsât*, 1: 32; Ebû Bekir Alâüddîn b. Mesud el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 1: 207.

¹² Bk. Nesâî, “İftitâh”, 33; Dârimî, “Salât”, 39; Abdürrezzâk, *Musannef*, 2: 97; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12: 112. Hz. Peygamber’in bu hadiste “o anda imam da âmîn der” ifadesinden, imamın âmîn lafzını açıktan söylemediği çok net anlaşılmaktadır. Bk. Zafer Ahmed et-Tehânevî, *İ'lâü's-sünen* (Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1415), 2:231.

¹³ Buhârî, “Ezan”, 110; Müslim, “Salât”, 72.

¹⁴ Söz konusu rivayet için bk. Tirmizî, “Salât”, 184; Ebû Dâvûd, “Salât”, 171; Nesâî, “İftitâh”, 4; Dârimî, “Salât”, 39. Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârekutni, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavût, Hasan Abdülmün'im Şelebi, 1. Bs (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004), 2: 127; Bilâl-i Habeşî rivayeti için bk. Ebû Dâvûd, “Salât”, 171; Abdürrezzâk, *Musannef*, 2: 96; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 187; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39: 315, 343.

¹⁵ Rivayet için bk. Ebû Dâvûd, “Salât”, 171; Abdürrezzâk, *Musannef*, 2: 96; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 187; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39: 315, 343.

¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990), 7: 212; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvız (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 2: 110; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 1: 352.

dair görüşünün daha sağlam olduğu söylenebilir.

Namazda âmîn denmesi meselesinde ihtilaf edilen konulardan ikincisi, cemaatle kılınan ve kıraatin cehrî olduğu namazlarda âmîn lafzının açıktan mı yoksa gizli söylemesinin mi sünnet olduğudur. Genel olarak mezheplerin konuya dair yaklaşımları şöyledir: Şâfiî ve Hanbelî fakihlere göre bu konuda sünnet olan, Fâtihâ'yı tamamladıktan sonra hem imamın hem de cemaatin âmîn lafzını açıktan söylemesidir. Hatta imam söylemezse cemaatin imama hatırlatması gerektiği ifade edilmiştir.¹⁷ Buna mukabil Hanefîler imamın da cemaatin de gizli söylemesini, Mâlikîler ise imam hiç söylemese de cemaatin gizli söylemesini sünnet sayarlar.¹⁸ Ancak hem İmam Mâlik'ten hem de Ahmed b. Hanbel'den bu konuda iki farklı görüş nakledilmektedir.¹⁹ Bu sebeple, bu hususta asıl ihtilafın Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında yaşandığı, dolayısıyla bu mezheplere ait usûl ve furû eserlerinde konu üzerinde daha fazla durulduğu görülür. Aşağıda Şâfiî ve Hanefî fıkhdaki bu farklı uygulamaya kaynak gösterilen delillerin sübut ve delalet açısından sıhhat değeri üzerinde durulacaktır.

B. Cehrî Söylenmesini Savunanların Delilleri

Cemaatle kılınan cehrî namazlarda Fâtihâ Suresi'nden sonra âmîn lafzının açıktan söylenmesinin sünnet olduğunu savunan mezheplerin, şu rivayetleri delil olarak öne sürdükleri görülür.

1. Vâil b. Hucr Rivayeti

Konuyu tartışan ulemanın üzerinde en çok durduğu rivayet, Vâil b. Hucr (ö. 51/671) tarafından nakledilen haberdir. Çünkü Vâil'den aynı konuda hem Hanefîlerin hem de Şâfiî ve Hanbelîlerin görüşünü destekleyecek tarzda birbirine muhalif iki farklı rivayet nakledilmektedir. Rivayetin Şâfiî ve Hanbelîlerin delil olarak kullandıkları tarik Vâil b. Hucr'dan şöyle nakledilmektedir: "Hz. Peygamber'in (namazda) **عَبَّرَ الْمَغْضُوبَ عَلَيْهِمْ وَلَا** {الصَّالِينَ} ayetini okuduğunu duydum. Hemen peşinden "âmîn" dedi ve sesini uzattı."²⁰

Rivayetin yer aldığı kaynakların senedleri bir araya getirildiğinde

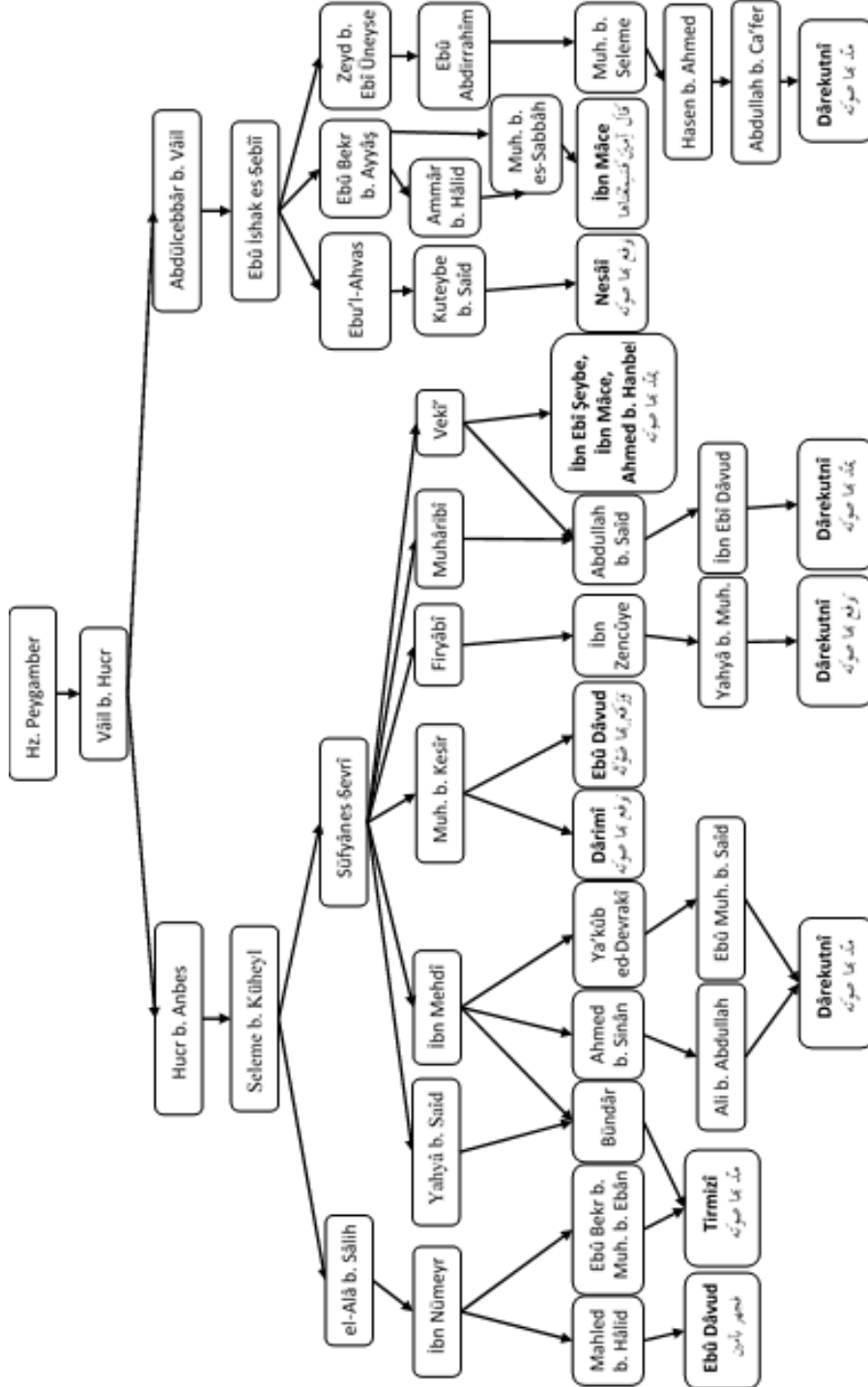
¹⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 1: 131; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 352.

¹⁸ Bk. İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 1: 474; Serahsî, *Mebûsât*, 1: 32; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1: 156.

¹⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 353.

²⁰ Tirmizî, "Salât", 184; Ebû Dâvûd, "Salât", 171; Nesâî, "İftitâh", 4; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 34; Dârimî, "Salât", 39; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 187; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31: 136; Dârekutnî, *Sünen*, 2: 127.

şöyle bir isnad şeması oluşmaktadır:



Burada isnad şemasına dair bazı açıklamalarda bulunmak gerekmektedir.

Rivayeti Sele b. Küheyl'den nakleden Şu'be b. Haccâc tariki aşağıda müstakil bir tabloda ayrıca ele alınacağı için şemada gösterilmemiştir. Rivayet Vâil b. Hucr'dan nakledilmesine rağmen lafızlarda yer alan birtakım farklar mana rivayetinden kaynaklanmakta olup, aşağıda buna da ayrıca değinilecektir. Tirmizî'de el-Alâ b. Sâlih rivayetinin senedi zikredilmiş ve "nehvehû" diyerek bir üstteki Süfyân rivayetine atıf yapılmıştır. Bu benzerlikten hareketle el-Alâ tarihinin metni şemada "مَدَّ بِهَا صَوْتَهُ" şeklinde gösterilmiştir. Ebû Davud, Süfyân'ın mütâbii olarak zikrettiği ve "فجره بآمين" lafzıyla yer verdiği tarihte el-Alâ b. Sâlih'in ismini Ali b. Sâlih olarak zikretmiştir. Hadis münekkitleri buradaki ismin Ali değil el-Alâ b. Sâlih olması gerektiğini, Ebû Davud'un senedinde yer alan bu farklılığın vehimden kaynaklanan bir hata olduğunu belirtmişlerdir.²¹

Yukarıdaki şema incelendiğinde rivayeti Vâil b. Hucr'dan sadece iki kişinin naklettiği görülür. Bunlardan biri Vâil'in oğlu olan Abdülcebbâr b. Vâil'dir (ö. 112/730). Cerh tadil âlimleri Abdülcebbâr'ı, hadis nakli konusunda güvenilir saymışlardır.²² Yahya b. Maîn (ö. 233/848), Abdülcebbâr'ı "sebt" (sağlam) olarak vasıflandırmış, ancak babasından hiç hadis duymadığını, ondan naklettiği hadisleri diğer aile fertlerinden aldığını söylemiştir.²³ Buhârî (ö. 256/870) de Vâil'in, oğlu Abdülcebbâr dünyaya gelmeden altı ay önce vefat ettiğini, babasından naklettiği hadisleri kardeşi Alkame b. Vâil'den aldığını belirtmiştir.²⁴

Rivayeti Vâil'den nakleden bir diğer râvi Ebu'l-Anbes Hucr b. Anbes'tir. Yahya b. Maîn, Hucr'u "Kufeli meşhur bir şeyh" olarak vasıflandırmış,²⁵ İbn Hibbân (ö. 354/965) da *es-Sikât* isimli eserinde onu da zikretmiştir.²⁶ Hatîb onun hakkında "İmamlardan çoğunun hadisini delil olarak kullandıkları sika

²¹ Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 22: 513; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8: 184.

²² Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1. Bs (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1952), 6: 30.

²³ Ebû Zekeriya Yahya b. Maîn el-Bağdâdî, *Târîhu Yahya b. Maîn*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf, 1. Bs (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, 1979), 3: 11.

²⁴ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr* (Haydarâbâd: Dâru'l-Meârifî'l-Osmâniyye, t.y.), 6: 106.

²⁵ Yahya b. Maîn, *Târîhu Yahya b. Maîn*, 1: 94.

²⁶ Muhammed b. Ahmed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sikât*, 1. Bs (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1973), 4: 177.

bir kimsedir” değerlendirmesinde bulunmuştur.²⁷

Hadisin senesinde yer alan diğer râviler incelendiğinde, hadisin her iki tarikiinde yer alan gerek Abdülcebbâr’dan nakleden Ebû İshâk es-Sebîî (ö. 127/745) ve talebelerinin, gerekse Seleme b. Küheyl (ö. 121/739), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve rivayeti onlardan alan râvilerin hadis rivayeti açısından güvenilir oldukları görülür. Rivayete yer veren Tirmizî (ö. 279/892), hadise hasen hükmünü vermiştir.²⁸ Rivayetin sıhhati hakkında sonuç olarak, birbirini destekleyen tariklerin de varlığı düşünüldüğünde en azından *sahih li ğayrihî* hükmünün verileceği söylenebilir.

Rivayetin “وَمَدَّ بِهَا صَوْتَهُ / sesini uzatarak söyledi” şekli hadis kaynaklarında Sevrî – Seleme b. Küheyl – Hucr b. Anbes – Vâil b. Hucr tarikiyle nakledilmektedir. Ancak bazı kaynaklarda hadisin son tarafının bu lafızlarla değil de “وَرَفَعَ بِهَا صَوْتَهُ / sesini yükselterek söyledi” şeklinde,²⁹ Ebû Dâvûd’un (ö. 275/889) yer verdiği farklı bir tarikte, Süfyân dışında Seleme’nin başka bir râvisi olan el-Alâ b. Sâlih’ten (ö. 154/771) “فَجَهَرَ بِأَمِّنٍ / açıktan âmîn dedi” lafızıyla nakledilmektedir.³⁰ Abdülcebbâr tarikiinde ise İbn Mâce’de (ö. 273/887) “قَالَ: آمِينَ فَسَمِعْنَاهَا مِنْهُ / “âmîn” dedi, biz de onu işittik” lafızıyla,³¹ Nesâî’de (ö. 303/915) ise “يَرْفَعُ بِهَا صَوْتَهُ” şeklinde geçmektedir.³²

Yukarıdaki rivayetin en yaygın isnadı İbn Mehdî (ö. 198/813), Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) ve Vekî (ö. 197/812) kanalıyla Süfyân – Seleme – Hucr – Vâil – Hz. Peygamber yoluyla gelen tariktedir. Ve bu tarikte hadisi nakledenlerin tamamı rivayeti “يَمُدُّ بِهَا صَوْتَهُ” şeklinde nakletmektedir.³³ Bizim

²⁷ Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1. Bs (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1417), 8: 268. Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 3: 266-267; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 5: 474. Yahya’nın değerlendirmesinde geçen “şeyh” ifadesinin tadilin alt mertebelerinden birine delalet ettiği, İbn Hibbân’ın râvileri sika olarak değerlendirmede mütesâhil olduğu burada zikredilmelidir. Ancak râvinin mütâbiinin bulunması, rivayetin kabul ile telakki edilmesi ve selefin ameliyle desteklenmesi gibi sebeplerle bunun rivayeti zayıf kıldığını söylemek de kanaatimizce doğru değildir.

²⁸ Tirmizî, “Salât”, 184.

²⁹ Ebû Dâvûd, “Salât”, 171; Dârimî, “Salât”, 39; Dârekutnî, *Sünen*, 2: 128.

³⁰ Ebû Dâvûd, “Salât”, 171.

³¹ İbn Mâce, “İkâmetü’s-salât”, 14.

³² Nesâî, “İftitâh”, 4.

³³ İbn Mâce, “İkâmetü’s-salât”, 14; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 187; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31: 136; Dârekutnî, *Sünen*, 2: 127. Buna dair makalenin ikinci kısmında bir değerlendirme yapılacaktır.

kanaatimiz lafzın asıl şeklinin "مُدَّ بِمَا صَوْتُهُ" olduğu, diğerlerinin ise mana rivayetinden kaynaklanan değişiklikler olduğu yönündedir. Çünkü hadisi "مُدَّ بِمَا صَوْتُهُ" lafızlarından farklı olarak Süfyân es-Sevrî'den nakleden Muhammed b. Kesîr, Firyâbî ve Muhâribî'nin bu lafızlarla nakleden İbn Mehdî, Yahyâ ve Vekî ile kıyaslandığında zabt yönünden daha aşağıda oldukları söylenebilir. Çünkü gerek Abdurrahman b. Mehdî gerekse Vekî b. el-Cerrâh hadis ilminde adalet ve zabt açısından en güvenilir kişiler arasında yer almaktadırlar.³⁴ Ancak bu râvilerden her ne kadar aralarında derece farkı olsa da tamamının sika olmaları sebebiyle Sevrî'nin rivayeti her iki şekilde (mana rivayetiyle) naklettiği de söylenebilir.

Dârekutnî (ö. 385/995) rivayetin "وَرَفَعَ بِمَا صَوْتُهُ" şeklindeki metnini İbn Ömer'den de nakletmiş, ancak rivayetin, senedindeki Bahr es-Sekâ'dan (ö.160/777) dolayı zayıf olduğunu³⁵ ifade etmiştir.³⁶ Tirmizî bu hususta Hz. Ali ve Ebû Hureyre'den de rivayetin bulunduğunu bildirmiş, ancak hangi rivayetler olduklarını zikretmemiştir. Bu konuda Hz. Ali'den gelen tek rivayet İbn Mâce'nin *Sünen*'inde geçmekte, ancak o rivayette âmîn lafzının gizli veya açık okunduğuna dair bir işaret yer almamaktadır.³⁷ Tirmizî'nin işaret ettiği Ebû Hureyre rivayeti bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

2. Ebû Hureyre Rivayeti

Âmîn lafzının açıktan söylenmesi gerektiğini savunanların Ebû Hureyre tarafından nakledilen rivayeti de delil olarak kullandıkları görülür. Muhammed b. Beşşâr – Safvân b. İsa – Bişr b. Râfi – İbn Ammi Ebû Hureyre – Ebû Hureyre tarikiyle gelen rivayetin metni şöyledir:

"Hz. Peygamber namazda Fâtihâ'nın son ayetini okuduğunda "âmîn"

³⁴ Her iki hadis âlimi hakkında şu kaynakta yer alan bilgilere göz atmak bile bu konuda yeterli olacaktır. İbn Receb el-Hanbelî Zeynüddîn Ebu'l-Ferec, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. Nureddîn İtr, 3. Bs (Kahire: Dâru's-Selâm, 2016), 1: 196-202.

³⁵ Dârekutnî'de ismi Bahr es-Sikâ olarak zikredilse de tabakât eserlerinde es-Sekâ şeklinde yer almaktadır. Bahr es-Sekâ hakkında Yahya b. Mâin "lâ yuktebu hadîsuhû (hadisleri yazılmaz)", Ebû Hâtim "zayıftır", Nesâî de "metrûkü'l-hadis" demiştir. Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2: 418; İbn Adî, *el-Kâmil*, 2: 229.

³⁶ Dârekutnî, *Sünen*, 2: 133.

³⁷ İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 14. Bûsirî, bu rivayetin senedinde yer alan Muhammed b. Abdurrahman b. Ebî Leylâ'nın hadis alimlerinin çoğu tarafından zayıf sayıldığını, ancak şahidleri tarafından desteklendiğini ifade etmiştir. Bk. Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed el-Bûsirî, *Misbâhu'z-zücâce fî zevâidi İbn Mâce*, thk. Muhammed el-Müntakî, 2. Bs. (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 1403), 1: 106.

lafzını, cemaatten ön saftakilerin duyacağı şekilde (yüksek sesle) söylerdi.”³⁸

Rivayet aynı senedle İbn Mâce’de şu lafızlarla yer almaktadır:

“İnsanlar âmîn demeyi terk ettiler. Hz. Peygamber Fâtihâ’yı tamamladığında, ilk saftakilerin duyacağı şekilde “âmîn” derdi. Mescid âmîn seslerinden uğuldardı/titrirdi.”³⁹

Hem Ebû Dâvûd hem de İbn Mâce’nin *Sünen*’lerinde yer alan bu iki rivayet, ortak râvileri olan Bısr b. Râfi’den dolayı zayıf sayılmıştır.⁴⁰ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Tirmizî ve Nesâî, Bısr’ın zayıf olduğunu belirtmiş, Buhârî de “hadislerinin mütâbii yoktur” demiştir. Yahyâ b. Maîn onun hakkında “münker hadisler nakleden Kûfeli bir şeyhtir” derken, İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) onu “doğru düzgün bir hadisini bile göremeyeceğin zayıf ve münker bir râvidir” lafızlarıyla cerhetmiştir.⁴¹

Rivayetin zayıf sayılmasına sebep olan bir başka husus, senedde yer alan İbn Ammi Ebî Hureyre’nin meçhul olmasıdır. Nitekim kendisinden Bısr b. Râfi dışında hadis rivayet eden bir râvi bilinmemektedir.⁴² İbn Mâce’nin zevâidinden sayılan bu rivayet, Bûsirî (ö. 840/1436) tarafından da zayıf olarak değerlendirilmiştir.⁴³

Benzer bir rivayet Ümmü’l-Husayn’dan da gelmektedir: O, Hz. Peygamber’in arkasında namaz kıldığını, O’nun { وَلَا الضَّالِّينَ } diyerek Fâtihâ’yı bitirdiğinde âmîn dediğini, kendisinin de kadınlar safında olmasına rağmen Hz. Peygamber’in sesini duyduğunu söylemiştir.⁴⁴ Ancak bu rivayet,

³⁸ Ebû Dâvûd, “Salât”, 172. Rivâyet Abdürrezzâk’ın *Musannef*’inde İbn Şihâb ez-Zührî’den mürsel olarak nakledilmektedir. Bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, 2: 95. Rivayetin İbn Hibbân’ın *Sahîh*’i ile Hâkim’in *Müstedrek*’inde yer aldığı bazı kaynaklarda zikredilse de (bk. Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah ez-Zeylaî, *Nasbü’r-râye li ehâdîsi’l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme, 1. Bs (Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân, 1997), 1: 371) araştırmamız sonucunda söz konusu kaynaklarda rivayetin geçtiğini tespit edemedik.

³⁹ İbn Mâce, “İkâmetü’s-salât”, 14.

⁴⁰ Ali b. Muhammed b. Abdülmelik b. el-Kattân, *Beyânü’l-vehm ve’l-ihâm fî Kitâbi’l-ahkâm*, thk. Hüseyin Âyet Saîd (Riyad: Dâru Taybe, 1997), 3: 15.

⁴¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 2:357 (منكر الحديث لا ترى له حديثا قائما); Ebû Ahmed İbn Adî el-Cürçânî, *el-Kâmil fî duafâi’r-ricâl*, thk. Ali Muavviz Âdil Ahmed Abdülmevcûd, 1. Bs (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 2: 164; Ebu’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman İbnü’l-Cevzî, *ed-Duafâ ve’l-metrûkîn*, thk. Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1406), 1: 142.

⁴² İbnü’l-Kattân, *Beyânü’l-vehm ve’l-ihâm*, 3: 156; Zeylaî, *Nasbü’r-râye*, 1: 371. Şâmile programı içerisindeki hadis kaynaklarından yapılan arama sonucunda, Ebû Abdillâh’tan Bısr b. Râfi dışında hadis nakleden başka bir râvinin bulunmadığı görülmektedir.

⁴³ Bk. Bûsirî, *Misbâhu’z-züccâe*, 1: 106.

⁴⁴ Ebû Yakûb İshâk b. Râhûye el-Mervezî, *Müsned*, thk. Abdüfgafûr b. Abdülhak, 1. Bs (Medine: Mektebetü’l-İmân, 1991), 5: 244; Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî,

senedinde yer alan İsmail b. Müslim'den dolayı zayıf sayılmıştır. Ahmed b. Hanbel onun hakkında "münkeru'l-hadîs", Yahya b. Maîn "leyse bi şey", Ali b. el-Medîni de (ö. 234/848) "lâ yuktebu hadîsühû" demiştir.⁴⁵

Sonuç olarak âmîn lafzının cehrî kılınan namazlarda imam tarafından açıktan okunması konusunda Ebû Hureyre ve Ümmü'l-Husayn rivayetlerinin senedlerinde yer alan bazı râvileri hakkındaki cerh ifadelerinin ağırlıkları sebebiyle, delil olamayacak derecede zayıf (şedîdü'd-da'f) olduklarını söyleyebiliriz. Sahih tariklerin kendilerini desteklemesiyle hasen seviyesine çıkamayacakları gibi, başka zayıf tarikleri de destekleme (mütâbaât) niteliğine sahip değildirlere.

3. İbn Abbas Rivayeti

Şâfiî fakihlerin âmîn lafzının cehrî olması gerektiği konusunda kullandıkları bir diğer rivayet İbn Abbas'tan nakledilen şu hadistir⁴⁶:

"Yahudiler hiçbir şeyinize, âmîn lafzını söylemenizden daha çok haset etmezler. Öyleyse âmîn sözünü çokça söyleyiniz."⁴⁷

Bu rivayet de senedinde yer alan Talha b. Amr el-Hadramî'den (ö. 152/769) dolayı zayıf sayılmıştır. Yahya b. Maîn⁴⁸ ve Buhârî⁴⁹ onun "zayıf", Ahmed b. Hanbel de "metrûkü'l-hadîs" olduğunu söylemişlerdir.⁵⁰

Bu rivayet farklı sened ve lafızlarla Hz. Âişe'den şöyle nakledilmiştir.

"Yahudiler hiçbir şeyinize, selâm ve âmîn lafızlarını söylemenizden daha çok haset etmezler."⁵¹

Bûsirî, İbn Mâce'nin zevâidinden olan bu rivayetin isnadının sahih ve râvilerin tamamının Müslim'in (ö. 261/875) râvilerinden olduğunu belirtmiştir.⁵² Rivayetin sened itibariyle sıhhat şartlarını taşıdığı söylenebilir. Nitekim *Sünen*'in tahkikini yapan Şuayb Arnavût (ö. 2016), Muhammed Fuâd Abdülbâkî (ö. 1968) ve Elbânî de (ö. 1999) rivayet için sahih hükmünü vermişlerdir.⁵³ Ancak delalet açısından rivayetin namazda

el-Mu'cemü'l-kebîr, thk. Hamdî b. Abdülmecîd, 2. Bs (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 25: 158.

⁴⁵ Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 1: 372; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2: 199.

⁴⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2: 111.

⁴⁷ İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 14.

⁴⁸ Yahya b. Maîn, *Târîhu Yahya b. Maîn*, 3: 75.

⁴⁹ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 4: 351.

⁵⁰ Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4: 478.

⁵¹ İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 14.

⁵² Bûsirî, *Misbâhu'z-zücâce*, 1: 106.

⁵³ İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 14.

âmîn lafzının yüksek sesle söylenmesi gerektiği konusunda açık olduğu söylenemez. Şöyle ki Hz. Peygamber'in bu tavsiyesinden, âmînin namazda denmesinin anlaşılacağı kadar, namaz dışında dualardan sonra söylenmesinin anlaşılması da mümkün gözükmemektedir.

4. Bilal-i Habeşî'nin Hz. Peygamber'i Uyarması ile İlgili Rivayet

Şâfiîlerin kullandıkları delillerden bir diğeri, müezzinlik yapan Bilâl-i Habeşî'nin Hz. Peygamber'i şu sözlerle uyardığı haberdır: “*Ey Allah'ın Rasûlü! Âmîn lafzını benden önce söylemeyin.*”⁵⁴

Bu rivayet, kendisine yer verilen hadis kaynaklarında Sevrî – Âsım – Ebû Osman – Bilâl-i Habeşî – Hz. Peygamber senediyle müsned olarak da, Ebû Osman'ın doğrudan Hz. Peygamber'den nakli şeklinde mürsel olarak da nakledilmiştir. Ebû Hâtim (ö. 277/890), rivayetin en sahih senedinin mürsel tariki olduğunu söylemiştir.⁵⁵ Ebû Osman en-Nehdî (ö. 100/718), muhadramdır. Bizzat kendi ifadesine göre Hz. Peygamber döneminde müslüman olmasına rağmen ne Hz. Peygamber ne de Hz. Ebû Bekir'le görüşmüştür. Hz. Ömer'in hilafeti döneminde Medine'ye gelmiş ve onunla görüşmüştür.⁵⁶ Rivayetin mürsel sayılma sebebi Ebû Osman'ın Bilâl-i Habeşî ile görüşmemesi olabilir. Nitekim Aynî (ö. 855/1451) bu görüştedir.⁵⁷ Bir başka sebep, Ebû Osman'ın Bilal'in Hz. Peygamber'le diyalogunu sanki görmüş gibi nakletmesidir. Söz konusu olaya şahit olmadığı ise kesindir. İbn Hacer (ö. 852/1449) rivayetin mürsel sayılmasını buna ve hadisin “an” sîgası ile nakledilmesine bağlamıştır.⁵⁸ Mürsel tarikin daha sahih görülmesi, Ebû Osman'ın Bilâl ile görüşmemiş olma ihtimali ve rivayeti temrîz sîgası olan “an” ile nakletmesi sebebiyle olmalıdır.

Sened açısından munkatı olmasının yanı sıra rivayetin “âmîn” lafzını cemaatin açıktan söylemesine delaleti kesin gözükmemektedir. Bilâl-i Habeşî'nin Hz. Peygamber'i uyarma sebebi, Fâtihâ'yı bitirip sekte yaptığında

⁵⁴ Ebû Dâvûd, “Salât”, 171; Abdürrezzâk, *Musannef*, 2: 96; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 187; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39: 315, 343; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 1: 366; *el-Mu'cemü'l-evsat*, 7: 191; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2: 36

⁵⁵ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, thk. Hâlid b. Abdurrahman Sa'd b. Abdullah, 1. Bs (Matâbiu'l-Hamîdî, 2006), 2: 207.

⁵⁶ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 7: 68.

⁵⁷ Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 6: 49.

⁵⁸ Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Râbî b. Hâdî (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1984), 2: 591-593. Azimâbâdî her iki ihtimalin de geçerli olabileceğini belirterek rivayeti mürsel saymıştır. Muhammed Eşref b. Emîr Azimâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Davud*, 2. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 3: 149.

kendisi de Fâtihâ'yı okuyup Peygamber'in âmîn lafzına yetişmek yani o sevabı elde etmek olabilir. Aynı şekilde o daha müezzinliği bitirmeden Hz. Peygamber'in namaza durup Fâtihâ'yı tamamlaması, onun da imamın "âmîn" lafzına yetişememesi korkusu olabilir.⁵⁹

Konuya dair benzer bir uygulama Ebû Hureyre'den de nakledilmektedir. Onun müezzin olarak böyle bir uyarıyı Medine'de Mervan b. el-Hakem'e (ö. 65/685); Bahreyn'de olduğu sıralarda da Alâ el-Hadramî'ye (ö. 21/642) yaptığı rivayet edilir.⁶⁰ Çünkü Ebû Hureyre hem müezzinlik yapıyor hem de arkada safları düzenlemekle meşgul oluyordu. Mervan ve Alâ namaza başlamada acele ettikleri için onları bu şekilde uyarmıştır.⁶¹ Buhârî bu rivayete muallak olarak (وَكَانَ أَبُو هُرَيْرَةَ يُنَادِي الْإِمَامَ لَا تَتُنَّنِي بِأَمِينٍ) şeklinde yer vermiştir.⁶² Ebû Hureyre'den nakledilen bu mevkûf haberden de kanaatimizce âmîn lafzının cehrî okunması sonucu doğrudan çıkartılamaz.

Buhârî, *Sahîh*'ine "cemaatin âmîn lafzını açıktan söylemesi" şeklinde bir bâb başlığı koymuştur. Ancak bâbın içerisinde sadece Ebû Hureyre tarikiyle gelen "İmam âmîn dediğinde siz de deyiniz..." şeklindeki yukarıdaki meşhur rivayete yer vermiştir. Rivayetin sonunda da İbn Şihâb ez-Zührî'den (ö. 124/742) "Hz. Peygamber de âmîn derdi" ziyadesini muallak olarak nakletmiştir.⁶³ Hanefî fakihler, rivayetin sonunda yer alan bu ziyadenin, muallak nakledilmesi sebebiyle, delil olamayacağını iddia ederler.⁶⁴

Âmîn lafzının açıktan söylenmesi gerektiğine dair yukarıda geçen rivayetlere, aynı şekilde gizli söylemesi gerektiğine dair aşağıda yer verilecek olan rivayetlere bakıldığında, tamamında cemaatten ziyade Hz. Peygamber'in âmîn demesinden bahsedildiği görülür. Konuyu tartışan fıkıh kaynakları ve hadis şerhlerinde Hz. Peygamber'in uygulamasının cemaatin de âmîn demesini belirleyeceği düşünülmüştür. Bunun sebebi şöyle açıklanabilir: Rivayetlerde geçen imam Hz. Peygamber olduğu, arkasındaki ashâb da ona tâbi oldukları için, cemaatin Hz. Peygamber nasıl davrandıysa öyle davranmaya çalıştığı kabul edilmiştir. Aynı şekilde cemaatin namazda imama tabi olması esas sayılır. Bu sebeple imamın âmîn lafzının açıktan veya gizli olması, cemaatin de öyle yapması gerektiği şeklinde anlaşılmış ve

⁵⁹ Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, 4: 199-200; Halil Ahmed Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd fî halli Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Takıyyüddîn en-Nedvî, 1. Bs (Haydarâbâd: Merkezün li'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2006), 4: 454.

⁶⁰ Abdürrezzâk, *Musannef*, 2: 96; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 187.

⁶¹ Azimâbâdî, *Avnül-ma'bûd*, 3: 150.

⁶² Buhârî, "Ezan", 110.

⁶³ Buhârî, "Ezân", 110.

⁶⁴ Bk. Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, 4: 198.

fakihler tarafından cemaatin âmîn demesi konusunda da delil olarak Hz Peygamber'in uygulamasına dair rivayetler kullanılmıştır.

Buraya kadar zikredilen delillerden de anlaşılacağı üzere Şâfiîlerin görüşlerini desteklemek için ileri sürdükleri en sağlam delil Vâil b. Hucr'dan nakledilen haber olmaktadır. Bunun dışındaki delillerden, Ebû Hureyre rivayeti sened itibariyle zayıftır ve amel edilmeye elverişli değildir. Âmîn denmesi konusunda Hz. Peygamber'in Yahudilerle ilgili söylediği rivayetin İbn Abbas tariki zayıftır. Hz. Âişe'den gelen tarik ise sened açısından her ne kadar sahih olsa da kanaatimizce konuya delaleti açık değildir. Bilâl-i Habeşî'den nakledilen rivayet ise hem mürseldir hem de delaleti açık değildir. Sonuçta delil olmaya elverişli sadece Vâil rivayeti kalmaktadır. Bu rivayetin tahliline aşağıda Hanefî fakihlerin görüşleri değerlendirilirken de ayrıntılı olarak yer verilecektir.

C. Gizli Söylenmesini Savunanlar ve Delilleri

Cehrî kılınan namazlarda cemaatin âmîn lafzını gizli söylemesi gerektiği görüşünde olanlar Hanefî ve Mâlikî fakihlerdir. Mâlikî mezhebinde müftâ bih olan âmîn lafzının gizli söylenmesi olsa da, onların bu hususta iki farklı görüşe sahip oldukları belirtilmişti. Bu sebepten olsa gerek konunun daha ziyade Hanefî kaynaklarda tartışıldığı görülür.⁶⁵ Onların görüşlerini desteklemek için kullandıkları deliller şunlardır:

1. Duanın Gizli Yapılması Esastır

Dilcilere ve ulemanın geneline göre "âmîn" lafzı, "Allah'ım kabul buyur" manasında bir dua cümlesidir.⁶⁶ Hanefî fakihler, "Rabbimize yalvararak gizlice dua ediniz" (A'râf, 7/55) ayetinden hareketle 'duanın gizli ve huşû içerisinde yapılması evlâ olandır' görüşünü esas alarak, namazdaki âmîn lafzının da hem cemaat hem de imam tarafından gizli söylenmesi gerektiğini

⁶⁵ Hanefî imamlardan Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e ait eserlerde bu konudaki ihtilafa dair bir bilgiye rastlayamadığımızı belirtmek isteriz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla konuyu delilleriyle ele alıp tartışan ilk Hanefî fakihi Kudûrî'dir (ö. 428/1037). Bk. Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cuma Muhammed (Kahire: Dâru's-Selâm, 2004), 2: 507-511. Bununla birlikte *Muvatta'*ın Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî nüshasında "İmam âmîn dediğinizde siz de âmîn deyiniz..." şeklindeki Ebû Hureyre rivayetini zikrettikten sonra İmam Muhammed'in konuya dair "İmam Fâtihâ'yı tamamladığında cemaat de imam da âmîn lafzını gizli olarak söylerler" şeklindeki tespiti yer almaktadır. Bk. Mâlik, *Muvatta*, (Şeybânî rivayeti), "Salât", 135.

⁶⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Garîbü'l-Kur'an*, thk. Ahmed Sakr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1398), 12-13; Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed en-Nahhâs, *Meâni'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1409), 312; Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 92.

iddia ederler. Diğer dualarda olduğu gibi namazlardaki âmîn ifadesi de ayette bahsedilen umum lafzın kapsamında değerlendirilmeli, gizlice ve tazarrû ile yapılmalıdır.⁶⁷ Bu sebeple Hanefilere göre duanın gizli söylenmesi *asıl* kabul edilir. Bir konuda haberler teâruz ettiğinde evlâ olan bu asla göre amel edilmesidir.⁶⁸

Hanefiler duada asıl olanın gizli yapılması olduğu hususunda Ebû Musa el-Eş'arî'den nakledilen şu rivayetin de kendilerini desteklediğini iddia ederler: Biz bir defasında Hz. Peygamber'le yolculuk yaparken, bir tepeye çıktığımızda sesimizi yükselterek tekbir ve tehlil getirmeye başladık. Hz. Peygamber bu yaptığımızı görünce şöyle buyurdu: "*Ey insanlar! Sakin olunuz. Siz sağır veya gâib birine yalvarmıyorsunuz. O, sizinle beraberdir. Her şeyi işitmekte ve görmektedir. İsmi mübarek, şanı da çok yücedir.*"⁶⁹ Bu rivayetin namazda âmîn lafzının gizli olarak söylenmesinin daha uygun olacağı hususuna delaleti kanaatimizce zayıftır. Çünkü bu iki konu birbirine kıyas edilemeyecek şeylerdir. Hz. Peygamber'in sahâbeyi uyarması, daha ziyade açık alanda neredeyse son sesleriyle bağırarak dua etmeleri sebebiyledir. Namazda âmîn lafzının bu şekilde söylenmesi ise pek mümkün değildir.

Hanefî Mezhebi kaynaklarında bu konuda delil olarak kullanılan "*Zikrin hayırlısı, gizli yapılanıdır*"⁷⁰ şeklinde bir rivayet daha yer almaktadır.⁷¹ Ancak bu rivayet, hadisi Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan nakleden Muhammed b. Abdîrrahman b. Ebî Lebîbe'den dolayı zayıf sayılmıştır. Her ne kadar İbn Hibbân (ö. 354/965) onu sika saysa da⁷² Yahya b. Maîn onun hakkında "*leyse hadîsühû bi şey' / hadisleri kullanılmaz, bir şey ifade etmez*" demiş,⁷³ Dârekutnî de *zayıf* bir râvi olduğunu söylemiştir.⁷⁴

Dua yerine geçen âmîn lafzının gizli söylenmesinin bir diğer hikmeti, Kur'an'a dâhil olmadığına belli edilmesidir. Gizli söylenmemiş olsa, Fâtihâ'dan bir kısım olarak anlaşılma ihtimali bulunmaktadır. Bu gerekçe ile Hz. Peygamber namazlarda âmîn lafzını, ta'lîm gibi bazı istisnai haller

⁶⁷ Kudûrî, *Tecrîd*, 2: 507; Serahsî, *Mebûsât*, 33.

⁶⁸ Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd el-Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 2: 218.

⁶⁹ Buhârî, "Cihad ve Siyer", 130; Müslim, "Zikir ve Dua", 44; Ebû Dâvûd, "Salât", 361; Abdurrezzâk, *Musannef*, 5: 159; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 232.

⁷⁰ Muhammed b. Ahmed b. Hibbân el-Büstî, *Sahîh*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993), 3: 91.

⁷¹ Serahsî, *Mebûsât*, 1: 33; Zeynüddîn b. Nuceym b. İbrahim, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, t.y., 2: 46.

⁷² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5: 362.

⁷³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7: 319.

⁷⁴ İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*, 3: 76.

dışında, açıktan değil, gizli okumuştur.⁷⁵

2. Konu ile İlgili Rivayetler

Hanefî kaynaklarında mezhebin görüşünü delillendirmek için konu ile ilgili birden fazla rivayetin zikredildiği görülür.

a. Ebû Hureyre Rivayeti

Hanefîlerin delil olarak kullandıkları rivayetlerden biri Ebû Hureyre'den gelen şu haberdur:

“İmam namazda (غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ) dediğinde susunuz.”⁷⁶

Tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Dârekutnî'nin *Sünen*'inde bulunan bu hadisin râvîlerinden Muhammed b. Yûnus el-Kedîmî (ö. 286) hadis münekkitleri tarafından genelde zayıf olarak nitelendirilen bir râvidir.⁷⁷ Hatta bazıları tarafından “mütthem bi'l-kezip” ve “kâzib” olarak vasıflandırılmıştır.⁷⁸ Neticede bu rivayet, sened açısından delil olmaya elverişli gözükmemektedir.

b. Semure b. Cündeb Rivayeti

Hanefîlerin görüşlerini desteklemek için kullandıkları bir diğer rivayet şöyledir:

Semure b. Cündeb, Hz. Peygamber'den namazda şu iki yerde sekte yapılacağını öğrendiğini söylemiştir: “İmam tekbir getirdikten sonra kıraate başlayana dek ve Fâtihâ'yı tamamladıktan sonra.” İmrân b. Husayn, Semure'nin naklettiği bu rivayeti duyduğunda kabul etmemiştir. Konuyu Medine'de yaşayan Übey b. Ka'b'a mektupla sorduklarında, o Semure'nin doğru söylediğini belirtmiştir.⁷⁹ Hanefîler bu ifadeden âmîn lafzının cehrî değil, hafî olması gerektiği sonucunu çıkarırlar. Çünkü onlara göre Hz. Peygamber ilk sekteyi sübhâneke duasını okumak, ikincisini de âmîn lafzını içinden söylemek için yapmıştır.⁸⁰

Dârekutnî rivayeti zikrettikten sonra senede dair şöyle bir bilgi verir: Hadisin senedinde yer alan Hasan'ın (Hasan-ı Basrî) (ö. 110/728)

⁷⁵ Aynî, *el-Binâye*, 2: 217.

⁷⁶ Dârekutnî, *Sünen*, 2: 121.

⁷⁷ Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn* (Medine: Mecelletü'l-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1404), 3: 131; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1963), 4: 74-76.

⁷⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4: 213.

⁷⁹ Tirmizî, “Salât”, 186; Ebû Dâvûd, “Salât”, 123; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 33: 387; Dârekutnî, *Sünen*, 2: 134.

⁸⁰ Kudûrî, *Tecrid*, 2: 507; Tehânevî, *İ'laü's-sünen*, 2: 234.

Semure'den semâi ihtilafıdır. Onun Semure'den bizzat duyduğu tek bir hadis bilinmektedir. O da yeni doğan çocuklar için kesilmesi istenen kurbandan bahseden *akîka* rivayetidir.⁸¹ Ancak Tirmizî'nin *Câmi'*ine bakıldığında Hasan'ın Semure'den *akîka* rivayeti dışında da hadisler naklettiği ve Tirmizî tarafından bu rivayetlerin "Hasan'ın Semure'den semâi sahihtir" kaydıyla tashih edildikleri görülür.⁸²

Hadisi zikreden Hanefî âlimlerden hiçbirinin Dârekutnî'nin yukarıdaki değerlendirmesine yer vermedikleri görülür.⁸³ Bunun sebebi, onların da Hasan-ı Basrî'nin Semure'den semâinin sabit olduğunu düşünmeleri olsa gerektir. Bu değerlendirmeler neticesinde Semure rivayetinin sened açısından zayıf olmadığı ve Hanefîlerin görüşünü destekleyebilecek nitelikte olduğu söylenebilir. Ancak bu rivayete delalet yönünden şöyle bir itirazda bulunulabilir: Hz. Peygamber ikinci sekteyi illa Hanefî fakihlerin iddia ettiği üzere cemaatin âmîn demesi için değil, belki Fâtihâ'yı okumaları için veya zamm-ı sure olarak ne okuyacağına karar vermek için de yapmış olabilir. Kanaatimizce bu, metnin delaleti açısından haklı bir itiraz olarak değerlendirilebilir.

c. Vâil b. Hucr Rivayeti

Konuya dair üzerinde en çok ihtilaf edilen rivayet, Vâil b. Hucr'un Hz. Peygamber'den naklettiği hadistir. Vâil b. Hucr'dan Hz. Peygamber'in âmîn lafzını gizli mi açıktan mı okuduğuna dair biri Şu'be diğeri Süfyân es-Sevrî tarikiyle iki hadis gelmektedir. Yukarıda rivayetin Şâfîîlerin kullandığı

⁸¹ Dârekutnî, *Sünen*, 2: 134. "Akîka" rivayetinin geçtiği kaynaklar için ayrıca bk. Buhârî, "Akîka", 2; Tirmizî, "Edâhî", 23; Ebû Dâvûd, "Dahâyâ", 21; Nesâî, "Akîka", 4.

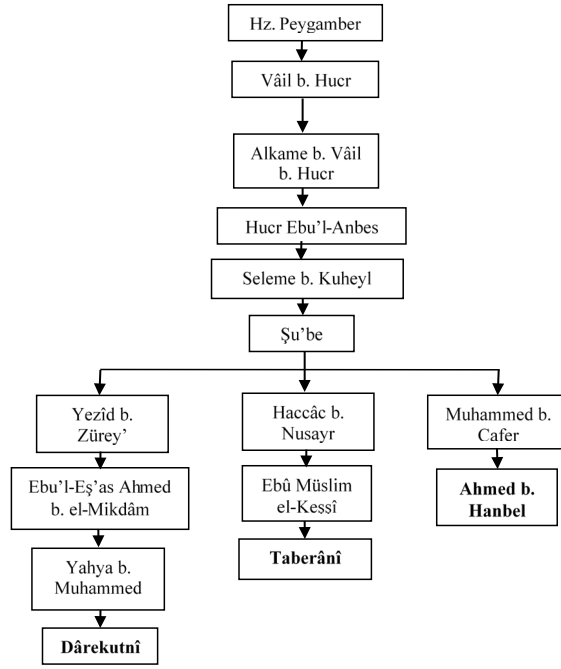
⁸² Mesela bk. Tirmizî, "Salât", 133; 172; "Cuma", 5; "Nikâh", 2; 20; "Büyü", 21; 60; "Ahkâm", 31; "Edâhî", 23. Nesâî de Hasan'ın Semure'den sadece bir hadis işittiğini, ancak Semure'den gelen rivayetleri yazdığı bir belgesinin olduğunu (الْحَسَنُ عَنْ سَمُرَةَ كِتَابًا) belirtmiştir. Bk. Nesâî, "Cuma", 8. Yahya b. Maîn, Hasan-ı Basrî'nin Semure'den hiçbir şey duymadığını, sadece Semure'den gelen rivayetlerin yazılı olduğu belgeye (kitaba) sahip olduğunu söylerken, Ali b. el-Medîni ve Buhârî, Hasan'ın Semure'den semâinin sabit olduğunu belirtmişlerdir. Yahya b. Maîn, *Târîhu Yahya b. Maîn*, 4: 229; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1326), 2: 269. Tirmizî şârihi Mübârekfûrî (1865-1935), bu bilgileri zikrettikten sonra, Hasan-ı Basrî'nin Semure'den semâini nefyeden ve isbat eden görüşlerin bulunduğunu, bu tür konularda isbatın nefye mukaddem olduğunu (tercih edileceğini) belirtmiştir. Ebu'l-Alâ Muhammed Abdurrahman el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi bi Şerhi Câmi't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 1: 455. Abdullah Aydınli, Hasan'ın Semure'den rivayeti konusunda, ondan "mutlak olarak semâi vardır, ondan hiç hadis işitmemiştir ve sadece akîka rivayetini işitmiştir" şeklinde üç farklı görüşü sahipleriyle birlikte zikreder ve bunlardan tercihe şayan olanın ilki olduğunu belirtir. Bk. Abdullah Aydınli, "Hasan Basri Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1988): 110.

⁸³ Kudûrî, *Tecrid*, 2: 507; Tehânevî, *İ'lâû's-sünen*, 2: 248.

Süfyân ve mütâbîlerinin tariklerine yer verilmişti. Hanefîlerin kullandığı Şu'be tariki ise şöyledir:

Şu'be - Seleme b. Küheyl – Hucr Ebu'l-Anbes – Alkame'den naklen Vâil b. Hucr şöyle demiştir: “Hz. Peygamber'le namaz kıldım. O'nun {عَبْرَ الْمَغْضُوبِ} عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ dediğinde, sesini kısarak “âmîn” dediğini işittim.”⁸⁴

Rivayetin yer aldığı kaynaklardaki senedler bir araya getirildiğinde isnad şeması şöyle olmaktadır:



Tirmizî rivayeti Şu'be ile kendisi arasındaki râvileri hafifederik muallak olarak zikretmiştir. O yüzden sened şemasında Tirmizî tarikine yer verilmemiştir.

Rivayeti değerlendiren Buhârî, Süfyân tarikinin Şu'be tarikinden daha sahih olduğunu söyler. Ona göre Şu'be, hadisi naklederken şu hataları yapmıştır:

1. Hucr b. el-Anbes'in ismini Hucr Ebu'l-Anbes şeklinde zikretmiştir. Söz konusu Hucr'un künyesi Ebu'l-Anbes değil Ebu's-Seken olmalıdır.
2. Hadisin senedinde yer almaması gerektiği halde Alkame'yi

⁸⁴ Tirmizî, “Salât”, 184; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31: 146; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 22: 44; Dârekutnî, *Sünen*, 2: 128.

zikretmiştir. Hâlbuki Hucr b. el-Anbes rivayeti Alkame vasıtasıyla değil doğrudan Vâil b. Hucr'dan almıştır.

3. Metnin sonundaki ifade Şu'be tarikindeki gibi "وأخفى بها صوته / *sesini kısarak 'âmîn' dedi*" şeklinde değil, "وَمَدَّ بِهَا صَوْتَهُ / *âmîn lafzını uzatarak söyledi*" şeklinde olmalıdır.⁸⁵

Tirmizî hadisi naklettikten sonra, Buhârî'nin bu değerlendirmelerini aynen nakleder. Ayrıca kendisi rivayeti Ebû Zür'a'ya (ö. 264/878) sorduğunu onun da Süfyan tarikini daha sahih bulduğunu bildirmiş, rivayeti Seleme'den nakleden Alâ b. Sâlih el-Esedî'nin de bu konuda Süfyan'ı desteklediğine dikkat çekmiştir.⁸⁶

Dârekutnî de "sesini kısarak âmîn dedi" ifadesinin Şu'be'den kaynaklanan bir vehim olduğunu söyler. Çünkü bu rivayeti Şu'be dışında Seleme b. Küheyl'den nakleden Süfyân es-Sevrî, Muhammed b. Seleme b. Küheyl ve başkaları, Şu'be'den farklı olarak "yüksek sesle âmîn dedi" ifadesiyle nakletmişlerdir. Rivayetin diğer tarikleri de sahih olduğu için Şu'be rivayeti bunlar karşısında şâz kalmıştır.⁸⁷

Bu değerlendirmeler neticesinde, Vâil b. Hucr rivayetinin Şu'be tarikinin Süfyân tariki karşısında zayıf kaldığı söylenebilir. Nitekim Hanefîlerden de İbnü't-Türkmânî (ö. 750/1349),⁸⁸ Abdülhak ed-Dihlevî (ö. 1052/1642) ve Abdülhay el-Leknevî (1848-1886) gibi rivayetin Süfyân tarikinin daha sağlam olduğunu belirten âlimler bulunmaktadır.⁸⁹

Bununla birlikte, Şu'be tarîki hakkında hüküm verilmeden önce, bazı Hanefî fakihlerinin konu hakkındaki aşağıdaki değerlendirmelerinin de göz önünde bulundurulması yerinde olacaktır. Hanefîlerden hem fıkıh hem de hadis ilmine dair yazdığı eserlerle ön plan çıkan, bu sebeple de muhaddis fakih olarak isimlendirilebilecek olan Kudûrî (ö. 428/1037) ile Aynî, Şu'be rivayeti hakkındaki eleştirilere şöyle cevap vermeye çalışmışlardır:⁹⁰

1. Hadis ilminde *emîru'l-müminîn fi'l-hadîs* lakabıyla da meşhur olan

⁸⁵ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 3: 73.

⁸⁶ Tirmizî, "Salât", 184.

⁸⁷ Dârekutnî, *Sünen*, 2: 128.

⁸⁸ Ebu'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Osman İbnü't-Türkmânî, *el-Cevheru'n-nakî (Beyhakî'nin es-Sünenü'l-Kübrâ'sı ile birlikte)*, 1. Bs (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1346), 2: 58.

⁸⁹ Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 2: 61.

⁹⁰ Meseleye eserlerinde yer veren Hanefî müelliflerin çoğunun bu değerlendirmelere katıldığını söyleyebiliriz. Örneğin bk. Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), 1: 295; Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, 2: 233-238.

Şu'be bu tür hatalarla itham edilecek bir râvi değildir.⁹¹

Süfyân-ı Sevrî hadis ilminde Şu'be'den genel olarak daha üstün görülmüş ve hatasının daha az olduğu belirtilmiş olsa da Şu'be'nin bu konuda haklı olması ihtimal dahilindedir. Nitekim bazı ricâl ve tabakât eserlerinde Hanefîlerin bu itirazını haklı çıkaracak bilgilere rastlamak mümkündür.⁹² Nitekim Buhârî, Şu'be'nin Süfyân'dan yirmi yaş kadar büyük olduğunu, ona hocalık ettiğini ve Süfyân'ın onun hakkında *emîru'l-müminin fi'l-hadîs* tabirini kullandığını zikreder.⁹³ Abdurrahman b. Mehdî, "Şu'be hadis ilminde imamdır" ifadesini kullanmış, Ali b. el-Medîni de, Yahya b. Said el-Kattân'dan (ö. 198/813) şu nakli yapmıştır: "Şu'be râviler, Süfyân ise hadis bâbları konusunda daha bilgilidir."⁹⁴ Şu'be'nin bu durumda Hucr'un ismi ve künyesi konusundaki Süfyân ile yaşadıkları bu ihtilafta haklı olma payı pek de uzak değildir.⁹⁵

2. Senedde yer alan ismin Hucr b. Anbes kadar Hucr Ebu'l-Anbes olması da mümkündür. Ebu's-Seken olan Hucr'un bir diğer künyesinin Ebu'l-Anbes olmasında bir sakınca yoktur.⁹⁶

Bu itirazın da haklı olma ihtimali vardır. Çünkü Müslim *el-Künâ ve'l-Esmâ* isimli eserinde Seleme b. Küheyl'in de talebesi olan bu râvinin künyesini Ebu's-Seken olarak değil Ebu'l-Anbes şeklinde vermiştir.⁹⁷ İbn Ebî Hatim de Ebu's-Seken künyesini zikrettikten sonra, Hucr'un Ebu'l-Anbes künyesiyle de bilindiğini belirtmiştir.⁹⁸ Benzer değerlendirmeyi farklı tarih ve tabakât eserlerinde görmek de mümkündür.⁹⁹

3. Hucr'un rivayeti Vâil'den doğrudan değil de Alkame vasıtasıyla almasına gelince, bu da Hucr'un daha âlî değil de nâzil isnadla hadis nakletmiş olabileceği ihtimali sebebiyle mümkündür.¹⁰⁰

⁹¹ Kudûrî, *Tecrîd*, 2: 508; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 6: 50.

⁹² İbn Hacer el-Askalânî, münekkit hadis âlimlerini müteşeddîd ve mütevassıt olanlar şeklinde ikiye ayırır ve ilk tabakada Şu'be ile Süfyân es-Sevrî'yi mukayese ederek şöyle der: "وَشِعْبَةُ أَشَدَّ مِنْهُ / Şu'be, Süfyân'dan daha müteşeddittir." Bk. İbn Hacer, *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*, 1: 75.

⁹³ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 4: 244.

⁹⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1: 126-127.

⁹⁵ Süfyân es-Sevrî ile Şu'be'nin cerh-ta'dîl konusundaki uzmanlıkları ve konumları hakkında ayrıca bk. İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 1: 172-181.

⁹⁶ Kudûrî, *Tecrîd*, 2: 508; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 6: 50.

⁹⁷ Ebu'l-Hasan Müslim b. el-Haccâc en-Neysâbü'rî, *el-Künâ ve'l-esmâ*, thk. Abdurrahîm Muhammed Ahmed, 1. Bs (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1984), 1: 627.

⁹⁸ İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, III, 266.

⁹⁹ Bk. İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4: 177; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8: 268; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 5: 474; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2: 214.

¹⁰⁰ Kudûrî, *Tecrîd*, 2: 508; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 6: 50.

Nitekim söz konusu Alkame, Süfyan rivayetinde yer alan Vâil b. Hucr'un hem oğlu hem de talebesidir. Dolayısıyla Şu'be tarikindeki rivayetin Vâil'den doğrudan değil de oğlu Alkame vasıtasıyla alınması uzak bir ihtimal değildir.¹⁰¹ Bu durum isnadı nâzil konumuna düşürse de zayıflatan bir husus değildir.

4. Şu'be rivayetinde yer alan "وأخفى بما صوته / sesini kısarak 'âmîn' dedi" ibaresinin Süfyan rivayetinde "وَمَدَّ بِمَا صَوْتَهُ" / *âmîn lafzını uzatarak söyledi* şeklinde geçmesi, *âmîn* lafzının mutlaka *cehrî* söylendiği anlamına gelmeyip, sesini kısarak söylediği manasına gelmesi de mümkündür. Yani bu ifade Şu'be rivayetinde geçen ifade ile bu şekilde tevil edilebilir. Dolayısıyla arada mutlaka bir ihtilafın bulunduğu veya Şu'be rivayetinin zayıf sayılması gerektiğinden söz edilemez.¹⁰²

Burada hadiste geçen "مَدَّ بِمَا صَوْتَهُ" ifadesinden tam olarak neyin kastedildiği üzerinde durmak gerekmektedir. Arapçada "مَدَّ" fiili hakiki anlamında "çekmek, yaymak, uzatmak" gibi manalara gelir. Nitekim kelime "وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ / Yeryüzü yayıldığında" (İnşikâk, 84/3), "كيف مد الظل / Gölgeyi nasıl da uzatmıştır?" (Furkân, 25/45) âyetlerinde de bu anlamlarda kullanılmıştır. Bu kökten türeyen "medîd" kelimesi uzun boylu, aynı şekilde tecvîdde yer alan "meddü'l-harf" de harfin çekilmesi ve uzatılması anlamına gelmektedir.¹⁰³ "مَدَّ" fiili hadiste geçtiği şekliyle "الصوت / ses" kelimesiyle birlikte kullanıldığında ise "sesin artırılması ve yükseltilmesi" anlamına gelebileceği gibi "uzatılması, çekilmesi" manalarına gelmesi de mümkündür.¹⁰⁴ Şu hadiste geçen ifade de her iki şekilde anlamaya müsait gözükmektedir: "الْمُؤَدِّنُ يُعْفَرُ لَهُ مَدُّ صَوْتِهِ / Müezzinin sesi ne kadar yüksek olursa / uzun olursa, günahı o kadar bağışlanır."¹⁰⁵

¹⁰¹ Bazı tabakât eserlerinde Hucr b. Anbes'ten bahsedilirken talebeleri arasında oğlu Alkame'nin de ismi zikredilmekte, Alkame'nin ondan semânının olduğu belirtilmektedir. Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6: 405; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6: 234. Alkame b. Vâil b. Hucr hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 7:41.

¹⁰² Kudûrî, *Tecrîd*, 2: 507; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 6: 50.

¹⁰³ Ebu'l-Huseyn İbn Fâris Ahmed er-Râzî, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Dâru'l-Fikr, 1979), "medde" md., 5: 269; Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3. Bs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), "medde" md., 3: 396-397.

¹⁰⁴ Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tannâhî, Tâhir Ahmed ez-Zâvî (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 4: 308; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "medde" md., 3: 399.

¹⁰⁵ Nesâî, "Ezân", 14; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1: 204; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 10: 336.

Hadisin Süfyân rivayetini destekleyen diğer bazı tariklerinde açık bir şekilde “sesini yükseltti / يرفع بها صوته / ”, “biz onu duyduk / فسمعناها / ”, “açıktan âmîn dedi / فجمهور بآمين / ” ifadeleri yer almaktadır. Rivayetlerin birbirini tefsir ettiği öne sürülerek “مَدَّ بِهَا صَوْتَهُ” ile kastedilenin “sesini yükseltti, yüksek sesle söyledi” şeklinde anlaşılması gerektiği öne sürülebilir.¹⁰⁶ Bu haklı bir itiraz olarak gözükmekle birlikte, bu itiraza da kanaatimizce şöyle cevap verilmesi mümkündür: Rivayetin en yaygın isnadı İbn Mehdî, Yahyâ ve Vekî’in: Süfyân – Seleme – Hucr – Vâil – Hz. Peygamber yoluyla naklettikleri tariktir ve bu tarikle hadisi nakledenlerin tamamı rivayeti “يَمُدُّ بِهَا صَوْتَهُ” şeklinde aktarmışlardır.¹⁰⁷ Buradan hareketle rivayetin diğer lafızlarla gelen şekillerinin mana rivayeti olabileceğine daha önce de değinilmişti.¹⁰⁸ Bu bilgiler göz önünde bulundurulduğunda asıl rivayetin “يَمُدُّ بِهَا صَوْتَهُ” şeklinde geleni olduğu belirtilebilir.

Hanefî fakih ve muhaddisleri tarafından Şâfiîlere karşı yapılan bu savunma ve itirazlar bizce önemlidir. Zira onların amel ettikleri rivayetleri sened ve metin itibarıyla savunma çabalarının ve muhaliflerinin savundukları rivayetlere yönelttikleri eleştirilerin sistemin içerisinden değerlendirmeler oldukları söylenebilir. Nitekim tabakât ve ricâl kaynaklarında, yapılan bu itiraz ve savunmaları destekleyecek mahiyette bilgilerin yer aldığı söylenebilir.

3. Sahâbe ve Tâbiûn Uygulaması

Hanefîlerin âmîn lafzının cemaat tarafından gizli söylenmesi gerektiği hususundaki bir diğer delilleri sahâbe ve tâbiûnun söz ve uygulamalarıdır. Sahâbe uygulamalarına örnek olarak öncelikle yukarıda ayrı bir başlık halinde verilen Semure b. Cündeb’in İmrân b. Husayn ile bu konudaki ihtilafı ve bunu Übey b. Ka'b'a sormaları zikredilmektedir.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Benzer bir değerlendirme için bk. Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi*, 2: 59.

¹⁰⁷ İbn Mâce, “İkâmetü's-salât”, 14; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 187; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31: 136; Dârekutnî, *Sünen*, 2: 127.

¹⁰⁸ Tabakât kitaplarında Vâil b. Hucr'la ilgili şu rivayete yer verildiği görülür: “Vâil heyetiyle birlikte Hz. Peygamber'e geldiğinde, Hz. Peygamber onun yüzünü sıvazladı, onun için dua etti ve onu kavmine reis tayin etti. Sonra insanlara şöyle hitap etti: Ey insanlar! Bu Vâil b. Hucr size Hadramevt'ten gelmiştir. Hz. Peygamber sesini uzatarak/yükselterek 'İslam'a girmeyi arzularak gelmiştir' dedi...” Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 263. Bu rivayette Hz. Peygamber'in onun İslam'a girişini övmek için sesini uzattığı/yükselttiği ifadesinin, Vâil tarafından nakledilen, incelediğimiz hadiste geçen aynı lafızlarla “وَمَدَّ بِهَا صَوْتَهُ” gelmiş olması dikkat çekicidir.

¹⁰⁹ Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, 2: 233.

Bir diğer uygulama Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ud'un âmîn lafzını açıktan söylemediklerine dair uygulamalarıdır.¹¹⁰ Ebû Vâil'den nakledilen şu haber de buna delil olarak gösterilir:

"Hz. Ali ve İbn Mes'ud namazda besmeleyi, istiâzeyi ve âmîn lafzını açıktan okumazlardı."¹¹¹ Bu rivayet senedinde yer alan Ebû Sa'd el-Bakkâl'ın müdellis olması ve rivayeti "an" sîgasıyla nakletmesi sebebiyle zayıf sayılmıştır.¹¹²

Tâbiûnun görüşü olarak da İbrahim en-Nehaî'den nakledilen şu rivayet delil olarak öne sürülür:

"İmam (namazda) şu beş şeyi gizli okur: Sübhâneke duasını, istiâzeyi, besmeleyi, âmîn lafzını ve Allâhümme rabbenâ leke'l-hamd duasını."¹¹³

Rivayet İbn Ebî Şeybe – Vekî – Süfyân es-Sevrî – Mansûr b. el-Mu'temir – İbrahim en-Nehaî kanalıyla gelmekte ve isnad itibariyle güvenilir görülmektedir.¹¹⁴ Tâbiûnun rivayetleri her ne kadar Şâfîler tarafından delil olarak alınmasa da özellikle İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714) gibi, sahâbe döneminde fetvası sorulan ve kabul edilen tâbiûnun rivayetleri Hanefî usulünde merfû hadisle doğrudan çelişmediği sürece delil sayılmıştır. İbrahim en-Nehaî rivayetinde her ne kadar imamın âmîn lafzını gizli söylemesi gerektiği söylene de bu konuda cemaatin de ona tabi olacağı belirtilmiştir. Çünkü cemaat namazda imama uymak zorundadır.¹¹⁵

Hanefîlerin sahâbe ve tâbiûndan delil getirdikleri isimlerin Hz. Ali, İbn

¹¹⁰ Bk. Serahsî, *Mebûât*, 1: 32.

¹¹¹ Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd, 2. Bs (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 9: 262.

¹¹² Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, 2: 235. Tehânevî, Ebû Sa'd'ın hadis münekkithleri tarafından güvenilir sayıldığını ve kendisinden sadece güvenilir râvilerden hadis nakleden Şu'be ve el-A'meş gibi âlimler nakilde bulunduğu için tedlisinin hadisin sıhhatine zarar vermeyeceğini iddia eder. Bu konuda da Heysemî'yi kaynak olarak gösterir. (Heysemî, Ebû Sa'd hakkındaki bu hükmü Ebû Hişâm er-Rifâî'ye nispet etmektedir. Bk. Ebu'l-Hasen Nüreddîn Ali el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, thk. Hüsâmüddîn el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994), 1: 141.) Ancak ilk dönem cerh tadil kaynaklarına bakıldığında Yahya b. Maîn'in onu "leyse bi şey' / hadis ilminde bir değeri yoktur" ve "sika değildir" diyerek cerh ettiği; Ebû Zür'a'nın da "leyyinü'l-hadis" ve "müdellis" şeklinde vasıflandırdığı görülür. Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 4: 62-63.

¹¹³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 267.

¹¹⁴ Rivayeti İbrahim en-Nehaî'den alan Mansûr da Süfyân'dan alan Vekî de hadis rivayetinde güvenilir sayılan râvilerdendir. Bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 7: 346; 8: 179; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8: 177; 9:37.

¹¹⁵ Tehanevi, *İ'lâü's-sünen*, 2: 247. Nehaî rivayetinin merfû olan Sevrî rivayeti ile ihtilafı burada dile getirilecek olursa, Hanefîlerin Şu'be tarikini tercih ettikleri için Sevrî tarihini dikkate almadıkları, bu sebeple de Nehaî'nin görüşünü merfû habere aykırı görmedikleri söylenebilir.

Mes'ud ve İbrahim en-Nehaî gibi Kûfe bölgesinden oldukları görülür. Nitekim Tirmizî de, Vâil rivayetinin Sevrî tarikini zikrettikten sonra, sahâbe, tâbiûn ve sonrasında gelen pek çok ilim ehlinin âmîn lafzını yüksek sesle söylediklerini ifade etmiştir. Sahâbeden zikrettiği isimler arasında Hz. Ali'nin de bulunması ilginçtir.¹¹⁶

Hanefî kaynaklarında Vâil b. Hucr rivayeti hakkında İbrahim en-Nehaî'den aktarılan şöyle bir eleştiri de yer almaktadır: "Vâil'in Hz. Peygamber'in açıktan âmîn dediğini bilmesine rağmen, Abdullah b. Mes'ud'a bunun gizli kalması mümkün değildir. Bu da göstermektedir ki Hz. Peygamber bu uygulamayı birkaç kez, o da öğretmek maksadıyla ancak yapmıştır.¹¹⁷ Nitekim Ali el-Kârî (ö. 1014), namazda âmîn lafzının cehrî söylenmesinin İslam'ın ilk dönemleri için ve öğretme amaçlı olduğu, bu amaç gerçekleştiğinde artık amelin gizli okuma şeklinde yerleştiği ve devam ettiğini ifade etmiştir. Ancak Nehaî'nin bu itirazını, bir delil olarak değil onun bir içtihadı (yorumu) olarak değerlendirmek daha isabetlidir. Çünkü Hz. Peygamber'in âmîn lafzını açıktan söylediğine dair rivayetlerin ve uygulamanın yaygınlığı, esasında bu fiilin sadece öğretmek maksadıyla kısa zamanlı bir uygulama olmadığını göstermektedir.

Sonuç

Cehrî kılınan namazlarda âmîn lafzının açıktan söylenmesi gerektiği görüşünü savunan Şâfiî fakihlerin kullandığı hadisler değerlendirildiğinde, içlerinden hem sübut hem de delalet açısından sadece Vâil b. Hucr rivayetinin istidlal edilmeye elverişli olduğu söylenebilir. Diğer rivayetlerden bazıları sened yönünden munkatı oldukları için bazıları da râvi kusurları sebebiyle sübut yönünden problemlidirler. Bazısının da konuya doğrudan delaleti bulunmamaktadır.

Hanefî fakihler, hafî-cehrî bütün namazlarda âmîn lafzının gizli söylenmesi gerektiği iddialarını, öncelikle A'râf Suresi'nin 55. âyetiyle delillendirmeye çalışırlar. Bu âyete göre duada evlâ olan, gizli yapılmasıdır. Âmîn lafzı da bir dua cümlesi olduğu için, hem imam hem de cemaat tarafından gizli söylenmesi asıldır. Bununla birlikte Hanefîlerin görüşüne delalet eden, münferit olarak zayıf veya hasen olsalar da birbirlerini desteklemeleri suretiyle sahih derecesine çıkabilecek rivayetler de bulunmaktadır.

Bu konuda üzerinde en fazla tartışmanın yaşandığı husus, Vâil b.

¹¹⁶ Tirmizî, "Salât", 184.

¹¹⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1: 207; Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, 4: 195. Bk. Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 2: 696.

Hucr'un Hz. Peygamber'in filini naklettiği rivayettir. Rivayetin Şu'be tarikinde Hz. Peygamber'in âmîn lafzını gizli söylediği, Sevrî tarikinde ise açıktan söylediği ifade edilmektedir. Hadis usulü kriterleri açısından Sevrî tariki, gerek mütâbîleri gerek Buhârî, Dârekutnî gibi hadis imamlarının tevsikleri gerekse sahâbe ve sonraki nesillerin uygulamalarının desteğiyle Şu'be tarikinden daha sağlam gözükmektedir. Ancak fakih ve muhaddis kimlikleriyle ön plana çıkan bazı Hanefî âlimlerin konuya dair değerlendirmeleri ve itirazları göz önüne alındığında, onların amel ettikleri Şu'be rivayetinin savunulması ve muhaliflerinin delil olarak kullandıkları rivayetlerin eleştirilmesi hususunda görüşlerini haklı çıkarabilecek gerekçelere sahip oldukları görülür. Neticede kendilerini destekleyen rivayetlere sahip olmaları, görüşlerini Kufe merkezli de olsa sahâbe ve tâbiûnun (selefin) uygulamasına dayandırmaları, muhaliflerinin kullandıkları rivayetlere itiraz edecek (kendileri açısından) sağlam deliller ortaya koyabilmeleri, onları hadis alanında da (gerek hadislerin sübutu gerekse delaleti açısından) görüşlerine değer verilmesi gereken bir konuma getirmektedir.

Kanaatimizce cehrî namazlarda âmîn lafzının cehrî olduğu kadar hafî olarak söylenmesinin de naslardan delilleri bulunmaktadır. Her ne kadar Şâfiî ve Hanbelî fakihler bu hususta kendilerini destekleyen rivayetin daha sahih olduğunu iddia etseler de Hanefîlerin de kendi usullerine uygun olarak, Kur'an'ın umum lafzından getirdikleri delilin yanında, sıhhat açısından bazı problemleri olsa da birbirlerini desteklemeleri sebebiyle amel etmeye elverişli rivayetlere sahip oldukları söylenebilir. Bu açıdan her iki uygulamanın da sünnete aykırı olmadığı ifade edilebilir. Bunun yanında bazı Hanefî müellifler tarafından ileri sürülen, Hz. Peygamber'in âmîn lafzını talim amaçlı olarak cehrî söylemesinin istisnâ bir uygulama olduğu yönündeki iddianın çok ikna edici durmadığını ifade etmek isteriz. Çünkü talim amaçlı ve istisnâ bir uygulama olsaydı, âmîn lafzının açıktan söylenmesi bu kadar yaygınlık kazanamazdı.

Çalışmamızda ele aldığımız spesifik bir meseleden hareketle, Hanefîlerin de görüşlerini hadis ve sünnet kaynaklarına dayandırdıkları, ayrıca bunu yaparken sadece muhteva tenkidi değil, sened tenkidi kriterlerini de işletmeye çalıştıkları ifade edilebilir. Bu örnek konu ve rivayet incelemesinde de görüldüğü üzere Hanefîler hakkında hadis ve sünnetle amel konusunda öne sürülen birtakım ithamların tekrar gözden geçirilmesi gerektiği söylenebilir. Özellikle hem fakih hem de muhaddis kimlikleriyle ön plana çıkan Kudûrî (ö. 428/1037), Aynî (ö. 855/1451), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Leknevî (1848-1886) ve Tehânevî

(1892-1974) gibi âlimlerin çalışmalarındaki cumhurun görüşüne muhalif olan muhtelif konu başlıkları incelendiğinde de bu tespitimizde haklılık payı olacağını söyleyebiliriz.



KAYNAKÇA

- ABDÜRREZZÂK, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî. *Musannef*. Thk. Habîburrahmân A'zamî. 2. Bs, 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.
- ALÎ EL-KÂRÎ, Ebu'l-Hasen Nûreddîn. *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih*. 1. Bs, 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422.
- AYDINLI, Abdullah. "Hasan Basri Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri." Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8 (1988): 91-113.
- AYNÎ, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd. *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- AYNÎ, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. Thk. Hâlid b. İbrahim el-Mısırî. 1. Bs, 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- AYNÎ, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabaî, t.y.
- AZİMÂBÂDÎ, Muhammed Eşref b. Emîr. *Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Davud*. 2. Bs, 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu'l-kebîr*. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâru'l-Meârifî'l-Osmâniyye, t.y.
- BÛSİRÎ, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed. *Misbâhu'z-zücâce fî zevâidi İbn Mâce*. Thk. Muhammed el-Müntakî. 2. Bs, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 1403.
- DÂREKUTNÎ, Ebû'l-Hasan Ali b Ömer b Ahmed. *ed-Duafâ ve'l-metrâkîn*. 3 Cilt. Medine: Mecelletü'l-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1404.
- DÂREKUTNÎ, Ebû'l-Hasan Ali b Ömer b Ahmed. *Sünen*. Thk. Şuayb Arnavût, Hasan Abdülmün'im Şelebi. 1. Bs, 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.
- ERDEM, Sargon. "Âmîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3: 62. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- HALİL B. İSHÂK, Ziyâüddîn b. Musa. *et-Tavdîh fî şerhi Muhtasari İbn Hâcib*. Thk. Ahmed b. Abdülkerim Necib. 8 Cilt. Merkezü Necîbeviyye, 2008.
- HATÎB EL-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. 1. Bs, 24 Cilt.


- Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417.
- HEYSEMÎ, Ebu'l-Hasen Nûreddîn Ali. *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*. Thk. Hisâmüddîn el-Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- İBN ABDİLBER, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî. *el-İstizkâr*. Thk. Ali Muhammed Muavviz Sâlim Muhammed Atâ. 1. Bs, 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İBN ADÎ, Ebû Ahmed el-Cürcânî. *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*. Thk. Ali Muavviz Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 1. Bs. Beyrut: el-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İBN EBÎ HÂTİM, Ebû Muhammed Abdurrahman b Muhammed b İdris. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 1. Bs, 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabaî, 1952.
- İBN EBÎ HÂTİM, Ebû Muhammed Abdurrahman b Muhammed b İdris. *el-İlel*. Thk. Hâlid b. Abdurrahman Sa'd b. Abdullah. 1. Bs, 7 Cilt. Matâbiu'l-Hamîdî, 2006.
- İBN EBÎ ŞEYBE, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *Musannef*. Thk. Yûsuf Kemâl el-Hût. 1. Bs, 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İBN FÂRİS, Ebu'l-Hüseyn Ahmed er-Râzî. *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 6 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1979.
- İBN HACER, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*. Thk. Râbî b. Hâdî. 2 Cilt. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1984.
- İBN HACER, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1326.
- İBN HİBBÂN, Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1973.
- İBN HİBBÂN, Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *Sahîh*. Thk. Şuayb Arnavût. 2. Bs, 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.
- İBN KUDÂME, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn el-Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Garîbü'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1398.
- İBN MANZÛR, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisânü'l-Arab*. 3. Bs, 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İBN NÜCEYM, Zeynüddîn b. İbrahim. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, t.y.
- İBN RECEB EL-HANBELÎ, Zeynüddîn Ebu'l-Ferec. *Şerhu İleli't-Tirmizî*. Thk. Nuruddîn Itr. 3. Bs, 2 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2016.

- İBN RÜŞD, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesit*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İBN SA'D, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 1. Bs, 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Kâdî Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 2. Bs, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman. *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*. Thk. Abdullâh el-Kâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406.
- İBNÜ'L-ESÎR, Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. Thk. Mahmûd Muhammed et-Tannâhî, Tâhir Ahmed ez-Zâvî. 5 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- İBNÜ'L-HÜMÂM, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- İBNÜ'L-KATTÂN, Ali b. Muhammed b. Abdülmelik. *Beyânü'l-vehm ve'l-ihâm fî Kitâbi'l-ahkâm*. Thk. Hüseyin Âyet Saîd. 6 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1997.
- İBNÜ'T-TÜRKMÂNÎ, Ebu'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Osman. *el-Cevheru'n-nakî (Beyhakî'nin es-Sünenü'l-Kübrâ'sı ile birlikte)*. 1. Bs, 10 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1346.
- İSHÂK B. RÂHÛYE, Ebû Yakûb el-Mervezî. *Müsned*. Thk. Abdüfgafûr b. Abdülhak. 1. Bs, 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Îmân, 1991.
- KÂSÂNÎ, Ebû Bekir Alâüddîn b. Mesud. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- KOMİSYON. *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye el-Kuveytiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1427.
- KUDÛRÎ, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed. *et-Tecrîd*. Thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cuma Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2004.
- MÂVERDÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. Thk. Ali Muhammed Muavviz. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- MİZZÎ, Yûsuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'r-ricâl*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 1. Bs, 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1980.
- MÜBÂREKFÛRÎ, Ebu'l-Alâ Muhammed Abdurrahman. *Tuhfetü'l-ahvezî bi Şerhi Câmii't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hasen İbnü'l-Haccâc en-Neysâbü'rî. *el-Künâ ve'l-esmâ*. Thk.

- Abdurrahîm Muhammed Ahmed. 1. Bs, 2 Cilt. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1984.
- NAHHÂS, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Meâni'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1409.
- RÂĞIB EL-İSFEHÂNÎ, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. Thk. Safvân Adnan ed-Dâvudî. 1. Bs. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1412.
- SEHÂRENFÛRÎ, Halil Ahmed. *Bezlü'l-mechûd fî halli Süneni Ebî Davud*. Thk. Takıyyüddîn en-Nedvî. 1. Bs, 14 Cilt. Haydarâbâd: Merkezün li'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2006.
- SERAHSÎ, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.
- ŞÂFÎÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990.
- ŞEYBÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen. *el-Asl*. Thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. 5 Cilt. Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, t.y.
- TABERÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Thk. Hamdî b. Abdülmecîd. 2. Bs, 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- TEHANEVÎ, Zafer Ahmed. *İ'laü's-sünen*. 18 Cilt. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulumi'l-İslâmiyye, 1415.
- YAHYA B. MAÎN, Ebû Zekeriya el-Bağdâdî. *Târîhu Yahya b. Maîn*. Thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf. 1. Bs, 4 Cilt. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, 1979.
- ZEHEBÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 1. Bs, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1963.
- ZEMAŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmızı't-te'vîl*. 3. Bs, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, 1407.
- ZEYLAÎ, Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah. *Nasbü'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye*. Thk. Muhammed Avvâme. 1. Bs, 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997.



THE PRONUNCIATION OF “AMEN” IN THE PRAYERS WHICH ARE RECITED OPENLY: AN ANALYSIS CENTERED NARRATION

 Mutlu GÜL^a

Extended Abstract

The word amen, which is said after sentences expressing prayer and desire, is a sentence that is pronounced in similar ways which exists not only in the Islamic Religion but also in other sacred religions. It is seen religiously beautiful (mustahab) that the word of the amen, which is repeated frequently by Muslims in their daily lives, is said after the Surat al-Fatiha in prayers. This practice, is based on narrations from the Prophet.

It does not matter whether it is obligation or supererogatory, although it is considered as a sunnah to say the word of the amen in all prayers, there are some conflicts in practice among Islamic scholars. Although there is no disagreement about the person saying the word of the amen in the prayers he/she performs alone, it is controversial whether the word of the community will say openly or secretly in the form of a congregation and in prayers where the Qur'an is read openly. According to this, in the form of congregations and open prayers, only the community, not the imam, tells the word of the amen according to the Maliki scholars. According to other sectarian scholars, it is a sunnah for the community to say with the imam. This is the first point of dispute about the issue. The second controversial area is the question of whether the community says the word of amen openly or secretly in such prayers. According to Hanafis and Malikis, the sunnah is saying secretly the word of amen by both the community and the imam. Shafii and Hanbelis, on the other hand, argue that it is a sunnah to speak the word of the amen clearly by the imam and the community. Although this difference in practice does not harm the validity of prayer, it still causes some confusion in people and according to the denominations in question, it is

^a Asst. Prof., Uludağ University, mutlugulx@hotmail.com

wondered where this practice difference originated.

The controversy among the sects arises from the difference in the signification of the verses and hadiths and rather the approach of the hadiths. In this study, firstly, the issue of the health of the hadiths about telling the word of the amen in prayers where the recitation is read openly will be discussed. In this study, firstly, the issue of the authenticity of the hadiths about saying the word amen in prayers where the recitation is read openly will be discussed. Then, the disputes about the understanding of these narrations contains its certainty will be mentioned. From this point of view, especially the approach of the Hanafi and Shafi sect to the hadiths will be evaluated as comparative. Although, in this regard, the Malikis agree with the Hanafis and the Hanbalis with the Shafii jurists, both from Imam Malik and Ahmed b. Hanbel two different opinions are conveyed. For this reason, it can be said that the main dispute on the issue took place between the Shafiis and Hanafi jurists. As a result, when the sources belonging to the sects are examined, it is seen that the issue is examined more in the main and descendent sources of Hanafi and Shafiis.

Before narrations Hanafi jurists cite the evidence of "Pray to your Lord secretly, pleading to your Lord" in the 55th verse of Surah A'râf in order to defend their views. According to them, the essential thing in all prayers is to be done in secret and awe. Since the word amen is actually a prayer sentence, the truth is that it is said secretly by both the community and the imam. When the rumors put forward in this regard in order to defend the views of the sectarian scholars, it is seen that the narration that the most controversy was experienced was the news conveyed from Vail b. Hucr. Because Hucr transmitted two different applications from the Prophet stated as the word of the amen should be said by the community both secretly and openly during prayers when the recitation performed openly. According to the fiqh and hadith scholars from Shafî sect, the narration, which is authentic among them, is supported by both the community and the imam. This narration comes from Süfyân es-Sevri. According to Hanafis, the narrative that is suitable for action is the news transmitted from Vail b. Hucr via Şu'be b. Haccâc.

According to Shafii ahl al hadith scholars, Şu'be version of Vail b. Hucr narration is not suitable for acceptance since it is defective in some aspects. These defects have been stated by prominent al-jarh wa al-ta'dil scholars such as Buhârî and Dârekutnî. Therefore, according to them, it is more appropriate that the news source for the deed is the news coming through

Süyân es-Sevri. According to the assessment of the muhaddid scholars who are competent in the hadith science, especially from the Hanafî sect, such as Kudûrî, Aynî, İbnü'l-Hümâm, Leknevî, and Tehânevî, the narration of Şu'be is more robust than the Süfyân's narration. In the works of these authors, it is seen that they responded to the objections of Bukhari and other opponents by using the criteria of hadith criticism. In the article, based on the discussion on the subject, it is tried to be revealed that Hanafî scholars are not only contented with the criticism of the text and content, but also use the criteria of text and narrative criticism while evaluating the narrations.

Süfyân es-Sevri version of the narration seems to be more robust in terms of hadith validity criteria. Because the hadith has other supporters that support that version of it. Besides the leading hadith scholars such as Buhârî and Dârekutnî stated that this version was more reliable, the practices of the Companions and subsequent generations supported this. In addition, we find the evaluations of Hanafî scholars on the subject is important. Because, while Hanafîs make a judgment about a matter, they take into consideration not only the authenticity of the hadiths about the subject, but also the practice of the Qur'an and the predecessor. In addition, the objections of the Hanafîs against their opponents show that the authenticity problem of the hadith is not independent from the conflict.

When we look at the other narrations suggested by both Hanafîs and Shafîi scholars, it is understood that some of them are not robust in terms of certainty and some do not have direct signs on the subject. All of these narrations are evaluated under separate headings in the study and the problems of the hadiths regarding the certainty and indication are pointed out.

Keywords: Hadith, Salât (Prayer), Amen, Qıraah (Reciting), Hanafî sect.



KLASİK TÜRK DÜŞÜNÇESİNDE HİKMET VE ERDEM ANLAYIŞI

© Mehmet Kasım ÖZGEN^a

Öz

Bu çalışmada klasik dönem Türk düşüncesinde ahlak felsefesi bağlamında hikmet ve erdem anlayışı betimlenmeye çalışılacaktır. Felsefe tarihinin ilk büyük sistem filozofları olan Platon ve Aristoteles'te ahlak felsefesi temelde erdem anlayışıyla bezenmiştir. Buna göre insanın özelliği akılla temellenmektedir ve ahlaklılık, ruhun arzu ve tutkular gibi diğer güçlerini aklın rehberliği altında denetime tabi tutarak gerçekleştirilir. Çünkü erdemler ister Platon'daki gibi tümel gerçeklikler olarak kavransın isterse Aristoteles'teki gibi toplumsal kökenleri bulunan değerler olarak kavransın, aklın kurula tabi olması türünden bir ilişkiyi temsil ederler. Türk düşüncesi ise Hoca Ahmed Yesevi örneğinde görüleceği üzere, erdem merkezli değerler anlayışını aşacak tarzda hikmete dayalı bir ahlak anlayışını felsefenin merkezine yerleştirmiştir. Aşacak tarzda diyoruz, çünkü erdemlerle ilgili anlayış bütünüyle yanlış değil, fakat eksiktir; bu, kabağda odaklanarak özü kaçırmak demektir. Dolayısıyla buradaki ayırım felsefe ile hikmet arasındaki, nasıl ile niçin soruları arasındaki hayati farka ilişkindir. İşte bu çalışmada hikmet merkezli bir ahlak ile erdem merkezli ahlaki değerler dünyası arasında nasıl farklar olduğuna ve bunun günümüze kadar gelen yansımalarına değinilecektir. Hikmet ahlakında teselli/tatmin/mutluluk/Hakka rıza en yüksek amaçtır. Oysa erdem ahlakında nefsin/egonun mutluluğu önceliklidir. Nefse hâkimiyet ancak nefsi arındırmakla olur. Bu da hikmet ahlakının bir gereğidir. Erdem ahlakında ise nefsi/ egoyu kontrol vardır. Egoyu kontrol sonuçta, yine ego için yapılan bir davranıştır. Hikmet zihinler için idrak, doğruluk ve merhamet demektir. Hikmet, inancımızın ve ahlakımızın metafizik ve ruhani boyutunu ortaya koyar. Doğruluk ve dürüstlük içinde yaşayabilmemiz için bizi hakikate sevk eder. Hikmet yaptıklarımıza bir anlam ve amaç verir, bugün bu hikmet anlayışını yeniden keşfetmemiz gerekiyor.

Anahtar kelimeler: İslam Felsefesi, Klasik Türk Düşüncesi Tasavvuf Metafiziği, Hikmet, Erdem, Ahlak.



^a Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, mehmetkozgen@hotmail.com

HIKMET [WISDOM] IN EARLY ISLAMIC THOUGHT

In this paper, the understanding of wisdom and virtue in the context of moral philosophy in classical Turkish thought will be described. In Plato and Aristotle who are the first great system philosophers in the history of philosophy, moral philosophy is embellished with a sense of virtue. Accordingly, the essence of man is based on the mind and morality is realized by controlling the other abilities of the soul such as desires and passions under the guidance of the mind. Because whether virtues are conceived as holistic truths like in Plato, or as values having social origins, such as Aristotle, they represent a kind of relationship to reason. As in the case of Khoja Ahmad Yasawi, he has placed the wisdom-based understanding of morality at the center of his philosophy to overcome virtue-centered values. We call it transcendent, because the understanding of virtue is not entirely wrong, but incomplete; this means focusing on the shell to miss the essence. So the distinction here is about the vital difference between philosophy and wisdom, between question of how and why. In this study, the differences between a wisdom-centered morality and a world of virtue-centered moral values and their reflections to today will be discussed. Consolation / satisfaction / happiness / consent in wisdom morality are the highest aims. However, in the morality of virtue, the happiness of self / ego has priority. Priority of self is only by purifying the self; this is a requirement of wisdom morality. In virtue ethics, there is self-control but controlling ego is ultimately a behavior for the ego. Wisdom means understanding, truth and compassion for the minds. Wisdom reveals the metaphysical and spiritual dimensions of our faith and morality. It leads us to the truth so that we can live in integrity and honesty. Wisdom gives meaning and purpose to what we do, and today we need to rediscover this understanding of wisdom.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Klasik Türk-İslam düşüncesini baştan beri şekillendiren kavramlardan biri hikmet, öteki ise erdemdir. Öyle ki bu iki kavramın klasik düşüncenin merkezi kavramları olarak başta Farabi, Yusuf Has Hacib ve Hoca Ahmed Yesevi gibi düşünürlerin zihnini meşgul ettiğini görmekteyiz. Etimolojik olarak “er” kökeninden erdem türetilir ve yiğitlik/fütüvvet gibi eril özelliklere atfen kullanılır. Geniş anlamda iyilik, erdem ve güzel ahlak anlamlarında kullanılır. İnsanlar ve diğer varlıklar için de kullanılabilir. Uygur Türkçesinde *edrem* diye de yazılabilir. Asıl kökeninin Moğolca olduğu düşünülmektedir. Moğolca aslında “yetkin olmak, kabiliyetli olmak, ehil olmak, beceri ve sonrasında bilgelik anlamlarında kullanılmıştır. Moğolca’da

ayrıca bilim ve bilgi anlamlarında kullanılan *ertem* kelimesi de vardır". (Gerard, 1972, s.207)

Erdem kelimesi fazilet, yetkinlik ve kemal anlamlarına gelmektedir. Eski Türkçe'de "alp erdemi" ifadesinde "cesaret, yiğitlik" anlamında kullanılmıştır. (Gerard 1972, s. 207) erdem teriminin teknik bir terim olarak sıra dışı bir yetenek, işinde yetkin ve değerli taş anlamlarında kullanıldığını tespit etmiştir. Mesela, "erdem için, er erdem için" ifadelerinde "cesaretinden dolayı" anlamlarına gelmektedir. Uygur Türkçesinde de kullanılmaktadır: Mesela "Ayeti törlüg erdemte ötürü" ifadesi, "onun yedi muhteşem (sihirli) gücünden dolayı" anlamına gelmektedir. Erdem; sevinç, eşsiz ahlak ve cazibe anlamlarına da gelmektedir. Erdem aynı zamanda şu cümlede talihin iyiye dönmesi anlamında kullanılmıştır: "badı kuan şım pular kutadmak erdemi". Benzer şekilde "erdemke" veya "edremke" kelimeleri de kullanılabilir: tükellig erdiler (sihirli bir elin gücü ile kemale erdiler). Kentünün yaruk güçlög bogülög erdem (edremin) ifadesi "kendi sıra dışı gücü ve yeteneği anlamına gelir". Otnun edremi: "şifanın fazileti". Erdem kelime olarak edepli olmak ve öğüt dinlemek anlamlarında kullanılmıştır ve genel olarak ilim ve hikmet olarak tercüme edilmiştir. Şu ifade de benzer şekilde kullanılmıştır: "anar bilig erdem ög ukuş" (Tanrı insana güzel ahlak, bilgi, akıl ve anlayış ihsan etmiştir). Benzer şekilde "değer ve fazilet" anlamlarında da kullanılmıştır. Bu durumda "mün" (eksik, kusurlu ve kötü) kelimelerinin tam karşıtı olarak kullanılır. Mesela, "aya şahım erdemlerin sanagan" cümlesinde "şahımın faziletlerini saymak (kumun taneleri gibi) ne mümkün" anlamında kullanılmıştır. Erdem askeri bir terim olarak da kullanılmıştır; bu kullanımda sipahilik, yiğitlik, cesaret, silahşörlük ve gözü peklik sözcükleriyle dile getirilebileceği üzere "askeri alandaki yetenek" anlamlarına gelmektedir. (Gerard, 1972, s. 207)

Erdem kelimesi sihirli bir elin gücüyle kemale erdiler anlamına yakın anlamlarda da kullanılmıştır. Mesela, "Tanrı insanı yarattı ve onu seçkin kıldı". Erdem, edep, terbiyedir. "Erdem başı til", "Edebin başı dil" demektir. Çünkü dilini güzel kullanan birisi edep şerefine erişir (Kaşgarlı Mahmut, 1985, s. 107). Kaşgarlı Mahmut erdemi el-hikm vel'ilm olarak "bilgelik ve bilgi" anlamında kaydetmiştir. "Erdem tile öğrenüben bolma küwez erdemsizin ögünse enğmegüdhe anğar: Erdem iste, öğrenirken gururlanma, bilgisiz kimse ögünse sınav zamanında şaşalar." Erdem sözü *Divan-ı Lügat et'Türk'te* genel olarak "Tanrı tarafından seçilmiş kişi, arıtılmış görgü, bilgi, zekâ, anlayış, erdem" gibi birçok anlamda kullanılır. (Kaşgarlı Mahmut, 1985, s. 107).

Kutluer (1998) Türk-İslam düşünce geleneğinde hikmet kavramının anlam çerçevesini ifade ederken onun dil ile bağlantısını da ortaya koyan ayrıntılı bir açıklama vermektedir. Buna göre, klasik sözlüklerde hikmet kelimesinin (çoğulu hikem) “yargıda bulunmak” anlamındaki hükm masterından isim olduğu belirtilir; ayrıca “engellemek, alıkoymak, gemlemek; sağlam olmak” manalarına gelen “ihkâm” masterlarıyla anlam ilişkisi kurulur. Arapça’daki “el-kelime mine’l-hikme” deyiminde geçen hikmet kelimesinde “alıkoymak, gem vurmak, sakındırmak” anlamı daha çok belirgindir. “Hikmetin “ilim-amel bütünlüğü, gerçeği ifade eden her türlü söz, gereksiz lafızlardan arındırılmış akla uygun özlü söz” gibi anlamlarına işaret eden Cürcânî, kelimenin bazı tamlamalar içinde kazandığı manaları da belirtmektedir. Cürcânî, hikmetin daha özel kullanımlarını da vererek şeriat ve tarikat ilimleri çerçevesinde “dile getirilmiş hikmet” (el-hikmetü’l-mantûk bihâ) ve sadece bazı manevi seçkinlere has olan “dile getirilmeyen hikmet” (el-hikmetü’l-meskût anhâ) kavramlarından söz etmektedir. Ayrıca, “ilâhî hikmet” (el-hikmetü’l-ilâhiyye) metafizik disiplinini ifade etmektedir” (Kutluer, 1998, s. 234-237).

Arap dil bilimcileri hikmet sözcüğü için birden fazla anlam tespit etmişlerdir. Onlar bu sözcüğe caydırıcılık, her şeyi kendi yerine koymak (denge), bir şeyi diğer bir şeye doğru bir şekilde nispet etmek, en iyiyi en yüksek bilgi ile tanımak anlamındaki kullanımını vermişlerdir (İbn-i Manzûr, cilt,1, h. 1119, s. 951). Aynı şekilde onlar, bilgi ve akıl ile hakikate erişmek, Hakka uygun ve akılcıca söz söylemek ve insana işlerini sağlam ve tedbirli yapmasında yardımcı olan “bilgi” gibi anlamlarda kullanmışlardır (Cûrcanî, 1978, s. 96). Hikmet sözcüğünün kökenindeki (hkm) ilk anlamı olan “caydırmak” anlamı ile insanı kötü işlerden alıkoyan “riyazet bilgisi” olarak da tanımlanmıştır (Tarayhî, h1375, s. 2969). Ayrıca Arapçada atın üzengisine de “hekeme” denir (Azharî, t.y., s. 111). Buna göre hikmet ve hükümet sözcüklerinin aynı kökenden olduğu kabul edilir. “Caydırıcılık” anlamı hikmete verilen ilk anlam olsa da, “her şeyi kendi yerine koymak” anlamındaki “denge” kavramı hikmet için anlam olarak daha ağır basmaktadır (Cûrcanî, 1978, s. 96). Ayrıca bu anlamların yanı sıra “bir şeyi diğer bir şeye doğru bir şekilde nispet etmek” veya “hükm” etmek, doğru yargıda bulunmak anlamına binaen, hikmet, doğru karar vermek ve doğru yargılamak anlamında da kullanılır (Cûrcanî, 1978, s. 97).

Etimolojik olarak esasen hikmet sözcüğünün “sağlam yargıda bulunmak” anlamındaki “hükm” masterından bir isim olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca “engellemek, alıkoymak, gemlemek, sağlam olmak, sakındırmak” manalarına gelen “ihkam” mastarıyla da ilişkisi kurulur.

Hikmet kavramsal olarak bu iki etimolojik mana farklılıklarına göre bazen sağlam yargıda bulunmak, sağlam ve sağlıklı bir zihne sahip olmak anlamında kullanılmıştır. Sağlam yargıda bulunmak veya sağlam zihne sahip olmak durumunun sonucu anlamındadır. Hikmet bazen de yine “ihkam” mastarı temel alınarak, sonuca götüren yol, terbiye tekniği, riyazet tekniği ve hatta nefsi terbiye etmek anlamında kullanılmıştır. Sonuca götüren yol anlamı ile hikmet, insanı iyi olana yönlendiren, kötü, çirkin olandan alıkoyan akıl ve anlayışa dayalı içsel bir yetidir. Yesevi kalp merkezli olarak özellikle hikmeti bu anlamda kullanır. Bu içsel yeti, bazen akıl, kalp ve anlayış olarak isimlendirilmiştir. Başlangıçta söz/logos ile kişi sözlerle yönlendirebilir ve bu sözlere de hikmet adı verilmiştir (Özgen, 2018, s. 65).

Farabi ve İbn Manzûr, hikmete “en değerli varlıkları en üstün bilgi ile bilmek” manasını verir. En üstün varlık Tanrıdır ve en üstün bilgi de hikmet bilgisidir. Bu durumda hikmet, teemmül anlamında, en ince detayına kadar bilmek ve anlamak (fıkıh) anlamına gelir. Buradaki “fıkıh” kavramı da hikmetle doğrudan bağlantılı bir kavramdır. Çünkü fıkıh “derin anlayış” anlamına gelmektedir. Fıkıh etmek, derin bir anlayışla, teemmül ve tefekkürle konuyu en ince ayrıntısına kadar anlamak/kavramak demektir. Söz konusu bu derin anlayış “dengeli olan, orta yol üzerinde bulunan, adalet niteliğini taşıyan” veya bu özelliklere sahip olan kişi anlamını içermektedir. Bir başka deyişle, sorun üzerine fıkıh eden kişi, sorun üzerinde derin düşünen bir kişi anlamına gelmektedir. İbn Manzûr “muhakkem” sözcüğünden hareketle, hikmeti, “hikmetli, tecrübeli, olgun/kâmil kişi” anlamında da kullanır. Bir başka deyişle meselelerin en uzak nedenlerini bilen ve nedenleri tasavvur edebilen kişidir. Bu durumda ilahi bir hikmetten söz edildiği gibi beşeri bir hikmetten de söz edilebilir ve bunun da manevi tecrübe ve deneyimle de doğrudan ilişkisi kurulabilir (Özgen, 2018, s. 65). Burada beşeri hikmetle kast edilen beşerin doğrudan tecrübe ettiği birikimlerdir.

Hikmet konusunda genel bir giriş bilgisi vermesi açısından İsfehani’nin bu konudaki görüşleri önemlidir. Ragıb el- İsfehani’ye göre hikmet, “her türlü güzel bilgi ve salih amel için kullanılan bir isimdir. Nazarî bilgiden çok amelî bilgiye dayalı bir kavramdır. Hikmet kavramı bilgiden daha çok amel/pratik için kullanılır. Ancak eylemin sağlam ve sağlıklı olması için de bilgi gereklidir. Nitekim bu anlamda ‘ameli ihkam etti, bu şekilde hükmetti’ sözünden, bilgi ile doğru yargıda bulundu ve böylece sağlam bir eylem yaptı şeklinde anlaşılmaktadır” (İsfehani, 1985, s. 142). İsfehani’ye göre hikmet ve erdem arasında çok fark vardır. Ona göre Tanrı’nın hikmeti, akıl ve duyularla bilinen erdemleri açığa çıkarıp izhar etmektir. Kullanın

hikmeti ise, beşerî güçleri miktarınca erdemleri/iyilikleri bilmeleridir. Hikmet farklı bakış açılarına göre çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. İsfahanî bu tanımları şöyle özetler: Varlıkların hakikatini, yani eşyanın küllilerini bilmektir. İnsanın bütün cüz'ileri bilmesinin bir sonu yoktur. Çünkü sayıları sonsuzdur ve sonsuzu bilmek bu anlamda mümkün değildir. Bu tanım epistemolojik açıdandır. Bir başka tanım: Hikmet arzuları ve şehvetleri gerektiği biçimde gemleyip bastırmaktır. Bu tanım eylem açısından yapılmıştır. İnsandan beklenen hikmetin zirvesi de budur. (İsfehani, 1985, s. 142).

Bir diğer tanım, kişinin işleri çekip çevirmede gücü ölçüsünde Yaratıcı'ya uygun davranması, O'na benzemeye veya O'nu taklit etmeye çalışmasıdır. Bu uygunluk da pratiklerini cehaletten arındırma, zulümden adalete, cimrilikten cömertliğe, kabalık ve arsızlıktan hilme/yumuşaklığa kendini dönüştürme ve değiştirme tekniği ile olur. Kul, hikmetin bu türüne sahip olmakla Hakk'a yaklaşır. (Özgen, 2018, s. 252) Nitekim ilk dönemin ünlü sufilerinden olan Kelabazi'nin (ö. 994) bu yönde bir "*hikmet ilmin*"den söz etmesi anlamlıdır. Kelabazi "Tevhit ve marifet ilmini öğrenen bir kimsenin önce nefsin afetlerini bilmesi ve tanıması, nefsin nasıl eğitileceğini, alışkanlıklarının ne şekilde düzeltileceğini, şeytanın kurduğu tuzaklarının neler olduğunu, dünya fitnesini ve bundan korunmanın yolunu öğrenmesi gerekir. İşte bu ilme '*hikmet ilmi*' denilir" der (Kelabazi, 2013, s. 132). İsfahanî'ye göre ise bilgi ve hikmet arasındaki ilişki anne ve çocuk arasındaki ilişkiye benzer. Buradaki benzetmenin temeli annenin onları doğurmuş olmasıdır. Bir başka deyişle bilgi, birikim ve tecrübe hikmeti doğurur. İnsan ancak çok çabayla, her türlü yöntemi kullanarak elde ettiği bilgi anlamına gelen dirayet ile hikmeti elde edebilir. İsfahanî'ye göre "akıl insanı aydınlattığı zaman ondan bilgi, anlayış, marifet, dirayet ve hikmet doğar" (İsfehani, 1985, s. 142). Hikmet ile kişide yeniden doğuş sağlanmış olur.

A. Farabi'ye Göre Erdem ve Hikmet

Farabi erdem kavramını Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* kitabında ele aldığı gibi müstakil bir konu olarak ele almamıştır. Ancak Farabi eserlerinde insan varlığının gerçek amacına ilişkin sorgulamalarda bulunurken erdem ve hikmet kavramını ciddi bir şekilde ele almaktadır. Genel olarak Farabi felsefesinde erdem, insanın, iyi, güzel ve doğru niteliğini taşıyan, ilkesel anlamda övülmüş iyi işler yapmasıdır. İnsan nefsinin ameli erdemi, güzel melekelere sahip olabilmesidir. Zihni erdemi de sağlam olmak, varlıkla ilgili konu ve sorunları doğru ve hızlı bir şekilde idrak etmek yetkinliğidir. Hikmet sahibi kişi erdem ve mutluluğu elde eden bir kişidir.

Farabi'nin erdem ile ilgili görüşleri Yunanlıların *arete (virtue)* kavramı ile benzerlik göstermektedir. Farabi felsefesinde mutluluğa ulaşmanın yolu erdemlerdir. Erdemin yolu da en başta hikmet sahibi olmaktır. Farabi erdem kavramını şu şekilde nitelendirmektedir: Birincisi “doğal olarak insanda var olan ve onu iyi niteliklere yönelten tabii/doğal *heyet (tavır, yapı, kuvve, yatkınlık, meleke, tutum)* anlamındaki erdemdir. İkincisi ise “insanın yetilerine bağlı olarak iradi bir şekilde edindiği iyi alışkanlıklar, amaç için yapılan iyi- güzel eylemler ve yetkin bir zihnin ürünü olan fikir, sanat ve davranış erdemleridir. Böylece Farabi adına “insani erdem” dediği tabii veya doğa tarafından verilmiş “tabii erdem” ve bunun karşıtı olan “iradi erdem” olmak üzere iki tür erdem yaklaşımını sergiler (Farabi, 2003, s.44). Erdemin karşıtı olan erdemsizlik veya “rezilet” ise insanın kendisiyle kötü işler ve çirkin fiiller yaptığı nefsi/zihinsel ve davranışsal eksikliklerdir (Farabi, 1987, s. 27). Farabi, diğer bir tanımda ise erdemi “bizatihi kendinden dolayı istenilen” yetkin ve mutlak bir iyi olarak tanımlar. Bu tanıma göre erdem bir başka şey için istenilen değil, salt kendisinden dolayı yapılması istenilen, en güzel, en iyi ve mutlak olandır (Farabi, 1987, s. 27). Farabi bu tür erdemi de mutluluk olarak isimlendirir. Özetle Farabi “insanın kendisiyle iyi şeyler ve güzel eylemler yaptığı nefsi durumları erdem olarak; kendisiyle kötü ve çirkin eylemler yaptığı nefsi durumları ise erdemsizlik veya alçaklık, noksanlık ve aşağılık haller olarak isimlendirir.” (Farabi, 2014).

Farabi'ye göre ne zaman ki insanın nefsi/zihni içten bir biçimde “iyilik ve güzelliğe” doğru tam odaklanarak yönelirse, bu durumda insan “erdeme” doğru ilk adımı atmış olur. Ancak bu içsel yönelişini eyleme döker ve eylemlerini de alışkanlık haline getirirse, bu durumda erdemli bir insan olmak için ikinci önemli adımı da atmış olur. Bu iki adımla birlikte insan, nefsinde bir heyet/meleke/tutum yaratır, övgüye yakın ve kınamadan uzak eylemleri bir alışkanlık olarak ve seve seve yaparsa, bu durumda o insan, erdemli bir insan olur. Görüldüğü gibi Farabi'ye göre erdem içsel yetilerin *güzellik ve iyilik için doğal ve iradi olarak hazır hale* gelmesidir. Bu noktada o içsel dünyada hazır halde bekleyen bir potansiyel (kuvve) olması açısından tekil olarak “*erdem*” kavramına yaklaşır. Öte yandan dışarıda/dış dünyada adalet, cesaret, iyilikseverlik gibi övgüye değer “eylemleri” meydana getirmek açısından çoğul olarak “*erdemler*” kavramına yaklaşır. Bundan dolayı “*erdem*” hem içsel bir potansiyeldir (kuvve); hem de dış dünyada sergilenen iyi ve güzel eylemlerdir (bilfiil). Erdemin karşıtı olan “rezilet” ise erdemin insanı, yücelterek insan yapan niteliğinin tersi olarak, onu ontolojik, epistemik ve etik anlamda insanlığından düşürür ve insanın kendisini “insanlık” kavramının altında kalan “aşağı” mertebeye doğru sürekli çeken

bir çekim gücüne kapılmasını neden olur. Bu yöneliş ve çekim sonucu insan, kınanacak türden bu eylemleri daha kolay yapma potansiyeline ve yatkınlığına sahip olmaktadır. Öyle ki erdemsizler için rezaletler erdem olarak görülür. Farabi'ye göre birey olarak insanın "insan" olmak için çabalaması akıl tarafından ona yüklenilmiş zorunlu bir görevidir. Zira insan insan olmamak konusunda özgür değildir. Bir başka deyişle insanın erdemsiz olmak gibi bir özgürlüğü yoktur. Asıl özgürlük insanın rezaletlerden kurtulmasıdır. Farabi "erdem" kavramı gibi "insanlık" kavramını da mercek altına alır ve bu kavramın tümel kapsamları üzerinde bizi düşünmeye teşvik eder (Farabi, 2018, s. 260-262). Bu nedenle her ne kadar bu kavrama aşına olduğumuzu sanıyorsak da yine de insanın, tümel olan "insanlık" kavramının gerçek içeriğinin ne olduğu sorusunu yeniden sorması gerekir.

Farabi'nin hem tekil anlamda erdemden hem de çoğul anlamda erdemlerden söz ettiğine değinmiştik. Bu konuyu bir başka açıdan ele alırsak bu durumda bireyde tekil olarak meydana gelen "erdem" ile çoğul olarak toplumda meydana gelen "erdemler" den söz etmemiz gerekir. Aynı zamanda bu, tekil ve çoğul olarak erdemden söz edebileceğimiz anlamına gelir. Yüzden söz ederken tek bir şeyden söz ediyoruz ancak yüzü meydana getiren göz, kulak, ağız ve burundan söz ederken birçok şeyden söz ediyoruz. Tekil olarak erdem daha çok güç, meleke, huy, iyilik, ahlak, tutum, yatkınlık, karakter, davranış ve diğer erdemlerden üstün tek bir erdeme sahip bir kişilik anlamına gelmektedir. Erdemlere gelince bunlar, *Tahsilus-Saade*'de belirtildiği üzere, nazari erdemler, fikri erdemler, ahlaki erdemler ve sanatsal erdemler olmak üzere dört temel erdem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar çoğul olarak erdemlerin kuvveden fiile çıkması, tüm erdemlerin tasnif edilmesi ve toplumda erdemlerin var edilmesi anlamına gelmektedir. (Farabi, 2003, s.14)

Farabi'ye göre erdemin gücü, köken olarak arzu, tahayyül ve düşünme melekesinden kaynaklanmaktadır. Düşünme melekesi insanın kendisiyle düşünce ürettiği bir melekedir. İnsan bilgi, erdem, anlayış, hikmet ve sanatı bununla elde eder ve eylemlerin güzel/iyi ve çirkin/kötü olanını bununla ayırt eder. Düşünme yetisi kısmen nazari ve kısmen de amelidir. Ameli/pratik düşünme yetisi kısmen beceriyle ilgili/miheni, kısmen de fikirle ilgilidir. Bir başka açıdan erdemler ahlaki (hulki, yaratılış, huy gereği) ve akli olmak üzere iki çeşittir. *Akli erdemler*, hikmet, akıl, düşünce, zekâ, anlayış, kavrama, anlama, idrak etmek mükemmelliği gibi akli erdemlerdir. *Ahlaki erdemler* ise adalet, cesaret, cömertlik ve iffet gibi arzuyla ilgili erdemlerdir. Erdemlerin karşıtı olan rezaletler/eksiklikler de akli ve ahlaki erdemlerin gözetilmediği eksik durumlardır. Farabi *Fusulü'l-Medeni*'de

erdemini birey olarak insanda nasıl inşa edileceği üzerinde daha çok dururken, *Tahsil*'de ise bir yöneticinin toplumda erdemleri inşa etmek suretiyle mutluluğu topluma nasıl kazandıracığı konusu üzerinde daha çok durur.

Düşünme melekesi insanın aynı zamanda kendisiyle düşündüğü bir melekedir. Erdemler düşünme gücü tarafından keşfedilirler. Keşfeden, önce amacı tespit eder, sonra bu amacı elde edecek araçları araştırır. Düşünme gücü bu amaç ve araçları elde etmek için en faydalı ve en güzel olan nesneyi keşfettiği andan itibaren en yetkin olarak isimlendirilir. Ayrıca buna “fikir erdemi” de denir. (Farabi, 2003, s. 38). Nazari düşünme ise doğasında değişimin olmadığı değişmeyen bilgilerle ilgilidir.

Erdemler ve erdemsizlikler belirli bir mizaçtan doğan eylemlerin belirli bir zamanda defalarca ritmik tekrarlarla tekrar edilmesi sonucu oluşan alışkanlıklar ile meydana gelirler ve nefse yerleşirler. Eğer bu eylemler iyi iseler, nefiste meydana gelen nesne, bir erdem; kötü iseler bir rezalet/düşüklük veya bir erdemsizlik olacaktır. Erdem ve alışkanlık arasında güçlü bir ilişki vardır, tıpkı erdemsizlik ve kötü alışkanlık arasında olduğu gibi. Farabi “alışkanlık öyle bir şeydir ki insan istenen ahlakı onunla kazanır veya istenmeyen ahlaktan kendisini onunla uzaklaştırır. Farabi “ben “alışkanlık ”la bir şeyin yapılmasının uzun süre ve ritmik bir tekrar ile tekrarlanmasını kast ediyorum” der (Farabi, 2014, s.151). Farabi bu konuyu yazma sanatı ile örneklendirir. Farabi'ye göre iyi-güzel yazma eylemi, insan için, yazmada ustalık elde edilmeden önce doğuştan insanda bulunan “güç” ile ve onda ustalık elde edildikten sonra ise “sanat” ile mümkündür (Farabi, 2014, s.151). Biz yazma eylemini sürekli tekrar ederiz ve zamanla yazmaya alışırız ve bizde “yazma sanatı” böylece kalıcı bir şekilde meydana gelir. Bizde alışkanlık haline gelen “yazma eylemimiz” güzel ise buna “iyi yazma”, çirkin ise buna da “kötü yazma” alışkanlığı deriz. Bu örnekte yazma alışkanlığı “bil kuvve” erdemdir, yazma fiilinin kendisi ise “bil fiil” meydana gelen erdemdir (Farabi, 2014, s.55).

Farabi'ye göre insanın erdeme veya erdemsiz eylemlere karşı doğuştan meyilli olması mümkündür. Tıpkı bir insanın doğuştan bazı sanatlarla karşı doğuştan yetenekli olması gibi. Erdeme karşı doğuştan meyilli olan insan kendinde tabii/doğuştan mevcut durumlara, yeteneklere, uygun ahlaki nitelikler ilave eder ve bunları alışkanlık haline getirirse, zamanla bunlara alışır ve bunların içerisinde nefsi yetkinleşir. İnsanda bir kere yerleşmiş olan böylesi durumların nefiste tekrar ortadan kalkması oldukça zordur. Farabi bütün erdemlere doğuştan tamamen eğilimli ve

erdeme hazır olan insanların nadiren de olsa mevcut olabileceği görüşündedir. Bunun tersi de söz konusu olabilir. Böylesi tüm erdemlere hazır olağanüstü bir insana, Farabi, eskilerin “ilahi insan” adını verdiğiinden söz eder. Bununla birlikte Farabi, böyle bir insanın zıddı olan, yani bütün kötü eylemlere eğilimli ve tüm kötülüğe doğuştan hazır bir durumda olduğu için kötülüğü kolay alışkanlık haline getirmiş insanın da var olmasının mümkün olduğu görüşündedir. Farabi, eskilerin bu insanı “vahşi hayvan” olarak adlandırdığını ve “ilahi insan” olarak isimlendiren insanın genelde şehirlere yönetici olurken erdemlerden uzak olan “vahşi insan”a toplumda yer verilmediğini, hatta onun şehirden de çıkarıldığını belirtir (Farabi, 2014, s.56).

Erdem aynı zamanda ölçülüdür. Farabi beden ve zihin sağlığını temel olarak Aristoteles’in eylemlerdeki orta veya ölçülülük teorisini erdem açısından önemser. Bütün eylemlerin, biri aşırı, diğeri eksik olmak üzere iki boyutu vardır. Her iki aşırı eylem boyutları kötüdür. Bunların ortası ise iyidir. İyi olan eylemler, biri çok aşırı/ıfrat ve öteki çok eksik/tefrit olduğundan dolayı kötü olan iki aşırı uç arasındaki ortaya veya mutedil olana isabet ediyorlarsa iyidirler. Farabi erdemleri buna benzetir. Erdemler aslında mutedil olan eylemlerdir. Dolayısıyla erdemler aslında ölçülü davranışları ifade eder. Örneğin yemekte ölçülülük, birisi aşırı olan oburluk, diğeri çok eksik olan iştahsızlık arasındaki; cömertlik, cimrilik ve israf arasındaki ortadır (Farabi, 2014, s.58). İnsan ahlakının yetkinliği, beden ve zihin yetkinliğini sağlayan durumlara benzer. Bedenin yetkinliği sağlıktan ibarettir. Sağlığın kazanılması ve korunması gerekir. Tıpkı bunun gibi güzel ahlak elde edildiğinde korunması gerekir. Sağlığın elde edilmesi sağlık için “orta” eylemlerin yapılmasına, “orta” eylemleri belirleme işi de tıp sanatına bağlıdır. O halde yeme-içme ve yorulmada “orta” yakalandığında nasıl sağlık elde ediliyorsa; aynı şekilde ahlaki eylemlerdeki “orta” ile mutedil bir ahlak kazanılır. Farabi “O halde diyorum ki kendisiyle eylemleri belirleyeceğimiz ölçü, kendisiyle, sağlığa yararlı olanı belirleyeceğimiz ölçüye benzemelidir” der (Farabi, 2014, s.153).

Farabi’ye göre nefsin nazari ve fikri kısımlarından her birine karşılık gelen birer erdem vardır. Nazari kısmın erdemi, teorik akıl, ilim ve hikmettir. Fikri kısmın erdemi ise pratik akıl, pratik hikmet (et-ta’akkul¹), sağlam zihin,

¹ Ta’akkul kavramı pratik hikmet olarak anlaşılmalıdır. Ta’akkul kavramı “akıl”dan ayırdedilmelidir. Ta’akkul’un anlamı ne akıldır, ne de “anlama fiili”dir. Ta’akkul pratik hikmet demektir. Ta’akkul kavramı, yani pratik hikmet, “kendini akıllı kılmak, aklını göstermek” demektir (Farabi, 2014, s.70).

fikir yetkinliği ve zan/görüş doğruluğudur. Nazari akıl araştırma ve kıyas yolu ile elde edilen bilgiyi değil bizzat doğuştan, ilimlerin ilkeleri olan külli zaruri öncüllerin kesin bilgisini veren bir melekedir (kuvve) (Farabi, 2014, s.70). Nazari akıldan elde edilen gerçek bilgi, belirli bir zamanda değil, her zaman doğru ve kesin olan bilgidir, belirli bir zamanda var olup, daha sonra var olmayan bilgi değildir (Farabi, 2014, s.71).

Farabi'ye göre "pratik hikmet (et-ta'akkul) ister mutluluk, isterse mutluluk elde etmek için gerekli olan bir araç olsun, bir insan için gerçekten büyük bir iyiliktir. Erdemli ve onurlu bir amaç tespit etmek, bu amacı gerçekleştirmek için en uygun araçları meydana getirmek, en mükemmel ve en iyi şeyleri ortaya çıkarmak da mükemmel düşünmek gücünün işidir." (Farabi, 2014, s.74). Pratik hikmetin birçok çeşidi vardır. Aile yönetiminde rol oynayan şey üzerinde düşünme mükemmelliği bunlardan biridir. Bu "aile" ile ilgili ameli hikmettir. Şehirlerin yönetimi ile ilgili en etkili yöntem üzerine düşünme mükemmelliği "siyasetle" ilgili ameli hikmettir. Pratik hikmetin bu özelliğinden olsa gerek, "Farabi, bir analogi yaparak aile reisinin ailedeki konumunu, şehirdeki şehir yöneticisinin konumuna benzetir." (Cihan, 2007, s.43). Öte yandan mutluluk, erdem, beşeri iyilikler elde etmek üzerinde düşünmek mükemmelliği de pratik/ameli hikmettir (Farabi, 2014, s.75). Bu nedenle pratik hikmet gücü kendisinde bulunan insana akıllı (akil) insan adı verilir.

Farabi'nin erdem anlayışında pratik hikmet mutluluk için gerekli olan bir hikmettir. İster az ister çok olsun, insan kendi hayatının her alanında daima pratik hikmete ihtiyaç duymaktadır. Örneğin iktisadi hayat üzerinde rol oynayan unsurlar üzerinde düşünmek mükemmelliği, bir iktisadi pratik hikmettir. Pratik hikmet, Farabi'de "ortak akıl olarak" da adlandırılır. Bu meleke (pratik hikmet) bir insanda bulunduğu o kişi doğal olarak erdemlere de sahip olur (Farabi, 1987, s. 45).

Farabi pratik hikmeti, insani tecrübe açısından da önemser. Farabi "insanı, her bir topluluk, her bir şehir, her bir grup ya da her bir kişide müşahede ettiği şeylere göre veya bir kişide ortaya çıkan her bir şeye göre eylemleri kendileriyle belirlediği şartları çıkarsamaya muktedir kılan gücü, eskiler pratik hikmet/ta'akkul olarak adlandırır. Bu güç, sanatın tümellerinin bilgisi ve onların tamamının elde edilmesiyle değil, bireylerle ilgili uzun tecrübeler sayesinde oluşur" der (Farabi, 2019, s. 50). Ona göre pratik hikmet uzun süre sanatın eylemleriyle haşır neşir olmakla kazanılan ve insani tecrübeyle oluşan etkili bir güçtür.

Doğru görüş, doğru anlayış da pratik hikmet açısından önemlidir.

Doğru görüş, bir insanın eşyayı her müşahede edişinde, eşyayı olduğu gibi görme gücüdür. Bunun için sağlam bir zihne ve zekâya sahip olmak gerekir. Zihin, alışlagelen görüşlerin ihtilafı durumunda, doğru yargıda bulunmak gücü ve ihtilafı konuları tashih etme kabiliyetidir. Zekâ ise bir şeyi, zamanla ifade edilemeyecek bir hızla veya en kısa zaman içerisinde çabukça sezme (hads) gücüdür. Sağlıklı zihin ve zekâ ile “doğru görüş” ve “anlayış” ortaya çıkar, bu da sağlam ve iyi bir zihin yetkinliğinin ürünüdür. Farabi’ye göre sonuç olarak bu da bir çeşit pratik hikmettir (Farabi, 2014, s.76). Aynı zamanda pratik hikmetin hem zekiliğe hem de bir insanın doğuştan getirdiği doğal bir güce ihtiyacı vardır. Bununla birlikte bir insan, tam bir pratik hikmet için hazır olarak yaratılmışsa, ancak daha sonra çeşitli aşığılıklara alıştırılmışsa, o insan mutlaka değişir, farklı bir karaktere sahip olur ve ondaki pratik hikmet yerine kurnazlık, hilekârlık ve riyakârlık ortaya çıkar (Farabi, 2014, s.77).

Farabi’ye göre erdemleri ortaya çıkaran pratik hikmetin yanı sıra tek başına hikmet de vardır. Bu anlamda hikmet mutlak felsefeye daha yakındır ve daha ziyade felsefenin tanımını ve mahiyetini oluşturur. Bu nedenle Farabi “hikmetin”, bütün var olanın yetkin varlıklarının ve nedeni bulunan tüm nedenlerin en uzak olan nedenlerinin bilgisi biçimindeki tanımı üzerinde önemle durmaktadır. Ancak erdemi ortaya çıkaran pratik hikmet ise kişinin yaşamında gerçekten büyük bir iyiliktir. Çünkü erdem ve mutluluğu ortaya çıkarmada pratik hikmet önemli bir güçtür. Pratik hikmetin parçası olan zekilik daha küçük bazı iyilikleri elde etmede en üstün ve en iyi olanı mükemmel olarak ortaya çıkarma gücüdür. Kurnazlık iyi olduğu zannedilen zenginlik, zevk veya onurun gerçekleştirilecek büyük bir miktarı için, en mükemmelin, en iyinin ortaya çıkarılmasında doğru düşünme gücüdür. Hile, sinsilik ve riyakârlık, iyi zannedilen adi kazanç ve adi zenginlikte, gerçekleştirecek kötü bir miktarı için, en etkili ve en iyi olan şeyi ortaya koyma mükemmelliğidir. Bütün bunlar sadece gerçek olmayan amaca götüren şeylerdir, fakat kesinlikle gerçek amaç değildirler. Gerçek amaç ise en yüksek mutluluktur (Farabi, 1987, s. 44).

Fikir/düşünce yetkinliği bir insanın yetkin fikirlere ve erdeme sahip olmasıdır. Bir insanın, fikri doğru hale getirip, onun doğruluğu üzerinde derin bir şekilde düşünmesi ancak pratik hikmet aracılığıyla olmaktadır. Nitekim Farabi “bazıları, insanlardan hem (mutlak) hikmete hem de pratik hikmetlere sahip olanlara “hukema” adını verirler” der ve buna bağlı olarak hikmeti, “en mükemmel (erdemli) varlıkların en mükemmel (erdemli) bilgisidir” şeklinde tanımlarlar (Farabi, 2014, s.78). Ayrıca onlar hikmeti “diğer bütün varlıkların varlığına ve nedeni bulunan şeylerin yakın

nedenlerinin varlığına neden olan uzak nedenlerin bilgisidir” şeklinde de tanımlarlar der (Farabi, 2014, s.72).

Kısacası, hikmet varlıkların mahiyet ve hakikatini insana bildiren üstün bir yetkinliktir. Faal akılla irtibatlı olması açısından bu yetkinlik Farabi felsefesi açısından daha da önem kazanmaktadır. Öyleyse hikmet, insana gerçek amacı, yani gerçek mutluluğu, pratik hikmet ise mutluluğu elde etmek için yapılması gereken işleri bildirir. O halde hikmet ve pratik hikmet insanın erdem veya yetkinliğe erişmesinde rolü çok büyük olan iki önemli unsurdur. Öyle ki hikmet en son amacı, ameli hikmet ise kendisiyle bu amaca ulaşılan araçları insana kazandırır (Farabi, 2014, s.79).

Farabi'nin hikmeti insana erdemi ve gerçek mutluluğu kazandıran bir güç olarak kabul etmesinin dikkat çekici felsefi sonuçları vardır. Nitekim o hikmeti öyle bir şekilde tanımlamaktadır ki onun ontolojisi epistemolojisinin önüne geçmektedir. Farabi'ye göre hikmet, “en son varlığın en son nedeninin bilgisi olduğuna, insanın kendisi için var olduğu en son amaç mutluluk olduğuna ve bu amacın, o nedenlerden biri olduğuna göre, o halde “hikmet” insana gerçek mutluluğu bildiren bir şeydir” (Farabi, 2014, s.78). Farabi Aristoteles'in görüşünden de destek bulur. Farabi “Aristo'nun görüşüne göre, pratik hikmete sahip olan kişi, icabında erdemle ilgili eylemlerden yapılması gerekeni ortaya çıkarmada düşünce mükemmelliğine sahip olan bir kişidir. O halde aynı zamanda bu kişi ahlaki erdemde de üstün olur” der (Farabi, 2014, s.110).

Farabi'ye göre insanın erdem ve mutluluk için araştırma yapması ona düşen en önemli ödevdir (Farabi, 2014, s.31). İnsan yaptığı doğru araştırmasının sonucunda “varlıkların en son nedenlerinin” bilgisine ulaşacaktır. Bu, insana, hikmete sahip olmanın yollarını açacaktır. Daha sonra insan, uğrunda yaratıldığı amacın, yani elde etmek zorunda olduğu yetkinliğin, ne olduğunu ve nasıl elde edileceğini araştırmaya başlayınca da erdemleri öğrenmiş olacaktır. İnsanın uğrunda yaratıldığı yetkinliğe, ki bu mutluluktur, engel olan şeyler ise kötü, erdemsiz ve rezalet olan şeylerdir. Farabi'ye göre araştırmacı, erdem ve erdemsizliğin her birinin “ne” ve “nasıl” olduğunu, “neden” ve “niçin” olduğunu, soru-cevap faslının hepsini bilip, anlayıp, onları birbirinden ayırt edene kadar tanımlamalıdır. İşte bu “siyasi ilim”dir (Farabi, 2014, s.31).

Farabi'ye göre “erdemleri elde etmenin iki temel yöntemi vardır: Öğretim ve eğitim. Öğretme milletler ve şehirlerde nazari erdemleri var etmek demektir. Eğitim ise milletlerde ahlaki erdemleri ve iş sanatlarını var etmenin yöntemidir. Öğretim yalnız konuşmayla başlar. Eğitim milletlerin ve

şehirlerin, kendilerinde bu işleri yapma azmini tahrik etmek suretiyle, ameli durumlardan doğan işleri yapmaktaki alışkanlıkları yoluyla başlar. Onlardan doğan huylar/melekeler ve işler onların ruhlarına öyle hakim olmalıdır ki “onlara aşıkmiş gibi” onları yapmalıdır. Bir şeyi yapacak azim bazen sözle veya bazen de işle ortaya konulabilir” (Farabi, 2003, s. 45). Farabi’ye göre kötülükler ve çirkinlikler şehir veya toplumlardan ya insanların nefislerine yerleştirilen erdemlerle ya da insanların kendi kendilerini frenlemeye maruz bırakılmalarıyla uzaklaştırılır. Kötülük ve çirkinlik yapmayı iflah olmaz biçimde alışkanlık haline getirmiş aşırı kötü kişi, eğer nefisine yerleştirilen erdemler veya nefsin frenlenmesi yöntemleri de etkili olmuyorsa kesinlikle şehrin veya toplumun dışına çıkarılmalıdır. (Farabi, 1987, s. 34). Çünkü burada gözetilmesi gereken öncelik toplum ve şehirde yaşayan bireylerin erdem ve mutluluğudur.

Erdem ve erdemlerin uygulaması açısından Farabi ilginç bir tez ortaya atarak erdemini dini/milleyi yetkin bir şekilde ortaya çıkarmak hususundaki katkısını ifade eder. Erdem uygulama açısından din ve toplumun ortak noktasıdır. Erdemle dindar insan yetkinleşir ve erdemle toplum mutluluk kazanır. Bu nedenle Farabi din/mille ve erdem kavramlarını birbiriyle sıkıca ilişkilendirir. Ragıb el-İsfahani de benzer kanaati taşır. İsfahani’ye göre millet, itaate götürmek; din ise itaate yönelmektir. Öz itibarıyla din ve mille bir olmalarına rağmen “din” itaat olup çağrılan kimsenin itaate yöneldiğini gösteren fiili dikkate alınarak söylenmiştir. Millet ise “kitabı yazdırmak” kökünden geldiği gibi, itaate çağırılan ve kuralı koyan kişinin fiili dikkate alınarak söylenir (İsfahani, 2009, s. 163).

Farabi “din” ve “mille” kavramını özdeş gördüğü için erdem ve erdemlerin tecessüm ettiği “erdemli insan” ve “erdemli toplum” veya erdemini tecessüm etmediği “erdemsiz veya cahili toplum” ayrımı gibi, “erdemli din” ve “diğer dinler” şeklinde de bir ayrım yapar. Farabi böylece erdem kavramını merkeze alarak din ve mille/toplum arasında canlı ve interaktif bir ilişki modeli tasarlar. Ona göre “din/mille, birtakım şartlarla belirlenip sınırlandırılmış birtakım görüşler ve eylemlerdir ki, onları, toplum için toplumun yöneticisi ancak tasarlar” (Farabi, 2019, s. 16). Söz konusu bu eylemlerle belli ve yüksek bir amaca ulaşmak istenir. Yönetici erdemli ve onun yönetimi de erdemli ise din olarak tasarlanmış olduğu şeyle hem kendisini hem de yönetimi altında bulunanları erdemlere, dolayısıyla en yüksek mutluluğa ulaştırır. Yönetici din/mille için mutluluktan başka bir amaç tasarlamaz. Farabi’ye göre böyle bir din/mille de erdemli bir din/mille olur ve o toplum da sahip olduğu her alandaki erdemler (nazari, düşünsel, ahlaki ve sanatsal/teknik erdemler) sayesinde mutlu olur (Farabi, 2019, s.

16).

Farabi'nin yönetici, yönetim, felsefe ve erdem arasında çok güçlü bir bağ kurduğu gayet açıktır. Yönetici, ilim ve marifeti gerçek anlamda elde etmiş olup, istişare dışında hiçbir şeyde kendisine yol gösterecek bir insana gerek duymaz. Yapmak zorunda kaldığı işlerin her birini iyice anlayabilecek güçtedir. O, öğrettiği her şeyde başkalarına iyi şekilde rehberlik edebilecek, başkalarını yapabilecekleri işte çalıştıracak, mutluluğa giden bütün yolları belirleyecek, tanımlayacak ve değerlendirecek güce de sahiptir. Bu, yaradılışça büyük ve yüksek yetkinliklere sahip olan kişi, *Faal Akıl ile bağlantı kurduğunda* ortaya çıkar (Farabi, 2012, s. 85). Faal Akılla "ittisal" konusu erdem ve hikmet konusunun metafizik boyutlarıyla ilgili bir boyuttur. Bu konumuzun dışında kaldığı için sadece değinmekle yeterli buluyoruz.

Farabi'ye göre erdemli topluma zıt olan erdemsiz toplumlar (cahil, değiştirilmiş ve sapkın şehir) vardır. Cahil şehir halkı, mutluluğu bilmeyen ve onu dair fikri bulunmayan şehirdir. Bu nedenle, onlar erdem ve mutluluğa yönlendirilseler de onu anlamayacak ve ona inanmayacaklardır. Onlar erdemsizliklerinden dolayı iyilikler kapsamında sadece, görünüşe dayalı olarak iyilik olduğuna inanılan şeylerin bazısını (beden sağlığı, zenginlik, hazzın tadını çıkarmak, keyfine göre serbestçe yaşamak ve üstün saygın olmak) bilirler. Cahil şehirden halkına göre bunların her biri mutluluktur, en büyük ve en mükemmel mutluluk ise bunların hepsinin bir araya gelmesidir. Cahil topluma göre bu iyilere göre yaşamamak ise mutsuzluktur (Farabi, 2018, s. 201). Farabi'ye göre erdemli şehirde yaşayan erdemsizler de vardır. Bunlar tıpkı buğdayın arasında çıkan delice otuna ya da ekinin içinde biten dikene veya tahıl ya da bitkiler için yararsız hatta zararlı olan başka otlara benzerler. Daha sonra, erdemli şehirde yaşayan, doğası gereği hayvan düzeyinde olan insanlar gelir (Farabi, 2012, s. 94). Farabi'ye göre bu türden insanlar ne bilgi, anlayış ve erdemlerle yola gelebilirler ne de "söz dinleyip" ıslah olabilirler. Çünkü onlar, sözü anlayacak, erdem ve hikmeti kavrayacak doğaya ve iradeye asla sahip değillerdir.

Erdem isteyerek, severek, arzu ederek yapılması gereken bir şeydir. Bu nedenle Farabi *erdemli kişi ile kendini frenleyen* kişi arasındaki ayrımın altını çizer. Ona göre kötü şeyler yapmaktan kendini alıkoyan (nefsini zapt eden) kişi ile erdemli kişi arasında bir fark vardır. Kendisini frenleyen kişi, iyi işler yapmakla erdemli fiiller yaptığı halde, kötü fiilleri de sever ve onları da arzular. Dolayısıyla kendini kontrol eden kişi kendi arzularıyla savaşır, çarpışır ve kendini kontrol ederek kendi nefsinin tersini yapar. O, bu

durumda iyi eylemleri yapar ancak bunu yaparken de acı çeker. Oysa erdemli kişi ise eylemini, tutum ve arzusunun onu teşvik ettiği şeye *isteyerek, severek, aşık olmuşçasına ve şevkle* yapar. Erdemli kişi eylemini kendini frenleyen kişide olduğu gibi acı çekerek değil; tam tersi zevk alarak, isteyerek ve keyifle yapar (Farabi, 1987, s. 33).

Farabi'nin "mutlak hikmet" ve "en büyük hikmet" olarak isimlendirdiği mutlak felsefe ile erdemleri ortaya çıkaran "hikmet" kavramlarını birbirinden ayırmak gerekir. Farabi elbette mutlak felsefenin erdemleri ortaya çıkaracak bir güce sahip olduğu görüşündedir. Farabi bu felsefe için "bilim" der ve ekler: "Bu bilim, eskiden Keldaniler'de, yani Irak ehlinde bulunuyordu, sonra Mısır ehline geçti, sonra Yunanlılara geçti ve Süryanilere, sonra da Araplara intikal edinceye kadar onlarda kalmaya devam etti" (Farabi, 2019, s.136). Farabi'ye göre bu ilmin içerdiği şeylerin tamamı Yunancaydı, sonra Süryaniceye dönüştü, sonra da Arapçaya. Yunanlardan bu ilme sahip olanlar onu "mutlak hikmet" ve "en büyük hikmet" olarak isimlendiriyorlardı. Onun edinilmesini "ilim", ona ilişkin melekeyi ise "felsefe" olarak isimlendiriyorlardı. Onunla "en büyük hikmeti" tercih etmeyi ve ona yönelik "sevgiyi" kastediyorlardı. Onu elde edeni filozof/feylesof olarak isimlendiriyorlar ve bununla "en büyük hikmeti seveni ve onu tercih eden" kastediyorlardı. Onlar felsefenin kuvve halindeki erdemlerin tamamı olduğunu kabul ediyor ve onu "bilimlerin bilimi", "bilimlerin anası", "hikmetlerin hikmeti" ve "sanatların sanatı" olarak isimlendiriyorlardı. Felsefe ile bütün sanatları kullanan baş sanatı, bütün erdemleri kullanan üstün erdemi ve bütün hikmetleri kullanan hikmeti kastediyorlardı (Farabi, 2019, s.136). Bununla birlikte Farabi metinlerinde hikmetten söz ederken daha çok erdem ve mutluluğu kazandıran, bunları ortaya çıkaran güç anlamında kullanmaktadır ki bu makalede de hikmetin bu yönü üzerinde durulmuştur.

Sonuç olarak Farabi'ye göre insanı, insan-ı kamil yapmadığı sürece hikmete hikmet demek sadece bir isimlendirme olarak kalacaktır. Hikmet özellikle her varlığın en son nedenini bilmektir. Hikmet insanın, kendisi için var olduğu en son amacın ne olduğunu öğrenmektir. Söz konusu bu amaç mutluluk olduğuna göre, *o halde hikmet insana gerçek mutluluğu bildiren ve kazandıran bir şeydir*. Farabi'ye göre bir kişi hikmeti, yani tüm varlıkların, erdem ve yetkinliği kendisinden aldıkları ilk **Biri** tek başına bildiğinde erdem ve mutluluğu da bilir. Kişi bu varlıklardan her birinin, bunları O'ndan nasıl aldıklarını, onlardan her birisinin, yetkinlikten ne kadar pay aldıklarını ve insanın da Bir'den yetkinlik alan varlıklardan biri olduğunu bildiğine göre o halde hikmet sahibi, insanın İlk'ten (Bir'den) aldığı en büyük

erdemiyetkinliği ve sonuç olarak mutluluğu da bilir.

Öyleyse hikmet, insana yaratılış amacı olan gerçek mutluluğu, pratik hikmet de mutluluğu elde etmek için “olmak” halini gerektiren erdemlerin neler olduğunu bildirir. O halde hikmet, pratik hikmet ve erdem, insanın yetkinliğe erişmesinde rol alan önemli unsurlardır. Öyle ki hikmet, en son amacı ve onun parçası olan pratik hikmet ise kendisiyle bu amaca ulaştıran erdemi gösterir. (Farabi, 1987, s. 48). Ancak bütün erdemlerin en üstünü olan ahlaki erdem olmaksızın yetkin (insan-ı kâmil) insanın ortaya çıkması düşünülemez. Farabi'nin üzerinde önemle durduğu “pratik hikmet” kavramı Yusuf Has Hacib'teki “anlayış” kavramını bize çağrıştırmaktadır.

B. Kutadgu Bilig'de Erdem ve Hikmet

Erdem ve hikmet ile ilgili sözleri içeren eserlere Yusuf Has Hacib'in deyimi ile Çinliler “Edebül- Mülük”, Maçınler “Enisü'l- Memalik”, maşrıık ilinde “Zinetü'l-Ümara”, İran'da “Şahname” ve Turanlı ilinde “Kutadgu Bilig” derler (Yusuf Has Hacib, 2000, s. 5). Tüm erdemli tutum ve davranışlardan ve hikmetli sözlerden asıl amaç, insanı, en yüksek mutluluğa/kuta hazırlamak için *akl-ı selim, kalb-i selim ve zevk-i selim* sahibi yapmaktır. Ancak *akl-ı selim, kalb-i selim ve zevk-i selim* bir toplumu mutluluk veya kut sahibi yapabilir. Bunlara da sahip olabilmek için önce “Bir”i bilmek ve Bir'i isim, sıfat ve eylemleri ile birlemek ve bilginin insanı değiştiren, yetkinleştiren en büyük güç olduğuna yakın derecesinde inanmak gerekir. Bilgi kişinin kendine hâkim olması için gereken en önemli unsurdur. Kendine hâkim olmak için severek isteyerek, gönül, samimiyet ve sevgi ile hikmet sözlerine ve erdem gerektirdiği yaşayış biçimine katılmak gerekir. “Ben gönül bağladım, O'nun yoluna, severek katıldım, söz ve savına” (Yusuf Has Hacib, 2000, s. 14). İyilik ve güzelliklere gönülden bağlanınca ancak kişi, erdem yoluna girebilir.

Yusuf Has Hacib, insanın değerinin bilgi, erdem ve akıldan geldiğini söyler. “Yarattı, yükseltti, seçip insanı. Ona verdi erdem, bilgi ve akıl. Gönül verdi ona, dilini açtı. Ona güzel biçim, gösteriş saçtı, verdiği bilgiyle, insan yükseldi, verdiği anlayış, düğümler çözdü. Bilgiyi yüce bil, anlayışlı ol, bu iki erdemle yükselir her kul. Bu söze tanıktır, şöyle bir söz: işit bu sözü sen, bunda kıl karar. “Anlayış nerdeyse, o ululuk bulur, bilgi kimde ise, büyük o olur.” Anlayışlı anlar, bilgili bilir, anlayış ve bilgi, dilek erdirir. Bilgiyi öğren bak, bilgi neler der, bilgili olandan, hastalık gider. Bilgisiz insanlar hep hasta olur, tedavi görmezse hasta tez ölür. Yürü ey bilgisiz, hastalığın bil, ey bilgin sen söyle, ilacı nedir? Anlayış yulardır, elde tutarsan, dileğe erersin, bilgi katarsan. Anlayış insana, fayda getirir. Bilgi her insanı, mutlak yükseltir.

Anlayışla yürüt, bütün işini, bilgi ile döndür, gidişatını” (Yusuf Has Hacib, 2000, s. 24-25).

Yusuf Has Hacib’in önem vererek sözlerinde kullandığı “*anlayış*” kavramının önemli bir kavram olduğuna dikkat çekmek yerinde olur. “Anlayış” kavramını Aristoteles de “*phronesis*” diye isimlendirir ve o felsefesinde anlayış kavramına çok büyük önem verir (Aristoteles, 2015; s.18). “*Phronesis*” anlayış, zihniyet, düşünüş biçimi, mantalite, bakış açısı, hoşgörü, halden anlama, basiret, akli başındalık, feraset, temkinlilik, pratik hikmet ve çok iyi düşünmek, eni konu düşünmek gibi anlamlara gelmektedir. Anlayış olmaksızın kişinin erdem, bilgi ve hikmeti elde etmesi mümkün değildir. Çünkü anlayış kişinin zihin kabına benzer, su nasıl girdiği kabın şeklini alıyorsa aynı şekilde zihne giren bilgi de kişinin anlayışına göre hemen şekil almaktadır. Bu nedenle “anlayış” kavramı ya da Farabi’nin kullandığı isimle “*pratik hikmet*” önemlidir.

Yusuf Has Hacib’e göre bilgi insanı iyileştiren şifalı bir güçtür. Anlayış ve erdem kişiyi ruhsal ve zihinsel mutsuzluk hastalığından iyileştirir. Dar bakış ve erdemsizlik ise kişinin mutsuzluk hastalığını daha da kötüleştirir. Kişi kendini bilerek bilgi sahibi olmalı ve kendini, kendi bilgisizliğinden, yani kendini bilmemek hastalığından iyileştirmelidir. Kişi “kut” yoluna engel olan kendi engelini kendi bilgisi ile kaldırmalıdır. Yusuf Has Hacib bilgi, erdem, kut ve insanın hastalıklarından nasıl kurtulacağı, bilginin neden iyileştirici bir güç olduğu gerçeği üzerinde önemle durur. Onun görüşüne göre erdem Tanrı tarafından verilen potansiyel bir kuvve olarak tanımlanır. Akıl, feraset anlamında doğuştan verilen bilgi olarak tanımlandığı gibi erdem de vehbi olarak verilmiş bir değer olarak tanımlanır. Ancak tıpkı bilgide olduğu gibi kazanılarak elde edilen erdem de vardır. İnsanın tecrübesiyle, bilgi gücünü kullanarak kendini iyileştirmesi sonucu insan nefsinde meydana gelen bir erdemdir bu.

Bilgi, anlayış ve akli bir araya toplayan bir kişi erdemli kişidir. Burada erdem kendi çabası ile mükemmel bir zihni ve eylemsel yetiye sahip olmak anlamına gelmektedir. Anlayışlı olan kişi sorunu sadece bilişsel olarak değil, aynı zamanda hem varoluşsal bir bilinçle kavrar hem de varlığına uygun eylemde bulunması gerektiği şeklindeki derin anlayışa da sahip olur. Bilgili ise sadece bilir. Anlayış ve bilgi bir araya geldiğinde zihinsel erdem meydana gelir. Zihinsel erdem yanı sıra, zihin dışında eylemde bulunulduğunda ise ahlaki erdem meydana gelmiş olur. Böylece Yusuf Has Hacib’e göre mutluluğa atılacak ilk adım kişinin kendini bilgisizlikten/cehaletten kurtarmasıdır. İkinci adım ise bilgi ve anlayış ile erdemli olmakta ve erdemli

kalmakta kararlı olmasıdır. Ancak öyle bir erdem felsefesinin gerçekleşmesi için güçlü bir çileye/riyazete dayalı eğitimin olması gerekir. Bu felsefeye göre riyazet eğitimine dilin riyazeti ile başlanmalıdır. Dil riyazetini söz ve hikmeti/gizli manaları bildiren kalp eğitimi izlemelidir.

Yusuf Has Hacib dilin erdemi ve kusurunu, fayda ve zararını şöyle ifade etmektedir: “Anlayış ve bilgi, ileten dildir, değerini bil ki, söyleten dildir. Dil değer buldurur, erdem buldurur. Dil değer düşürür, kelle vurdurur. Dil aslandır, gör bak, yatar eşikte, sakın başını sen, bulun tetikte. Dil belası çeken, ne diyor işit, hatırla bu sözü, ona göre git. Bana eziyet, çektirdi dilim, başım kesilmeden, keseyim dilim. Sözüne dikkat et, gitmesin başın, diline sahip ol, diş kırılmasın. Esenlik dilersen, eğer kendine, kötü söz söyleme, yön ver diline. Bilerek söylenen, söz, bilgi, olur. Bilgisizin sözü, başını alır” (Yusuf Has Hacib, 2000, s. 26). Dilin terbiyesi ile ilgili söylenen bu sözlerden anlaşıldığı kadarıyla kişinin, dili sessizlikle terbiye etmesi ve değerli bir söze sahip olduğunda kendinden hikmetler saçması için kendini tutmayı, gerekmedikçe konuşmamayı öğrenmesi gerekmektedir. Kendini tutan bir dil, söze, söze sahip olan bir dil, bilgiye ve bilgiye sahip bir kişi de erdeme, erdeme sahip olan bir kişi de hikmete sahip olur.

Yusuf Has Hacib’e göre yanılığa insana özgüdür ancak insanı insan yapan da bilgi, anlayış, erdem ve hikmettir. “Bir yanılmaz kişi, göster sen bana, binlerce yanılmış, sayayım sana. Bilgisiz, bilene, düşmandır her an. Bilgisiz, bilgine, çatar her zaman. İnsandan insana fark var, bilirim. Bu fark bilgidendir, onu söylerim” (Yusuf Has Hacib, 2000, s. 28). İnsanı iyi ve erdemli yapan temel unsur bilgi ve sözdür. “Bütün iyilikler, bilgiden olur, bilgi ile insan, göğe yol bulur. Bilgi ile söyler, bütün sözünü, bilgi büyütür bil, bütün özünü. Mavi gökten indi, yağız yere söz, insanın değeri, söylediği söz. İnsana gönlü dipsiz, bir deniz gibi, söz bunun dibinde, yatan bir inci. Denizden almazsa, inciyi kişi, ister inci olsun, ister kum taşı. Taştan farksız değil, altın toprakta, çıkınca meydana, taş olur başta” (Yusuf Has Hacib, 2000, s. 29). Bilgiyi mana denizinden çıkarmak da ayrı bir sanat ister.

Yusuf Has Hacib, bilgi ve anlayış kavramlarını birlikte kullanır. Anlayış sağlamayan bilgi, ona göre bilgi değildir. “Anlayış ve bilgi, çok iyi şeydir. Onlarla başını göklere erdir. Anlayış ve bilgi, katına ermiş, bu ilin hakanı, dinle ne demiş: “Dünyayı tutmaya, anlayış gerek, halkı yönetmeye, akıl ve yürek.” Anlayışla tuttu, dünyayı tutan, bilgiyle yönetti, halkı yöneten. Bu dünyaya Adem, indikten beri, anlayış sağladı, bütün iyilikleri” (Yusuf Has Hacib, 2000, s. 29). Anlayış burada bilgiden daha değerli bir şey gibi sunuluyor. Çünkü Yusuf Has Hacib’in anlayıştan kastı, akıldır. Akıl ürettiği

bilgiden/tecrübeden daha değerlidir. Anlayış ve bilgi nice kötü kişileri doğru yola getirir ancak bilgi ve anlayışla da yola gelmeyen kişiler için artık hiçbir çare kalmadığından onlar kılıcı hak etmişlerdir.

Yusuf Has Hacib'e göre kötülük için kötülük yapmayı huy edinenlere kolaylık sağlanmamalıdır. "Anlayış getirir, yola kötüyü, bilgiyle bastırır, insan fitneyi. Çözüm bulamazsan bu ikisiyle, bilgiyi bırak sen, kılıç al ele sen. Bilge, hâkim beyler, başta olunca, bilgisizin işi, düşer kılınca" (Yusuf Has Hacib, 2000, s. 30). Erdem, anlayış ve hikmetin temel amacı yetkinlik, insan-ı kâmil, ölümsüzlük ve ab-ı hayat veya kuttur. Dil aynı zamanda kişinin aradığı ab-ı hayata veya ölümsüzlüğe kapı aralar. "Yaşlanmaz bir insan, iki şey ile. Erdemli işlev, bir de iyi söz ile. Kişi doğdu öldü, sözü kaldı gör. Kendi gitti insan, adı kaldı insan. Ölümsüz bir isim, bırakmak için, iyi sözler söyle, iyi tut işin." (Yusuf Has Hacib, 2000, s. 26).

Yusuf Has Hacib'e göre dil, söz, mana, anlayış, kavrayış ve bilgi arasında sıkı bir ilişki vardır. "Dünyayı tutmaya anlayış ister, halkı yönetmeye, gerek bilgiler. Bu ikisi varsa, insana tam olur, tam insan dünyadan daim tat alır. Her iki dünyada, nimet istersen, çare iyilikte, iyilik yap sen. İnsanın ölümsüz, kalan adıdır. Sonsuza kalan şey, iyi adıdır" (Yusuf Has Hacib, 2000, s. 30). Bu ilişki sayesinde insan tamlığı yani erdemi elde eder ve anlayış sayesinde de hikmeti kazanır. Erdemli bir yönetici erdem, anlayış, akıl, cesaret ve bilgide seçkin olmalıdır: "Akıl süsü dilidir, dilin süsü söz, insanın süsü yüzdür, yüzün süsü göz. İnsan dili ile söyler sözünü, söz iyi olursa, aklar yüzünü. Dikkat edersen sen, bu Türk beyleri, dünyada bunlardır, en iyileri. Bu Türk beylerinden, adı bilinen, Tonga Alp-er idi, kutlu sevilen. Çok bilgili, hem de yüce, erdemli. Anlayışlı, bilgin, halkın seçkini, en seçkin, en yüce ve en yiğit idi. Hâkim, yetkin kişi, dünya sahibi" (Yusuf Has Hacib, 2000, s. 34).

Erdem için en gerekli olan şey akıldır. "Akıl bir meş'ale, kara gecede, aydınlatır seni ışık bilgide. Akılla yükselir, bilgi ile büyür, kişi bunlar ile itibar görür. Binlerce erdem ve alkışlanan iş, öğüdüler, çünkü akıldan çıkmış. Akıl az olsa da, yararı çöktür. Bilgi az olsa da, gereği olur. Bilgi kimya gibi, her şeyi toplar, akıl konağıdır, her şeyi saklar" (Yusuf Has Hacib, 2000, s. 36). Bilginin kimya gibi insanın duygu, düşünce, davranış ve tutumlarını değiştirmesi ve insanı mutluluğa yönlendirmesi önemli bir tespittir. Yusuf Has Hacib aklın önündeki en önemli engelin kızgınlık ve öfke olduğunu söyler: "Akıllı, öfkeyi, tut senden irak, bilgili bey, kızma, iyi ad bırak. Bu ikisi ile işe yaklaşma. Eğer yaklaşırsan, yazıktır cana. Pişmanlık duyar hep, öfkeyle kalkan, zararlı çıkar hep, kızınca insan. Sakin olmak gerek, iş kolay olsun, uyum gerek beye, ay-

gün dolaşsın.” (Yusuf Has Hacib, 2000, s. 39). Yusuf Has Hacib’e göre korku ve öfke akli perdeleyen iki olumsuz duygudur. İnsanı bu temel içgüdüsel olumsuzluktan kurtaran da Yesevi’nin hikmet veya aşk felsefesidir.

C. Yesevi Hikmetleri: *Divan-ı Hikmet*

Kutadgu Bilig’den sonraki bilinen önemli eser Hoca Ahmed Yesevi’nin *Divan-ı Hikmet*’dir. *Divan-ı Hikmet* Yesevi geleneğinde genel anlamda “hikmet” kavramının sembolüdür. Eserin adından da anlaşılacağı gibi “hikmet” kavramı, Yesevi’nin tasavvuf felsefesinin de merkezi kavramıdır. *Divan-ı Hikmet* Ahmed Yesevi’nin tasavvufi manzumelerini içine alan ünlü eserin adıdır. Gerçekten de o manzumelerin hepsi ayrı ayrı birer hikmettir. Burada şiirin kendisinin bizzat hikmet olarak nitelendirildiğine dikkat etmek gerekmektedir.

Ahmed Yesevi’nin *Divan-ı Hikmet*’inde görülen ve onun tasavvuf düşüncesinden kaynaklanan “hikmetler” ile didaktizm, bütün Türkmen şiirlerinin ortak özelliklerinden biridir. “Hikmet” Orta Asya fikir hayatında önemli bir rol oynamaktadır. (Tosun, 2017, s.40) Anadolu Türklerinde bu tarz tasavvufi manzumelere nasıl “ilahi” adı veriliyorsa, Doğu Türklerinde de Ahmed Yesevi’nin bu tarzında “şiirler” yazan diğer dervişlerin eserlerine umumiyetle “hikmet” adı verilir. Türk edebiyatında tasavvufi şiir geleneğini başlatan sufi olmasının yanında, müritlerin eğitiminde makam ile söylenegelen “hikmet” şiirlerini araç olarak kullanarak tasavvufi irşatta edebi ve müzikal yöntemleri öne çıkartıp yepyeni bir çığır açan ilk mürşit Ahmed Yesevi’dir (Bice, 2016).

Divandaki her bir şiirin birer hikmet olarak değerlendirilip tahlil edilmesi gerekmektedir. İlk hikmet sözü söylemek ve onu iyi dinlemekle ilgilidir. Erenlerin sözünü dinlemek, boş dünyayı bırakmak, riyazet ve mücahede yoluna sapmak Yesevi’nin değişik hikmetli sözlerle en çok tavsiye ettiği şeylerdendir. Söz dinlemek hikmetin kaynağı olarak değerlendirilir. Sözü dinlemenin bir kabiliyet gerektirdiğine işaret edilir. Gerçek erenlerin sözlerine bakılmadığını, *nefs-i emmareye* çoğunluğun esir olduğunu çok samimi bir iç yansıması ile anlatır. Yesevi’ye göre hakikat ve hikmet mertebesine erişmek için züht ve takva, riyazet ve mücahede elzemdir. Hak yoluna girmek kolay değildir. Bu nedenle “hikmetler” bu yolun ışıklarıdır. Hikmet müminin yitiğidir. Hikmet, ereni aşk yoluna iletir. Aşk yolu çok feyizli/erdemli olmakla beraber, ancak sonsuz zorluklarla doludur (Fuad, 1984, s. 119-121).

Yesevi, hikmeti, sadece akıldan kaynaklanan salt bilgi olarak değil, “marifet” olarak, marifet için ve marifetle birlikte değerlendirir. Marifet,

içinde hayret ve aşkın olduğu, ayrıca ruhu da etkisi altına almış “nur” diye tanımlanan bir bilgidir. Bu türden bir bilgi insanın iç dünyasını aydınlatan bir bilgidir. Yesevi hikmetlerin dikkatle dinlenmesi gerektiğini ve her hikmetin bizi aşk, hayret, şaşkınlık ve vecd yoluna yönlendirdiğini söyler. Ancak o aşk yolunun zorluğunu şöyle anlatır: “Aşk yolunda yok olayım. Hak Bir ve var, her ne eylersen, aşk eyle ey Allah’ım. Aşkı değse, yakıcı can ve bedeni, aşkı değse, viran eyler ben-benliği. Aşk derdini talep eyledim, dermanı yok, aşk yolunda can verenin korkusu yok, bu yollarda can vermezse, imkan yok, her ne eylesen, aşık eyle ey Allah’ım. Aşk pazarı ulu pazar, sevda haram. Aşıklara senden başka kavga haram. Aşk yoluna girenlere dünya haram, her ne eylersen, aşık eyle ey Allah’ım. Kul Hoca Ahmed aşktan ağır bela olmaz, merhem sürme, aşk derdinden deva olmaz. Gözyaşından başka bir şey tanık olmaz. Her ney eylersen, aşık eyle ey Allah’ım” (Yesevi, 2009, s. 125-126).

Yesevi hikmetlerinde merkezi kavramları, marifetin yanısıra muhabbet, marifet ve aşktır. Ona göre müride mürşidin sohbeti, Hakka talip olan dervişe de Mevla’nın Cemali gerekir. Bu da ancak sevgi ile olur. Aşk bir halden diğer bir hale geçmektir. Marifet ise kalbin hayatının Hak ile olduğunu kavramak demektir. Kalbin hayatı ise muhabbet, marifet ve aşkla olur. Kalp evi ihlastan yaratılmıştır. Marifet kaledir, muhabbet padişah ve akıl vezirdir. Dilin yolu zikirdir. Kalbin madeni (içi) tefekkürdür. Müşahede gönülde (sırda) olur. Talibin kulağı her daim hikmetlerde olmalıdır. Kalp ağacının meyvesi inançtan, yaprakları tasdikten yaratılmış ve akli da ona rağbet ettirmiştir. Kalp ağacının bedeni samimiyettir, dalları ise hikmettir. Tüm makamların başı ilim ve hikmettir. İlim ve hikmeti aramak gerekir. İlim talep etmek her Müslüman erkek ve kadına farzdır. Yetmiş iki millete tek nazar ile bakmak ve onlara eşit şekilde hizmet etmek erdemlerin başıdır. Adalet, akıllılık, hilm, hayat, izzet, settarlık (kusurları örtmek), emanet ve teslim en önemli erdemlerdir (Yesevi, 2017, s. 66-69).

Aşk yolunda ilerleyen kişinin kalbinde zamanla hakikat sırları, yani erdem ve hikmet parıltıları peyda olmaya başlar. Böylece sırlar kişiyi zahirden çekerek onu cüzlerde külli olanın idrakine yükseltir. Esasen Yesevi felsefesini en iyi açıklayan Hazini, *Cevahirü’l Ebrar min Emvac-ı Bihar* adlı eserinde, asıl ilim veya hikmetin hakikate dair “batın ilmi” olduğu görüşündedir. Bu ilim gizli manayla alakalıdır, bunda harf ve kelimelerin yeri yoktur. Zahir ilmi denilen diğer ilimler, hep batın ilme çıkmak için birer merdivendir. Batın ilmi/hikmet ile uğraşanlar, yaratılışın asıl amacı olan mutluluğa ulaşırlar. Her şeyin bir erdemi vardır. Zikrin erdemi de hikmet sahibi olmaktır. Halvet kelimesini oluşturan harflerde tasavvuf yolunda ilerleyenler için birçok gizli hikmetler vardır. Allah’ın izni ile bu harflerdeki

hikmetler sayesinde bu yolda ilerleyenler manevi makamlara yükselirler (Hazini, 2014, s. 63).

Yesevi'nin tasavvuf felsefesinde erdem, insanlara ölçülü yaşamayı öğretmesi açısından oldukça önemlidir ancak hiçbir şekilde kalbin tatmini için yeterli değildir. Erdemi alışkanlık haline getirdikten sonra, kalp açısından tatminkâr bir yaşam için kesinlikle "hikmet sahibi" olmak gereklidir. Hikmete sahip olan, kendisini, kalbini tatmin etmek için akıl, kalp ve tüm anlayışını Varlığın tüm uzak ve yakın nedenlerini bilmek ve onu istemek (marifet) yoluna adanmış için "hikmet sahibi" olmuştur. Hikmet sahibi bu yolla En Yetkin Olan Varlığı bilmiş ve kendi bireysel varlığını hikmetin de bir derece üzeri olan aşk makamı ile O'nun Varlığına kendisini teslim etmiştir. Yesevi'de erdem, hikmet ve aşk sırayla sahip olunması gereken ve asla birbirinden koparılmaması gereken çok önemli insanlık makamlarıdır.

Sonuç

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Klasik dönem Türk düşüncesinde ahlak felsefesi hikmet ve erdem kavramlarını merkez edinen köklü bir anlayışa sahiptir. Bu ahlak anlayışında bilgiyi, akli, anlayışı, erdemi ve hikmeti esas alan "erdemli kişi" ve hikmetin gücü ile en üstün varlığı, varlığın "uzak nedenleri görebilen" ve buna göre hayatına yön veren ileri görüşlü kişiyle "hikmet sahibi erenler" kastedilmektedir. Bunlar insanlığa önder ve yönetici olmuş güzel bir ahlaka sahip müstesna ileri görüşlü insanlardır. Onlar fizik ve metafizik alanda tüm yetkinliklere talip olan kişilerdir. Onlar fark felsefesini derin bir anlayışla idrak edip, özdeşlik felsefesini yaşamaya talip olan insanlardır.

Bilindiği gibi felsefe tarihinin ilk büyük sistem filozofları olan Platon ve Aristoteles'in felsefi okullarında ahlak felsefesi temelde erdem anlayışıyla bezenmiştir. Buna göre insanın özelliği akılda temellenmektedir ve ahlaklılık ruhun arzu ve tutkular gibi diğer güçlerini aklın rehberliği altında denetime tabi tutarak frenlemekten ibarettir. Çünkü erdemler ister Platon'daki gibi tümel gerçeklikler olarak kavransın; isterse Aristoteles'teki gibi toplumsal kökenleri bulunan tikel değerler olarak kavransın, aklın sadece kurala tabi olması türünden bir ilişkiyi temsil eder. Kural karşında özne kendi doğuştan getirdiği özsel değerini yitirmektedir.

Türk- İslam düşüncesi ise Farabi, Yusuf Has Hacip ve Hoca Ahmed Yesevi örneğinde görüldüğü üzere erdem merkezli değerler anlayışını ihtiva etmekle birlikte onu aşacak tarzda "erdem ve hikmete" dayalı bir ahlak ve varlığa karşı beslenen aşk anlayışını insan felsefesinin merkezine

yerleştirmiştir. Aşacak tarzda diyoruz, çünkü erdemlerle ilgili anlayış bütünüyle yanlış değil, fakat eksiktir; bu, kabuğa odaklanarak özü kaçırmak demektir. Dolayısıyla buradaki ayırım felsefe ile hikmet arasındaki, “nasıl” ile “niçin” soruları arasındaki hayati fark ve özdeşliğe ilişkindir. Buradaki “nasıl” sorusu, fizik/fark alanına, “niçin” sorusu ise metafizik alana yöneliktir. Niçin sorusunu sorup ona tatminkâr bir cevabı bulamayan kişi hiçbir zaman Özne olmayı başaramayacaktır.

İşte bu çalışmada, hikmet merkezli bir ahlak ile erdem merkezli ahlaki değerler dünyası arasında nasıl bir ilişki olduğu üzerinde durulmuştur. Hikmet merkezli ahlak anlayışında özdeşlik felsefesi hakim iken; erdem merkezli değerler dünyasında ise fark felsefesi hakimdir. Hikmet ahlakında teselli/tatmin/mutluluk/Hakka rıza en yüksek amaçtır. Oysa erdem ahlakında nefsin/egonun ihtiyaçlarının belirli bir ölçü ile tatmin edilmesi önceliklidir. Nefse hâkimiyet ancak nefsi arındırmakla/riyazet ile olur. Bu da hikmet ahlakının bir gereğidir. Erdem ahlakında ise nefsi/egoyu birtakım ölçülerle kontrol etmek amaçlanır. Egoyu kontrol sonuçta, yine ego için yapılan bir davranıştır ve yine de bu kontrol hikmet için zemin temizliği yapmak işlevini görmektedir. Hikmet ve erdem arasındaki ilişki koparılmaması gereken önemli bir ilişkidir. Hikmet bize neden ve niçinler dünyasında akıl ve kalple sınırsız gezme imkânı verir. Erdem ise bize varlık ve var oluşa karşı sadece akılla ölçülü davranmayı gerektirir.

Hikmet zihinler için farkındalık, doğruluk, iyilik ve merhamet demektir. Hikmet en üstün amaçlarımızı belirler. Erdem ise bize en yüksek amaçlarımızın peşinde, kınanan benciliğe kendimizi hiçbir şekilde kaptırmadan, adalet, bilgelik, cömertlik ve cesaretle koşmayı sağlar. Her ikisini bir araya getirmek, bize gerçek mutluluğu kazandırır. Hikmet ve erdem inancımızın ve ahlakımızın Varlık, metafizik ve ruhani boyutunu ortaya koyar. Doğruluk ve mutluluk içinde yaşayabilmemiz için bizi hakikate sevk eder ve bizi egodan/nefs-i emareden özgür kılar. Hikmet var oluşumuza ve yaptıklarımıza bir anlam ve yüksek bir amaç verir. Erdem ise tatminsiz egonun sadece davranışlarını ölçülülükle sınırlamaya çalışır. Öyleyse bugün kadim mirasımız olan hikmet ve erdem anlayışına yeniden sahip olmamız/çıkarmamız gerekmektedir.



KAYNAKÇA

ARİSTOTELES, (2015). *Metafizik* (çev. Y.G. Sev), İstanbul: Pinhan Yayınları
AZHARÎ, Muhammed b. Ahmed. (t.y.). *Tahzib el'lûğa* (haz. A. Azbavî), Kahire.

- CİHAN, Ahmet Kamil. "Farabi'nin eserlerinde aile reisliği" bilimname XII (2007/1)
- CÛRCANÎ, Ali b. Muhammed. (1978). *Kitab el-Ta'rifat*. Beyrut.
- BİCE, Hayati, (2016). *Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevi*, Ankara: Ahmed Yesevi Üniversitesi Yayınları
- CLAUSON, Sir Gerard. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth-Century Turkish*. Oxford: The Clarendon Press.
- EL-İSFEHANÎ, Ragıb, (1985). *ez-Zeri'a ilâ Mekarimi's-Şeri'a* (thk. E.Y. el-Acemi), Kahire.
- FARABÎ, (2019). *Kitab'ül- Mille* (çev. Y. Aydın), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- FARABÎ, (1987). *Fusulü'l- Medeni* (çev. H. Özcan), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- FARABÎ, (2014). *Farabi'nin İki Eseri* (çev. H. Özcan) İstanbul, Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları.
- FARABÎ, (2012). *Es-siyasetü'l- Medeniyye* (çev. M. Aydın, A. Şener ve R. Ayas), İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- FARABÎ, (2018). *El- Medinetü'l- Fazıla* (çev. Y. Aydın), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- FARABÎ, (2003). *Tahsilü's -Sa'ade* (çev. H. Atay), İstanbul, Morpa Kültür Yayınları.
- FUAD, K. (1984). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvuflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- HAZİNİ, (2014). *Cevahirü'l- Ebrar min Emvac-ı Bihar* (çev. C. Okuyucu, M. Kaçar), İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- HOCA AHMED YESEVÎ. (2009). *Divan-ı Hikmet* (çev. H. Bice), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- HOCA AHMED YESEVÎ. (2017). *Yesevi'nin Fakr-namesi ve İki Farsça Risalesi* (çev. N. Tosun, K. Eraslan) Ankara: Ahmed Yesevi Üniversitesi Yayınları.
- İBN-İ MANZÛR, (h.1119). *Lisanü'l-Arab*, Kahire: Darûl Maarif.
- ÖZGEN, Mehmet Kasım. (2018). "Hoca Ahmed Yesevî'de Hikmet-Erdem ve Ahlak İlişkisi", *Temaşa Felsefe Dergisi*, 9.
- ÖZGEN, M. K. (2018). "Hoca Ahmed Yesevi'de Hikmet ve Hikmetin Tecessümü Meselesi", Ankara: *II. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu*.

- KAŞGARLI MAHMUD, (1985). *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi* (II cilt), Ankara: TDK Yayınları.
- KELABAZİ, E. M. İshak Buhari, (2013). *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf* (çev. S. Uludağ) İstanbul: Dergah Yayınları
- KUTLUER, İ. (1998). "Hikmet". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 17, 503-511.
- RAGIP EL-İSFEHANİ. (2009). *Erdemli Yol* (çev. M. Tan), İstanbul: İz Yayıncılık.
- RAGİB İSFAHANİ, Hüseyin b. Muhammed. (h.ş.1332). *El-mufredat fi Garib-il Kuran* (haz. M. S. Kilani). Tahran.
- RÂZİ, Muhammed b. Ebi Bekir. (1988). *Muhtar es-Sihah*. Beyrut.
- TARAYHÎ, Fahreddin b. Muhammed. (h.ş.1375). *Mecmeül'-Bahreyn* (haz. A. Hoseini). Tahran: Murtazavi.
- TOSUN, Necdet. (2017). *Hoca Ahmed Yesevi, Seçme Makaleler*, Ankara: Ahmed Yesevi Üniversitesi Yayınları
- YUSUF HAS HACİP. (2000) *Kutadgu Bilig* (haz. F. Silahdaroğlu). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.



HIKMET [WISDOM] IN EARLY ISLAMIC THOUGHT

© Mehmet Kasım ÖZGEN^a

Extended Abstract

In this paper, the understanding of wisdom and virtue in the context of moral philosophy in classical Turkish thought will be described. In Plato and Aristotle who are the first great system philosophers in the history of philosophy, moral philosophy is embellished with a sense of virtue. Accordingly, the essence of man is based on the mind and morality is realized by controlling the other abilities of the soul such as desires and passions under the guidance of the mind. Because whether virtues are conceived as holistic truths like in Plato, or as values having social origins, such as Aristotle, they represent a kind of relationship to reason. As in the case of Khoja Ahmad Yasawi, he has placed the wisdom-based understanding of morality at the center of his philosophy to overcome virtue-centered values. We call it transcendent, because the understanding of virtue is not entirely wrong, but incomplete; this means focusing on the shell to miss the essence. So the distinction here is about the vital difference between philosophy and wisdom, between question of how and why. In this study, the differences between a wisdom-centered morality and a world of virtue-centered moral values and their reflections to today will be discussed. Consolation/satisfaction/happiness/consent in wisdom morality are the highest aims. However, in the morality of virtue, the happiness of self/ego has priority. Priority of self is only by purifying the self; this is a requirement of wisdom morality. In virtue ethics, there is self-control but controlling ego is ultimately a behavior for the ego. Wisdom means understanding, truth and compassion for the minds. Wisdom reveals the metaphysical and spiritual dimensions of our faith and morality. It leads us to the truth so that we can live in integrity and honesty. Wisdom gives meaning and purpose to what we do, and today we need to rediscover this understanding of wisdom.

Early muslim scholars also deal with the conception of wisdom. Based on

^a Assoc. Prof., Erciyes University, mehmetkozgen@hotmail.com

their knowledge from early Islamic sources and translations from the ancient Greek texts, Al-Farabi, Ibn Arabi and Averroes established a hybrid idea of “hikmah (wisdom)”. Translations and re-interpretations of the ancient texts inevitably influenced the understanding of Andalusian Muslim scholars. They are less interested in difference between Greek mythology and divine revelation. They nurtured the role of man and his ability to rely on reason to reach the “Truth”. Taking the truth [here learning] as common work of man, Al-Farabi integrates the ancient Greek philosophy and early Islamic sources to develop a particular understanding of wisdom. Farabi uses two words to explain what he means by wisdom. The first one is “hikmah” and the second one is “irfan (gnosis)”. The word “hikmah” is derived from Arabic Word “hukm” which means “to justify”. It has several connotations such as “to prevent, to restrict, to strengthen, to avoid”. As such “hikmah” may have two different meanings; to justify and to have a powerful judgement. When it is used for powerful judgment, it is associated with mind. The word has metaphysical application as well. In metaphysical context hikmah refers to spiritual experience; it is a quest for a spiritual maturity which has particular method and manner to save one’s soul from the evil. The mystic use of the word “hikmah” has a particular significance in the metaphysical context. Metaphysically the word emphasizes the spiritual quest into the Good [God]. Al-Farabi also uses this word with metaphysical meaning. He sometimes uses additional word to further develop his argument. For instance, “erdem (virtue)” is additional term he uses interchangeably. Al-Farabi does not use the word “erdem” like Aristotle. He writes about different meanings of the word. In general “erdem” refers to “good deeds”. The word “erdem” particularly refers to virtue and true understanding of man. It is the moral quality. Secondly, “erdem” is an attitude and manner. Here “erdem” is a practical experience and moral choice. In this case Al-Farabi’s understanding of “erdem” and the Greek understanding of “virtue” have certain similarities. The two words-“hikmah” and “erdem”- have metaphysical significance as well in early Islamic scholarship. Farabi uses such words with metaphysical references and implies that wisdom and virtue should be basic code of wise-man. The end of learning is wisdom; the end of faith is virtue. Other values such as truth, honesty, justice are secondary to wisdom-virtue. Wise-man’s quest is a quest into wisdom and virtue. Wisdom leads a man into the very meaning of existence. Virtue is inaccessible without the guidance of learning. Thus in the lack of the basic codes, the end is inaccessible. The salvation and glory of man becomes impossible.

Keywords: Islamic Philosophy, Classical Turkish Thought, Sufi Metaphysics, Wisdom/Hikmah, Virtue, Ethics.





bilimname XLI, 2020/1, 863-902
Geliş Tarihi: 28.01.2020, Kabul Tarihi: 04.05.2020, Yayın Tarihi: 15.05.2020
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.681061>

TEFSİRDE BİD'AT NİTELENDİRMELERİ: ZEMAŞERÎ ÖRNEĞİ

© Güven AĞIRKAYA^a

Öz

Bid'at kavramının İslamî literatürdeki kullanımını sahabe dönemine kadar götürmek mümkündür. Zira bu kavramın Hz. Peygamber'in hadislerinde yer alması başlangıç tarihi için yeterli bir gerekçedir. Ancak kavramın gerek toplum nezdinde yüklendiği anlamları gerekse farklı disiplinler tarafından yapılan tanımlamaları daha sonraki dönemlerdedir. İslamî ilimler alanındaki disiplinler teşekkül ettikçe ilgili kavrama dair bir literatürün de oluştuğu söylenebilir. İslamî ilimler kendi aralarında muhtevalarının ağırlık yönlerine göre farklı kısımlara ayrılmakla beraber hepsinin birçok müşterek konu ve kavrama sahip olduğu bilinen bir husustur. Bunlardan biri de bid'at mevzusudur. Mezkûr kavram çeşitli yönlerden fıkıh, kelam, hadis ve tefsir gibi ilimlerin konusu olabilmektedir. Her ne kadar diğer ilimler kadar olmasa da bid'atin konu olduğu alanlardan biri de tefsirdir. Ancak burada özellikle ifade edilmek istenen husus hadislerde bid'at olarak nitelenen bir meselenin ya da fıkhıta bid'at addedilen bir amelin tefsir kaynaklarında zikredilmesi değil bizzat Kur'an'ın bir âyetine dair yapılan bir tevil veya tefsirin "bid'at bir tefsir" olarak nitelendirilmesidir. Dolayısıyla Kur'an âyetlerini Rasûlullah, selef-i sâlihîn ve ümmetin muteber âlimleri indinde makbul sayılacak manalar dışında birtakım garip lafız ve mefhumlarla anlamlandırmak tefsirde bid'at addedilecek bir durumdur. Tefsir kaynaklarında bid'at konusunun izleri sürüldüğünde bu konunun özellikle Zemahşerî ile başladığı daha doğrusu mezkûr kaynaklarda zikredilen "tefsir bid'ati nitelendirmesi" kullanımının Zemahşerî'ye ait olduğu görülmektedir. Bu araştırmada söz konusu kavramın tefsir kaynaklarındaki kullanımını Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsiri üzerinden bir okuma yapılarak incelenecektir. Bu örnekler tek tek ele alınarak hangi gerekçelerin bu kavramın kullanımını gerekli kıldığı ve mezkûr kavramla ne kastedildiği tespitinin yanı sıra hangi hususların tefsir bid'ati sayılacağı mevzusunda birtakım neticeler de çıkarılmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Bid'at, Zemahşerî, Bid'at Tevil, el-Keşşâf.

^a Arş. Gör. Dr., Adıyaman Üniversitesi, guvenagirkaya@gmail.com



QUALIFICATION OF BIDAT IN TAFSİR: ZAMAKHSHARİ AS OF EXAMPLE

It is possible to trace the usage of the term bidat in the Islamic literature, back to the period of the Shabah. Moreover, the fact that this term has been mentioned in the hadiths of Prophet Mohammad is enough reason to state its beginnings. However, both the meanings given to this term by society and definitions of this term made by different practice, happened in the later periods. It can be said that a literature for the related term has been created in accordance with the creation of the disciplines concerning the Islamic Scholarships. Even though the Islamic Scholarships are divided between themselves in accordance with their contents, it is a fact that they have many common topics and terms. One of those common topics is the subject of bidat. Said term, with its various aspects, can be a subject of scholarships such as fiqh, kalam, hadith and tafsir. Even though it is not as included as it is in the scholarships of fiqh, hadith, kalam, it is also a subject of tafsir. However, the main point which is being tried to told here is not that a subject defined as bidat in hadiths and fiqh being mentioned in the sources of tafsir, it is that an interpretation or tafsir of one of the verses of Qur'an being evaluated as "one of the bidat in tafsir". Therefore, to reinterpret the verses of Qur'an in a curious wording and conception other than the ways which can be considered acceptable in the understanding of the Prophet Mohammad, Salaf-I Salih and respected scholars, can be considered as a bidat in tafsir. When we follow the traces of the subject of bidat in the sources of tafsir, it can be observed that this topic started especially with the Zamakhshari In this research, the usage of the said term in the sources of tafsir, shall be examined by making a reading of the tafsir of Zamakhshari, called *Keshshaf*. By examining these examples one by one, it will be tried to be unearthed as to what reasons made it necessary for this term to be used, what the author meant by using the said term in addition to making some comments as to which examples can be considered as bidat in tafsir.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Genel anlamda düşünüldüğünde, bazı olgular kitleleri peşinden sürüklemeye potansiyeline sahiptir. Bu sürüklemeye bir fikir veya ideoloji merkezli olabildiği gibi bir mezhep veya din eksenli de olabilmektedir. Hedef ve muhtevası bakımından bunların doğru/hak veya yanlış/batıl olması bu olguların toplumu etkileme ve insanları yönlendirme gerçeğini değiştirilmemektedir. Dolayısıyla bir fikir veya mezhep ya da bir dinin toplum

içinde müntesipleri bulunduğu gibi karşıtları da bulunmaktadır. Bu durum görünüşte özellikle ilgili olguya taraf olanlar nezdinde aleyhte gibi algılansa da aslında gelişim ve terakkinin fitratından olduğu müsellemdir. Binâenaleyh hem hayatın hem de düşüncenin asli unsuru durağanlık değil değişim ve gelişimdir.

İslam, elbette bir ideoloji veya bir düşünce değil belki düşüncelerin kendisinden beslenebileceği bir kaynaktır. Bir başka ifadeyle insanlığın kadim sorularının doğru cevaplarını ihtiva eden bir hakikattir. Ancak bu durum onun benzer olguların muhatap olduğu süreçlere (sünnetullah) tabi olmayacağı anlamında değildir. Dolayısıyla her inanç veya düşünce ilk ortaya çıktığında ve ileriki dönemlerde onu benimseyenlerin ihtiyaçlarına cevap vermesi oranında gelişip büyüyecek veya yok olacaktır. Gerek gelişip büyüme gerekse yok olma durumu birtakım süreçlerin sonucudur. Bu süreçlerde mezkûr olgular olumlu veya olumsuz birtakım reaksiyonlarla karşılaşır. Zira her toplumun uygulaya geldiği kendine ait bir örf ve kültür anlayışı vardır. Zayıf ideoloji ve düşünceler güçlü kültürler karşısında varlık gösteremediği gibi doğru/hak bir kaynaktan beslenmeyen kültürler de güçlü olgular karşısında kayda değer bir mukavemet gösteremezler.

Toplumda yaşanan etkileşim ve reaksiyonları, aslında ilgili olguların önermelerine yapılmış dönütler olarak kabul etmek mümkündür. Dolayısıyla güçlü olgular toplumda yayılıp benimsedikçe bir taraftan güç kazanırken diğer taraftan da mevcut birtakım teamüllere itiraz etme sürecine girebilmekte ve toplum, yaşanan bu reaksiyonda mevcut teamüllerini devam ettirmek için onları ilgili olgunun potasında eritme yoluna gidebilmektedir. İslam da insanlığa sunduğu gerek inanç ve ahlak sistemiyle gerekse hukuki düzeniyle topluma yapılmış pozitif yönde bir değişim teklifidir. Toplumlar bir taraftan İslam'ın getirdiği yeniliklere karşı olumlu veya olumsuz bir karşılık verirken diğer taraftan da sahip oldukları kültürel miraslarını ve teamüllerini bırakmakta zorlanmışlardır. İslam, vakiayı göz ardı etmediği için inanç sistemiyle bağdaşmayan kültürel unsurları izale ederken; inanç sistemiyle uyuşma potansiyeli barındıran unsurların yaşamasına bir başka ifadeyle İslamlaşmasına izin vermiştir. Ancak bazı unsurlar tamamen İslamî bir hüviyet kazanırken bazıları ise bunu gerçekleştirememiştir. Bu unsurlar da çeşitli yollarla nesilden nesile aktararak yaşatılmış ve zamanla toplum nezdinde müsamahayla karşılanıp kabul gördükçe onları değiştirmek de zorlaşmıştır. Bu tür unsurlar bid'at, hurafe, batıl inanç, uydurma gibi kavramlarla ifade edilmiştir.

Bid'at ve hurafe konusundaki örnekler daha çok fıkıh konusunda

olduğu izlenimi verse de İslamî ilimlerin her alanında kendi muhtevasına ait bid'at ve hurafelerin olduğunu söylemek mümkündür. Veyahut bir bid'at farklı açılardan değerlendirildiğinde birkaç ilim dalının ilgilendiği konulara dâhil edilebilir. Örneğin bir uygulamanın cevaz yönüyle fikhın; ilgili bir âyetin tevilde kullanılması yönüyle tefsirin; akaitle bir bağının olup olmaması yönüyle kelam ilminin muhtevasına girmesi mümkündür. Bu çalışmada, tefsir alanında görmezden gelinemeyecek bir konumda olan Zemahşerî'nin (v. 538/1144) tefsir kaynaklarında zikredilen bazı teviller hakkında *el-Keşşâf* adlı tefsirinde yaptığı bid'at nitelendirmeleri ele alınıp incelenecektir.

A. Bid'at Mefhumu

Arapça kökenli bir lafız olan bid'at, “b-d-a” kökünden türemiş olup “icat etmek, örneği olmaksızın ortaya koymak” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹ Bid'at kavramı sözlük anlamıyla Kur'an âyetlerinde kullanılmış olsa da (el-Ahkâf 46/9, el-Hadîd 57/27) kavramsal muhtevasıyla âyetlerde yer almamaktadır. Kavram olarak yapılan tanımlamalar daha çok hadis rivayetleri eksenlidir. Zira bid'at konusunda çokça hadis rivayeti ilgili kaynaklarda mevcuttur. Bu konuda en çok kullanılan rivayetlerden biri Hz. Peygamber'in (s) şu hadisidir: “Sözlerin en güzeli Allah'ın kitabı, yolların en güzeli Muhammed'in yoludur. (Dinde) ihdas edilenlerden sakınınız. Zira işlerin en şerlisi sonradan ihdas edilenlerdir. (Sonradan ihdas edilen) her şey bid'attir ve her bid'at dalalettir.”²

Mezkûr kavramın hadislerde yer alması âlimler tarafından çeşitli tanımlamaları da beraberinde getirmiştir. Ancak yapılan tarifler ilgili konunun çeşitli yönlerden değerlendirilmesine göre farklılık arz etmiştir. Dolayısıyla sözlük anlamından hareketle Hz. Peygamber'den (s) sonra ortaya çıkan her şeyi bid'at sayan çok geniş kapsamlı tanımlamalar yapıldığı gibi sadece dini alanla sınırlı dar kapsamlı tanımlamalar da yapılmıştır.³ Ancak dini alanla sınırlı dar kapsamlı tanımlamaların daha çok kabul gördüğünü ifade etmek mümkündür. Farklı tanımlamalara ve konuyla ilgili lafzi ihtilaflara girmeden Hz. Peygamber'den (s) sonra ortaya çıkan ve dinle ilgili

¹ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî ve İbrâhim es-Samurâî (Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y.), 2/54; Muhammed bin Mükerrrem bin Ali Ebü'l-Fadl Cemâleddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 8/6.

² Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut vd. (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Bâbü ictinâbi'l-bida' ve'l-cedel”, 46.

³ Ramazan Altıntaş, “İslam Anlayışında Bid'at ve Hurafenin Çerçevesi”, *Dini Araştırmalar* 6/16 (Ağustos 2003), 113-118.

olup ilâve veya eksiltme özelliği taşıyan her şeyin bid'at olduğu söylenebilir.⁴ Dolayısıyla dinin muhtevâsından olmadığı halde din adına yapılan bir iş bid'at sayılacağı gibi; dinin muhtevâsına ait olan bir uygulamanın değiştirilmesi veya eksiltilmesi de bid'atin muhtevâsına dâhil olmaktadır.

Bid'at ile yakın bir anlam ilişkisine sahip olan kavramlardan biri de hurafedir. Sözlükte “bunamak” anlamına gelen hurafeyi kavram olarak “akla ve gerçeğe aykırı düşen aldatıcı söz, din adına ileri sürülüp benimsenen temelsiz inanç ve davranışlar” olarak tanımlamak mümkündür.⁵ Bid'at ile hurafe arasında bir umum-husus ilişkisinden bahsetmek mümkün ise de Türkçe’de yüklendikleri anlamlar itibariyle çok yakın bir anlam ilişkisine sahip oldukları söylenebilir.

B. Tefsir’de Bid’at

Bid'at kavramının İslamî literatürde kullanılmasını Hz. Peygamber (s) dönemine kadar götürmek mümkündür. Zira bu kavramın Hz. Peygamber’in hadislerinde yer alması başlangıç tarihi için yeterli bir gerekçedir. Ancak kavramın gerek toplum nezdinde yüklendiği anlamları gerekse farklı disiplinler tarafından yapılan tanımlamaları daha sonraki dönemlerdedir. İslamî ilimler alanındaki disiplinler teşekkül ettikçe ilgili kavrama dair bir literatürün de oluştuğu söylenebilir. Nitekim mezkûr kavram şeriatta delili olmayan bazı ameller veya bazı helallerin dindarlık kisvesiyle terkedilmesi yönüyle fıkıhta; asr-ı saâdet’ten sonra ortaya çıkmış, şer’î bir delile dayanmayan bazı inanç ve davranışları benimseyen, Rasûlullah ve ashabın izlediği yolu terkeden gruplar⁶ anlamında kelam ve mezhepler tarihinde; küfre düşüren ve fıska götüren bid'at şeklinde kısımlara ayrılarak ravinin akidesiyle ilgili bir cerh sebebi sayılması yönüyle⁷ hadis usulünde kullanılmıştır.

Yukarıda ifade edildiği gibi bid'at kavramının çerçevesini ilgili hadis metinleri oluşturmaktadır. Hadis metinlerinden hareketle konu gerek muhteva gerekse tanımlama açısından farklı disiplinlere konu olmuştur. Her ne kadar fıkıh, hadis ve kelam ilimleri kadar olmasa da bid'atin konu olduğu alanlardan biri de tefsirdir. Ancak burada özellikle ifade edilmek istenen husus hadislerde bid'at olarak nitelenen bir meselenin ya da fıkıhta bid'at addedilen bir amelin tefsir kaynaklarında zikredilmesi değil bizzat Kur'an'ın

⁴ Rahmi Yaran, “Bid'at”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/129.

⁵ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 132.

⁶ Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 75.

⁷ Emin Aşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkîdi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), 119.

bir âyetine dair yapılan bir tevil veya tefsirin “bid’at bir tefsir” olarak nitelendirilmesidir. Dolayısıyla Kur’an âyetlerini Rasûlullah, selef-i sâlihîn ve ümmetin âlimleri indinde muteber sayılacak manalar dışında birtakım garip lafız ve mefhumlarla anlamlandırmak tefsirde bid’at addedilecek bir durumdur.⁸

Tefsir kaynaklarında bid’at konusunun izleri sürüldüğünde bu konunun özellikle Zemahşerî ile başladığı daha doğrusu mezkûr kaynaklarda zikredilen “من يدع التفاسير/tefsir bid’atlerinden(dir)” kullanımının Zemahşerî’ye ait olduğu görülmektedir. Zira Zemahşerî’den önce böyle bir kullanım müfessirler indinde maruf olmadığı gibi sonraki müfessirler de ilgili kavramı kullandıklarında sürekli Zemahşerî’yi referans göstermektedirler.⁹ Bu durum tefsirde bid’at nitelendirmelerinin ilk defa Zemahşerî tarafından yapıldığı tezini güçlendirmektedir. Nitekim tefsirde bid’at mevzuyla ilgili yapılmış çalışmalardan birinin sahibi olan Abdullah Muhammed Sıddîk el-Gammârî de ilgili kavramın Zemahşerî’ye ait olduğunu belirtmektedir.¹⁰

Zemahşerî’nin tefsir bid’ati nitelendirmeleriyle genellikle âyetin zahiri manasına aykırılık teşkil etme, Araplar indindeki dil kurallarına uygun düşmeme, mezhep veya meşrep kaynaklı tevillerde bulunma gibi sebeplerle aslı olmayan yorumları kastettiği anlaşılmaktadır. *el-Keşşâf*’a hâşiye yazan et-Tîbî (v. 743/1343) de Zemahşerî indinde sahih bir tefsirin ancak lafzın istimaline mutabık, zorlama ve gerekçelendirilmemiş keyfi tevillerden beri olmasıyla mümkün olabileceğini ifade etmektedir.¹¹ Bu şartlara riayet etmeksizin yapılan bir tefsir veya tevil, Zemahşerî tarafından tefsir bid’ati

⁸ İbrahim Abdurrahman Halife vd., *el-Mevsû’atu’l-Kur’aniyyetu’l-Mütehassise* (Mısır: el-Meclisu’l-A’la li’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 2002), 297.

⁹ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabîyye, 1999), 21/376, 30/588; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, thk. Ahmet el-Berdûnî ve İbrahim Eттаfeyyîş (Kâhire: Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1964), 13/285, 16/69; Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, thk. Sıtkı Muhammed Cemil (Beyrut: Daru’l-Fikr, 2000), 2/214, 562, 734, 3/158; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî eş-Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr fi’l-i’âne ‘alâ ma’rifeti ba’zî me’âni kelâmi Rabbine’l-Hakîmi’l-Habîr* (Kâhire: Matbaatu Bulâk, 1285), 1/187, 216, 2/323.

¹⁰ Abdullah Muhammed es-Sıddîk el-Hasenî el-İdrîsî el-Gammârî, *Bida’u’t-tefâsîr* (Dâru’r-Reşâdi’l-Hadîse, 1986), 4.

¹¹ Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Fütûhu’l-gayb fi’l-keşf’an kınâ’i’r-rayb/Hâşiyetü’l-keşşâf* (Dübe: Câizetü Dübe ed-Devliyye li’l-Kur’ani’l-Kerim, 2013), 11/382.

olarak isimlendirilmiştir.¹²

Yukarıda ifade edildiği gibi bid'at tefsir nitelendirmesi Zemahşeri'ye ait olmakla beraber, bazen bu mevzu çok geniş bir pencereden ele alınarak müfessirlerin yaptıkları teviller bid'at tefsir nitelendirmelerine maruz kalmıştır. Dolayısıyla Zemahşeri'nin kendisi de itizali görüşleri sebebiyle bid'at tevillerde bulunmakla itham edilmiştir.¹³ Binâenaleyh konu mezhep çerçevesinde ele alındığında ekoller sınıflandırılırken akide yönüyle ehl-i bid'at sayılan mezhep müntesiplerinin eserleri -bid'at tefsirler olarak isimlendirilmese de- bu meyanda tenkid edilmiştir.¹⁴ Tefsirlerde bid'at sayılan hususlar veya bu çerçeveye dâhil edilebilecek örnekler beraber değerlendirildiğinde şu neticelere varmak mümkündür:

1. Herhangi bir âyetin tefsiri hakkında Rasûlullah'tan gelen sahih rivayetlere muhalefet edilmemesi gerekmektedir. Zira müfessirin bu sahih rivayetlere muhalefet etmesi tefsir bid'ati sayılmıştır.¹⁵

2. Kur'an metninin dili Arapçadır (en-Nahl 16/103; eş-Şuara 26/195; Tâhâ 20/113; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/3). Bu sebeple Kur'an tefsiri yapacak kişilerin Arapça dil kaidelerini bir başka ifadeyle Arapçayı lügat, sarf, nahiv ve belagat yönleriyle bilmesi gerekmektedir.¹⁶ Dolayısıyla tefsir yapılırken lafızların muhtevası ister mecazî ister hakikî anlamı yönüyle ele alınsın, nüzûl çağında Araplar indinde maruf olan manalara dikkat edilerek âyetler tefsir edilmelidir. Zira dil kaidelerine riayet etmemek tefsir bid'ati sayılmıştır.¹⁷

3. Tefsir yapılırken bir âyetin gramer veya başka cihetlerden farklı tevillerinin olması mümkündür. Ancak bu teviller arasında bir seçim yapmak gerekirse zayıf ve şaz olanlar tercih edilmemelidir. Zira zayıf ve şaz hususlarla tevil yapmak tefsir bid'ati sayılmıştır.¹⁸

4. Halk arasında bazı sayı, harf veya kelimelere farklı anlamlar yüklenebilmektedir. Örneğin yedi, yetmiş veya kırk rakamının farklı değerlendirilmesi veya uğurlu sayılması buna örnek verilebilir. Dolayısıyla

¹² Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 1/29-30.

¹³ Gammârî, *Bida'u't-tefâsîr*, 4-5.

¹⁴ Muhammed Seyyid Hüseyin ez-Zehebî, *el-İtticâhâtü'l-münharife fi tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerim* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1986), 47-71.

¹⁵ Gammârî, *Bida'u't-tefâsîr*, 12.

¹⁶ Muhammed Seyyid Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, t.y.), 43-44.

¹⁷ Gammârî, *Bida'u't-tefâsîr*, 12.

¹⁸ Gammârî, *Bida'u't-tefâsîr*, 13.

bazı kelime veya harflerin sayısından hareketle birtakım manaların çıkarılması veya bazı hesaplamalarla teviller yapılması da bir tür tefsir bid'ati sayılmıştır.¹⁹

5. İslam düşüncesini günümüze taşıyan unsurlardan biri de mezheplerdir. Mezhepler birçok fikri zenginliğe kaynaklık etseler de kimi zaman taassubî yaklaşımlara da sebebiyet verebilmiştir. Dolayısıyla mezhep esaslarına referans bulma gayesiyle âyetler açıklanırken mezhep kaynaklı zorlama tevellere gidilmemelidir. Zira mezhep odaklı yapılan zorlama teviller bid'at tefsir sayılmıştır.²⁰

6. Tasavvuf erbabının yaşadığı bazı ruhî tecrübeler de âyetlerin tefsirinde kullanılmış ancak bu tefsirin makbul sayılması için bazı şartlara riayet edilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Binâenaleyh bu şartlara riayet edilmeksizin yapılan bazı sûfî teviller bid'at tefsir sayılmıştır.²¹

Bu araştırmada Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirinde bazı teviller hakkında yaptığı bid'at nitelendirmelerinin gerektiğinde kaynaklardan da izleri sürülerek ilgili teviller değerlendirilecektir.

C. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ta Yaptığı Bid'at Nitelendirmeleri

İ'tizalî fikirleri bir tarafa bırakılırsa, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsir çalışmasının İslam toplumu nezdinde gördüğü itibar, tefsir denildiğinde farklı fikirleri savunanların dahi üzerinde ittifak ettikleri ortak konulardan biri olmuştur. Ne Zemahşerî'nin ustaca savunduğu i'tizalî fikirleri ve mensup olduğu itikadî mezhebi ne de kendi itikadından olmayanlar hakkında kullandığı maksadını aşan nitelendirmeleri²² onun tefsirdeki şöhretine mani olmuştur. Öyle ki kendisinden sonraki farklı ekollere mensup otorite sayılabilecek birçok müfessir az veya çok onu referans göstermek zorunda kalmıştır. Hatta kimi müfessirlerin çalışmaları, Zemahşerî'nin i'tizalî savunmalarından arındırılmış *el-Keşşâf*'ın bir muhtasarı hüviyetinde olma ithamlarına maruz kalmıştır.²³

Zemahşerî'nin dil alanında sahip olduğu yetkin konumu tefsir alanında

¹⁹ Abdullah b. Yusuf b. Yakub el-Cüdeyyî' el-'Anzî, *el-Mukaddemâtu'l-esâsiyye fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Britanya: Merkezi'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 2001), 391.

²⁰ Gammârî, *Bida'u't-tefâsir*, 11.

²¹ Halife, *el-Mevsû'atu'l-Kur'anîyyetu'l-Mütehassise*, 297; Zehebî, *el-İtticâhâtü'l-münharife*, 20-22.

²² Örneğin Ehl-i sünnet'in mürtekeb-i kebîre konusundaki görüşleri sebebiyle Zemahşerî onları "*Bize, ateş sadece sayılı günlerde dokunacak*" (Âl-i İmran 3/24) diyen Yahudilere benzetmektedir. (Ebü'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1987), 1/349, 2/174).

²³ Mustafa Öztürk, "Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/292.

kullandığı dirayetle beraber onu Müslümanlar nezdinde kabul gören bir şöhrete erdirmişdir. Özellikle mensup olduğu ekolün İslam toplumunun ekseriyeti tarafından benimsenmeyen bazı görüşleri ve Zemahşeri'nin de bunları eserinde ustaca savunması tefsir eseri hakkında birçok şerh ve haşiyenin yazılmasına yol açmıştır. Zira eser hem çokça referans gösterilmiş hem de medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Bu şerh ve haşiyelerle Müslüman ekseriyetin taraf olmadığı itizâlî fikirler de tespit edilerek belirtilmiş, mukayeseler yapılarak problematik noktalar konusunda okuyucuya adeta bir rehberlik yapılmıştır.

Zemahşeri'nin literatüre dâhil ettiği kavramsal kullanımlardan biri tefsir bid'ati nitelendirmeleridir. Müfessir, bu kavramı *Keşşâf*'in yaklaşık yirmi iki farklı yerinde kullanmaktadır. İlgili kavramla ilgili her zaman ayrıntılı bir yorumlama yolunu tercih etmeyen müfessir, tefsir ettiği âyet hakkında problemli gördüğü bir tevilî zikredip bunun "من بدع التفسير/tefsir bid'atlerinden" olduğunu ifade etmekle yetinmektedir. Bu örnekler incelendiğinde mezkûr konudaki gerekçeler dilin gramatik yapısıyla ilgili olabildiği gibi mezhep veya meşrep eksenli bir saik ya da Müslümanlar nezdinde maruf ve makbul olmayan keyfi bir tevil sebebiyle de olabilmektedir. Aşağıda Zemahşeri'nin bid'at nitelendirmelerinde bulunduğu tevil örnekleri konuyla ilgili uygun başlıklar altında toplanarak ele alınacaktır.

1. İlgili Âyetin Siyâkına veya Zahirine Muhalif Olması Sebebiyle Zemahşeri'nin Bid'at Saydığı Teviller

Dilin kullanımı birçok disiplin için son derece önemli bir hüviyet arz etmektedir. Bu anlamda dilin yapısal özelliklerinin yanında ifadeleri oluşturan sözcüklerin anlamı kadar bu sözcüklerin dâhil oldukları sözcük kümeleri de büyük önemi haizdir. Sözcüklerin diğer sözcük ve cümlelerle girdikleri anla(tı)m ilişkileri daha çok siyak-sibak kavramlarıyla ifade edilmektedir. Bu anlamda önceki birime sibâk, sonraki birime siyâk denmektedir.²⁴ Binâenaleyh bütün ile onu oluşturan parçalar arasında dairesel anlamda bir ilişki bulunmaktadır. Bu anlamsal ilişki Türkçe'de daha çok siyak-sibak kullanımıyla ifade edilse de sadece siyak veya bağlam kavramları da kendileriyle kastedilen muhtevayı karşılamaya kâfi gelmektedir.²⁵ Dolayısıyla bağlam veya siyak, düşüncenin düşünce-dışı

²⁴ Mustafa Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyâkın Rolü* (Ankara: Sidre Yayınları, 1996), 52.

²⁵ Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyâkın Rolü*, 53; Ali Bakkal, "Kur'an'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, ed. Bilal Gökçür vd. (Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Yayınları, 2009), 14.

mekânı olmaktadır, düşünce bu mekândan koparıldığında anlamını da kaybedecektir. Zira ifadeler daima kendi bağlamı içinde ortaya çıkmakta ve kendi bağlamında anlamlı ve değerli olmaktadır.²⁶

Kur'an-ı Kerim, birçok yönden olduğu gibi fesahat ve belagat yönüyle de zirvede olan bir kitaptır. Bu sebeple onun harfleri, kelimeleri, cümleleri, âyetleri hatta sûreleri arasında eşsiz bir ahenk ve bütünlük bulunmaktadır. Siyak kavramı Kur'anla ilgili kullanıldığında bir sözcükteki harfin aynı sözcükteki diğer harflerle, bir cümledeki sözcüğün aynı cümledeki diğer sözcüklerle, bir âyetteki cümlenin diğer cümlelerle sergilediği ilgi ve irtibat kastedilmektedir. Ancak Kur'an'daki bu siyak ilişkisi sınıflandırıldığında bu anlam bağı bir âyet içinde veya âyetler arasında olabileceği gibi sûreler arasında veya farklı sûrelerdeki farklı konular arasında da olabilmektedir.²⁷

Konumuzla ilişkili olarak Zemahşerî, tefsirinde naklettiği bazı tevilleri tefsir bid'ati saymaktadır. Burada ilgili teviller incelenirken mümkün olduğu kadar gerekçelerinin de zikredilmesine çalışılarak bir değerlendirilmeye gidilecektir.

Örnek-1: el-Bakara 2/187: *“Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı. Onlar, size örtüdürler, siz de onlara örtüsünüz. Allah, (Ramazan gecelerinde hanımlarınıza yaklaşarak) kendinize zulmetmekte olduğunuzu bildi de tövbenizi kabul edip sizi affetti. Artık (bundan sonra geceleri) eşlerinize yaklaşın ve Allah'ın sizin için yazıp takdir etmiş olduğu şeyi arayın...”*

Zemahşerî yukarıdaki âyetin *“فَالَّذِينَ يُشِرُّونَهُمْ وَإِنْتَعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ”* / *Artık (bundan sonra geceleri) eşlerinize yaklaşın ve Allah'ın sizin için yazıp takdir etmiş olduğu şeyi arayın*” kısmı hakkında *“Allah'ın kadınlarınızla yaşayacağınız ilişki sayesinde olacak çocukla ilgili size kısmet ettiği ve Levh-i mahfuz'da sabit kıldığı şeyi talep edin. Dolayısıyla sırf şehvetin tatmini için değil; Allah'ın, nikâhı kendisi için meşru kıldığı neslin bekasını talep etmek için ilişkide bulunun”* açıklamalarını yaptıktan ve temriz sıygasıyla bazı kaviller naklettikten sonra bu ifade hakkında şunları dile getirmektedir:

Bu ifadenin *“Kadir gecesini arayın ve ona isabet edip onu ibadetle geçirdiğiniz takdirde Allah'ın size takdir ettiği sevabı talep edin”* manasına da geldiği söylenmişse de bu tevil, bid'at türü tefsirlere daha yakın

²⁶ Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyâkın Rolü*, 46-47.

²⁷ Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyâkın Rolü*, 73-81; Bakkal, *“Kur'an'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi”*, 11-24.

durmaktadır.²⁸

Zemahşeri'nin hakkında bid'at nitelendirmesi yaptığı bu tevil Fahreddin Râzî (v. 606/1210) de tefsirinde zikretmekte ve müfessirlerin cumhurunun bu yorumu âyetin muhtevâsından uzak bir tevil olarak gördüklerini ancak kendi nazarında bu tevilin bir problem teşkil etmediğini ifade etmektedir. Zira ona göre kalbi, beşeri bir ihtiyaç olan şehvetle meşgul bir insanın ibadet ve kulluğa kendisini vermesi ancak bu ihtiyacı giderdikten sonra mümkün olur. Dolayısıyla âyetin takdiri manası şudur:

Kulluk yapmaktan sizi alıkoyacak ihtiyaçlarınızı gidermek için eşlerinizle beraber olun. Bu konudaki ihtiyaçlarınızı giderdikten sonra Allah'ın namaz, zikir, tesbih, kadir gecesini aramak gibi amellere karşılık sizin için yazıp takdir ettiği sevabı arayın.²⁹

Genel itibariyle ele alındığında Zemahşeri'nin bid'at nitelendirmesi yaptığı tevil, âyetin zahirine ve siyakına uygun düşmemektedir. Ancak Râzî'nin yaptığı tevil de uzak bir ihtimal değildir. Zaten Zemahşeri'nin mezkûr tevil hakkında "bid'at tefsir" yerine "bid'at tefsire yakın" kullanımını tercih etmesinin bu esnek durumdan kaynaklanması da mümkündür.

Örnek-2: el-Bakara 2/282: "Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın. Aranızda bir yazıcı adaletle yazsın. Yazıcı, Allah'ın kendisine öğrettiği şekilde yazmaktan kaçınmasın, (her şeyi olduğu gibi dosdoğru) yazsın. Üzerinde hak olan (borçlu) da yazdırsın ve Rabbi olan Allah'tan korkup sakınsın da borçtan hiçbir şeyi eksik etmesin (hepsini tam yazdırsın). Eğer borçlu, akli ermeyen veya zayıf bir kimse ise, ya da yazdıramıyorsa, velisi adaletle yazdırsın. (Bu işleme) şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun. Bu, onlardan biri unutacak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir..."

Zamahşeri, bu âyetteki "فَتَدَكِّرْ/(kadınlardan biri unutacak olursa diğeri ona) hatırlatsın" ifadesi hakkında yapılan "kadın şahitlerden biri diğerini 'erkek kılsın' yani kadınlardan iki şahit bir araya geldiğinde bir erkek konumunda olurlar" yorumunun tefsire sonradan dâhil edilmiş bir bid'at olduğunu dile getirmektedir.³⁰ Tenkit edilen mezkûr görüşün ise tebeu't-tâbiin neslinden Süfyân b. Uyeyne'ye (v. 198/814) ait olduğu rivayet edilmiştir.³¹ Müfessirin mezkûr yorumla ilgili yaptığı bid'at nitelendirmesi

²⁸ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/231.

²⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/272.

³⁰ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/326.

³¹ Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin en-Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'an ve regâibü'l-Furkân*, thk. Zekeriyâ Umeyrat (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 2/76.

doğru bir tespit olarak durmaktadır. Zira söz konusu tevil âyetin siyakına ters düşmektedir.³² Ayrıca birçok müfessir de ilgili yorumu uzak veya batıl bir tevil olarak nitelendirmiştir.³³

Örnek-3: en-Nisâ 4/164: “Daha önce kıssalarını sana anlattığımız peygamberler gönderdik. Anlatmadığımız (nice) peygamberler de gönderdik. Allah, Mûsa ile de doğrudan konuştu.”

Zemahşerî, bu âyeti tefsir ederken “وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا/Allah, Mûsa ile de doğrudan konuştu” kısmında geçen “kelleme” fiilinin “yaralamak” anlamındaki “kelm” kökünden kabul edilerek ilgili ifadenin “Allah Teâlâ Hz. Musa’yı türlü türlü mihnet turnakları ve imtihan pençeleriyle yaraladı” şeklinde tevil edildiğini ve bunun da bid’at tefsirlerden olduğunu ifade etmektedir.³⁴ Ayetteki mezkûr ifade aynı zamanda Allah kelamının kadim olup-olmadığı konusunda yapılan tartışmalara da mevzu olmuştur. Zemahşerî, yukarıdaki ayeti tefsir ederken ayrıntıya girmeden “وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى” ifadesindeki Allah lafzını mensup okuyan bir kıraatin de bulunduğunu zikretmekle yetinmektedir. Bu durumda anlam “Musa, Allah ile konuştu” şeklinde olmaktadır. Ancak zikrettiği vecih zayıf bir kıraattir.³⁵ Müfessirin bu tercihi sadece bir rivayeti nakletmek için olmayıp, Allah’ın kelim sıfatıyla ilgili savunduğu görüşleri mezhep prensipleri (usûl-i hamse) doğrultusunda tevil etme gayesine matuftur.³⁶ Nitekim aynı mevzuyla ilgili “Musa, belirlediğimiz yere gelip Rabbi de ona konuşunca...” (el-A’raf 7/143) ayetini tefsir ederken Yüce Allah’ın meleklerle konuştuğu gibi Hz. Musa ile de vasıtasız konuştuğunu ancak bu konuşmanın yaratılan bir kelim ile gerçekleştiğini³⁷ iddia edip mezkûr ifadeyi i’tizâlî prensipler doğrultusunda tevil ederek ayetteki “ben inananların ilkiyim” kısmını ise “Sen’in görülmeyeceğine ve hiçbir duyu organıyla idrak edilemeyeceğine inananların ilkiyim”³⁸ şeklinde yorumlamaktadır.

³² Muhammed Taha Allâm, “Bida’u’t-tefâsîr fi keşşâfi’z-Zemahşerî”, *Mecelletu Külliyyeti’l-Âdâb li Câmiati Bursaid 1* (Ocak 2013): 69.

³³ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 7/95; Ebû’l-Fida İsmail İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, trc. Sami b. Muhammed Sellâme (Dâru Tayyibe, 1999), 1/725; Nîsâbü’rî, *Garâibü’l-Kur’an*, 2/76.

³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/591.

³⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Gâlib İbn Atiyye el-Endelûsî İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beirut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001), 2/137.

³⁶ Hilmi Kemal Altun, *Zemahşerî’nin Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 118-119.

³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/151-152.

³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/155.

Müfessirin bid'at nitelendirmesinde bulunduğu tevil âyetin umumi siyakına uymamaktadır.³⁹ Nitekim tefsir kaynaklarında bu tevilin tutarsız ve batıl olduğu dile getirilmiştir.⁴⁰ Ayrıca İbnü'l-Müneyyir (v. 683/1284) mezkûr tevilin bazı Mu'tezile mensuplarından nakledildiğini ifade etmektedir.⁴¹ Özellikle kelimelerin konusunda Mu'tezile'nin görüşüne rağmen Zemahşeri'nin bu tevilin tutarsız görmesi son derece dikkat çekicidir. Bu da Zemahşeri'nin bu teville ilgili nitelendirmesinde isabet ettiğini, yaptığı yorumlarda mezhebinin görüşlerini savunsa bile tutarlı tevillerden yana olduğunu göstermektedir.

Örnek-4: eş-Şuarâ 26/89-90: "O gün ne mal fayda verir ne de oğullar. Allah'a arınmış bir kalp ile gelen başka."

Zemahşeri, bu âyetleri tefsir ederken kalb-i selîm ifadesini "kalbin inkâr ve isyanın afetlerinden uzak olması" anlamında tevil ederek, "selîm" lafzı "hakkında yapılan "kalbin Allah korkusu ile yaralanmış olması" tevilinin ise tefsir bid'ati olduğunu zikretmektedir. Aynı şekilde "kalb-i selîm" in sâlim (şirkten, inkâr ve isyandan), müslim (Hakk'a teslimiyet gösteren), müsellim (müslüman), müsâlim (Allah dostlarıyla barışık ve Allah düşmanlarıyla mücadele eden) ve müsteslim (Allah'a boyun eğen) olduğuna dair görüşler de müfessire göre tefsire dâhil edilen bid'atlere dendir.⁴² Kalb-i selîm hakkında yapılan "kalbin Allah korkusu ile yaralanmış olması" tevilinin Cüneyd-i Bağdâdî'ye (v. 297/909) ait olduğu rivayet edilmektedir.⁴³

Müfessir. kalb-i selîm ile ilgili iki tevil hakkında bid'at nitelendirmesinde bulunmaktadır. Birincisinde yani "kalbin Allah korkusu ile yaralanmış olması" tevilin lügat açısından olmasa da -zira sözlüklerde "selîm" kavramı için "lediğ/yaralanma" anlamı⁴⁴ zikredilmektedir- âyetin umumi siyakına aykırı düştüğünü söylemek mümkündür.⁴⁵ Ancak ikinci teville ilgili bir gerekçe sunmak zor görünmektedir. Zira kalb-i selîm kullanımının işaret ettiği mana ile müfessirin hakkında bid'at nitelendirmesi yaptığı sâlim (şirkten, inkar ve isyandan), müslim (Hakk'a teslimiyet

³⁹ Allâm, "Bida'u't-tefâsîr", 70.

⁴⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/267; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nüriddîn Alî İbn Âdil, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Adil Ahmet Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 7/136.

⁴¹ Ebü'l-Abbâs Nâsîrüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mansûr İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fi mâ tedemmenühü'l-Keşşâf (el-Keşşâfın hamîşinde)* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 1/591.

⁴² Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 3/321.

⁴³ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 4/235-236; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/169.

⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12/292.

⁴⁵ Allâm, "Bida'u't-tefâsîr", 71.

gösteren), müsellim(müslüman), müsâlim (Allah dostlarıyla barışık ve Allah düşmanlarıyla mücadele eden) ve müsteslim (Allah'a boyun eğen) tevilleri arasında bir çelişki görünmemektedir. Nitekim tefsir kaynaklarında bu tevilleri destekleyen çıkarımlar mevcuttur.⁴⁶

Örnek-5: el-Ahzâb 33/27: “Allah, sizi onların topraklarına, yurtlarına, mallarına ve henüz ayak basmadığınız topraklara varis kıldı. Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir.”

Zemahşerî bu âyetin “وَأَرْضًا لَمْ تَطُوعَهَا/henüz ayak basmadığınız topraklara” kısmıyla ilgili olarak kastedilenin “Kurayza kadınları olduğu” şeklindeki tevilin tefsir bid’ati olduğunu dile getirmektedir.⁴⁷

Bu tevilde kadın toprağa/tarlaya benzetilerek vat’ kökündeki cinsel ilişki anlamı ön plana çıkarılmaktadır.⁴⁸ Her ne kadar kadının tarlaya benzetilmesi (Bakara 2/223) ve vat’ kelimesinin kökünde cinsel ilişki anlamı olsa da mezkûr tevil âyetin siyakına uygun düşmemektedir.⁴⁹

Örnek-6: et-Tahrîm 66/12: “Allah, bir de iffetini sapasağlam koruyan ve bizim de kendisine ruhumuzdan üflediğimiz, Rabbinin kelimelerini ve kitaplarını doğrulayan İmran kızı Meryem’i de (inananlara) örnek gösterdi. O itaat edenlerdendi.”

Zemahşerî, yukarıdaki âyetin “وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا/Irzını korumuş olan (Meryem)” kısmındaki “ferc” kelimesinin “gömleğin yakası” anlamında; “أَحْصَنَتْ/iffetini korudu” ifadesinin ise “Meryem, Cebrail’i fercinden men etti” anlamında olduğuna dair tevillerin tefsire sonradan dâhil edilmiş bid’atlerden olduğunu dile getirmektedir. Aynı şekilde et-Tahrîm 66/11 âyetinde Firavun’un hanımı; et-Tahrîm 66/12 âyetinde ise Hz. Meryem inananlara örnek gösterilmektedir. Müfessire göre eşi olan Firavun’un hanımı ile eşi olmayan Hz. Meryem’in bir arada örnek verilmesinden hareketle bunun dul olan hanımları teselli ve gönüllerini yapma gayesine matuf olduğuna dair yapılan teviller de tefsire sonradan dâhil edilen bid’atlerdendir.⁵⁰

⁴⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 24/517; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 15/50; Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî fî tefsiri’l-Kur’ani’l-Azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 10/99.

⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/534.

⁴⁸ Ebü’l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, ed. Murat Sülün, trc. Ahmet Alim vd. (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 5/376.

⁴⁹ Allâm, “Bida’u’t-tefâsîr”, 72.

⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/573.

Müfessirin hakkında bid'at nitelendirmelerinde bulunduğu yorumlara bakıldığında bunların aynı âyetin farklı kısımları hakkında yapılmış üç tevil olduğu görünmektedir. Birinci tevil, mezkûr âyetteki “ferc” ifadesiyle ilgilidir. “Ferc” lafzı lügavî olarak “iki şey arasındaki yarık, gedik; sıkıntının gitmesi, ferahlık”⁵¹ gibi anlamlarda kullanılmakla beraber “kadın, erkek ve diğer canlıların üreme organları, edep yerleri”⁵² anlamında da kullanılmaktadır. Zemahşerî her ne kadar âyetteki “ferc” lafzıyla “gömleğin yakası” veya “elbisenin bir boşluğu” olduğu tevil hakkında bid'at nitelendirmesinde bulunsa da kaynaklara bakıldığında birçok müfessirin “ferc” kavramının iügvâî anlamını tercih ettiği yani kinaye yoluyla verilen “üreme organı” anlamını tercih etmediği görünmektedir.⁵³ Kimi müfessirler de daha uzlaşmacı bir yol izleyerek söz konusu nefhanın Cebrail aracılığıyla gömleğin yakasından yapıldığını ancak oradan da üreme organı olan ferce ulaştığını ve böylece Hz. Meryem'in Hz. İsa'ya gebe kaldığını ifade etmişlerdir.⁵⁴ Ayrıca et-Tahrîm 66/12 âyetindeki “ferc” lafzını “elbisenin yakası” olarak tevil eden görüşlere karşı çıkan Zemahşerî, Hz. Meryem'in iffetini korumasıyla ilgili Enbiyâ sûresinde “*İrzini korumuş olan kadını da (Meryem'i de) hatırla. Ona ruhumuzdan üfleştik. Kendisini de, oğlunu da âlemlere (kudretimizi gösteren) birer delil yapmıştık*” (Enbiyâ 21/91) âyetindeki “*وَأَلَيْتُ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا* / *İrzini korumuş olan (Meryem)*” ifadelerini şu şekilde anlamlandırmanın mümkün olduğunu dile getirmektedir: “Meryem'e ruh üfleme işini Cibril vasıtasıyla yaptık. Zira o, Meryem'in elbisesinin yakasından içeri üflemiş ve bu üflemiş de onun içine ulaşmıştır.”⁵⁵ Burada müfessirlerin ihtilafları göz önünde bulundurulduğunda mezkûr âyetteki “ferc” lafzının söz konusu iki manayı da ihtiva etmeye müsait olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Hz. Meryem Kur'an'da bir mucize olarak anlatılmaktadır (Enbiya 21/91; Mü'minun 23/50). Dolayısıyla mezkûr vakianın aşamalarındaki hadiseleri, sebepleri ve kavramları bu çerçevede tahlil etmek daha uygundur.

⁵¹ Muhammed b. Muhammed Ezherî, *Tehzibu'l-luga* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 11/32; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/341.

⁵² Ezherî, *Tehzibu'l-luga*, 11/32; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/342-343.

⁵³ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 5/335; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/575; Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsiru'l-Merâgî* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1946), 28/167; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an* (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 2/305.

⁵⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 14/359; Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkadir el-Cekenî el-Himyerî eş-Şinkîtî, *Edvâü'l-beyân fi izâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995), 3/390.

⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/133.

Zemahşerî'nin Tahrîm 66/12 bağlamında bid'at nitelendirmesinde bulunduğu ikinci tevil âyetteki "أَحْصَنَتْ/iffetini korudu" ifadesinin "Meryem, Cebrail'i fercinden men etti" anlamında olduğuna dairdir. Kur'an Cibril'in Hz. Meryem'e tam bir insan sûretinde görüldüğünü (Meryem 19/17); Hz. Meryem'in ilk karşılaşma anında ondan Allah'a sığındığını ve insan sûretindeki Cibril'den kendisine kötülük yapmamasını istediğini (Meryem 19/18) haber vermektedir. Dolayısıyla kendisine insan sûretinde görünen varlığın melek olduğunu bilmediği için Hz. Meryem'in ondan çekinmesi ve kendisinden Allah'a sığınması son derece normal bir tepkidir. Hatta kendisine görünen varlığın Allah'tan gelen bir elçi olduğunu (Meryem 19/19) öğrendikten sonra dahi verilen erkek çocuk müjdesiyle ilgili sorduğu sorular (Meryem 19/20) tedirginlik halinin birden son bulmadığını göstermektedir. Binâenaleyh Hz. Meryem'in iffetli olduğu konusundaki vurguların kendisine insan sûretinde görünen -henüz tanımadığı- bir varlıktan kendisini koruması⁵⁶ veya kendisine yapılan zina isnatlarının iftira olduğunun haber verilmesi⁵⁷ ya da genel itibariyle helal-haram sınırlarına riâyet etmede örnek gösterilecek tam bir korunma ve iffetliliğe⁵⁸ sahip olduğunun ikrarına matuf olması mümkün olmakla beraber her yönüyle iffetli olması ihtimali daha güçlü durmaktadır.⁵⁹ Bu sebeple Zemahşerî'nin et-Tahrîm 66/12 âyetindeki "أَحْصَنَتْ/iffetini korudu" bağlamında yapılan "Meryem, Cebrail'i fercinden men etti" tevili hakkındaki bid'at nitelendirmesini müfessirin bir tercihi olarak görmek daha isabetli durmaktadır.

Zemahşerî'nin et-Tahrîm 66/12 bağlamında bid'at nitelendirmesinde bulunduğu üçüncü tevil ise et-Tahrîm 66/11 âyetinde Firavun'un hanımının; et-Tahrîm 66/12 âyetinde ise Hz. Meryem'in inananlara örnek gösterilmesinden hareketle bunun dul olan hanımları teselli ve gönüllerini yapma gayesine matuf olduğuna dair yapılan yorumdur. Asıl itibariyle iffetli olmak veya iffetliliğin örnek gösterilmesinin dul veya evli üzerinden verilmesinin genel itibariyle pratik bir faydasından bahsetmek zor görünmektedir.⁶⁰ Ancak vakıanın tespiti noktasında böyle bir tevili tercih etmenin problemler doğurmayacağı da aşikârdır. Nitekim bu görüşü tercih

⁵⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22/183.

⁵⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/575.

⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/133.

⁵⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22/183.

⁶⁰ Gammârî, *Bida'u't-tefâsir*, 136.

eden kaynaklar da bulunmaktadır.⁶¹

Örnek-7: ed-Duhâ 93/6: “O, seni yetim bulup barındırmadı mı?”

Zemahşerî, bu âyetteki “yetim” lafzının “eşsiz-benzersiz olma, tek olma, benzeri az bulunma” anlamından hareketle yapılan “O, seni Kureys’in içinde yalnız başına ve benzeri az bulunan (bir inci gibi) iken bulup barındırmadı mı?” tevilinin tefsire sonradan dâhil edilen bid’atlerden olduğunu ifade etmektedir.⁶²

Müfessirin bu âyetle ilgili yaptığı bid’at nitelendirmesini değerlendirebilmek için “yetim” lafzının muhtevasına ve âyetin bağlamına bakmak gerekmektedir. Yetim lafzı kök itibarıyla benzeri nadir bulunan her şey için kullanılan bir kavramdır.⁶³ Buradan hareketle “babası ölmüş olan çocuk” anlamında kullanıldığı gibi “benzeri az bulunan, nadir olan, eşsiz olan” anlamlarında da kullanılmaktadır.⁶⁴ Dolayısıyla lafız, kendisine yüklenen her iki kullanımı da taşımaktadır. Ancak âyetin bağlamına bakıldığında peygamberin nübüvvetten önce korunmaya muhtaç olduğu ve ihtiyaç duyduğu hususların Allah tarafından kendisine verildiği hatırlatılarak nübüvvetten sonra da ona gene lütfedileceği müjdelenmektedir. Binaâenaleyh Hz. Peygamberin putlara tapmama ve cahiliye adetlerinden içtinap ederek Kureys içinde benzeri bulunmayan bir inci gibi olması, mezkûr âyetteki “yetim” lafzına bu mananın verilmesine gerekçe olmaya uygun değildir. Böyle bir mana ancak işârî olarak verilebilecek bir tevidir.⁶⁵ Dolayısıyla yetim lafzı böyle bir manaya imkân verse de mezkûr tevil âyetin zahiri siyakına uygun düşmemektedir.⁶⁶ Bununla beraber mezkûr âyetteki yetim lafzını “benzeri az bulunan inci” manasından hareketle tefsir etmeyi uzak bir tevil olarak gören kaynaklar⁶⁷ olduğu gibi bu tevil vermekte beis görmeyen müfessirler⁶⁸ de bulunmaktadır.

Örnek-8: el-İnşirâh 94/7: “Öyleyse bir işi bitirince diğerine koyul.”

⁶¹ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1999), 10/70.

⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/767-768.

⁶³ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attar (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 1987), 5/2064; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12/646.

⁶⁴ Ebü'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/387; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12/645.

⁶⁵ Gammârî, *Bida'u't-tefâsîr*, 147.

⁶⁶ Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 4/551; Allâm, “Bida'u't-tefâsîr”, 74.

⁶⁷ Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 1993), 5/558; Âişe bint Muhammed Alî Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-beyânî li'l-Kur'ani'l-Kerim* (Kâhire: Daru'l-Mearif, t.y.), 1/42; Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 4/551.

⁶⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/196; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 20/96.

Zemahşerî bu âyeti tefsir ederken âyette geçen “فَأَنْصَبَ” ifadesinin Şîa⁶⁹ tarafından (sad harfinin kesresiyle) “فَانصِبَ” şeklinde okunarak “Nübüvvetten sonra Ali’yi imam olarak tayin et” şeklinde yaptıkları tevilin bid’at bir çıkarıma dayandığını ifade etmektedir.⁷⁰

İmamet meselesi, Şîa’nın temel esaslarından bir tanesidir. Zemahşerî’nin bid’at nitelendirmesinde bulunduğu tevil bazı Şîa kaynaklarında da dile getirilmektedir.⁷¹ Lügat yönünden “نصب” lafzı “çalışıp didinmek, yorulmak, gayret etmek”⁷² anlamları yanında “bir makama atamak, birini imam/halife tayin etmek”⁷³ anlamlarını da içermektedir. Ancak lafzın bu manaları muhtevi olması mezkûr âyetin tefsiri için bu anlamlardan istenilenin seçilip kullanılmasının yolunu açmaz. Zira lafızlar mücerret olarak taşıdıkları anlamlardan daha çok içerisinde buldukları bağlam itibariyle yüklendikleri anlamlarıyla ön plana çıkarlar. Bu sebeple mezkûr âyetteki “فَأَنْصَبَ” ifadesinin (sad harfinin kesresiyle) “فَانصِبَ” şeklinde okunarak “Nübüvvetten sonra Ali’yi imam olarak tayin et” şeklinde yaptıkları tevil müfessirler tarafından reddedilmiş ve bu çıkarımın batıl olduğu dile getirilmiştir.⁷⁴ Ayrıca Hz. Peygamber’in kendisinden sonra hiç kimseyi imam tayin etmediği bilinen bir husustur.⁷⁵ Zemahşerî, tefsirinin muhtelif yerlerinde -yukarıdaki örnekte olduğu gibi- Şîa’nın görüşlerini tenkit etmiş ve Şîî müfessirlerce yapıldığını iddia ettiği yorumlar hakkında bid’at nitelendirmesinde bulunmuştur.⁷⁶

Örnek-9: Kureyş 106/4: “O ki onları yedirip açlıktan kurtardı ve onları

⁶⁹ Zemahşerî tefsirinde Şîa yerine “Râfizîler” kavramını kullanmayı tercih etmektedir. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/772.

⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/772.

⁷¹ Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî* (Kum: Müessesetü’l-İmâm el-Mehdî, 2014), 3/1165-1166.

⁷² Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-ayn*, 7/135; Cevherî, *es-Sihâh*, 1/225; Zemahşerî, *Esâsu’l-belâga*, 2/273-274; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 1/758; Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005), 138.

⁷³ Zemahşerî, *Esâsu’l-belâga*, 2/274; Reinhart Pieter Anne Dozy, *Tekmilâtü’l-me’âcimi’l-Arabîyye*, trc. Muhammed Selim Nuaymî (Irak: Vizâratü’s-Sekâfe ve’l-İlâm, 1999), 10/229; Ahmed Muhtar Ömer, *Mu’cemü’l-lugati’l-Arabîyyeti’l-mu’âsıra* (Kâhire: Âlemu’l-Kutub, 2008), 3/2216.

⁷⁴ İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 5/498; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, 20/109.

⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, 20/109.

⁷⁶ Hilmi Kemal Altun, “Zemahşerî’nin el-Keşşâf İsimli Eserinde Şîîlere Yönelik Eleştirileri”, *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, 2 (2019), 101.

korkudan güvene kavuştu.”

Zemahşerî, bu âyette geçen “أمنهم من خوف/onları korkudan emin kıldı” ifadelerinden hareketle “hilafetin Kureyş dışından başkalarına verilmeyeceği konusunda onları emin kıldı” şeklinde yapılan çıkarımların bid'at teviller olduğunu ifade etmektedir.⁷⁷ Bu yaklaşımıyla Zemahşerî, soy merkezli itibar taksimatını benimsemediğini ortaya koymuş olmaktadır.⁷⁸

Hakkında bid'at nitelendirilmesi yapılan bu tevili sadece Zemahşerî değil başka müfessirler de reddetmiş veya batıl kabul etmişlerdir.⁷⁹ Nitekim söz konusu çıkarım hem lafız hem de mana olarak âyetin siyakına uygun düşmemektedir.⁸⁰

Örnek-10: el-A'râf 7/118: “Böylece hak yerini buldu ve onların yapmış oldukları şeylerin hepsi boşa çıktı.”

Zemahşerî bu âyette geçen “فوقع الحق/Böylece gerçek ortaya çıktı, hak yerini buldu” ifadelerinin “فأثر فيها/onların kalplerini etkiledi” şeklinde tevil edilmesini tefsir bid'ati olarak nitelendirmektedir.⁸¹

Mezkûr âyetteki “فوقع الحق/Böylece gerçek ortaya çıktı, hak yerini buldu” ifadesiyle ilgili müfessirlerin ekseriyetinin tercihinin⁸² bakıldığında Zemahşerî'nin yapmış olduğu bid'at nitelendirmesinin isabetli olduğu görünmektedir. Ayrıca “فوقع الحق/Böylece gerçek ortaya çıktı, hak yerini buldu” ifadesinin “فأثر فيها/onların kalplerini etkiledi” şeklinde tevil edilmesi âyetin siyakına da uygun düşmemektedir.⁸³ Zira konuyla ilgili pasajda Hz. Musa ile Firavun kıssası bağlamında Firavun'un yanındaki ileri gelenlerin Hz. Musa'yı sihirbazlıkla ithamı (el-A'raf 7/109) ve daha sonraki bir zamanda usta sihirbazlarla delillerini ortaya koyma düellosunda Hz. Musa'nın asası sihirbazların yaptıklarını birer birer yuttuktan (el-A'raf 7/109-117) sonra Hz. Musa'nın getirdiklerinin sihir olmadığı bilakis hak olduğunun ortaya çıktığından bahsedilmektedir. Binâenaleyh sihirbazların kalplerinin etkilenmesi kıssadaki olaylar zincirinde bulunmakta ancak bu etkilenme

⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/772.

⁷⁸ Altun, “Zemahşerî'nin Şiilere Yönelik Eleştirileri”, 102.

⁷⁹ Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'an*, 6/571; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 15/473.

⁸⁰ Gammârî, *Bida'u't-tefâsîr*, 148; Allâm, “Bida'u't-tefâsîr”, 76.

⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/141.

⁸² İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 2/440; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 14/436-437; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 5/139.

⁸³ Gammârî, *Bida'u't-tefâsîr*, 48.

“hak zahir olduktan” sonra olmaktadır.⁸⁴

2. Dilin Filolojik Yapısına Aykırılık Sebebiyle Zemahşerî'nin Bid'at Saydığı Teviller

Örnek-1: ez-Zuhuruf 43/15: “Böyle iken (“melekler Allah’ın kızlarıdır” demek sûretiyle) kullarından bir kısmını O’nun parçası saydılar. Şüphesiz insan apaçık bir nankördür.” Zemahşerî bu âyette geçen “جز” lafzının dişi olarak tevil edilmesini tefsire sonradan dâhil edilmiş bid’atlerden saymaktadır. Ona göre mezkûr lafzın Arap lügatinde dişiler için bir isim olduğunun iddia edilmesi Araplara atılmış bir iftiradır. Zira bu mana daha sonra vazedilmiş isabetsiz bir isnattır. Hatta bu konuda getirilen şiir beyitleri de (sonradan) uydurulmuştur.⁸⁵

Zemahşerî'nin bid'at isnadında bulunduğu bu tevil başka kaynaklarda da zikredilmektedir. Kimi kaynaklar herhangi bir değerlendirme yapmadan tevil ehlinin âyetteki “جز/parça, kısım” lafzına “dişi” anlamı verdiklerini nakletmekte kimileri ise bu konudaki itirazları da dile getirerek bir değerlendirme yapmaktadır.⁸⁶ Genel itibariyle müfessirler bu konuda Müberred (v. 286/900) ve Zeccâc (v. 311/923) gibi meşhur dilcilerin verdikleri anlamdan hareketle mezkûr ifadenin dişi anlamında olduğunu ifade etmektedirler.⁸⁷ Şınkîti'nin *Edvâ'ü'l-beyân* adlı tefsirinde ifade ettiği açıklamalar konunun vuzuha kavuşturulmasında bütüncül bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Şınkîti özetle şunları ifade etmektedir:

Âyetteki “cüz” lafzına “dişi çocuk” anlamının verilmesi iki sebepten kaynaklanmaktadır: Birincisi bazı Arap dilcilerin şiirlerle istişhad ederek mezkûr lafza “dişi” anlamını vermeleridir. İkincisi ise mezkûr lafzın “bütünün parçası olma” anlamıyla bilinmesidir. Dolayısıyla âyetteki “cüz” lafzı “çocuk” anlamındandır. Nasıl ki fer', aslın bir parçası ise çocuk da babanın bir parçasıdır. Binâenaleyh lafızla kastedilen “çocuk” anlamıdır ancak bu çocuğun dişi olması ise âyetin siyakından anlaşılmaktadır.⁸⁸

Zemahşerî'nin Arap dili konusundaki otoritesi düşünüldüğünde onun özellikle dil konusunda söylediklerinin hafife alnamayacağı müsellemdir.

⁸⁴ Allâm, “Bida'u't-tefâsîr”, 86.

⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/241.

⁸⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, thk. Mecdi Baslum (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 9/154; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 5/48; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 16/69; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 9/362-363.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 9/154; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 16/69.

⁸⁸ Şınkîti, *Edvâ'ü'l-beyân*, 7/88-90.

Özellikle âyetteki “cüz” lafzına “dişi” anlamının verilmesinde Zeccâc’dan nakledilen bir beyit şahit gösterilmektedir. Ancak bu beyit hakkında Zeccâc’ın “cüz lafzının dişi anlamında olduğu konusunda bir beyit naklettim ama bunun sahih mi yoksa uydurulmuş mu olduğunu bilmiyorum” dediği zikredilmektedir.⁸⁹ Dolayısıyla Zemahşerî’nin âyetteki “جزء/parça, kısım” lafzına “dişi” anlamının verilmesi hakkında yaptığı bid’at nitelendirmesinin isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Zira Şinkîti’nin ifade ettiği gibi “cüz” lafzına “çocuk” anlamının verilmesi ve “dişi” anlamının ise âyetin siyakından çıkarılması daha sağlıklı bir tevil olacaktır.

Örnek-2: Âl-i İmrân 3/47: “(Meryem), “Ey Rabbim! Bana bir beşer dokunmamışken benim nasıl çocuğum olur?” dedi. Allah, “Öyle, ama Allah dilediğini yaratır. O, bir şeyin olmasını dilediğinde ona sadece “ol” der, o da hemen oluverir” dedi.” Zemahşerî âyetteki “يا رب/ya Rabbi” ifadesinin Cebrail’e (a) yönelik bir nida olduğu ve “ey efendim” anlamına geldiği şeklindeki yorumu tefsire sonradan dâhil edilen bid’at yorumlarından saymaktadır.⁹⁰

Kaynaklara bakıldığında kimi müfessirler âyetteki “ya Rabbi” ifadesinin “ey efendim” anlamında Cebrail’e yönelik bir nida olduğunu⁹¹ tercih ederken kimileri ise bu yorumu uzak bir tevil olarak görüp nidanın Allah’a yapıldığını kabul etmektedir.⁹² Ancak müfessirlerin ekseriyetinin âyetteki nidanın Allah’a olduğunu kabul ettikleri ifade edilmektedir.⁹³ Binâenaleyh nidanın Allah’a olduğu görüşü daha ağır basmakla beraber âyetin lafzı her iki teville de açık görünmektedir. Ayrıca “nida Allah’a ama muhatap Cebrail’dir” şeklinde uzlaştırıcı bir tevil geliştirmek de mümkündür.⁹⁴

Örnek-3: Kasas 28/32: “Elini koynuna sok. (Alaca hastalığı gibi) bir hastalık sebebiyle olmaksızın bembeyaz bir hâlde çıksın. Korkudan açılan kolunu kendine çek (toparlan). İşte bunlar, Firavun’a ve ileri gelen adamlarına (göstermen için) Rabbin tarafından (sana verilen) iki delildir. Çünkü onlar fasık bir kavimdirler.” Zemahşerî bu âyette geçen “الرهب” lafzının Himyer

⁸⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/47.

⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/364.

⁹¹ Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes’ûd b. Ferrâ el-Begavî, *Me’âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'an*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1999), 1/437; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 4/92.

⁹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/364; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 3/158.

⁹³ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 2001), 1/283; Allâm, “Bida'u't-tefâsîr”, 85.

⁹⁴ Gammârî, *Bida'u't-tefâsîr*, 36.

dilinde “yen” anlamında olduğu iddiasıyla “من الرهب” ifadesinin “korkudan” anlamı yerine “elbise yeninden” anlamının verilmesini tefsir bid’atlerinden saymaktadır.⁹⁵

Tefsir kaynaklarında daha çok lafzın “korku” anlamı tercih edilmekle beraber lafzın “yen” anlamı da zikredilmektedir.⁹⁶ Ayrıca “الرهب” lafzının lügavî olarak “korku” anlamının yanında (“he” harfinin fethasıyla: “الرَّهْب” veya “ra” harfinin dammesiyle “الرُّهْب” formlarında) Himyer dilinde “yen” anlamını içerdiği de kaynaklarda belirtilmektedir.⁹⁷ Kıraat olarak da “الرهب” lafzının hem sükunlu (الرَّهْب) hem de harekeli (الرُّهْب) olarak farklı vecihleri bulunmaktadır.⁹⁸ Zemahşerî gibi dilde otorite olan bir kişinin bu durumdan haberdar olmaması zor bir ihtimal olarak durmaktadır. Bununla beraber Zemahşerî’nin mezkûr lafza “yen” anlamının verilmesini bid’at olarak nitelendirdiği sözlerinin devamındaki şu cümleleri de onun bu lafızla ilgili birtakım tereddütler yaşadığına işaret etmektedir:

الرَّهْب kelimesinin Himyer lüğatinde “yen” manasında olduğu tefsire sokulan bid’atlere dendir. Himyeriler “أعطني مما في رهبي/yaninde olanı bana ver” derlermiş. Keşke bunun dil bakımından doğru olup olmadığını bilseydim! Acaba bu, Arapçalarına güvenilecek fasih ve sağlam kimselerden duyuldu mu? Keşke bunun âyetteki mevkiini ve Kur’an’ın diğer kelimeleri gibi bunun da detaylı uygulamasını bilseydim!⁹⁹

Müfessirin bu ifadelerinden anlaşılıyor ki mezkûr kelimenin lügavî anlamları konusunda kendisinin bazı şüpheleri bulunmaktadır. Özellikle ilgili kelimenin başka bir dilden olması bunun için makul bir gerekçedir. Bu sebeple gerek kaynakların iki anlamı da zikretmeleri gerekse lügat kaynaklarının mezkûr lafzın farklı formlarına göre hem “korku” hem de “yen” anlamının olduğunu ifade etmeleri göz önünde bulundurulduğunda ilgili lafız

⁹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/409.

⁹⁶ Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân fî tefsiri’l-Kur’an*, thk. Muhammed İbn âşûr (Beirut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, t.y.), 7/250; Begavî, *Me’âlimu’t-tenzil*, 3/534; Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 8/302-303; Şirbinî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 3/98; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 4/197.

⁹⁷ Muhammed b. Abdirezzak el-Hüseynî Ebü’l-Feyz Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs* (Dâru’l-Hidâye, t.y.), 2/539; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 1/436-439; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 92; Ezherî, *Tehzîbu’l-luga*, 6/155-156.

⁹⁸ Begavî, *Me’âlimu’t-tenzil*, 3/534; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, 13/284; Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 8/302-303.

⁹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/409.

için uzlaştırıcı şu tevili yapmak mümkündür: “الرهب” lafzı farklı kıraat vecihlerine göre hem “korku” hem de “yen” anlamını ihtiva etmektedir. Binâenaleyh kıraat formları göz önünde bulundurulduğunda lafız “korku” anlamıyla “وَأَضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ” kısmı “*korkudan açılmış kolunu-kanadını kendine çek*” anlamında; “yen” anlamıyla “وَأَضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ” kısmı “*elini yeninden çıkar(ıp asanı al)*” anlamındadır. Bununla beraber farklı kıraatlerdeki okuyuşların hepsinin korku anlamında olduğu da zikredilmiştir.¹⁰⁰ Bu ihtilaflarla beraber şunu zikretmek gerekir ki mezkûr lafzın korku anlamı daha çok tercih edilse de “yen” anlamı da uzak bir mana değildir. Arap dil âlimi Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin (v. 370/980) şu ifadeleri bunu teyit etmektedir:

وَأَضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ ifadesindeki الrehb lafzı ‘korku’ anlamında alınmıştır. Şayet seleften bir imamın bu lafza ‘yen’ anlamı verdiğini bulsaydım ben de o anlamı verirdim. Çünkü bu, Arapça’da doğru bir kullanımdır. Ayrıca kelamın siyâkına ve tefsire daha çok uygun düşmektedir.¹⁰¹

Örnek-4: Yûsuf 12/99: “(Mısır’a gidip) Yûsuf’un huzuruna girdiklerinde; Yûsuf ana babasını bağrına bastı ve ‘Allah’ın iradesi ile güven içinde Mısır’a girin’ dedi.” Zemaşerî, bu âyette geçen “ان شاء الله/Allah dilerse, O’nun iradesiyle” ifadesinde bir takdim-tehir olduğu yani bu ifadenin asıl yerinin Hz. Yakub’un (a), “Sizin için Rabbimden bağışlanma dileyeceğim” (Yusuf 12/98) ifadesinden sonrası olduğu şeklindeki yaklaşımı tefsire dâhil edilen bir bid’at saymaktadır.¹⁰²

Müfessirin bid’at olarak nitelediği bu takdim-tehir yaklaşımı ondan önceki tefsir kaynaklarında da zikredilmiş¹⁰³ ve genel itibariyle tenkit edilmiş veya temriz sıygasıyla verilmiştir.¹⁰⁴ Zira apaçık bir delil olmadan Allah kelamında herhangi bir ifadenin yerini değiştirip takdim veya tehirinden bahsetmek mümkün değildir.¹⁰⁵ Nitekim zikredildiği gibi bir

¹⁰⁰ Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 3/534; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, 13/284.

¹⁰¹ Ezherî, *Tehzibu’l-luga*, 6/156.

¹⁰² Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/505-506.

¹⁰³ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 5/258; Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 2/515; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 2/473.

¹⁰⁴ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kâhire: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 16/266; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/505-506; Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 6/326.

¹⁰⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 16/266.

takdim-tehir âyetin umumi siyakına da uygun düşmemektedir.¹⁰⁶

Örnek-5: el-Müddessir 74/36: “İnsanlar için uyarıcıdır” Zemahşerî bu âyetin âmilinin sûrenin ikinci âyetindeki “قم/kalk” fiili olduğu ve böylece âyetin “قم نذيرا للبشر” ve onları uyar” takdirinde olduğu yaklaşımını tefsir bid’ati saymaktadır.¹⁰⁷

Müfessirin kabul etmediği bu tevil kimi tefsir kaynakları tarafından bir yargıda bulunmaksızın zikredilmekte¹⁰⁸ kimileri tarafından ise temriz sıygasıyla¹⁰⁹ veya uygun olmadığı belirtilerek¹¹⁰ verilmektedir. Âyetin yorumuyla ilgili ihtilaflara ve müfessirin yaklaşımına bakıldığında Zemahşerî’nin yaptığı bid’at nitelendirmesi isabetli görünmektedir. Zira ilgili âyetin (el-Müddessir 74/36) sûre başına (elMüddessir 74/36) atfedilerek irablandırılması ve tevil edilmesi dilin filolojik yapısı itibariyle (amil-mamul arası uzaklık sebebiyle) uygun düşmemektedir.¹¹¹

Örnek-6: el-Bakara 2/243: “Binlerce kişi oldukları hâlde, ölüm korkusuyla yurtlarını terk edenleri görmedin mi? Allah, onlara “ölün” dedi, sonra da onları diriltti. Şüphesiz Allah, insanlara karşı lütuf ve ikram sahibidir. Ama insanların çoğu şükretmezler.” Zemahşerî bu âyette geçen “ألف” lafzının “ülfet eden” anlamındaki “الف” lafzının çoğulu olduğu ve âyetteki “هم ألف” ifadesinin “birbirleriyle ülfet peyda edenler” anlamına geldiği şeklindeki yaklaşımı tefsir bid’ati saymaktadır.¹¹²

Mezkûr âyette zikredilen “هم ألف” ifadesiyle ilgili tefsir kaynaklarında genel itibariyle iki yaklaşım ön plana çıkmaktadır. Bunlardan biri “ألف”, “الف/bin” lafzı için çoğulun çoğulu (cem’u’l-cem’) olup kesret ifade etmekte; diğeri ise “ألف” lafzı “الف/ülfet” kökünden “الف” lafzının çoğulu sayılmaktadır.¹¹³ Farklı tercihler olmakla beraber ekser müfessirlerin

¹⁰⁶ Allâm, “Bida’u’t-tefâsîr”, 88.

¹⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/653.

¹⁰⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 24/34; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 4/365.

¹⁰⁹ Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 5/179; Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 4/435.

¹¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, 19/85; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 19/529.

¹¹¹ Gammârî, *Bida’u’t-tefâsîr*, 141.

¹¹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/290.

¹¹³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 5/267-279; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 6/496; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 4/251; Ebu’l-Berekât Abdulah b. Ahmed. b. Mahmud Neseî, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi, 1. Bs (Beyrut: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1998), 1/202.

görüşünün mezkûr lafzın kesret anlamından yana olduğu görülmektedir.¹¹⁴

Müfessirlerin ihtilaf ve tercihleri beraber değerlendirildiğinde mezkûr lafzın her iki anlama da müsait olduğunu söylemek mümkündür. Zira lügavî kaynaklarda “ألف” lafzı için tefsir kaynaklarında zikredilen her iki yaklaşımın da dilin filolojik yapısında bulunduğu zikredilmektedir.¹¹⁵ Dolayısıyla şayet lügavî olarak bir mani yoksa ve tayin edici bir delil de bulunmuyorsa müfessirlerin âyetin siyakına uygun düşen tevili tercih etmelerinde bir problem görünmemektedir. Hatta ekseriyet mezkûr lafzın kesret ifade ettiğini tercih etse de diğer anlamın da çok uzak bir tevil olmadığını bilakis âyetin siyâkına da münasip düştüğünü söylemek mümkündür. Zira bu âyette hangi zamanda hangi peygamberin devrinde ve nerede olduğu bildirilmeden Allah Teâlâ “sayıca binleri buldukları halde kendilerini savunmak yerine ölüm korkusuyla yurtlarını terkederek, fakat yine de ölümden kurtulamayan, sonra Allah’ın lütfuyla yeniden hayata dönen ve yaptıklarının yanlış olduğu kendilerine, onların şahsında da bütün insanlığa ve özellikle müslümanlara bildirilen bir topluluğun başından geçenler” özetlenmektedir.¹¹⁶ Durum böyle olunca mezkûr âyetteki “هم ألف” ifadesini sayı yönüyle ele alıp kesret anlamını ön plana çıkarmak âyetin anlamına uygun düşmektedir. Ancak mezkûr lafzı kesret anlamında değil de “ülfet, muhabbet, sevgi” anlamında alıp söz konusu insanların Allah yolunda savaşmak için değil, kalplerinin dünyaya olan bağlılıkları sebebiyle buldukları beldeyi terkettikleri ancak bunun da onları ölümden kurtarmadığı zira Allah için değil de dünyaya olan tutkuları (ve yaşamak) için beldelerinden çıkınca Allah’ın kendilerini helak ettiği şeklinde tevil etmek mümkündür.¹¹⁷ Çünkü onların her birinin dünyaya olan düşkünlükleri Allah Teâlâ’nın el-Bakara 2/96 âyetinde ifade ettiği “yaşamaya bütün insanlardan hatta şirk koşanlardan bile daha düşkünlüler” diye tasvir ettiği boyuttaydı. Allah Teâlâ yaşama bağlılıkları taparcasına olan bu kimseleri helak etti ki insanın dünya hayatına hırsı ve yaşamaya olan düşkünlüğünün kendisini ölümden koruyamadığı bilinmiş olsun. Dolayısıyla âyetin bu şekilde yorumlanması uzak bir tevil değildir.¹¹⁸

¹¹⁴ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Tefsiru'r-Râgıb el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdülaziz Besyûnî (Külliyyetü'l-Âdâb-Câmiatu Tanta, 1999), 1/329; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/562; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1/328.

¹¹⁵ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 15/273; Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam fi'l-luga*, thk. Abdülhamid Hindavî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 10/403-404; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 9/9-11.

¹¹⁶ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 1/381.

¹¹⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/273; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 1/328.

¹¹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/496.

Ayrıca bir kıssa veya temsilden sonra müteakip âyette yine “Allah yolunda savaşın” (el-Bakara 2/244) emrinin gelmesi de bu tevili desteklemektedir. Önceki âyetle beraber değerlendirildiğinde “Allah yolunda savaşın, şayet dünyaya ve yaşama olan düşkünlüğünüz sizi savaşmaktan alıkoyup kaçsanız da ölümden kurtulamayacaksınız” tevilini yapmak âyetin siyakına aykırı düşmemektedir. Binâenaleyh Zemahşerî’nin mezkûr lafız konusunda yaptığı bid’at nitelendirmesi yerine lafzın öne çıkan muhtemel manalarından birini tercih etmekle yetinmiş olması daha uygun olacaktır.

Örnek-7: el-İsrâ 17/71: “Bütün insanları kendi önderleriyle birlikte çağıracağımız günü hatırla. (O gün) her kime kitabı sağından verilirse, işte onlar kitaplarını okurlar ve kıl kadar haksızlığa uğratılmazlar.” Zemahşerî, bu âyetteki “الامام” lafzıyla ilgili şunları dile getirmektedir:

Tefsire dâhil edilen bid’at görüşlerden birine göre ‘imam’ ifadesi ‘ümm’ (anne) lafzının çoğulu olup, kıyamet günü insanlar anneleriyle çağrılacaklardır ve babalarıyla değil de anneleriyle çağrılmalarındaki hikmet, Hz. İsa’nın (a) hakkını gözetmek, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in şereflerini ortaya koymak ve veled-i zina olarak dünyaya gelmiş kimseleri rezil etmemektir. Bunlardan hangisinin -görüşün kendisinin mi yoksa gerekçesinin mi- daha uyduruk ve bid’at olduğunu bilemedim!¹¹⁹

Yukarıdaki tevili, “ümm/anne” ve “imam” arasında bir tekil-çoğul ilişkisinin olup olmadığı; lügavî çıkarımlardan hareketle yapılan tevil ve gerekçelerinin sıhhati yönüyle iki açıdan incelemek mümkündür. Zemahşerî’nin bid’at nitelendirmesinde bulunduğu tevil çoğunlukla temriz sıygasıyla veya Zemahşerî’ye atıf yapılarak verilse de tefsir kaynaklarında zikredilmektedir.¹²⁰ Ayrıca bazı lügat kaynaklarında “imam” lafzının “ümm/anne” kelimesinin çoğulu olduğu yine temriz sıygasıyla belirtilmektedir.¹²¹ Bu bilgiler beraber değerlendirildiğinde her ne kadar bazı tefsir kaynakları Zemahşerî’nin bid’at saydığı yukarıdaki tevili nakletseler de mezkûr tevil öncelikle lügat açısından mümkün görünmemektedir. Zira “ümm” lafzı “imam” olarak çoğul yapılmamaktadır.¹²² Dolayısıyla böyle bir tevil uzak bir mana olarak

¹¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/682.

¹²⁰ Begavî, *Me’âlimu’t-tenzil*, 3/146; Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 21/376; Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 7/87; Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 2/323.

¹²¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 12/26; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, 31/243.

¹²² Ahmed b. Yûsuf es-Semin el-Halebî, *ed-Dürrü’l-masûn fî ’ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrat (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1986), 7/390; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 12/344; Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 2/323; Ebû Abdullâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir er-Râzî, *Muhtârû’s-Sihâh*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut:

durmaktadır.¹²³ Zira gerek lügat kaynaklarında gerekse tefsir kaynaklarında mezkûr yorumu destekleyecek sadra şifa bir bilgi görülmemektedir.

Mezkûr tevilin ikinci bir yönü de “imam” ve “ümm/anne” arasında bir tekil-çoğul ilişkisinden hareketle, kıyamet günü insanların annelerine nispet edilerek çağrılacakları ve babalarına değil de annelerine nispet etme konusunda birtakım hikmetler zikredilmektedir. Öncelikle kıyamet günü insanların annelerine veya babalarına nispet edilerek çağrılacakları konusunda çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Burada rivayetlerin sıhhat derecelerine bakmaksızın şunu ifade etmek gerekir ki herkesin birbirinden kaçtığı ve kendi derdine düştüğü dehşetli bir günde (Abese 80/33-37) kişilerin annesine veya babasına nispet edilerek çağrılmalarının pratik bir faydası görünmemektedir. Elbette Rasûlullah'tan (s) bu konuda sıhhatli bir haber gelmişse ona tabi olmak her Müslümana düşen bir husustur. Şayet bu konuda sıhhatli bir haber yoksa sükût daha isabetli görünmektedir.

Mezkûr teville ilgili anneye nispetin hikmetleri olarak zikredilenlere bakıldığı zaman Hz. İsa Kur'an'da sürekli annesine nispet edilerek anılmış ve babasının olmaması bir mucize olarak zikredilmiştir. Hz. İsa'nın annesine nispet edilmesi onun için bir eksiklik olmadığı gibi biyolojik bir babasının olmaması da bir eksiklik değildir. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in babalarına veya annelerine nispet edilmelerinde onlar için bir eksiklik veya bir katkıdan söz etmek mümkün değildir. Veled-i zina mevzusunda da şayet kişi sâlih bir kimse olmuşsa bu kimsenin annesine veya babasına nispet edilmesinin ona herhangi bir zararı veya faydası söz konusu olmayacaktır.¹²⁴ Ayrıca ilgili âyetin siyakına rehber-önder edinme anlamıyla “imam” lafzı uygun düşerken, anne anlamıyla “ümm” lafzı uygun düşmemektedir. Zaten birçok müfessirin bu yaklaşımı ya temriz sıygasıyla¹²⁵ ya Zemahşeri'nin bid'at nitelendirmesine atıf yaparak¹²⁶ ya da direkt âyetin manasından uzak bir tevil veya batıl bir çıkarım değerlendirmesinde bulunarak¹²⁷ nakletmesi söz

Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 22; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 1176; Ebü'l-Beka el-Kefevî, *el-Külliyât mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lugaviyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, t.y.), 186.

¹²³ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 3/292.

¹²⁴ Gammârî, *Bida'u't-tefâsîr*, 78-79.

¹²⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/376; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7/87; Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 2/323; Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebussuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.), 5/187.

¹²⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/376; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7/87; Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 2/323.

¹²⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 10/297; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 3/292; Şinkîtî, *Edvâü'l-beyân*, 3/176.

konusu tevile ilgili Zemahşerî'nin yaklaşımını da haklı çıkarmaktadır.

3. Mezhep veya Meşrep Kaynaklı Taassup Sebebiyle Zemahşerî'nin Bid'at Saydığı Teviller

Mezhep veya meşrep eksenli teşekküllerin, birey veya toplum ihtiyaçlarının ortaya çıkardığı birer düşünce okulu olarak görülmesi mümkündür. Bu anlamda her mezhep girift birçok problem için aslında farklı çözüm önerileri sunan din-kültür merkezli birer zenginliktir. Mezhebî tefsir kavramı da aynı şekilde genel olarak ele alındığında herhangi bir mezhepten -en azından takip edilen bir usûlden- tamamen bağımsız bir tefsirden bahsetmek son derece zordur. Bu anlamda her müfessirin tefsirini mezhebî bir tefsir olarak addetmek kaçınılmazdır. Ancak birer zenginlik addedilecek farklılıklar kendileri dışındaki ekollerin fikirlerini sadece mezhebî saiklerle yanlışlama yoluna gittiklerinde, mezhebî aidiyetlerini dindaş paydanın üzerinde gördüklerinde veya dini referansları mezhep eksenli yorumlara hapsettiklerinde artık kültürel bir zenginlikten değil taassuba dönüşmüş bir din anlayışından bahsetmek gerekecektir. Aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere Zemahşerî de mezhep veya meşrep eksenli bazı teviller hakkında bid'at nitelendirmesinde bulunmaktadır. Ancak Zemahşerî, *el-Keşşâf*'ta Mu'tezile mezhebinin ilkelerine uygun olan ayetleri muhkem; aykırı olanları ise müteşabih saymakta; müteşabihleri, muhkem sayılanların ışığında tevil etmektedir.¹²⁸ Dolayısıyla Kur'an ayetleri ancak Mu'tezile'nin beş esasına göre tevil edilirse muteber bir tefsir ortaya çıkacaktır. Zira onun mensup olduğu mezhebe göre Kur'an'ı doğru anlamak, Kur'an ayetlerinin tevhid, adl, va'd-va'îd, el-menzile beyne'l-menzileteyn, emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münkerden oluşan beş ilkenin ışığında yorumlanması demektir.¹²⁹ Binâenaleyh Mu'tezile'nin beş ilkesini temel referans kabul eden Zemahşerî'nin bunlarla çelişen nasları müteşabih sayma yoluyla mezhebî ilkelere uygun teviller yapma ısrarı kendisinin de bid'at tevillerde bulunduğu göstermektedir. Bir başka ifadeyle mezhep veya meşrep eksenli bazı teviller hakkında bid'at nitelendirmesinde bulunan Zemahşerî'nin kendisi de bid'at tevillerde bulunmuştur. Nitekim gerek şerh ve hâşiyelerde gerekse müstakil çalışmalarda Zemahşerî de bu ithamdan kurtulamamıştır.¹³⁰

Örnek-1: er-Ra'd 13/13: "Gök gürlemesi O'na hamd ederek tespih eder.

¹²⁸ Ali Özek, "el-Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/329.

¹²⁹ Mustafa Öztürk, "Mu'tezile ve Tefsir", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (Kış 2003), 91.

¹³⁰ Gammârî, *Bida'u't-tefâsîr*, 4-5 vd.

Melekler de O'nun korkusundan tespih ederler. O, yıldırımlar gönderir de onlarla dilediğini çarpar. Onlar ise Allah hakkında mücadele ediyorlar. Hâlbuki O, azabı çok şiddetli olandır." Zemahşerî, bu âyetle ilgili olarak "Gök gürültüsü meleklerin haykırışları; yıldırım, kalplerinin hıçkırıkları ve yağmur da onların ağlamasıdır" şeklinde yapılan yorumun mutasavvıfların tefsire dâhil ettikleri bid'atlerden olduğunu ifade etmektedir.¹³¹

Mezkûr âyetle ilgili tevile bakıldığında, kaynaklarda tasavvuf erbabının böyle bir yoruma gittiği tespiti genellikle Zemahşerî'ye atıf yapılarak verilmekte ve müfessirlerin bu tevili doğrulama veya yanlışlama türünden bir yargıya gitmedikleri görünmektedir.¹³² Müfessirlerin bu konuda yargıda bulunmaktan çekinmelerinin arka planında mevzuyla alakalı nakledilen hadislerin olması mümkündür. Zira hadislerde Hz. Peygamber'e Yahudilerin gök gürültüsünden (ra'd) sordukları ve O'nun da "*Bulutlara nezaret eden (görevli/müvekkel) ve ellerinde ateşten bir kamçıyla bulutları sevk eden bir melektir*" buyurduğu nakledilmektedir.¹³³ Binâenaleyh bu türden hadislerin varlığı birtakım işârî tevillerin yapılmasına kapı aralamaktadır. Bu sebeple Âlûsî (v. 1270/1854), Zemahşerî'nin âyetle ilgili bid'at nitelendirmesine cevap vererek tasavvuf erbabının yaptıkları işârî yorumlarla "âyetin tek manası ancak budur, lafız buna delalet etmektedir ya da Allah'ın muradı bu tevidir" iddiasında bulunmadığını ifade etmektedir. Ona göre işârî yorumları âyet için yegâne mana kabul etmekten tasavvuf erbabı Allah'a sığınmış hatta mutasavvıfların muhakkik âlimleri bu tür iddiaları küfür saymışlardır.¹³⁴ Binâenaleyh mezkûr tevilin işârî bir yorum olduğu tespiti doğru ancak konuyla ilgili hadisler de göz önünde bulundurulduğunda bu tevili tefsir bid'ati saymak isabetli görünmemektedir. Bunun yerine işârî yorum tespitinde bulunup, uygun görülmediğinde onu tercih etmemek daha isabetli olacaktır.

Örnek-2: en-Nahl 16/68: "*Rabbin, bal arısına şöyle ilham etti: Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan (kovanlardan) kendine evler edin*" âyetinin tefsirinde Zemahşerî, "nahl" ile kastedilen mananın Hz. Ali ve evlatları olduğu tevilini Râfızîlerin tefsire dâhil ettikleri

¹³¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/519.

¹³² Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 19/23; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 6/365; Nîsâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'an*, 4/147.

¹³³ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *el-Müsned* (Müessesetü'r-Risâle, 2001), 3/124 (hadis no: 2483); Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşar Avvad Maruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1998), "Ebvabu't-tefsiri'l-Kur'an", 14.

¹³⁴ Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, 7/130.

bid'atlerden saymaktadır.¹³⁵ Nitekim Şîf kaynaklarda bu tür bilgiler yer almaktadır.¹³⁶ Müfessirin bid'at tevillere dâhil ettiği bu görüş diğer müfessirler tarafından da dile getirilmiş olup hem nakil hem de akıl ve mantık yönüyle âyetle bağdaştırılacak bir tevil değildir.¹³⁷ Mezkûr çıkarım bir tevil veya tefsirden daha çok mezhep taassubuyla yapılmış bir uydurmaya benzemektedir.

Örnek-3: el-Kehf 18/60: “*Hani Mûsâ, beraberindeki gence şöyle demişti: İki denizin birleştiği yere varıncaya kadar durmayacağım, ya da uzun zaman gideceğim.*” Zemahşerî bu âyette geçen “مجمع البحرين/iki denizin birleştiği yer” ifadesinden hareketle bu iki denizin Hz. Musa ve Hızır olduğu, zira bu ikisinin iki ilim denizi olduğu yorumunun tefsire sokulan bid'at tevillerden olduğunu ifade etmektedir.¹³⁸

Mezkûr tevil birçok tefsir kaynağında zikredilmektedir. Ancak bu kaynakların bir kısmı ilgili tevili sadece nakletmekle yetinirken bir kısmı ise zayıf veya tuhaf bulmaktadır.¹³⁹ Bununla beraber kaynaklar genellikle temriz sıygası kullanarak nakilde bulunmaktadır. Söz konusu tevil daha çok bâtinîlerin veya mutaassıp sûfilerin görüşlerine benzemektedir.¹⁴⁰ Binâenaleyh böyle konularda doğru olan Râzî'nin ifade ettiği gibi şayet sahih bir haber varsa onunla yetinmek yoksa sükût etmektir.¹⁴¹ Ayrıca âyetin siyakı kastedilen mananın mecazî veya kinevî değil hakiki mana olduğunu göstermektedir.¹⁴²

Örnek-4: el-Mülk 67/10: “*Yine şöyle derler: Eğer kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şu alevli ateştekilerden olmazdık.*” Zemahşerî bu âyetle ilgili yapılan “eğer ehl-i hadis veya ehl-i rey mezhebine mensup olsaydık (şu alevli ateştekilerden olmazdık)” şeklindeki yorumu tefsire dâhil edilen bid'atlerden sayarak bu görüşü şu cümlelerle tenkit etmektedir:

Sanki bu âyet ehl-i hadis ve ehl-i rey ekollerinin ortaya çıkmasından sonra inmiş! Sanki Allah bu iki ekol dışındaki mezhep sahiplerine ve

¹³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/619.

¹³⁶ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/553; Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mes'ud b. Ayyâş b. es-Seleimî el Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî li'l-Matbûât, 1991), 2/285-286; Molla Muhsin Muhammed b. Murtaza Feyz-i Kâşânî, *Kitabu's-sâfi fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. Seyyid Muhsin Hüseyinî el-Emînî (İran: Dârü'l-Kütübî'l-İslamiyye, 1998), 4/333-334.

¹³⁷ Allâm, “Bida'u't-tefâsîr”, 79.

¹³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/731.

¹³⁹ Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 2/391; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/479; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 11/9.

¹⁴⁰ Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7/200.

¹⁴¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/479.

¹⁴² Gammârî, *Bida'u't-tefâsîr*, 84.

müçtehitlere de (indirdiği âyetlerde) azap vadetmiş! Sanki bu mezheplere mensup olanlar kurtuluşu garantilemiş!...¹⁴³

Zemahşeri'nin hakkında bid'at nitelendirmesinde bulunduğu yaklaşım âyetin siyâkına son derece muhalif görünmektedir. Ancak daha da garip olan bir durum şudur ki mezkûr tevil bir iki tefsirde¹⁴⁴ Zemahşeri'ye atıf yapılarak nakledilme dışında kaynaklarda tespit edilememiştir. İbn Âşûr (v. 1973) da mezkûr tevil hakkında Zemahşeri'nin böyle bir tevil zikrettiğini ancak bu âyeti söz konusu yaklaşımla tefsir eden bir kaynak tespit edemediğini ifade etmektedir.¹⁴⁵

4. İsrâiliyat Olması sebebiyle Zemahşeri'nin Bid'at Saydığı Teviller

Örnek-1: Sâd 38/32: "Süleyman, "Gerçekten ben malı, Rabbimi anmamı sağladığından dolayı çok severim" dedi. Nihayet gözden kaybolup gitti." Zemahşeri'nin bid'at nitelendirmesinde bulunduğu tevillerden biri de bu âyetin "توارت بالحجاب/perdenin arkasına gizlendi/gözden kayboldu" kısmındaki "الحجاب" ile ilgilidir. Âyette bu lafızla kastedilenin ne olduğu belirtilmemiştir. Müfessire göre mezkûr lafızla ilgili olarak "Kaf dağının ardında, bir yıllık yürüme mesafesinde olan; güneşin arkasından battığı bir dağdır" şeklindeki yorum bid'at tefsirlerdendir.¹⁴⁶

Söz konusu tevil tefsir kaynaklarında zikredilmektedir.¹⁴⁷ Ancak bu çıkarım bir teviden daha çok efsanelerden alınmış bir isrâiliyata benzemektedir.¹⁴⁸ Bu sebeple bid'at nitelendirilmesi yapılan tevilin batıl olduğunu söylemek mümkündür.¹⁴⁹

Sonuç

Yeryüzündeki her topluluk yaşamını sürdürürken aynı zamanda -doğru veya yanlış- bir kültürel miras da oluşturmuştur. Bu kültürel miras başka yeni olgularla karşılaştığı zaman -oranı farklı olan- bir reaksiyona girmiştir. Karşılıklı reaksiyonda güçlü olanın diğerini değiştirdiği veya dönüştürdüğü bilinen bir husustur. Bu anlamda İslam her dönemde vakıayı

¹⁴³ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4/579.

¹⁴⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/588; Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'an*, 6/327.

¹⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29/28.

¹⁴⁶ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4/93.

¹⁴⁷ Ebü'l-Hasen Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2002), 4/109; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/83; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 15/195.

¹⁴⁸ Allâm, "Bida'u't-tefâsîr", 81.

¹⁴⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 12/184; Gammârî, *Bida'u't-tefâsîr*, 114.

da dikkate alan en güçlü olgu olmuştur. Onunla ilk karşılaşan halkların örf adet ve kültürel yapıları da İslamla bir reaksiyona girmiş ve İslam temel esaslarına aykırı olmayan unsurların yaşamasına veya İslamî bir hüviyete dönüşmesine izin vermiştir. Ancak kültür diye bahsedilen unsurlar çoğunlukla uzun soluklu bir tecrübenin neticeleridir ve bunları bırakmak da çok kolay olmamıştır. Bu sebeple İslam'ı kabul eden halklar dahi bazı unsurları yaşatmayı sürdürmüşlerdir. Bu unsurlar daha sonra bid'at, hurafe, uydurma gibi isimlerle kaynaklarda zikredilmiştir.

İslamî ilimler kendi aralarında muhtevalarının ağırlık yönlerine göre farklı kısımlara ayrılmakla beraber hepsinin birçok müşterek konu ve kavrama sahip olduğu bilinen bir husustur. Bu ortak hususlardan biri de bid'at mevzusudur ve bid'atin konu olduğu alanlardan biri de tefsirdir. Ancak burada özellikle ifade edilmek istenen husus hadislerde bid'at olarak nitelenen bir meselenin ya da fıkhıta bid'at addedilen bir amelin tefsir kaynaklarında zikredilmesi değil bizzat Kur'an'ın bir âyetine dair yapılan bir tevîl veya tefsirin "bid'at bir tefsir" olarak nitelendirilmesidir. Dolayısıyla Kur'an âyetlerini Rasûlullah, selef-i sâlihîn ve ümmetin âlimleri indinde muteber sayılacak manalar dışında birtakım garip lafız ve mefhumlarla anlamlandırmak tefsirde bid'at addedilecek bir durumdur.

Tefsir kaynaklarında bid'at konusunun izleri sürüldüğünde bu konunun özellikle Zemahşerî ile başladığı daha doğrusu mezkûr kaynaklarda zikredilen "tefsir bid'ati nitelendirmesi" kullanımının Zemahşerî'ye ait olduğu görünmektedir. Zira Zemahşerî'den önce böyle bir kullanım müfessirler indinde maruf olmadığı gibi sonraki müfessirler de ilgili kavramı kullandıklarında sürekli Zemahşerî'yi referans göstermektedirler. Bu durum ve ulaşılan veriler tefsirde bid'at nitelendirmelerinin ilk defa Zemahşerî tarafından yapıldığını göstermektedir.

Zemahşerî'nin bid'at nitelendirmesinde bulunduğu örneklerde müfessir çoğunlukla gerekçelerini zikretmemektedir. *el-Keşşâf*taki örnekler dikkatlice incelendiğinde bu nitelendirmeler için çeşitli gerçekler tespit etmek mümkündür. Bu örneklerde genellikle âyetin siyakına muhalefet, bilinen muteber dil kaidelerine aykırılık, mezhep veya meşrep eksenli yorumlar, yapılan nakillerin isrâiliyat kaynaklı olması gibi hususlardan dolayı bid'at nitelendirmesinde bulunduğunu ifade etmek mümkündür.



KAYNAKÇA

ABDURRAHMAN, Âişe bint Muhammed Alî. *et-Tefsîru'l-beyânî li'l-Kur'ani'l-*

- Kerim*. 2 Cilt. Kâhire: Daru'l-Mearif, t.y.
- ALLÂM, Muhammed Taha. "Bida'u't-tefâsîr fi keşşâfi'z-Zemahşerî". *Mecelletu Külliyyeti'l-Âdâb li Câmiati Bursaid* 1 (Ocak 2013): 63-110.
- ALTINTAŞ, Ramazan. "İslam Anlayışında Bid'at ve Hurafenin Çerçevesi". *Dini Araştırmalar* 6/16 (Ağustos 2003): 111-123.
- ALTUN, Hilmi Kemal. "Zemahşerî'nin el-Keşşâf İsimli Eserinde Şiilere Yönelik Eleştirileri". *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*. 2 (2019): 99-108.
- ALTUN, Hilmi Kemal. *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- ÂLÛSÎ, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. Thk. Ali Abdülbârî Atiyye. 5 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- 'ANZÎ, Abdullah b. Yusuf b. Yakub el-Cüdeyyi' el-. *el-Mukaddemâtu'l-esâsiyye fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Britanya: Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 2001.
- ÂŞIKKUTLU, Emin. *Hadiste Ricâl Tenkîdi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.
- AYYÂŞÎ, Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mes'ud b. Ayyâş b. es-Seleimî el. *Tefsiru'l-Ayyâşî*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî li'l-Matbûât, 1991.
- BAKKAL, Ali. "Kur'an'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. Ed. Bilal Gökçür vd. 11-48. Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Yayınları, 2009.
- BEGAVÎ, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Ferrâ el-. *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'an*. Thk. Abdürrezzak el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1999.
- BURSEVÎ, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1999.
- CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-. *es-Sihâh tâcu'l-luga ve shâhu'l-Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdülgafûr Attar. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 1987.
- DOZY, Reinhart Pieter Anne. *Tekmiletü'l-me'âcimi'l-Arabiyye*. Trc. Muhammed Selim Nuaymî. 4 Cilt. Irak: Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 1999.
- EBU HAYYÂN, Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. Thk. Sıtkı Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2000.
- EBUSSUÛD, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.

- EZHERÎ, Muhammed b. Muhammed. *Tehzîbu'l-luga*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- FEYZ-İ KÂŞÂNÎ, Molla Muhsin Muhammed b. Murtaza. *Kitabu's-sâfi fi tefsiri'l-Kur'an*. Thk. Seyyid Muhsin Hüseyinî el-Emînî. 7 Cilt. İran: Dâru'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1998.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- GAMMÂRÎ, Abdullah Muhammed es-Siddîk el-Hasenî el-İdrîsî el-. *Bida'u't-tefâsîr*. Dâru'r-Reşâdi'l-Hadîse, 1986.
- HALİFE, İbrahim Abdurrahman vd. *el-Mevsû'atu'l-Kur'aniyyetu'l-Mütehassise*. Mısır: el-Meclisu'l-A'la li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2002.
- HALİL B. Ahmed, Ebü Abdurrahman. *Kitâbü'l-ayn*. Thk. Mehdi el-Mahzûmî ve İbrâhim es-Samurâi. 8 Cilt. Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y.
- İBN ÂDİL, Ebü Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî. *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*. Thk. Adil Ahmet Abdülmevcud- ve Ali Muhammed Muavviz. 20 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İBN ÂŞÛR, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İBN ATİYYE, Ebü Muhammed Abdullah b. Gâlib İbn Atiyye el-Endelûsî. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-Azîz*. Thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İBN HANBEL, Ebü Abdullah Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. 45 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İBN KESİR, Ebü'l-Fida İsmail. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*. Trc. Sami b. Muhammed Sellâme. 8 Cilt. Dâru Tayyibe, 1999.
- İBN MÂCE, Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. Thk. Şuayb Arnavut- ve Adil Mürşid vd. 5 Cilt. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İBN MANZÛR, Muhammed bin Mûkerrem bin Ali Ebü'l-Fadl Cemâleddin. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İBN SÎDE, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam fi'l-luga*. Thk. Abdülhamid Hindavî. 11 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsir*. Thk. Abdürrezzak el-Mehdi. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 2001.

- İBNÜ'L-MÜNEYYİR, Ebü'l-Abbâs Nâsirüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mansûr. *el-İntisâf fi mâ tedemmenehü'l-Keşşâf (el-Keşşâf'ın hamisinde)*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- KARAMAN, Hayrettin. *Kur'an Yolu*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- KEFEVÎ, Ebü'l-Beka el-. *el-Külliyyât mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lugaviyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, t.y.
- KUMMÎ, Ali b. İbrahim el-. *Tefsîru'l-Kummî*. 3 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, 2014.
- KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. Thk. Ahmet el-Berdûnî- ve İbrahim Eттаfeyyîş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 1964.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. Thk. Mecdi Baslum. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- MERÂĞÎ, Ahmed Mustafa el-. *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1946.
- MUKATİL b. Süleyman, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2002.
- NESEFÎ, Ebu'l-Berekât Abdulah b. Ahmed. b. Mahmud. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Thk. Yusuf Ali Büdeyvî. 1. Bs, 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- NÎSÂBÛRÎ, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin en-. *Garâibü'l-Kur'an ve regâibü'l-Furkân*. Thk. Zekeriye Umeyrat. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- ÖMER, Ahmed Muhtar. *Mu'cemü'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-mu'âsıra*. 4 Cilt. Kâhire: Âlemü'l-Kutub, 2008.
- ÖZEK, Ali. "el-Keşşâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 329-330. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- ÖZTÜRK, Mustafa. "Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 292-293. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- ÖZTÜRK, Mustafa. "Mu'tezile ve Tefsir". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (K 2003): 83-108.
- RÂĞIB EL-İSFAHÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-. *Tefsîru'r-Râğib el-İsfahânî*. Thk. Muhammed Abdülaziz Besyûnî. 5 Cilt. Külliyyetü'l-Âdâb-Câmiatu Tanta, 1999.

- RÂZÎ, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999.
- RÂZÎ, Ebû Abdullâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir er-. *Muhtâru's-Sihâh*. Thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- SA'LEBÎ, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es-. *el-Kesf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. Thk. Muhammed İbn âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- SEMİN EL-HALEBÎ, Ahmed b. Yûsuf es-. *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. Thk. Ahmed Muhammed el-Harrat. 11 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1986.
- ŞERİF, es-Seyyid Mustafa. *et-Tefsîru'l-vasît li'l-Kur'ani'l-Kerim*. 10 Cilt. Matbaatu'l-Mushafi's-Şerif, 1992.
- ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî eş-. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 1993.
- ŞINKÎTÎ, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkadir el-Cekenî el-Himyerî eş-. *Edvâü'l-beyân fî îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'an*. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995.
- ŞİRBİNÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî eş-. *es-Sirâcü'l-münîr fî'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zi me'ânî kelâmi Rabbine'l-Hakîmi'l-Habîr*. 4 Cilt. Kâhire: Matbaatu Bulâk, 1285.
- TABERÎ, Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Kâhire: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- TÎBÎ, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-. *Fütûhu'l-gayb fî 'l-keşf 'an kınâ'ir-rayb/Hâşiyetü'l-keşşâf*. 17 Cilt. Dübey: Câizetü Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'ani'l-Kerim, 2013.
- TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-. *Sünenü't-Tirmizî*, Thk. Beşşar Avvad Maruf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Topaloğlu, Bekir- Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- ÜNVER, Mustafa. *Kur'an'ı Anlamada Siyâkın Rolü*. Ankara: Sidre Yayınları, 1996.
- YARAN, Rahmi. "Bid'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 129-131. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- ZEBÎDÎ, Muhammed b. Abdirrezzak el-Hüseyinî Ebü'l-Feyz Murtaza ez-. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Dâru'l-Hidâye, t.y.

- ZEHEBÎ, Muhammed Seyyid Hüseyin ez-. *el-İtticâhâtü'l-münharife fi tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1986.
- ZEHEBÎ, Muhammed Seyyid Hüseyin ez-. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü Vehbe, t.y.
- ZEMAŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed ez-. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1987.
- ZEMAŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed ez-. *Esâsu'l-belâga*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- ZEMAŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed ez-. *Keşşâf Tefsiri*. Ed. Murat Sülün. Trc. Ahmet Alim vd. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- ZERKEŞÎ, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî ez-. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*. 4 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.



QUALIFICATION OF BIDAT IN TAFSIR: ZAMAKHSHARI AS OF EXAMPLE

© Güven AĞIRKAYA^a

Extended Abstract

Islam, both with the belief and ethical system it presents to people and with its legal system, is an offering made to the society for positive change. Societies, while reacting positively or negatively to the changes brought by Islam, they were forced to disown their cultural heritages and practices which they had been preserving since the past. Islam, since it does not ignore activities of the society, while dissolving cultural practices which does not conform to its belief system, allowed the cultural practices which conform to its belief system to survive, in other words, to become Islamised. However, while some of these practices completely embraced Islamic values, some of them were not able to do achieve this. These practices, having survived by being transferred to the next generation with various ways became accepted and tolerated by the society and it became hard to change these practices. These practices have been referenced by terms such as bidat, superstition, false belief and apocrypha.

It is possible to trace the usage of the term bidat in the Islamic literature, back to the period of the Shabah. Moreover, the fact that this term has been mentioned in the hadiths of Prophet Mohammad is enough reason to state its beginnings. However, both the meanings given to this term by society and definitions of this term made by different practice, happened in the later periods. It can be said that a literature for the related term has been created in accordance with the creation of the disciplines concerning the Islamic Scholarships. Even though the Islamic Scholarships are divided between themselves in accordance with their contents, it is a fact that they have many common topics and terms. One of those common topics is the subject of bidat. Said term, with its various aspects, can be a subject of scholarships such as

^a Ph.D., Adiyaman University, guvenagirkaya@gmail.com

fiqh, kalam, hadith and tafsir.

As it is stated above, the framework of the term bidat has been created by the texts of related hadiths. Under the scope of the texts of hadiths, the term has been a subject for various scholarships concerning both its content and definition. Even though it is not as included as it is in the scholarships of fiqh, hadith, kalam, it is also a subject of tafsir. However, the main point which is being tried to told here is not that a subject defined as bidat in hadiths and fiqh being mentioned in the sources of tafsir, it is that an interpretation or tafsir of one of the verses of Qur'an being evaluated as "one of the bidat in tafsir". Therefore, to reinterpret the verses of Qur'an in a curious wording and conception other than the ways which can be considered acceptable in the understanding of the Prophet Mohammad, Salaf-I Salih and respected scholars, can be considered as a bidat in tafsir.

When we follow the traces of the subject of bidat in the sources of tafsir, it can be observed that this topic started especially with the Zamakhshari, more correctly, the usage of "qualification of bidat in tafsir" which has been mentioned by the before said sources, belongs to Zamakhshari. Because there were no such uses of this term belonging to the glossators before Zamakhshari and forthcoming glossators used this term by constantly referencing Zamakhshari. This situation and accessible data empower the thesis claiming that first qualifications of bidat in tafsir has been made by Zamakhshari. Thus, Abdullah Muhammed Siddik el-Gammari who is the owner of one of the works conducted concernins the bidat in tafsir, also states that this term belongs to Zamakhshari. Zamakhshari conducts this qualification with various reasons. These reasons can be in relation to the grammatical structure of the language as well as it can be arbitrary interpretation which is not accepted or valued in the understanding of a sect or a motive resulting from a sect or in the understanding of the Muslims.

Despite his ideas concerning the secession, the prestige of the tafsir work of *Keshshaf* of Zamakhshari, has been one common topics with which even the supporters of different ideas had been in accord. Not even his ideas of secession which the Zamakhshari has defended masterfully, the sect of belief of which he was a member and his excessive comments about the people who are not a member of his sect, prevented his work from becoming famous. Additionally, many or less of the glossators after him who can be considered as authorities of schools different than of Zamakhshari, has referenced him. Therefore, despite his ideas concerning the secession, his fame and expertise in the field of tafsir and Arabic language, is enough evidence for us to attend

what he had said about these topics.

The qualifications of *bıdat* in tafsir which has been first expressed by Zamakhshari in the literature of tafsir, is an important definition in the related field. Following studies handled the same topic by making references to Zamakhshari. These references only, can be enough to attract our attention for the effect of the glossator in the literature of tafsir. In most of the examples where Zamakhshari is making qualifications of *bıdat*, the glossator also states the reasoning of these qualifications. When we carefully examine the examples in the *Keshshaf*, it is possible to detect various reasoning for these qualifications. It is possible to say that, in these examples, generally, *bıdat* qualifications has been made because of reasons such as opposition to the meaning of the verse, inconsistency with the known respected language facts, sects and ideas resulting from the perspective of sects.

In this research, the usage of the said term in the sources of tafsir, shall be examined by making a reading of the tafsir of Zamakhshari, called *Keshshaf*. Zamakhshari uses the before said term in twenty-two different places in his work. By examining these examples one by one, it will be tried to be unearthed as to what reasons made it necessary for this term to be used, what the author meant by using the said term in addition to making some comments as to which examples can be considered as *bıdat* in tafsir.

Keywords: Exegesis, Heresy (Innovation), Zamakhshari, Heretic Interpretation, *al-Kashshaf*.





bilimname XLI, 2020/1, 903-956
Geliş Tarihi: 07.03.2020, Kabul Tarihi: 12.05.2020, Yayın Tarihi: 15.05.2020
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.700283>

PAYDAŞLARINA GÖRE ÖRGÜN EĞİTİMLE BİRLİKTE HAFIZLIK UYGULAMASININ DEĞERLENDİRİLMESİ*

Elif UĞUR^a

Cemil OSMANOĞLU^b

Öz

Müslüman toplumlarda hafızlık eğitimine büyük önem verilmiştir. İslam dünyasında Kur'an'ın öğrenilmesi-öğretilmesi ve bu çerçevede oluşan Kur'an ilimleri noktasında birçok eser telif edilmiş, bu eserler zamanla daru'l-kur'an ve daru'l-huffaz'ların müfredatını meydana getirmiştir. Selçuklu ve Osmanlı'da daru'l-kur'an ve daru'l-huffaz'larda devam eden hafızlık eğitimi, Cumhuriyet sonrası Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın sorumluluğunda, Kur'an kurslarında varlığını sürdürmüştür.

Günümüzde hafızlık eğitiminde yapılan yeni düzenlemeyle Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı İmam-Hatip Ortaokullarında örgün eğitimle birlikte hafızlık projeleri uygulanmaya başlanmıştır. Proje dâhilinde öğrencilerin okula ara vermeden hafızlıklarını tamamlamaları ve pekiştirmeleri ön görülmüştür. Bu uygulamanın yanında Diyanet İşleri Başkanlığı son yıllarda farklı hafızlık projeleri de geliştirmeye çalışmaktadır. Bunlardan birisi de İlahiyat lisans eğitimiyle birlikte hafızlık uygulamasıdır. Bu uygulama ile öğrenciler eğitimlerine ara vermeden hafızlık eğitimi alabilmektedirler.

Bu çalışmada işte yukarıda sözü edilen iki uygulamanın idareci, öğretici ve öğrenci gözüyle durumunu ortaya koymak amaçlanmıştır. Örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasının paydaşların görüşleri ışığında incelenmesi, bu kapsamda verilen hafızlık eğitiminin veriler ışığında değerlendirilmesi, bu tür uygulamaların bilimsel bir bakış açısıyla geliştirilmesi açısından oldukça önemlidir. Nitel araştırma yöntemi kullanılan bu çalışmada veriler mülakat tekniği ile elde edilmiştir.

Yarı yapılandırılmış görüşme formunun kullanıldığı çalışmada, idareci, öğretici ve öğrencilerden oluşan 26 kişilik çalışma gurubundan elde edilen verilerle ortaokul ve ilahiyat lisans eğitimiyle hafızlık uygulamasının farklı boyutlarını

* Bu çalışma, "İdareci, Öğretici ve Öğrenci Görüşlerine Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi" (2019) başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

^a Yük. Lis. Öğr., Erciyes Üniversitesi, elifugur_25@hotmail.com

^b Doç. Dr. Erciyes Üniversitesi, cemilosmanoglu@yahoo.com

aydınlatıcı bilgiler elde edilmiştir. Araştırma sonucunda örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasının önemli bulunduğu, buna karşılık projeye öğrenci seçiminden öğrenci başarısını değerlendirmeye, personel niteliklerinden rehberlik faaliyetlerine kadar birçok konuda çeşitli aksaklıklar yaşandığı anlaşılmış bunların iyileştirilmesi noktasında bilimsel verilere dayalı, paydaş memnuniyeti ve iş birliğini, kurumlar arası eşgüdüm ve koordinasyonu esas alan bir yaklaşımın daha anlamlı olacağı vurgulanmıştır.

Anahtar kelimeler: Din Eğitimi, Örgün eğitim, Hafızlık eğitimi, Ortaokul, İlahiyat.



EVALUATION OF QUR'AN MEMORIZATION (HIFZ EDUCATION) TOGETHER WITH FORMAL EDUCATION ACCORDING TO STAKEHOLDERS VIEWS

Problem: Throughout history, Muslims have given great importance to memorizing the Qur'an. Memorizing the Qur'an in the Republic of Turkey, the responsibility of the Presidency of Religious Affairs (DİB) has continued in the Qur'an courses. With the new arrangement, the project of memorizing the Qur'an with formal education is implemented in Imam-Hatip Secondary Schools. The aim of the project is to help students complete and strengthen the Qur'an memorization without interrupting formal education. In addition, the Presidency of Religious Affairs has been trying to develop different Qur'an memory projects in recent years. One of these is the practice of memorizing the Qur'an with theology education at the university. In this project, students can receive Hifz education without interrupting their undergraduate education. In this study, it was aimed to evaluate the two project mentioned above through the eyes of administrators, teachers and students. The analysis of the Qur'an memorization projects together with formal education in the light of scientific data obtained from stakeholders is important for the development of such practices from a scientific perspective.

Method: This research is a case study. In the study, a semi-structured interview form consisting of open-ended questions prepared for administrators, teachers and students was used. The working group consists of administrators, teachers and students selected from the schools that provide memory education at the secondary school level and the Qur'an courses that provide the hifz education at the theology education level. Purposeful and maximum diversity sampling was created. In the research, interviews were made with 2 administrators, 8 teachers (hifz teacher) and 16 students. Descriptive analysis technique was used to analyse the data. The answers given by the participants to open-ended questions were interpreted under different themes created based on the sub-problems of the research. With the data obtained from the study group, different dimensions of the Qur'an memorization together with both secondary and theological

education were tried to be enlightened. The data obtained in the study were analysed around the structure and organization, purpose/importance, instructor and student quality, student selection, transition to memorization, memorization methods, tools and materials, guidance and sociocultural activities, measurement-evaluation and physical conditions, respectively.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

İslam dininde ilahi vahiy süreci “oku” emri ile başlamış, Hz. Peygamberin “Sizin en hayırlınız Kur’an’ı öğrenen ve öğreteninizdir” (Özağar vdğ., 2017) şeklindeki tavsiyeleri ile Kur’an’ın öğrenilmesi, öğretilmesi, anlaşılması ve yaşanması topyekûn bir eğitim seferberliğine dönüşmüştür. Bu sebeple Müslüman toplumlarda Kur’an eğitimine ve öğretimine her dönemde büyük önem verilmiştir (Sel, 2012, s. 1). Kur’an eğitim ve öğretimi raşit halifeler, Emevi ve Abbasiler döneminde gelişerek erken dönemlerde Kıraat ilminin doğmasına ve Kur’an ilimleri konusunda pek çok eserin telifine kapı aralamıştır. Bu eserler Kur’an halkalarının, daru’l-Kur’anların, daru’l-huffazların ve daru’l-kurrâların müfredatını meydana getirmiştir (Koç, 2005, s. 16). Medreselerin kurulup gelişmesi ile birlikte kıraat ilimlerinin okutulduğu medreseler giderek gelişmiş İslam coğrafyasının her yerinde faaliyet göstermeye başlamıştır (Baltacı, 1999, s. 182).

Cumhuriyet Döneminde daru’l-kurrâlar Kur’an kursuna dönüştürülerek varlığını kesintisiz devam ettirmiştir (Bozkurt, 1993, s. 545). Günümüzde Kur’an kursları, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın (DİB) planlı programlı bir biçimde ve öğreticiler vasıtasıyla İslam din eğitimi faaliyetlerini yürüttüğü yaygın eğitim kurumudur (Aydın, 2010, s. 31). Bu kurumun amaçlarından biri de hafızlık eğitimi vermektir.

Hafızlık eğitiminde yapılan yeni bir düzenlemeyle ortaokul/imam-hatip ortaokul 5. 6. 7. sınıf öğrencilerinin velisinin yazılı başvurusu üzerine bir eğitim ve öğretim yılında DİB’in açmış olduğu kurslarda hafızlık eğitimine devam etmelerine izin verilmektedir (DİB, 2016, s. 15). Bu düzenleme ile İmam Hatip ortaokullarında örgün eğitimle birlikte hafızlık projeleri geliştirilmiş ve uygulanmaya konmuştur. Proje dâhilinde hafızlığa başlayan öğrencilerin, oluşturulan sistemle yıl kaybı olmadan hafızlıklarını tamamlamaları ve bu süreçte ezberlerini pekiştirmiş olmaları öngörülmektedir (DÖGM, 2016).

Yukarıda sözü edilen projenin uygulandığı okullardan biri de Kayseri Medine İmam-Hatip Ortaokulu'dur. Burada hafızlığa başlayan öğrenciler 6. sınıfta okula bir yıl ara vererek DİB'e bağlı Hisarcık Kur'an Kursu'nda hafızlık eğitimi alabilmektedirler. Bu süreçte öğrenciler için Türkçe, Sosyal Bilgiler, Matematik, Fen Bilgisi ve İngilizce dersleri takviye olarak verilmektedir (DÖGM, 2016).

Diyanet İşleri Başkanlığı son yıllarda farklı hafızlık uygulamaları da geliştirmeye çalışmaktadır. Bu uygulamalardan birisi de ilahiyat lisans eğitimi ile birlikte hafızlık uygulamasıdır. Bu uygulama ile isteyen ilahiyat lisans öğrencileri öğrenimleri boyunca il müftülüklerin açmış olduğu ev veya kurslarda hafızlık eğitimi alabilmektedirler. Bunlardan birisi de Kayseri Müftülüğünce açılan Uhud Kız Kur'an Kursu'dur. Bu kursta ilahiyat eğitimine devam eden öğrencilerin hafızlıklarını tamamlamaları için hazırlık eğitimini de içine alan 3 yıllık bir plan hazırlanmıştır. Bu plan kapsamında hazırlık eğitiminde ortaokul düzeyindeki projede olduğu gibi Kur'an'ı yüzüne okumaya ağırlık verilmektedir. Ayrıca hafızlık eğitim programında yer alan surelerin ezberletilmesi ön görülmektedir. Bu süreci başarıyla tamamlayan öğrenciler hafızlık sınıfına geçmektedirler.

Yukarıda kısaca betimlenen uygulamalar kapsamında yürütülen hafızlık eğitimi faaliyetlerinin niteliğinin bilimsel olarak incelenmesi, veriye dayalı olarak geliştirilmesi önemlidir. Nitekim hafızlık eğitiminin geçmişte olduğu gibi günümüzde de birçok kurumda geleneksel anlayışla yürütüldüğü bilinmektedir. Kimi araştırmacıların da vurguladığı gibi hala atadan, babadan, hocadan görülerek öğrenilmiş olan usul ve uygulamalar tekrar edilebilmektedir (Aydın, 2010, s. 213). Oysa şartların, imkânların geçmişe göre oldukça farklılaştığı hesaba katılarak hafızlık eğitim anlayış ve uygulamalarının araştırma verileri ışığında güncellenmesi ve daha bilimsel bir temele oturtulması gereklidir. Bu gereklilik oldukça iyi niyetlerle başlamış ve giderek toplumsal teveccühe mazhar olmaya başlayan yeni hafızlık projeleri için de söz konusudur. İşte bu kaygıdan yola çıkılarak bu araştırmada idareci, öğretici ve öğrenci görüşlerine göre örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasının durumu ortaya konmaya çalışılacaktır. Araştırmanın temel problemi idareci, öğretici ve öğrenci görüşlerine göre örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasının mevcut durumunun betimlenmesi olarak belirlenmiştir. Bu temel problem şu alt sorular ışığında irdelenmeye çalışılmıştır:

- Örgün eğitimle birlikte hafızlık eğitimi projesinin alt yapısına (kurumsal, eğitsel vs.) ilişkin idareci ve öğreticilerin görüşleri nelerdir?

- Örgün eğitim ile hafızlık eğitiminin birlikte yürütülmesinin önemine ilişkin idareci, öğretici ve öğrencilerin görüşleri nelerdir?
- Projede görev alan öğreticilerin niteliklerine dair idareci, öğretici ve öğrencilerin görüşleri nelerdir?
- Proje kapsamında eğitim gören öğrencilerin niteliklerine dair idareci, öğretici ve öğrencilerin görüşleri nelerdir?
- Söz konusu projeye dâhil edilecek öğrencilerin seçimi hakkında idareci, öğretici ve öğrencilerin görüşleri nelerdir?
- Proje kapsamında hazırlık eğitiminden hafızlık sınıfına geçişteki uygulamalara ilişkin idareci, öğretici ve öğrencilerin görüşleri nelerdir?
- Hafızlık yaparken kullanılan yöntem ve teknikler ile araç gereçlere dair öğretici ve öğrencilerin görüşleri nelerdir?
- Proje kapsamında yapılan rehberlik ve sosyokültürel aktivitelere ilişkin öğretici ve öğrencilerin görüşleri nelerdir?
- Ezber sürecinde ölçme-değerlendirmenin niteliğine ilişkin öğretici ve öğrencilerin görüşleri nelerdir?
- Eğitim ortamı (Sınıflar, bahçe, etüt salonları, odalar vs.) ve imkânlarına ilişkin idareci, öğretici ve öğrencilerin görüşleri nelerdir?

A. Yöntem

Örgün eğitimle beraber hafızlık uygulamasının idareci, öğretici ve öğrenci görüşlerine göre durumunu ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmada nitel araştırma modeli benimsenmiştir. Nitel araştırma modeli, birçok kavramı içinde barındıran şemsiye bir kavram olarak kullanılsa da gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama tekniklerinin kullanıldığı algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma olarak tanımlanabilir (Yıldırım & Şimşek, 2016, s. 41).

Araştırmada nitel araştırmanın türlerinden durum çalışması kullanılmıştır. Durum çalışması, belirli bir zaman ya da mekânla sınırlı olan olgunun, bir veya birkaç durumun yoğun bir şekilde betimlenmesi ve derinlemesine analizidir (Yıldırım & Şimşek, 2016, s. 73-75). Durum çalışması yöntemi olarak ise bütüncül çoklu durum deseni kullanılmıştır. Bu bağlamda örnekleme dâhil edilen katılımcıların her birinin, araştırmanın alt problemleriyle ilgili görüşleri alınmaya ve değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Verilerin toplanması aşamasında idareci, öğretici ve öğrencilere açık uçlu sorulardan oluşan görüşme tekniği uygulanmıştır. Görüşme sürecinde

ise yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Bu yaklaşım görüşme sırasında irdelenecek sorular veya konular listesini kapsamaktadır. Araştırma problemine ilişkin verileri elde etmek için idareci, öğretici ve öğrencilere yönelik üç ayrı görüşme formu oluşturulmuştur. Hazırlanan görüşme formları 3 din eğitimi bilimi uzmanının önerileriyle geliştirilmiş, 2 öğretici ve 2 öğrenciden oluşan 4 kişiyle pilot görüşmeler yapıldıktan sonra formlara son şekli verilmiştir. Bu haliyle idarecilere 7; öğretilere 11; öğrencilere 10 soruluk görüşme formu hazırlanmıştır. Ardından Kayseri İl Müftülüğünden uygulama için araştırma izni alınmıştır. Görüşmeler örnekleme dâhil edilen katılımcılarla araştırmacının bizzat kendisi tarafından, 2017-2018 eğitim yılında gerçekleştirilmiştir. Mülakatlar yüze yapılarak, ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmıştır. 30-60 dk. arasında gerçekleşen mülakat verileri, görüşmeler sonrasında Word programına aktarılmış, idarecilere, İ1, İ2; öğretilere H1, H2...; öğrencilere ise Ö1, Ö2... şeklinde devam eden kodlar verilerek sistematize edilmiştir.

Verilerin analizinde betimsel analiz tekniği uygulanmıştır. Bu teknik ile katılımcıların görüşmede açık uçlu sorulara verdikleri cevaplar araştırmanın alt problemleri çerçevesinde oluşturulan farklı tema ve kategoriler altında toplanmıştır. Çalışma boyunca idareci, öğretici ve öğrencilerin görüşleri bir tema altında ayrı ayrı paragraflarda idareci katılımcıların görüşlerinden başlanmak üzere örneklendirilmiştir. Temalar en fazla atıf yapılan görüşlerden başlanmak üzere literatürle ilişkilendirilerek değerlendirilmeye çalışılmıştır. Her iki proje kapsamında verilen eğitim “örgün eğitimle birlikte hafızlık” şeklinde benzer olgular olarak algılanmış, temalar oluşturulurken, her iki projeye dair katılımcı görüşleri birlikte verilmiştir. Ortak temalar altında verilse de, görüşler arasında farklılıklar ortaya çıktığında, söz konusu görüş ya da görüşlerin değişkenlik durumları gözetilmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın çalışma grubunu ortaokul düzeyinde hafızlık eğitimi veren okullardan ve ilahiyat lisans düzeyinde hafızlık eğitimi veren DİB’e bağlı Kur’an kurslarından seçilen idareci, öğretici ve öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırmada örgün eğitimle birlikte hafızlık yapma olgusu ilahiyat ve ortaokul düzeyleri ile sınırlandırılmış ve örneklendirilmiştir. Bunun nedeni öncelikle her ikisinin de yeni bir uygulama olması ve son yıllarda giderek daha fazla rağbet görmesidir.

Tablo 1: Araştırmaya katılan idareci ve öğretmenlerin değişkenlik yapısı

Kod	Cinsiyet	Görev Aldığı Uygulama	Kıdem	Çalıştığı Sınıf
H1	Kadın	İlahiyat Eğitimiyle Birlikte Hafızlık	10	Hafızlık
H2	Kadın	İlahiyat Eğitimiyle Birlikte Hafızlık	6	Hazırlık
H3	Kadın	İlahiyat Eğitimiyle Birlikte Hafızlık	5	Hafızlık
H4	Kadın	İlahiyat Eğitimiyle Birlikte Hafızlık	1	Hafızlık
H5	Erkek	Ortaokul Eğitimiyle Birlikte Hafızlık	29	Hafızlık
H6	Erkek	Ortaokul Eğitimiyle Birlikte Hafızlık	6	Hafızlık
H7	Erkek	Ortaokul Eğitimiyle Birlikte Hafızlık	2	Hafızlık
H8	Erkek	Ortaokul Eğitimiyle Birlikte Hafızlık	2	Hazırlık
İ1	Kadın	İlahiyat Eğitimiyle Birlikte Hafızlık	7	İdareci
İ2	Kadın	Ortaokul Eğitimiyle Birlikte Hafızlık	20	İdareci

Tablo 2: Araştırmaya katılan öğrencilerin değişkenlik yapısı

Kod	Cinsiyet	Başarı Durumu	Okul	Sınıf	Hafızlık aşaması
Ö1	Kadın	Başarılı	İlahiyat	1	Hafızlık
Ö2	Kadın	Başarılı	İlahiyat	3	Hafızlık
Ö3	Kadın	Zorlanan	İlahiyat	1	Hafızlık
Ö4	Kadın	Zorlanan	İlahiyat	2	Hafızlık
Ö5	Kadın	Bırakan	İlahiyat	2	Hafızlık
Ö6	Kadın	Bırakan	İlahiyat	2	Hafızlık
Ö7	Kadın	Başarılı	İlahiyat	1	Hazırlık
Ö8	Kadın	Zorlanan	İlahiyat	1	Hazırlık
Ö9	Erkek	Başarılı	Ortaokul	6	Hafızlık
Ö10	Erkek	Başarılı	Ortaokul	6	Hafızlık
Ö11	Erkek	Zorlanan	Ortaokul	6	Hafızlık
Ö12	Erkek	Zorlanan	Ortaokul	6	Hafızlık
Ö13	Erkek	Bırakan	Ortaokul	6	Hafızlık
Ö14	Erkek	Bırakan	Ortaokul	6	Hafızlık
Ö15	Erkek	Başarılı	Ortaokul	5	Hazırlık

Ö16	Erkek	Zorlanan	Ortaokul 5	Hazırlık
-----	-------	----------	------------	----------

Çalışma grubunun oluşturulmasında “amaçlılık” ve “maksimum çeşitlilik” öne çıkarılmıştır. Burada temel amaç çeşitlilik gösteren durumlar arasında paylaşılan olguları bulmaya çalışarak, problemin farklı boyutlarına ışık tutmaktır (Yıldırım & Şimşek, 2016, s. 70). Bu araştırmanın örnekleminde Kayseri ilinde bulunan Uhud Yatılı Kız Kur’an Kursu ve Hisarcık Kur’an Kursu’ndan seçilen idareci, öğretici ve öğrenciler yer almaktadır. İdarecilerin seçiminde çalıştığı kurs, cinsiyet, kıdem; öğretmenlerin seçiminde ise cinsiyet, kıdem, çalıştığı kurs, hazırlık veya hafızlık hocası olma değişkenlikleri dikkate alınmıştır. Öğrencilerin seçimindeyse cinsiyeti, başarı durumu, sınıfı ve okulu/kursu göz önünde bulundurulmuştur. Başarı durumu kapsamında öğrenciler başarılı, zorlanan ve bırakan şeklinde ayrılmıştır. Bu ayrımın oluşturulmasında ilgili öğrencilerin hocalarıyla görüşülmüş; hafızlığa ne zaman başladıkları ve kaçınıcı dönüşte oldukları hakkında bilgi alınmıştır. 1 yıldır hafızlık sınıfında olup 10. dönüştün üzerinde olanlar ve her gün düzenli ders verenler başarılı; 5 ve altı dönüşlerinde olanlar ve hafta içinde düzenli ders vermekte zorlanan öğrenciler zorlanan olarak kategorize edilmiştir. Hazırlık sınıflarında ise öğrencilerin hocalarıyla görüşülmüş; düzenli ders veren, mahreçleri oturmuş, azimli öğrenciler başarılı; derslerini düzenli veremeyen, çalışmaya karşı ilgi ve motivasyonu düşük öğrenciler zorlanan öğrenciler olarak kategorize edilmiştir.

B. Bulgu ve Yorumlar

Çalışmanın bu bölümünde örgün eğitimle birlikte hafızlık projeleri idareci, öğretici ve öğrencilerden oluşan iç paydaş görüşleri ışığında sırasıyla yapı ve organizasyon, amaç/önem, öğretici ve öğrenci niteliği, öğrenci seçimi, hazırlıktan hafızlığa geçiş, ezber yöntemleri, araç-gereçler, rehberlik ve sosyokültürel faaliyetler, ölçme-değerlendirme ve fiziki koşullar alt boyutları etrafında incelenmiştir.

1. Yapı ve Organizasyon

Ortaokul eğitimiyle birlikte hafızlık projesinin uygulanmasında il/ilçe milli eğitim müdürlükleri ve il/ilçe müftülükleri ya da projeyi uygulayan okul ile Kur’an kursları arasında protokol yapılmaktadır. Okullarda ve Kur’an kurslarında ilgili derslerde ve hafızlık eğitiminin uygulanmasında iş birliğine gidilmektedir. Öğretmen ve öğretmenlerin karşılıklı istişareleri, Millî Eğitim Bakanlığı ve DİB mevzuatları çerçevesinde karşılıklı kadro ve program

desteği verilmektedir (DÖGM, 2016). İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık uygulaması ise öncekinden farklı olarak daha çok il müftülükleri inisiyatifiyle yürütülmektedir. İl müftülükleri uygulamanın işlemesi için öğrencilere mekân tahsis etmekte, kursun mali durumu ve öğretici kadrosuyla ilgilenmektedir.

Gelişim aşamasındaki bir projenin kurumsal organizasyonuna ilişkin alt yapısını daha iyi anlamak için idareci ve öğretmenlere “Örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasının altyapısına ilişkin görüşleriniz nelerdir?” sorusu yöneltilmiştir. Araştırmaya katılan, 2 idareci ve 8 öğreticiden oluşan toplam 10 katılımcının 4’ü çeşitli hususlara atıf yaparak uygulamanın alt yapısına ilişkin değerlendirmelerde bulunmuşlardır. İlgili değerlendirmeler aşağıda örneklendirilmiştir:

“Mesela kadro bulmakta, öğretici bulmada, kalifiye eleman bulmakta zorlanılıyor ve eğitim öğretim yapılan okulların altyapısının hazır olmadığı gözüküyor.” (İ2, Erkek, Ortaokul eğitimiyle birlikte hafızlık)

“... bu proje yeni, yeni bir proje bunu da hep birlikte bizler oluşturuyoruz. Hatta bununla alakalı biz bir çetele hazırladık. Hani bir öğrenci bir yıl içerisinde hafızlığın neresine gelmeli, ilahiyatta girdikleri final, vize sınavları ile birlikte verilen tatiller ile birlikte ne kadar ilerleyebilir diye.” (H2, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

“... belli bir düzen, sistem, disiplin olmadığı için her hoca kendi bildiği şekilde kendi doğru bulduğu şey de ilerliyor, kendi kendine sistem kuruyor... Bu öğrenciler için de olumsuz bir şey. Hani öğretmenler için de olumsuz bir şey. Ama sistemi olsa daha başarılı olur diye düşünüyorum...” (H3, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

Yukarıdaki görüşlere bakıldığında söz konusu uygulamanın personel alt yapısının yeterince oturmadığı anlaşılmaktadır. Katılımcılardan H3 kurstaki işleyişin istenen disiplin içinde yürütülememesini eleştirmiştir. Bu durumun ise öğretmenleri “çetele hazırlamak” gibi farklı uygulamalara sevk ettiği anlaşılmaktadır. H6’nın ifadelerine bakıldığında ise kurumlar arası iş birliğinin önemine işaret ettiği müşahede edilmektedir. Benzer çalışmalarda da kurumlar arası entegrasyonun önemine dikkat çekildiği görülmektedir (Güneş, 2019, s. 225-226). Ortaokul eğitimiyle birlikte proje kapsamında göze çarpan en önemli husus, konunun MEB ile DİB arasında iş birliğini ve ortak çalışmayı icap ettiriyor olmasıdır. Bu açıdan sistematik biçimde iki kurumun birlikte çalışması ve eşgüdümü hafızlık eğitiminde verimi artıracaktır (Ürkmez, 2012, s. 300).

2. Amaç ve Önem

Bir eğitim faaliyetini yöneten ve uygulayanlar ile o faaliyetin hedef kitlesinin olumlu inanç ve tutumları söz konusu eğitimin niteliğini artırabilir. Örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasının anlam ve önemine ilişkin olarak araştırmaya katılanlara “Örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasını önemli buluyor musunuz? Niçin?” sorusu yöneltilmiştir. Verilen cevaplar neticesinde araştırmaya katılan üç gurup katılımcının çoğunlukla zaman tasarrufu, örgün eğitimle birlikte alınan derslerin ezber sürecine katkıları, ezber yaş aralığının gelişimsel bakımdan anlam ve önemi gibi hususlara atf yaparak söz konusu uygulamayı önemli, anlamlı ve gerekli buldukları görülmüştür.

“... Arapçayı biliyor... ‘Bu ayette bundan bahsediyor’ diyerek gidecek. Ama başka dışarıdaki okuyan hiç Arapça ile ilgisi olmayan birinin böyle bir şeyi yok, avantajı yok.” (İ1, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

“En azından okul derslerinden kopmamak adına 5. sınıfla beraber bir başlangıç daha uygun yani.” (İ2, Erkek, Ortaokul eğitimiyle birlikte hafızlık)

“... Tabii ki 4 yılda hem İlahiyat bitmiş olacak hem hafızlık bitmiş olacak. Zaman açısından çok tasarruflu...” (H1, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

“... İlahiyat sonrası öğrencilerin öğretmen veya işte Kur’an kursu öğreticileri olacakları için ileriye dönük, öğrencilerimize yararlı olacağını düşünüyorum... Bu sıkıştırılmış zamanda ikisini birlikte daha yararlı görüyorum...” (H2, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

“... İlahiyat derslerinin ağırlığını Kur’an oluşturuyor... Bütün derslerde hani Kur’an’a illaki bir atf yapılıyor. Bu derslerde öğrencinin hafızlık noktasında yeterli olması tabii ona katkı sağlar... İleride de mesela din görevlisi olarak çalışacaksa ya da dini bir kurumda ya da dini herhangi bir görev alacaksa tabii... her türlü donanımlı olması lazım.” (H3, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

“İlahiyat olduğu zaman kızlarımız zaten karakterleri oluşmuş, kişilikleri oluşmuş ve artık tam sağlam bir birey olarak ayaklarının bastığı bir dönemde...” (H4, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

“Yani bizim zamanımızda örgün eğitimle birlikte hafızlık yoktu. Mesela 3 yıl gibi bir Kur’an Kursunda vakit geçti... Buluş çağına ermeden yani küçük yaşta yapılan hafızlık mermere yazı yazmak gibidir kolay kolay silinmez... Buluş çağı ve bocalama döneminde gençleri biraz daha zapt etmek zor olabiliyor.” (H5, Erkek, Ortaokul eğitimiyle birlikte hafızlık)

“Hafızlık ne kadar küçük yaşta yapılırsa o kadar iyi olur... Her şeyi daha bir oyun, eğlence gibi algılıyorlar.” (H6, Erkek, Ortaokul eğitimiyle birlikte hafızlık)

“... Mesela ben aynı zamanda hani hazırlık okuyorum. Aynı zamanda Arapça metin olan bir şeyi ezberliyorum ya bu en başta benim Arapçamı çok fazla geliştirdi.” (Ö1, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Başarılı)

“... Kenara çekilip sadece körü körüne geçmiş yıllardaki gibi ezber yapmak değil yani. Böyle tefsirle hadisle iki taraftan da böyle ilerlenerek, harmanlanarak.” (Ö4, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Zorlanan)

“... Hani atıyorum yarın İlahiyatçı olacağız. Hani bir soru geldiğinde Kuran'dan direkt böyle şey yapmak daha iyi” (Ö8, Kadın, İlahiyat, Hazırlık Sınıfı, Zorlanan)

“Mesela hem doktor olup hem hafız olabiliriz.” (Ö11, Erkek, Ortaokul, Hafızlık Sınıfı, Zorlanan)

Örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasının önemini temellendirme bağlamında katılımcılarca en çok atıf yapılan husus, söz konusu projeler sayesinde örgün eğitim sürecinin aksamamasıdır. Bu yönde araştırmaya katılan 26 kişiden 11'i görüş bildirmiştir. Özellikle sene kaybının olmaması, akademik hayatın aksamaması noktasındaki katılımcı görüşleri her iki projenin geliştirilme mantığı ve bu süreçte oluşan hassasiyetlerle örtüşmesi bakımından anlamlıdır. Hafızlık eğitimi dolayısıyla örgün eğitime ara verme, edinilen bilgilerin birçoğunun kaybolmasına, okulla çeşitli kopuklukların yaşanmasına, bilhassa da lise düzeyinde istenen başarının yeterince sağlanmamasına, ilahiyat eğitimine veya farklı yükseköğretim seçeneklerine geçişlerin azalmasına neden olabilir.

Örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasının önemine ilişkin olarak akademik hayatın aksamaması gerekçesinden sonra katılımcılarca en çok atıf yapılan husus derslere katkıdır. Örneklerde de görüleceği gibi katılımcılar örgün eğitimle beraber hafızlık yapmanın okula olumlu yönde etki edeceğini düşünmektedir. Hafızlık eğitimiyle okul dersleri ya da örgün eğitim arasında ilişki kuran, hafızlığın okuldaki derslere olumlu katkı sunacağına işaret eden öğretici katılımcıların 4'ü lisans eğitimi düzeyindeki hafızlık projesinde, 1'i ise ortaokul düzeyinde yürütülen hafızlık projesinde görev almaktadır. Burada ortaokul kısmında görev yapan öğretmenlerin hafızlık eğitimi ile okul dersleri arasında yeterince ilişki kurmaması dikkat çekicidir. Bu durum öğrenci katılımcıların görüşlerine de benzerlik taşımaktadır. Hafızlık eğitimiyle içinden geçtiği örgün eğitim arasında ilişki kurarak projenin anlam ve önemini temellendiren öğrenciler çoğunlukla lisans düzeyi

öğrencileridir. Bu durum gerek öğretici gerekse öğrenci bazında ortaokul düzeyi dersleri ile hafızlık eğitimi arasında yeterince irtibatın kurulmadığı şeklinde değerlendirilebilir.

Örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasının önemine ilişkin olarak katılımcılarca en çok atıf yapılan 3. tema hafızlık yapan öğrencilerin içinde bulunduğu gelişim dönemlerine ilişkin vurgulardan oluşmaktadır. Ortaokul düzeyine ilişkin gerekçelendirmelerde ergenlik öncesi sürecin bilişsel açıdan kalıcı öğrenmeler, dolayısıyla hafızlık ve ezber noktasında ideal yaş olduğuna göndermelerde bulunulurken lisans düzeyinde gelişen bilişsel yapı ve artan anlamlandırma düzeyine göndermede bulunulmuştur. Kimi öğretmenler öğrencilerin zihinlerinin daha temiz olacağı ve daha uyumlu olacağını gerekçesi ile hafızlık yapmak için en uygun dönemin ergenlik öncesi dönem olduğuna dikkat çekmişlerdir. Literatürde de hafızlığın erken yaşta yapılması önemli bir avantaj olarak değerlendirilmiştir (Ünsal, 2006, s. 85; Güneş, 2019, s. 84-85; Bayraktar, 2008, s. 121; Nazıroğlu & Vahapoğlu, 2017, s. 183). Konuyla ilgili yapılan bir çalışmada yaş ile psiko-sosyal durum, motivasyon ve stres arasındaki ilişki, güvenilirlik ve geçerlik testleri yapılmış ölçekler ile ortaya konmaya çalışılmıştır. Elde edilen bulgularda yaş yükseldikçe farkındalık düzeyinin artmakla birlikte stres düzeyinin de arttığı görülmüştür (Algur, 2019, s. 116-122). Alan yazında yapılan başka bir çalışmada da ilerleyen yaşlar boyunca hafızlığın kendine özgü koşullar, avantaj ve dezavantajlar oluşturduğundan söz edildiği bilinmektedir (Nazıroğlu & Vahapoğlu, 2017, s. 174-176).

3. Öğretici Niteliği

Öğretmen, belli bir program çerçevesinde planlı eğitim etkinlikleri düzenleyerek öğrencilerde programlar doğrultusunda istendik davranış değişikliği meydana getirir (Erden, 1998, s. 21). Öğretmenin istendik davranış değişikliğini yerine getirmesinde ise iki temel niteliği önem taşımaktadır: 1. Kişisel Nitelikler; 2. Mesleki nitelikler.

Etkili bir öğretmende bulunması gereken mesleki nitelikler genel kültür bilgisi, konu alan bilgisi, öğretmenlik mesleki bilgi ve becerilerini kapsamaktadır (Erden, 1998, s. 38-43). Her ne kadar Kur'an kurslarındaki eğitim faaliyetlerini yürüten kişilere "Kur'an Kursu Öğreticisi" dense de bir öğretmende bulunması gereken bu tür evsafın Kur'an kursu öğretmenleri için de geçerli olduğu söylenebilir. Zira DİB, Kur'an kursu öğretmenleri için temel ve özel alan yeterlikleri belirlemiştir. Bu yeterlikler yukarıdaki özelliklerle birçok noktada örtüşmektedir. Bu kapsamda Kur'an kursu öğretmenlerinin yeterlikleri arasında "Kur'an-ı Kerim'i "Maharic-i Huruf"a ve "Tecvîd"

kurallarına riayet ederek okuyabilme, Kur'an-ı Kerim tarihini ana hatlarıyla açıklayabilme, Tecvit kurallarını örneklerle açıklayabilme, Kur'an-ı Kerim'den ezbere okuduğu ayet ve surelerin anlamlarını açıklayabilme" gibi özelliklerin altının çizildiği görülmektedir (DİB, 2014). Yukarıdaki özelliklere ilaveten hafızlık eğitimi verecek öğretmenlerin "Kur'an-ı Kerim'in yüzüne ve ezbere öğretiminin ilke ve yöntemlerini analiz eder" gibi ezber süreçleriyle alakalı özel birtakım yeterliklerden de söz edildiği görülmektedir. Bu özelliklerin ilgili din eğitimi bilimi literatüründe de ele alınan ve dikkat çekilen özellikler olduğu görülmektedir (Akyürek, 2005, s. 181).

Örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasına bakıldığında hafızlık eğitimi yürütmek için hafız, Kur'an öğretiminde ve hafızlık eğitiminde tecrübeli, kari, mukri, Kur'an tilaveti düzgün ve tashih-i huruf seminerlerine katılmış öğretmenlere öncelik verildiği görülmektedir. Bu vasıflarda öğretmen bulunmadığı takdirde Kur'an Kursu öğretmenleri veya din görevlilerinden yararlanılmaktadır (MEB, 2018). Ortaokulla birlikte hafızlık ve ilahiyat lisans eğitimiyle birlikte hafızlık uygulamasında ise hafızlık eğitimi, Kur'an kursu öğretmenleri tarafından verilmektedir. Bu öğretmenlerin ilgili projelerde öğretmenlik yapabilecek düzeyde nitelikli olmaları önemlidir. Öğretmenlerin örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasını yapabilecek nitelikte olup olmadığını öğrenmek için yönetici ve öğretmenlere, "Buradaki öğretmenleri/kendinizi örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasını yapabilecek nitelikte görüyor musunuz? Niçin?"; öğrencilere ise "Buradaki öğretmenleri örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasını yapabilecek nitelikte görüyor musunuz? Niçin?" sorusu yöneltilmiştir. Bu kapsamda elde edilen veriler aşağıda farklı yönleriyle örneklendirilerek değerlendirilmiştir.

Öğretmenlik alan ve meslek bilgi-beceri ile ilgili olarak araştırma kapsamında gerek idareci ve öğretmenler gerekse öğrenciler öğretmenlerin niteliklerine çeşitli açılardan ışık tutacak görüşler dile getirmişlerdir. Bu görüşlerin önemli bir bölümü öğrenciyi tanıma, içinde bulunduğu koşulları anlama ve onunla gerektiği gibi iletişim kurma yanında hafızlık yöntem bilgisi noktasında öbekelediği görülmektedir.

"Şöyle ezber yaptırılabilir diye bir ders aldıklarını sanmıyorum. Kendi önceki yaptıklarından, hocalarından gördüğü kadarıyla bizim öğrencilere yardımcı oluyorlar." (İ1, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

"... Bence yetersiz, çünkü imamlıktan geçmiş direkt projeye başlamış. Bu yaş grubunu sadece öğrenciliğinde görmüş. Yani bu çocukların seviyesine hem bilgi açısından hem beceri açısından inemiyor klasik Kur'an kursu gibi

oluyor.” (İ2, Erkek, Ortaokul eğitimiyle birlikte hafızlık)

“Kendim hafızlık yaptım daha önceden ama başkasına hafızlık yaptırmadım. Ben de proje olarak onları deniyorum.” (H1, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

“Hocalarımızla istişare ettiğimizde onların denemiş olduğu metotlar var benim denememiş olduğum farklı yönler var. Bunu öğrenciler üzerinde deneyerek biraz daha görev yaparak bunları üzerinde farklı şeyler deneyerek...” (H7, Erkek, Ortaokul eğitimiyle birlikte hafızlık)

“Empati kurma sıfır, ben hiç empati görmedim... Öğrencinin okula gittiği saatlerce okulda kaldığı, yorulduğu değerlendirilmiyor. Sadece ezber yapamama durumu değerlendiriliyor.” (Ö4, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Zorlanan)

“Bazı hocalar böyle geç dönemde yapmış, evliyken yapmış, çocukları varken yapmış ve ben bunu yaptıysam sen de yaparsın diyorlar. Biz 20'li yaşlardayız ve bu yaşlarda gerçekten çok zor. Hem de okul olarak gittiğimiz ortam olarak farklı düşünüyoruz, farklı görüyoruz. O açıdan bizi anladıklarını düşünmüyorum çok... [Ezber yaptırma yöntemlerine] Bence hâkim değiller.” (Ö5, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Bırakan)

“Hocanın karşındayken hiçbir şey söyleyemiyorsun böyle dilin kapanıyor. Hoca söyle yavrum bir sıkıntı var mı diyor, hiç konuşamıyorum mesela. Bizim sınıftaki herkes öyle kitlenip kalıyorlar.” (Ö11, Erkek, Ortaokul, Hafızlık Sınıfı, Zorlanan)

Din eğitiminde etkili öğrenmelerin meydana gelmesi, öğrenmelerin niteliğinin artmasında öğretmenin pedagojik formasyon becerilerinin önemi büyüktür (Akyürek, 2015, s. 8). Bu bağlamda yukarıdaki ifadelere bakıldığında katılımcıların öğreticileri hafızlık metodu, iletişim ve rehberlik konusunda çoğunlukla eleştirdikleri görülmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla, öğreticilerin bu tür konulardaki eksikliklerinin arkasında, yine katılımcı görüşlerine göre onların bu yönde herhangi bir eğitim almamaları gelmektedir. Burada öğrenciyi tanıma ve özellikle örgün eğitim sürecinden gelen hususi koşulları, zorlukları hesaba katmaksızın yürütülen ezber faaliyetinin yarattığı problemler daha iyi anlaşılmaktadır. Öğrencilerin bahsini ettikleri problemler hafızlık eğitiminde, bilhassa süreçte zorlanan öğrenciler bağlamında kimi iletişim engellerinin ortaya çıkabildiğini göstermektedir. Öğreticileri iletişim ve rehberlik noktasında eleştiren öğrenci katılımcıların neredeyse tamamına yakınının hafızlık eğitiminde zorlanan ya da bırakan öğrenciler olması dikkat çekicidir. Yapılan benzer araştırmalarda da öğrencilerin derslerini ihmal etmelerinde hocalarının

kendilerine dönük olumsuz tavırlarının etkili olduğu gösterilmiştir (Güneş, 2019, s. 174). Bilhassa iletişim sürecinin sağlıklı bir zeminde yürütülememesi, sınıfta gergin ve olumsuz bir ortamın oluşmasına neden olabilmekte bu durum öğrencilerin başarısını olumsuz yönde etkileyebilmektedir (Erden , 1998, s. 40). Öğreticilerin hafızlık sürecinde, bilhassa bu sürece yeni başlayan öğrencilere ezber yöntemi, tekrar ya da haslama (hafızlık eğitiminde ezberlenen kısımları pekiştirmek amacıyla yapılan çalışma) vb. açılardan rehberlikte bulunması, sağlıklı çalışma alışkanlıkları kazandırması gereklidir. Zira bir sayfanın nasıl ezberleneceği bir yönüyle teknik gerektiren bir husustur. Hazırlık aşamasında nelerin nasıl yapılacağı, sayfanın yapısına göre ezberleme aşamasında nelerin, hangi sıraya göre takip edileceği öğrencilerin kendi deneme yanılmalarına terk edilmemelidir. Literatürdeki farklı çalışmalarda öğretmenlerin hala kendi hocalarından gördükleri yöntemlerle Kur'an öğretimi yapmaya devam ettiklerinden söz edilmektedir (Korkmaz, 2012, s. 166; Aydın, 2010, s. 213).

4. Öğrenci Niteliği

Örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasının amaçları arasında öğrencilerin Kur'an'ı hıfz etmesine ve aynı zamanda akademik olarak başarılı olmalarına dair beklentiler de yer almaktadır (DİB, 2016). Bu bağlamda ortaokulla birlikte hafızlık uygulamasına bakıldığında öğrencilerin 6. sınıfta okula 1 yıl ara verdiği görülmektedir. Bu sırada ara veren öğrenciler için akademik dersler takviye edilmektedir (DİB, 2016). İlahiyat lisans eğitimiyle birlikte hafızlık uygulamasında ise öğrencilerin üç yıl içerisinde hafızlıklarını tamamlamaları ön görülmektedir. Bu süreçte ilahiyat lisans eğitimi de devam etmektedir. Öğrencilerin böylesi yoğun bir programda başarılı olabilmeleri için daha birçok üstün beceri ve niteliklere sahip olmaları gerekmektedir.

Bu araştırmada öğrencilerin örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasını yürütebilme noktasındaki niteliklerini öğrenmek için yönetici ve öğretmenlere, "Proje kapsamındaki öğrencileri örgün eğitimle birlikte hafızlık yapabilecek nitelikte görüyor musunuz? Niçin?" sorusu sorulmuştur. Öğrencilere ise "Proje kapsamında kendinizin ve arkadaşlarınızın örgün eğitimle birlikte hafızlık yapabilecek nitelikte olduğunu düşünüyor musunuz? Niçin?" sorusu yöneltilmiştir. Yukarıdaki sorularla ilgili olarak katılımcılar, öğrencilerin çalışma alışkanlık ve tutumlarına, ilgi ve motivasyonlarına atıf yaparak çeşitli görüşler dile getirmişlerdir.

"Otokontrol eksikliği var bazılarının. Ne zaman uyuyacak ne zaman kalkacak, bunu programlama sorunları var." (11, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

“Kimilerinin dikkatleri çok dağınık, kendilerini yönetemiyorlar. Yani dışarıdan sürekli bir müdahalenin olmasını bekliyorlar...” (H1, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

“... Biraz zorlu bir süreç. Öğrencilerimizden istekliler, gayretliler var. Çok güzel ders çıkartıyorlar. [Fakat] istisnaları, [azimli, gayretli] olmayanları da var.” (H4, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

“... Bazı çocuklar zorla hafızlık yapıyorlar. Bir müddet sonra çocukların her şeyi problem olmaya başlıyor arkadaşları, oyunları, derslerindeki sıkıntılar...” (H6, Erkek, Ortaokul eğitimiyle birlikte hafızlık)

“[Okuldan] verim alamadım bu dönem. Mesela hoca bir kitap söylüyor onu almayı çok istiyorum ama okuyamayacağım, almıyorum...” (Ö2, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Başarılı)

“[Kendimde] gayret eksikliği görüyorum. Canım istediği zaman çok güzel ezber yapabiliyorum. Okul dersleri için de öyle.” (Ö3, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Zorlanan)

“Ben [akademik kabiliyetim ile hafızlığım arasındaki dengeyi] kuramadım. Çünkü ezberlerimde çok fazla sıkıntı çekmiyordum. Ama ikisinin de [okul dersleri ve hafızlık] çok iyi olmasını istediğim için biri eksik kalınca diğerini de bırakıyordum...” (Ö5, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Bırakan)

“Hafızlık ve okul benim için zor oldu. Çünkü ders çalışmayı çok seven bir insan değildim.” (Ö6, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Bırakan)

“[Arkadaşlarımın] bazıları hiç çalışmıyor, derslerde de bayağı gerideler. Bazıları istemediklerini söylüyorlar.” (Ö12, Erkek, Ortaokul, Hafızlık, Zorlanan)

Yukarıda görüşlere bakıldığında her üç grup katılımcının da hemen hemen benzer noktalara ışık tutan eleştiriler dile getirdikleri görülmektedir. Bunlar, öğrencilerin oto kontrol problemi yaşamaları, motivasyonlarının düşük olması, yeterince çalışmamaları hatta çalışmak istememeleri ya da bu konuda ilgisiz ve isteksiz olmaları, mütalaalara katılmamaları, okul dersleri ile hafızlık eğitimi bir arada önemini de idrak ederek dengeli biçimde götürememeleri şeklindedir. Eğitim bilimcilerine göre öğrenci başarısında planlı çalışma alışkanlığının büyük önemi bulunmaktadır (Küçükahmet, 2009, s. 207). Bu alışkanlığı kazanmak için ise öğrencilerin oto kontrollerini sağlamaları gerekmektedir. Katılımcıların, öğrencilerin çalışma alışkanlıkları ve tutumlarına dair en fazla eleştirdikleri hususun ise okul dersleri ile hafızlık arasındaki dengeyi kuramama olduğu anlaşılmaktadır. Alan yazında

da öğrencilerin okul dersleri ile hafızlık eğitimini bir arada götürmede sıkıntı yaşadıkları vurgulanmıştır (Güneş, 2019, s. 200; Nazıroğlu & Vahapoğlu, 2017, s. 183). Katılımcıların öğrencilerin nitelikleriyle alakalı olarak atf yaptıkları bir diğer tema ise motivasyondur. Motivasyon (güdü) etkili öğrenmenin en önemli bileşenlerinden biridir (Slavin, 2017, s. 286). Psikologlar motivasyonu davranışa enerji veren ve amaca yönlendiren bir ihtiyaç ya da istek halinde bulunma durumu olarak tanımlamaktadırlar (Sönmez, tsz., s. 132). Bu bağlamda öğrencinin öğrenmeye karşı motivasyon düzeyinin, eğitim sürecindeki performansına olumlu ya da olumsuz yansıdığı söylenebilir. Nitekim yapılan araştırmalarda öğrencilerin güdülenme düzeyi ile öğrenme performansları arasında anlamlı bir ilişki olduğuna dikkat çekilmiştir (Algur, 2019; Balaban, 2017, s. 173). Uzun bir süreci gerektiren hafızlık eğitiminde de öğrencinin verimli ve istekli çalışabilmesi için motivasyonunun yüksek olması önemlidir.

5. Öğrenci Seçimi

Örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulaması kapsamında, ortaokul eğitimiyle birlikte hafızlık projesine dâhil edilecek öğrenciler öncelikle akademik bir sınava tabi tutulmaktadırlar (MEB, 2018). Bu sınavda başarılı olan öğrenciler yaz döneminde Kur'an eğitimi almaktadırlar. Bu dönemin sonunda ise müftülük tarafından oluşturulan komisyon sınavı ile hafızlık/hazırlık sürecine dâhil edilmektedirler (Güneş, 2019, s. 125). İlahiyat lisans eğitimiyle birlikte hafızlık uygulamasına ise ilahiyat fakültesinde öğrenim gören hazırlık ve birinci sınıf öğrencileri il müftülüğü ile görüşerek dâhil olmaktadır. Seçim esnasında öğrencilerin akademik bilgisini, genel kültürünü, Kur'an-ı Kerim bilgisini ölçen herhangi bir sınav yapılmamaktadır.

Bahsi edilen uygulamalara dâhil edilecek öğrencilerin seçimine ilişkin idareci, öğretici ve öğrencilere "Örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasına dâhil edilecek öğrencilerin seçimi hakkında ne düşünüyorsunuz?" sorusu yöneltilmiştir. Bu soruya ilişkin cevaplara bakıldığında katılımcıların öğrenci seçimiyle ilgili daha çok yeterlilik ve yetersizlik ekseninde görüş bildirdikleri görülmüştür. Bu bakımdan elde edilen veriler, öğrenci seçimi esnasındaki uygulamaları yetersiz bulanlar ve yeterli bulanlar şeklinde iki ayrı gruba ayrılarak değerlendirilmiştir. Araştırmaya katılanlar ilgili seçim sürecinde yapılan sınavın mahiyet ve işleyişi ile gelen öğrencilerin tercih süreçlerini etkileyen çeşitli dinamiklere atf yaparak görüşlerini dile getirmişlerdir.

"... Milli Eğitim'in normal ilkökul programından [sınava girerek] seçilen çok başarılı sırada girmiş bir öğrenci, ezber noktasında başarılı

olmayabiliyor.” (İ2, Erkek, ortaokul eğitimiyle birlikte hafızlık)

“Buraya gelmek isteyen, ben hafız olmak istiyorum diyenleri direk aldıklarını zannediyorum. Bence bu yeterli değil... Bakıyorsun hani hafızlık derdinde olmayan bir öğrenci yatıyor, geziyor, içiyor dolaşılıyor, dersle bir ilgisi yok. Bu sefer dersle ilgisi olan işte hafızlık derdi olan öğrenci ona bakarak olumsuz etkileniyor.” (H3, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

“Çocuğun matematiği, Türkçesi, İngilizcesi çok güzel olabilir fakat hafızlık farklı bir şey yani çocuğun kabiliyetinin bu yönde de ezber yönünde de olması lazım.” (H6, Erkek, Ortaokul eğitimiyle birlikte hafızlık)

“Sadece milli eğitim boyutunda akademik derslerle yapılan bir seçim var. Bu yeterli değil. Bunun yanında bir de altyapı ve yetenek gerekiyor. ... Mesela peltek olan çocuklar geliyor...” (H8, Erkek, Ortaokul eğitimiyle birlikte hafızlık)

“Kimisi buraya hafızlık sistemini bilerek geldi kimisi bilmeyerek geldi...” (Ö4, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Zorlanan)

“... Açıkçası ben çok da araştırmadım...” (Ö5, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Bırakan)

“... Direkt aldılar, hani mahreç eğitimimize falan bakmadılar. Bence [bu durum] hiç uygun değil...” (Ö6, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Bırakan)

“... Mesela hem akademik bilgimizi hem de Kur’an bilgimizi [ölçebilirlerdi] Bazıları mahreçsiz öğrendiği için buraya gelince birazcık zorlanıyorlar.” (Ö11, Erkek, Ortaokul, Hafızlık Sınıfı, Zorlanan)

“[Yapılan sınav] Okul sınavıydı. Bence okul için iyi ama hafızlık için de bence bir sınav olmalıydı çünkü hiç Kuran’ı bilmeyenler de vardı.” (Ö13, Erkek, Ortaokul, Hafızlık, Bırakan)

“Buraya hafızlık okuluna geliyoruz branş soruyorlar. Tabii sorulsun da bence bu sınavda biraz daha Kuran’la ilgili şeyler sormaları gerekiyor.” (Ö14, Erkek, Ortaokul, Hafızlık, Bırakan)

“Ben (tercih) etmedim ki annem babam (tercih) etti.” (Ö16, Erkek, Ortaokul, Hazırlık, Zorlanan)

Yukarıdaki ifadelere bakıldığında katılımcıların öğrenci seçim sürecinin aksayan yönlerine ışık tutan birçok noktaya parmak bastıkları söylenebilir. Özellikle seçme sürecinde yapılan sınavda ezber sürecine ışık tutacak sorulardan çok akademik bilgileri yoklayıcı sorular üzerinden gidilmesi bariz bir eleştiri konusudur. Bilhassa öğrenciler, öğrenci seçiminde Kur’an-ı Kerim’i ezberlemeye dönük özel bir sınavın olması gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Katılımcıların bir kısmı hafızlıkla ilgili olarak öğrencinin

ilgi ve yaklaşımının, bir kısmı yetenek ve kapasitesinin, bir kısmı ise çeşitli ön öğrenmelerin yoklanması gerektiğini düşünmektedir. Söz konusu geçişe ilişkin Kur'an-ı Kerim'i ezberlemeye ışık tutacak özel bir sınav olmaması hususunda görüş belirten katılımcıların çoğunluğunun zorlanan ve bırakan öğrencilerden olduğu görülmektedir. Buradan hareketle bahsi geçen uygulamaya girişte Kur'an-ı Kerim'in ezberi ile ilgili özel bir sınav olmamasının ya da bu yönde oluşan güçlüklerin, gerektiği gibi seçilemeyen birçok öğrencinin hafızlık eğitiminden uzaklaşmalarına yol açabileceği söylenebilir.

Örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasına dâhil edilecek öğrencilerin seçimine ilişkin olarak kimi katılımcılar, öğrencilerin hafızlığı farklı amaçlarla tercih etmesine, bilgi sahibi olmadan ve çevrenin yönlendirmesi ile kısaca bilinçsizce tercih etmesine atıf yaparak eleştirilerini dile getirmişlerdir. Bazı katılımcıların görüşleri arasında yer aldığı üzere bazı öğrencilerin "mahreçlerini düzeltme, ders çalışma ortamı edinme" gibi sebeplerle projeyi tercih ettiği görülmektedir. Uygulamaya bu amaçlarla dâhil olan öğrenciler ise "hafızlık derdi olan öğrencileri" olumsuz etkileyerek, onların motivasyonlarının düşmesine sebep olabilmektedir. Öğrenciler hafızlık eğitimi hakkında yeterli bilgiye sahip olmadan, özellikle çevresel etkilerin altında bu tür projelere dâhil olunmasını eleştirmişlerdir. Bu tür örnekler öğrencilerin bilgi sahibi olmadan hafızlık eğitimine dâhil olmalarının ne tür problemlere yol açabileceği konusunda önemli ipuçları vermektedir. Öğrencilerin, ilgi ve yeteneklerini tanımaya dönük herhangi bir rehberlik almadan çevre etkisi ile hafızlık eğitimine dâhil olmalarının zorlanma veya bırakma gibi durumlarla neticelenebileceği söylenebilir. Nitekim yapılan çalışmalarda da bu durum açıkça belirtilmiştir (Algur, 2019, s. 315).

6. Hafızlığa Geçiş

Örgün eğitimle birlikte hafızlık kapsamında ortaokulla birlikte hafızlık projesinde hafızlığa hazırlık aşamasında 5. sınıfa kaydolan öğrencilere İmam Hatip Ortaokulları Haftalık Ders Çizelgesinin 4. maddesi gereğince haftada dokuz (9) saat Kur'an-ı Kerim dersi verilmektedir. Hafızlığa hazırlık sürecini tamamlayan öğrenciler 5. sınıfın Mart/Nisan ayında hafızlık yapmaya başlamaktadırlar. Hafızlığa geçiş aşamasında ise öğrenciler müftülük tarafından uygulanan komisyon sınavına tabi tutulmaktadır. İlahiyat lisans eğitimiyle birlikte hafızlık uygulamasında ise hazırlık eğitiminde istenilen seviyeye gelen öğrenciler hafızlık sınıfına geçebilmektedirler. Hafızlık sınıfına geçişte ise bir önceki uygulamada olduğu gibi adaylar

müftülük tarafından uygulanan komisyon sınavına alınmaktadırlar. Hafızlık eğitiminin niteliğinin artması ve öğrencilerin bu süreci başarıyla tamamlayabilmeleri için komisyon sınavının önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Belli yeterlikleri taşıyan öğrencilerin hafızlık sürecine alınması hafızlık eğitimin niteliğini artıracaktır. Beklenen katkının oluşabilmesi sözü edilen sınavın niteliğiyle doğru orantılıdır. Bu gerekçeden hareketle araştırmada katılımcılara “Hazırlık eğitiminden hafızlık sınıfına geçişteki uygulamalara ilişkin görüşleriniz nelerdir?” sorusu yöneltilmiştir. Alınan cevaplar içerisinde söz konusu süreçte görev alan komisyonun yapı ve işleyişine ilişkin görüş ve değerlendirmeler öne çıkmıştır.

“[Komisyonda öğrencinin hocasının bulunması] bence olumlu, olması daha iyi. En azından komisyona (öğrencinin) önceki durumunun, nerden nereye gelmiş olduğunu anlatabilir, söyleyebilir...” (İ1, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

“... Mesela çok iyi bir öğrenci oluyor, komisyona girdiği zaman aşırı heyecan yapıyor. Komisyondakiler bir defada onları gözlemledikleri için bir defa baktıkları için okuyamadı diyor, öğrencinin durumunu bilmiyor.” (H2, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

“[Komisyonda] kimisi mesela çok heyecanlanıyor, kimisi normalde iyi olmadığı halde komisyonda iyi okuyabiliyor. Bu da yanılmaya sebep olabilir...” (H3, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

“[Komisyonda] üç satır falan herhalde [okuttular]. Kehf suresiydi. [Sorular] bence yeterli değil... Ben 3 satırla kendimi nasıl ifade edeyim...” (Ö1, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Başarılı)

“[Komisyonda] kişinin sadece kendi hocası olmalı... Çünkü kendi hocamla birlikte çalıştık zaten o benim her şeyimi biliyor...” (Ö4, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Zorlanan)

“... [Tecvit] evet bana sormadılar. Sadece mahrece ve yüzüne okumanın hızına önem veriyorlar.” (Ö5, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Bırakan)

“[Sorular] bence yeterli değil. Çünkü 1-2 sure okutuyorlar. Yani onunla nasıl ölçüyorlar bilmiyorum.” (Ö7, Kadın, İlahiyat, Hazırlık Sınıfı, Başarılı)

“... Yanımda olması daha şeydi yani yanlış yaparım korkusu falan yoktu zaten hani hoca yanımda diye.” (Ö8, Kadın, İlahiyat, Hazırlık Sınıfı, Zorlanan)

“[Komisyonda] Hocam varken mesela kendi hocama ders okuyormuş gibi okuyorum.” (Ö9, Erkek, Ortaokul, Hafızlık, Başarılı)

“[Komisyon] 5-b sınıfında oldu. Hem öğretmenler odasında oldu. Öğretmenler odasında sadece eğitimle ilgili şeyler olduğu için ora daha sadeydi...” (Ö10, Erkek, Ortaokul, Hafızlık, Başarılı)

“[Komisyon] Müdür odasında [oldu.] Ben olsam daha böyle açık yerler [de yapardım] mescit mesela. Ya kapalı ortam olunca yani biraz ürkütücü oluyor bence...” (Ö13, Erkek, Ortaokul, Hafızlık, Bırakan)

“[Komisyonda] hocaların önlerinde meyve tabakları vardı... [ben olsam] oraya meyveleri koymazdım yani koyardım da öğrencilerin gireceği zaman kaldırdım. Bana olduğu gibi gözleri takılmasın diye.” (Ö14, Erkek, Ortaokul, Hafızlık, Bırakan)

Yukarıdaki görüşler incelendiğinde hafızlığa geçiş sürecinde oluşturulan komisyonların bileşenlerinin öğrenciler açısından ne anlama geldiği daha iyi anlaşılmaktadır. Hususen komisyonda öğrencinin kendi hocasının yer almasının pedagojik yönden önemli olduğu görülmektedir. Öğrencinin hocasıyla olan uzun süreli diyalogunun ve çalışma koşullarının sınav sürecindeki değerlendirmeyi etkileyebildiği görülmektedir. Konuyla ilgili olarak araştırmaya katılan 16 öğrenciden 8’inin komisyonda kendi sınıf hocalarının bulunmasının kendileri açısından olumlu olduğunu ifade etmeleri dikkat çekicidir. Nitekim sınav anında öğretmenin jest ve mimikleri, öğrenciyi olumlu veya olumsuz etkileyebilir (Yılmaz, 2015, s. 161). Bilindiği gibi öğrencilerin sınav kaygısını en fazla yaşadıkları sınav türü sözlü sınavlardır (Güler, 2018, s. 81). Bazı öğrenciler sınav kaygısını yoğun bir şekilde yaşadıkları için cevabı bilmelerine rağmen ifade etmekte güçlük çekebilmektedirler. Bu noktada sorular sorulmaya başlanmadan önce öğrencilerin rahatlatılması önemlidir.

Hazırlık eğitiminden hafızlık sınıfına geçişteki komisyon değerlendirme sürecine ilişkin bir kısım katılımcı komisyonun işleyişi hakkında görüşlerde bulunmuştur. Kimi katılımcılar komisyonun toplandığı mekân hakkında görüş bildirmişlerdir. Görüşlerden de anlaşıldığı kadarıyla komisyonun üyelerinin yanında sınavın yapıldığı mekânın akustik yapısı, oturma düzeni, ortamda bulunan yiyecek-içecek vb. maddeler sürecin psikolojik koşullarını etkileyebilmektedir. Bu anlamda kimi öğrencilerin komisyonun toplandığı mekân ya da mekânları “ürkütücü”, “tuhaf”, “stres verici” bulmaları ilginçtir. Sözlü sınavlarda öğrencinin kendini rahat ifade edebilmesinde sınavın yapıldığı mekân önemli bir rol oynamaktadır. Nitekim “bulunulan yerin fiziksel konumu ve nitelikleri, bir başka deyişle büyüklüğü ve biçimi, ayrıca rengi, aydınlatma derecesi, ısı, sessiz ya da tenha olması gibi özellikleri, o mekânın içinde yer alan iletişimi etkiler” (Cüceloğlu, 2018,

s. 64). Sınavın “müdür odası” gibi resmi bir mekânda yapılması, öğrencinin korkmasına, strese girmesine sebep olabilir. Bundan dolayı sözlü sınavların sade ve öğrencinin kendini rahat hissedebileceği ortamlarda yapılması önemlidir.

Kimi görüşlere de yansıdığı üzere, bazı katılımcılar komisyonda kendilerine yeterince soru sorulmadığı şeklindeki kaygı ve eleştirilerini dile getirmişlerdir. Sözlü sınavların dezavantajlarından biri, öğrenciye sorulan az sayıdaki sorunun rastlantı olarak o öğrencinin çalıştığı ve bildiği konulardan çıkabilmesidir. Ya da onun hiç çalışmadığı ve iyi bilmediği konulara isabet edebilmesidir (Tekin, 1991, s. 122). Sözlü sınavlardaki soruların rastlantısal olma durumunda bu sınavlardan elde edilen puanların geçerliğini düşürmektedir (Tekin, 1991, s. 122).

7. Ezber Yöntemleri

DİB tarafından hazırlanan hafızlık eğitim programında öğrencilerin ihtiyaçları, talepleri, nitelikleri ve Kur’an kursu şartlarına göre uygulanmak üzere 2 farklı ezberleme stratejisi tavsiye edilmektedir. 1. Geleneksel Ezberleme Stratejisi ki burada her bir cüzün sırasıyla 20. sayfasından başlanarak geriye doğru ezberlenmesi ön görülmektedir. 2. Tekrarlara Göre Yapılandırılmış Strateji. Bu strateji, sayfanın en kısa sürede ezberlenmesini ve özel olarak belirlenmiş aralıklarla tekrarlanarak hafızada tutulmasını esas almaktadır. Bu yaklaşımın ilkinden temel farkı hem dersin ezberlenmesi esnasında hem de ezberlendikten sonraki aşamada tekrarların belirli bir sisteme göre yapılandırılmasıdır. Birinci stratejide sözü edilen genel esaslar, bu strateji için de geçerlidir (DİB, 2010). Sözü edilen stratejiler çerçevesinde bir sayfanın nasıl ezberleneceğine dair 2 farklı ezber yönteminden bahsedilmektedir. Bunlar 1. Bütün olarak ezberleme: Ezberlenecek sayfayı baştan sona defalarca okuyarak yapılan ezberleme işlemidir. Ülkemizde yaygın olmayan bu uygulama çok az kişi tarafından uygulanmaktadır (Bayraktar, 2008, s. 122). 2. Parçadan bütüne ezberleme: Hafızlık yaptırılanların en yaygın kullandıkları yöntemdir. Sayfa ya başından aşağıya doğru veya sonundan yukarıya doğru, ayet ayet, bölüm bölüm ezberlenmektedir (Koç, 2005, s. 167).

Yukarıda anlatılanlardan hareketle hazırlık sınıfındaki ezber çalışmalarında ve hafızlık aşamasında hangi strateji ve yöntemlerin nasıl kullanıldığına ilişkin öğretici ve öğrencilere “hafızlık yaparken/yaptırırken hangi yöntemleri kullanıyorsunuz?” sorusu sorulmuştur. Soruya ilişkin yanıtlar, ezber öncesi aşama, ezber aşaması-yöntemi ve ezber sonrası aşama olmak üzere üç yönde gelişmiştir. Bilindiği üzere Kur’an-ı hatasız ve seri

okuyabilmek için onun lafızlarına kulak, göz ve dil aşinalığının oluşması gerekmektedir (Benli, 2015, s. 139). Ezberlenecek sayfanın kolay bir şekilde hafızaya alınmasında ezber öncesi yapılan işlemler önem arz etmektedir. Örneğin, yapılan ezberlerin kısa zamanda tamamlanabilmesi için öncelikle ezberlenen kısmın çokça okunması ve işlek hale getirilmesi gerekmektedir (Temel, 2007, s. 44). Ezber sürecinde ise sayfanın yapısına, nefes düzenine, çalışma alışkanlıklarına, ortamın psikolojik ve fiziksel koşullarına uygun yöntemleri işe koşarak ezberlerin yapılması, belli süre ve aralıklarla bu ezberlerin tekrar edilmesi, pekiştirilerek kalıcı hale getirilmesi gerekmektedir.

“Öğrencimize bir gün öncesinden ezbere başlamadan önce o sayfayı biraz yumuşatması için okumasını tavsiye ediyoruz... Buna 33'leme de deniliyor...” (H1, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

“Yüzüne okuyuşu belli bir düzeyde olan bir öğrenciye öncelikle bir sayfayı yüzüne okutuyoruz birkaç defa mesela 3-4 defa yüzüne okutuyorum...” (H3, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

“Bazı arkadaşlarımız 20 kere yüzüne okunması lazım diyor. Fakat ben buna ihtimal vermiyorum. Vakit kaybı olarak görüyorum. Ben 2 kere 3 kere yüzüne okutuyorum.” (H6, Erkek, Ortaokul eğitimiyle birlikte hafızlık)

“Akıcı olana kadar sayfayı okuyorum. Zaten bir süre sonra ezbere hiç başlamadığım halde başka bir yere bakarak sayfayı ezbere okumaya başlıyorum...” (Ö4, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Zorlanan)

“İlk önce 10-15 kere yüzünden okuyordum. Çünkü ilk önce tanımam lazım sayfayı, sayfaya aşına oluyordum. 10-15 kere seri okuyordum. Dilin dönmesi lazım.” (Ö6, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Bırakan)

“Bir gün önce ya da iki gün önce yüzüne okuyorum o sayfaları. Sayfayı 5 satıra bölüyorum 5 satır 5 satır. Her bir 5 satırı 11 kere yüzüne okuyorum...” (Ö10, Erkek, Ortaokul, Hafızlık, Başarılı)

“Yüzüne okuduktan sonra hazırlıkta bize önce hoca talim ettiriyor sonra biz veriyoruz sonra arkadaşlar ezbere geçiyor...” (Ö7, Kadın, İlahiyat, Hazırlık Sınıfı, Başarılı)

“Mesela dersim bittikten sonra hoca hemen öbür sayfayı açar, yapacağım sayfayı yüzüne okuturdu. Yani yanlış bir yer okumayalım diye.” (Ö13, Erkek, Ortaokul, Hafızlık, Bırakan)

“Uygulama olarak da sayfanın sonundan talim yapıyorum. [Çünkü] Baştan tekrar edip sürekli baştan yapıldığı için başlar sağlam, aşağılar hani biraz geri planda kalıyor gibi oluyor. (H2, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte

hafızlık)

“İster aşağı ayetten başlasın yukarı doğru çıkarsın isterse sayfanın başından başlasın. Öğrencinin kabiliyetine bağlı.” (H4, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

“Sayfayı üçe böldürüyorum. Üçe böldükten sonra alttaki 5 sıradan başlıyorum ben. Ondan sonra ortadaki 5 sıra ondan sonra en üstteki 5 sıra...” (H6, Erkek, Ortaokul eğitimiyle birlikte hafızlık)

“Sayfayı ikiye bölüyoruz. Alttan başlayarak yarım sayfayı yapıyor çocuk. Alttan başladığı zaman, devamlı yukarıdan aşağıya ineceği için sayfayı daha sağlam yapar çocuk. Daha sonra iki yarım sayfayı birleştiriyor tüm olarak ezberliyor.” (H8, Erkek, Ortaokul eğitimiyle birlikte hafızlık)

“... Kodlamayla yaptım ben hep. Cümleyi kurdum, kafamda tekrar ettim. Daha sonra ikinci ayeti tekrar ettim... Yani hiç yarıya 3’e falan bölmedim. Anlam bütünlüğü kopmasın diye...” (Ö1, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Başarılı)

“... Ben alttan ezberleyemedim. Yani çok karıştırıyordum. O yüzden üstten ezberliyordum.” (Ö5, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Bırakan)

“Ezberlemeye alttan başlıyorum. Beş satır beş satır bölüyorum. Hocalarımız da bazı taktikler veriyor. Öyle ezberliyorum...” (Ö9, Erkek, Ortaokul, Hafızlık, Başarılı)

“Hocamızın yöntemi vardı. Uzunsa ikiye bölüyoruz, alttan, ilk önce 10 kere yavaş okuduktan sonra 10 kere hızlı okuyoruz... Birkaç kişi sordu hocam niye böyle bir yöntem diye o zaman hoca tam bir cevap vermedi.” (Ö15, Erkek, Ortaokul, Hazırlık, Başarılı)

Yukarıdaki görüşler incelendiğinde öğreticilerin ezbere başlamadan önce sayfayı ne kadar yüzüne okuttuklarına vurgu yaptıkları görülmektedir. Ancak öğretmenler arasında ezberlenecek metnin kaç kez yüzüne okunması, okutulması gerektiğine ilişkin görüş birliği bulunmamaktadır. Öğrencilerin ezberleyecekleri sayfaları yüzüne okuma gerekçelerine bakıldığında metni-sayfayı tanımak, sayfaya aşina olmak, yüzüne güzel okuyabilecek hale getirmek gibi öğretici görüşleriyle de önemli oranda örtüşen ifadeler kullandıkları görülmektedir. Literatüre bakıldığında ezberlenecek sayfanın defalarca tekrar edilmesine dikkat çekildiği görülmektedir. Nitekim ezber öncesi tekrar arttıkça yüzünden okuma azalmakta, ezberden okuma artmaktadır (Temel, 2007, s. 46; Yılmaz, 2012, s. 523). Ezbere başlamadan önce yapılacak okuma alıştırmalarının sayfadaki zor kısımların doğru telaffuzuna dönük hassasiyetlerin gelişmesi anlamında katkısı büyüktür.

Nitekim hafızlık sürecinde yanlış ezberlenmiş bir kelimenin sonradan düzeltilmesi oldukça zordur (Salihoğlu, 2013, s. 64). Bu bakımdan öğrencinin ezberleyeceği sayfayı bilen birine yüzüne dinletmesi gerekmektedir. Burada öğrencilerin ezber öncesi ön hazırlık aşamasına ilişkin öğreticiye veya bilen birine sayfanın yüzünden okunmasıyla alakalı görüşler de dile getirmeleri anlamlıdır.

Ezberleme aşamasında kullanılan yöntemlere ilişkin sayfayı bütün olarak ezberleme ve parçadan bütüne ezberleme şeklinde iki yöntem olduğundan daha önce bahsetmiştik. Parçadan bütüne ezberleme yöntemi sayfanın aşağısından yukarı doğru ve yukarisından aşağı doğru ezberleme olmak üzere iki şekilde de gerçekleşebilmektedir. Bu yöntemde ezberleme bazen her ayeti uygun yerlerinden bölerek daha küçük parçalar haline getirerek uygulanmaktadır. Bu da daha çok uzun ayetlerin ezberlenmesinde tavsiye edilmektedir (Koç, 2005, s. 167). Öğrencilerin hangi ezberleme yöntemini nasıl uyguladıkları, öğreticilerin ise öğrencilerine hangi ezberleme yollarını, nasıl uygulamaları gerektiği noktasındaki rehberliğini görmek için öğretici ve öğrencilere “hafızlık yaparken/yaptırırken hangi yöntemleri kullanıyorsunuz?” sorusu sorulmuştur. Bu bağlamda 8 öğretici ve 12 öğrenciden oluşan toplam 20 katılımcı ezber yöntemine ışık tutan çeşitli görüşler dile getirmişlerdir.

Yukarıda bulguları örneklenen katılımcı görüşlerinde de görüleceği gibi öğretmenler ezber noktasında çoğunlukla sayfanın aşağıdan yukarı doğru, parça parça ezberlenmesini tavsiye etmektedirler. Onlar bu tarz bir ezber mantığının kalıcılığa ve nitelikli ezberlere daha fazla kapı aralayacağını düşünmektedirler. Konuyla ilgili araştırmalar öğrencilerin ezberini büyük çoğunlukla tam tersi yönde, yani sayfanın başından başlayarak yaptıklarını göstermektedir (Bayraktar, 2008, s. 123). Farklı bulgular da yer almaktadır. Koç, hafızlık sürecinde ağırlıklı olarak “parçadan bütüne” yönteminin kullanıldığı ve bunun araştırma yaptığı bölgede daha çok “sayfa sonundan yukarıya doğru” uygulandığını ifade etmiştir (Koç A., 2010, s. 509). Çay tarafından yürütülen bir araştırmada, “Hafızlığa çalışan öğrencilerinize yeni ezberlenecek (çiğ) bir sayfayı ezberletirken klasik yöntemin aşağıdaki şekillerinden hangisi ile ezberlemelerini tavsiye ediyorsunuz? sorusunda “Sayfanın tamamını bütün olarak ezberleme” şikkına cevap veren olmadığı görülmüştür (Çaylı, 2005, s. 62). Bu durum bahsi edilen yöntemin ülkemizde yaygın olarak kullanılmadığını, parçadan bütüne doğru gitme yaklaşımının daha yaygın olduğunu göstermektedir.

Ortaokul kuşağındaki öğrencilerin, öğretmenlerinin tavsiyeleriyle de

örtüşecek biçimde sayfayı parçalara ayırarak, alttan yukarı doğru ezberleme uygulamasına daha yakın oldukları görülmektedir. Bu yaş kuşağındaki öğrencilerin öğrenme stillerini oluşturmada çevrelerinin önemli bir etken olduğu söylenebilir. Nitekim öğrencilerin takip ettikleri ezberleme yöntemlerini niçin tercih ettikleri hususunda hocalarına ve arkadaşlarına atfı yapmaları bu durumun bir göstergesi olabilir. İlahiyat eğitimi ile birlikte hafızlık uygulamasında yer alan öğrenciler ise öğreticileri aşağıdan yukarı doğru ezberlenmesini tavsiye etmesine rağmen ezberlerini yukarıdan aşağıya doğru yaptıklarını belirtmişlerdir. Bu uygulamada yer alan öğrencilerin öğrenme stillerini belirlemede çevreden ziyade içselleştirilmiş öğrenmelerinin ve yerleşmiş alışkanlıklarının etkili olduğu söylenebilir. Öğrencilerin ezber yaparken hocalarının tavsiye ettiği metotlar yerine kendilerinin tercih ettiği yöntemleri uygulamaları bu durumun bir örneği sayılabilir. Bilişsel gelişimle ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında bilişsel gelişimin, başkaları tarafından yönlendirilen davranışlardan bireyin kendi kendine düzenlediği davranışlara doğru bir ilerleme kaydettiği görülmektedir (Senemoğlu, 2018, s. 60).

Örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasında yer alan öğrencilerin okul dersleriyle birlikte almış oldukları hafızlık eğitiminden dolayı daha yoğun bir programın içinde ezber yaptıkları söylenebilir. Dolayısıyla böyle bir programda zaman oldukça önemli hale gelmektedir. Bu durumda öğrencilerin hafızlık yaparken uyguladıkları yöntemler, zamanı verimli kullanma bakımından önemlidir. Ancak öğrencilerin görüşlerine bakıldığında bir kısmının sayfalarını ezberleme hususunda takip ettikleri yöntemlerde eksiklerinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum hafızlık eğitimine ayrılan süreyi uzatabileceği gibi öğrencilerin ezberlemede güçlük yaşamasına ve motivasyonlarının düşmesine de sebep olabilecektir. Motivasyon kaybı ise bazı öğrencilerin okul derslerini de olumsuz etkileyebilir. Ezber yaparken kullanılan yöntemlerin niteliğinin iyileştirilmesi daha kısa zamanda daha nitelikli ezber yapmayı sağlayabilir. Ayrıca gerek öğreticilerin öğrencilere tavsiye ettikleri ezber yöntemlerine gerekse öğrencilerin takip ettikleri yöntemlere bakıldığında genellikle geleneksel hafızlık stratejisine yakın durulduğu söylenebilir. Bu noktada diğer hafızlık sistemlerine de vakıf olunması hafızlık eğitiminin verimini ve niteliğini arttırabilir.

8. Araç-Gereçler

Bireyin etkileşime girdiği çevredeki uyarıcıların kalitesi ne kadar yüksek, bireyi etkileme gücü ne kadar iyi ise bireyin geçirmiş olduğu

yaşantılarının kalitesi de o kadar iyi, dolayısıyla bireyde iz bırakma imkânı da o kadar yüksek olmaktadır. Bu bağlamda öğretmenin düzenlediği yaşantı çevresi, öğrencilerin yaşantılarıyla ne kadar kesişirse (ortak yaşantı alanı) öğrenmenin nicelik ve niteliği o kadar artar, denilebilir. Dolayısıyla gerek geçmiş yaşantıların zenginliği, kalitesi gerekse düzenlenen çevredeki yaşantı zenginliği, kalitesi iletişimi ve öğrenmeyi etkiler (Korkmaz, 2017, s. 57-58). Eğitim ortamının düzenlenmesinde öğretim araç-gereç ve materyallerinin önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Nitekim eğitim-öğretimde araç-gereç ve materyaller öğretilecek içeriğin soyuttan somuta doğru yapılandırılmasını ve öğrencinin birden fazla duyu organına hitap etmesini sağlamaktadır (Yelken, 2017, s. 130; Kaya, 2005, s. 29).

Öğretim teknolojileri ve materyalleri önceleri ikincil bir öneme sahipken, son yıllarda bu alanda yaşanan teknolojik gelişmelerle yeniden adından söz ettirmeye başlamıştır. Eğitim uygulamalarında daha geniş kitlelere hizmet vermek ve eğitim kurumlarındaki öğrenme-öğretme süreçlerini verimli hale getirmek için öğretim teknoloji ve materyallerine başvurulmaktadır (Kaya, 2005, s. 29-30). Eğitim sürecinde kullanılan telefon, ses kayıt cihazları, bilgisayar, internet gibi araç-gereçlerin her zaman uyarıcı zenginliği ve çok yönlü öğrenmeyi sağladığı söylenebilir (Yelken, 2017, s. 174). Hafızlık sürecinde de söz konusu araç-gereçler göze, kulağa hitap ederek daha kalıcı öğrenmelerin gerçekleşmesini sağlayabilir. Araştırmada öğrenci ve öğrencilerin ezber sürecinde hangi araç-gereçleri nasıl kullandıklarını öğrenmek için “Hafızlık yaparken/yaptırırken hangi araç-gereçlerden faydalanıyorsunuz? Niçin? Nasıl?” sorusu sorulmuş, katılımcıların telefon, bilgisayar, tespih, zikirmatik, ses kayıtları vb. öğelerle alakalı ifadelerde buldukları anlaşılmıştır.

“Mp3’lerdeki ses kayıtlarını da kullanabiliyoruz. Öğrencilerimizde mahreç problemi varsa ses kayıtlarından faydalanabiliyoruz... Ezber yaptırırken genelde tespih oluyor. Tespihle genelde otuz üçleme işini yapıyorlar...” (H1, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

“...İnternet ortamında... bizzat mahreç eğitimi veren siteler var. Oralara yönlendirerek direk şu şu harfi oradan o harfinin çıkış yeri ile ilgili ağız yapısı ile beraber gösteren sitelerden faydalanmasını sağlıyoruz...” (H4, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

“Dinlemek yani 30. cüzü neredeyse hep dinleyerek yaptım. Telefondan. Aşinalık oluyor.” (Ö1, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Başarılı)

“[Telefondan] Oradan dinliyorum kulaklıkla. Sonra [hatalarımı görmek için] ses kaydı yapıyorum dinliyorum.” (Ö2, Kadın, İlahiyat, Hafızlık

Sınıfı, Başarılı)

“Telefondan dinleyerek [ezber] yapıyorum. Genel olarak hani hep dinliyorum...” (Ö3, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Zorlanan)

“Telefondan hocaları dinliyordum. Bir kere hiç kendim okumadan hocayı dinliyordum sadece. Sonra hoca ile birlikte iki üç defa okuyordum...” (Ö5, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Bırakan)

“Zikir matik kullanıyordum okurken. Ne kadar okuduğumu bileyim diye. Belli bir sayıda hedef olmasa da gene de bir dönüp baktığımda şu kadar okumuşum, diyeceğim.” (Ö6, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Bırakan)

“Yani tespihi sayı [saymak] için kullanıyorum. Çünkü bilmiyorum tespihe dokununca daha etkili oluyor gibi geliyor...” (Ö8, Kadın, İlahiyat, Hazırlık Sınıfı, Zorlanan)

“Bizim bilgisayarımızda Fatih Çollak var. Bilgisayarı açıyorum. Etrafı rahatsız etmemek için kulaklığı takıp oradan hoca okuyor ben okuyorum, hoca okuyor ben okuyorum.” (Ö14, Erkek, Ortaokul, Hafızlık, Bırakan)

Örneklerde de görüldüğü gibi ses kayıtlarını dinleme noktasında öğrenciler ses kayıt cihazlarından faydalanmakta, internet ortamındaki hatimleri dinlemekte, cep telefonlarından da istifade edilebilmektedir. Bu tür araç ve ortamlardan yapılan çalışmalarda, hususen dinlemelerde yapısı ya da şekli farklılaşmakla birlikte genel olarak sayfaya aşinalık kazanma yanında, mahreç problemlerini düzeltme, hatalarını tanıma gibi amaçlar öne çıkmaktadır. İşitsel materyallerin yararlarından biri doğrudan erişilmesi mümkün olmayan kişi, olay ve sesleri sınıf ortamına taşınmasıdır (Kaya, 2005, s. 149). Bu bağlamda ulaşılması güç olan hafızlardan, kıraati düzgün olan hocalardan onların ses kayıtları dinlenerek faydalanılması anlamlıdır. İnternet yardımıyla pek çok alandaki bilgilere kolay, ucuz, hızlı bir şekilde erişilebilmektedir (Kaya, 2005, s. 311). İnternette Kur’an-ı Kerim alanına yönelik sitelere rastlamak mümkündür. Öğreticinin görüşlerinden de anlaşılacağı gibi hem işitsel hem de görsel olarak bu sitelerden faydalanılabilmektedir. Hafızlık eğitimi aldıkları kursta cep telefonu kullanımı serbest olan ilahiyat lisans düzeyindeki öğrencilerin teknolojik imkânları ezber sürecinde de değerlendirmeye çalışmaları anlamlıdır. Örneklerde de görüleceği üzere ezber dinletme/mütalaa vakitleri dışında kişi kendi ses kaydını yapıp daha sonra bu kaydı dinleyebilir. Bu sayede hatalarını kendisi de fark edebilir. Ayrıca bu tür öğrenmeler öğrencide yankı etkisi yapacağından onun daha çok hoşuna gidebilir (Korkmaz, 2017, s. 223; Koç, 2009, s. 228). Yine katılımcıların da ifade ettiği gibi telefonlardan kıraat alanında uzman kişilerin okuyuşları dinlenerek istifade edilebilir.

Literatürde de çeşitli araç-gereçler vasıtasıyla yapılan dinleme işleminin hızı muhafazada tesirli bir yol olduğuna, ezberlenecek sayfaya kulağın aşına olması açısından da önemli olduğuna işaret edilmiştir (Çelik, 2012, s. 78; Benli, 2015, s. 139).

Öğretici ve öğrenciler teknolojik araç-gereçlerin ezberlenecek sayfa ve ayetleri dinlemek amacıyla kullanıldığını belirtse de bu araç-gereçlerden dinleme işleminin nasıl gerçekleştirildiği yeterince anlaşılmamıştır. Bu durum, okulun ve öğrencinin ekonomik imkânlarını unutmamak koşuluyla, öğreticilerin öğrencileri araç-gereçleri nasıl kullanmaları gerektiği konusunda yeterince yönlendirmediği, öğrencilerin ise araç-gereçlerden etkin bir şekilde yararlanmadığı şeklinde yorumlanabilir. Katılımcı öğrencilerin zikrettikleri zikiratik ve tespih gibi araçların da dikkat çekici biçimde kullanıldığı görülmektedir. Tespih veya zikiratikler okunan ayet ve sayfaları sayma açısından hafızlık eğitiminde de kullanılabilir. Gerek öğretmenler gerekse öğrenciler, öğrencilerin ezberleme esnasında ellerinde tesbih bulunduğunu bunun da 33'leme işlemini, sayfayı tekrarlama işlemini gerçekleştirmek için kullanıldığını belirtmiştir. Kimi öğrencilerin bu tür araçlarla dikkatlerini daha iyi topladıklarını belirtmeleri ilginçtir.

Sonuç olarak hafızlık eğitim sürecinde dinleme cihazları, zikiratik veya tespih dışında diğer araç-gereçlerin çok fazla kullanılmadığı söylenebilir. Konuyla alakalı yapılan çalışmalarda da öğretmenlerin bir kısmı Kur'an kursunda yeterli ders araç-gereci olduğunu ancak bunları yeterince kullanmadıklarını belirtmişlerdir (Çaylı, 2005, s. 156). Yine yapılan bazı araştırmalarda öğretmenler arasında tepegöz, slayt, resim, şekil, harita vb. görsel malzemeleri kullananların oranının oldukça düşük olduğu belirtilmiştir (Koç, 2010, s. 509). Bu noktada hafızlığa yönelik özel/uygun materyallerin olmayışının önemli bir faktör olduğu söylenebilir. Ayrıca bu durum yaygın din öğretimi sürecinde öğretmenlerin çeşitli araç-gereçlerden faydalanmanın önemini farkında olmamaları (Korkmaz, 2012, s. 226) ve araç gereçlerin nasıl kullanılacağına dair tam bilgi sahibi olmamaları ile ilişkilendirilebilir.

9. Rehberlik ve Sosyo-Kültürel Faaliyetler

Eğitimin amacı; bedence, ruhça sağlıklı, topluma etkin şekilde uyabilen insanlar yetiştirmektir (Yeşilyaprak, 2000, s. 3). Söz konusu amacın hafızlık eğitimi için de geçerli olduğu söylenebilir. Nitekim öğrencinin hafızlık sürecinde sosyal becerilerini geliştirmek, kendisiyle ve çevresiyle barışık birey olmasını sağlamak ve onu etkin, aktif, zinde kılmak amacıyla hafızlık programına Sosyal Etkinlik ve Rehberlik adıyla bir alan konulmuştur (DİB,

2010). Ortaokulla birlikte hafızlık uygulamasında Sosyal Etkinlik ve Rehberlik kapsamında psikolojik danışmanlık ve rehberlik öğretmenlerinden yardım alınmakta, öğrencilerin yeteneklerinin keşfedilmesine yönelik çeşitli sosyal etkinlikler gerçekleştirilmektedir (DÖGM, 2016). Ok atma, pikniğe gitme, çeşitli gezi-gözlem türü etkinliklerin yapılması ön görülmektedir. İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık uygulamasında ise her hafta il müftülüğü tarafından görevlendirilen PDR uzmanlarının çeşitli rehberlik faaliyetinde bulunmaları ön görülmüştür. Ayrıca “Bir Konu Bir Konuk” çalışması kapsamında her ay çeşitli yazarlar, akademisyenler konferans vermektedirler. Bunlara ilave olarak çeşitli mekânlara geziler düzenlenebilmekte, kurs içerisinde kitap kritiği, film izleme gibi etkinliklerin yapılması ön görülmektedir.

Yukarıda bahsedilen iki uygulama kapsamında ne tür rehberlik ve sosyokültürel faaliyetler yapıldığını ve bunların yapılış niteliğini öğrenmek amacıyla öğretici ve öğrencilere “Kursunuzda/okulunuzda ne tür rehberlik ve sosyokültürel faaliyetler yapılmaktadır? Nasıl?” sorusu sorulmuştur. Öğretim sürecinde, hedef kitlesi olan öğrencilerin bilişsel, duyuşsal, toplumsal ve fizyolojik özelliklerini ve bu özelliklere dayalı gereksinimleri dikkate alabildiği ölçüde başarılı olabilecektir (Kuzgun & Deryakulu, 2017, s. 9). Eğitim uygulamasının başarılı olabilmesi için öğrencinin her yönüyle tanınması gerekmektedir. Bu durum hafızlık eğitimi için de geçerlidir. İşte bu kapsamda araştırmaya katılan öğretmenlere rehberlik faaliyetleri kapsamında yukarıdaki soruya ilaveten “Öğrencilerinizi ilgi, ihtiyaç, beceri açısından tanımak için neler yapıyorsunuz? Nasıl?” sorusu sorulmuştur. Bu kapsamda elde edilen veriler aşağıda rehberlik faaliyetlerinden başlamak üzere değerlendirilmiştir.

“Sürekli öğrenciler gelirler sorunlarını anlatırlar, bize ne tavsiye edersiniz diye sorarlar, biz de onlara çeşitli tavsiyelerde bulunuruz... Öğrencimizin her derse gelişinde ders verme şeklinden hani olayları odaklanması kafasındaki şeyler problemlerden [tanıyabiliyoruz.]... [Nasıl ezber yapılacağını] göstermeye çalışıyorum...” (H1, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

“Gözlem tabii ki. Öğrenci kendini gösteriyor ki zaten yani her halükarda aynı ortamı her gün paylaştığın kişi... Tabii ki bir öğrencimin sıkıntılı halini gördüğümüz zaman neyin var hani diye gözle bile bakıştığım zaman anlaştığımız durumlar oluyor. Özelden yazışıyoruz. Telefonumuz, internetimiz var... Zorlanıyorsa mesela öğrenci, her kişi farklı her birine ayrı bir şey söylüyorum...” (H2, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

“Öğrenci zorlanıyor mu ona taktikler veririm... Eğer üçe bölünecek bir sayfa ise bölebilirsin ama tamam biraz kolay sayfa ama içinden çıkamıyor yarısını bana sadece yarısını işlet getir derim...” (H4, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

“... Diyorum ki arkadaşlar ben bu sayfayı ezberleyeceğim. Ben ezberlediğimde de size dinleteceğim bu sayfayı. Nasıl ezberlediğimi herkes takip etsin...” (H6, Erkek, Ortaokul eğitimiyle birlikte hafızlık)

“Önce kendisini dinlerim bir sorun varsa. Ailesi ile görüşürüm ailesinde bir sıkıntı var mı onu öğrenirim. Benim ve ailesinin çözemediği bir sıkıntı olduğu zaman rehberliğe yönlendiririm.” (H8, Erkek, Ortaokul eğitimiyle birlikte hafızlık)

“[Hocalarımız sorunlarımızı] hiç dinlemiyor. [Bu durum] Beni hafızlıktan soğutuyor.” (Ö2, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Başarılı)

“Başarısız öğrencinin bence daha çok [rehberliğe] ihtiyacı var. Ama başarılı öğrenciye daha çok ilgileri var... Hocam [nasıl ezber yapacağımı] hiç göstermedi sadece arada gelen bir hocam göstermişti. O yüzden ezberleyemiyorsun...” (Ö4, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Zorlanan)

“Mesela benim bir sıkıntım olduğunda evet bizim hocamız bizi dinliyordu, [sıkıntımızı] çözmeye çalışıyordu. Ama hani bazen de bu sıkıntı değil gibi hani böyle basit görüyorlardı...” (Ö5, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Bırakan)

“[Sorunum olduğunda] açamıyordum. Çünkü şöyle bir durum vardı, şöyle hissettiriyorlardı, bunlar bahane değil, bunları bana anlatıyorsan kendine yer mi hazırlıyorsun, yarın ders vermemek için...” (Ö6, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Bırakan)

“Mesela [hocalarım] ben bir sayfayı ezberlemede zorlandığım zaman bana daha kolay yöntemler söylüyorlar...” (Ö10, Erkek, Ortaokul, Hafızlık, Başarılı)

“Zorlandığım sayfaları hoca yardımı ile de yapabiliyorum. Hoca bana nasıl ezber ezberleyeceğim söylüyor şuraya kadar getir diyor şu kadar oku diyor. Ben de okuyorum getiriyorum, okuyorum” (Ö12, Erkek, Ortaokul, Hafızlık, Zorlanan)

“[Sorunlarımı] kendi hocama açamazdım biraz ondan korkuyorduk...” (Ö13, Erkek, Ortaokul, Hafızlık, Bırakan)

Görüldüğü gibi öğreticiler, öğrencilerin kendilerine sorunlarını anlatabildiklerini bununla ilgili çeşitli yollar ve araçlar kullandıklarını ifade etmişlerdir. Bu durum öncelikle öğreticilerin öğrencilere güven verdiğini

göstermesi açısından önemlidir. Yine öğretmenler öğrencilerin kişisel rehberlik süreçlerini yönetme, özellikle de ezber süreçlerine rehberlik etme anlamında kimi zaman kendileri örnekler yaparak, kimi zamansa sayfaya yaklaşım ve tekrar anlamında çeşitli pratik rehberlik çözümleri üretmeye çalışmaktadırlar. Öğrencilerin problemleriyle nasıl ilgilenildiğine bakıldığında, öğretmenlerin çoğunluğunun öğrencilerle konuşarak onlara çeşitli tavsiyeler verdiği, kimi zaman da gözlemler yaptıkları görülmektedir. Öğrencilerle ilgilenilmesi, problemlerinin dinlenilmesi, onların çevrelerinde kendilerini anlayan insanların olduğunu düşünmelerini sağlayabilir ve bu sayede yalnızlık hissine kapılmalarını önleyebilir. Bu açıdan öğrencinin sorunlarının dinlenmesi önemlidir. Kimi öğretmenlerse öğrenciyi dinlediklerini sorunu çözemediklerinde öğrencinin ailesi ile konuştuklarını belirtmiştir. Öğretmenin, öğrencinin ailesi ile iletişim içinde olması onun sorunlarını daha iyi tanımlayabilmesine dolayısıyla ona daha iyi yardımcı olabilmesine imkân sağlayabilir. Dahası yine örneklerle de yansıdığı üzere sorunun niteliğine bağlı olarak kimi zaman rehberlik servisine de başvurulabilmektedir.

Bununla birlikte, araştırma kapsamında 7 öğrenci öğretmenlerinin problemleriyle ilgilenme noktasında genelde olumsuz görüş belirtmiştir. Bahsi geçen örnekler incelendiğinde öğretmenlerin başarılı öğrencilerle daha çok ilgilendiği, kimi zaman öğrenci problemlerinin dinlenmediği, basite alınabildiği ya da öğrenci sorunlarının bahane olarak kabul edilebildiği görülmektedir. Ayrıca iletişim sürecine zarar veren kimi problemlerin arkasında yine öğrencilerin ifadeleriyle hocadan çekinme ya da korkma gibi tutumların olduğu anlaşılmaktadır. Öğrenci-öğretici arasında oluşan korkuya dayalı iletişim öğrencinin kendisini tam olarak ifade edememesine dolayısıyla eğitim sürecinden istenilen verimi alamamasına sebep olabilir. Bu noktada öğretmenin öğrenciyle sevgi ve anlayışa dayalı bir iletişim kurması önemlidir. İletişim problemleri birçok olumsuzluğa yol açabilmektedir. Gününde verilmeyen ders ise (hafızlıkta “dönüş” diye ifade edilen) “hatim indirmeyi” geciktirebilir. Dolayısıyla hafızlığın süresi uzayabilmektedir. Bu nedenle geçici problem yaşayanlara moral vermek suretiyle öğrencilerin ümitlerini canlı tutmak, onları manen desteklemek önemlidir (Kaya, 2010, s. 523). Problemlerinin öğretmenler tarafından dinlenmediğini ifade eden öğrencilerin değişkenlik durumuna bakıldığında, bu öğrencilerin büyük çoğunluğunun zorlanan ya da hafızlığı bırakan öğrenciler olduğu görülmektedir. Öğrencilerin zorlanması veya bırakma sebeplerinden birisi sorunlarının öğretmenler tarafından dinlenmemesi olabilir.

Kişisel rehberliğin ardından katılımcıların en çok atıf yaptıkları husus ise eğitsel rehberlik kapsamında ezber süreçlerini yönetmeyle ilgilidir. Eğitsel gelişim ve sorunlarıyla ilgili olarak öğrencilere verilen yardım hizmetlerine eğitsel rehberlik denilmektedir. Eğitsel rehberlik hizmetleri bir bakıma öğrencinin öğrenmeyi öğrenmesini sağlamaya çalışır. Bu bağlamda öğrenciye etkin ders çalışma becerilerini kazandırma, öğrencinin ilgi, yetenek, eğilim ve özelliklerine uygun bir eğitsel ortam yaratma da eğitsel rehberliğin amaçları arasında yer almaktadır (Yeşilyaprak, 2000, s. 135-136). Bu durum hafızlık eğitimi için de geçerlidir. Nitekim öğrencilerin ezberlerini bir sistem içinde, daha kolay yapabilmeleri için öğreticilerin onları ilgi ve yeteneklerine uygun olarak ezber strateji, yöntem ve teknikleri hakkında bilgilendirmesi, yönlendirmesi gereklidir. Bu sayede öğrenciler kendi başlarına ezberlerini yapabilme becerisini kazanarak bunu sürdürebilirler. Yukarıdaki örnekleri verilen görüşlerde öğreticilerin, kelime tekrarlarına, sayfanın yüzüne ve ezberden okunması sürecine vurgu yaparak, öğrencilere sayfanın nasıl ezberleneceğini bizzat göstererek eğitsel rehberlik faaliyetlerinde buldukları anlaşılmaktadır. Bu tür faaliyetler öğrencilerin daha kısa sürede daha sağlam ezber yapmalarını sağlayabilir. Daha önce “Ezber yaparken kullanılan yöntemlere ilişkin görüşler” başlığında da öğreticilerin öğrencileri sayfaların nasıl ezberleyeceği konusunda yönlendirdikleri ifade edilmişti. Yapılan çalışmalarda da öğrencilere ezber tekniklerinin öğretilmesine vurgu yapılmıştır (Şağban, 2011, s. 252). Çoğunlukla tavsiye düzeyinde kalsa bile öğreticilerin öğrencilere nasıl ezber yapacağını göstermesi, öğrencilerin kendilerine olan güveni arttırabilmektedir (Hasan, 2004, s. 277). Bu sayede öğrenci giderek kendi başına ezber yapabilme becerisini kazanabilmektedir.

Özetle, hafızlık yöntemlerine ilişkin öğreticiler, öğrencileri yeterli bir şekilde bilgilendirdiklerini ifade ederken, bazı öğrencilerin görüşlerinden söz konusu yönlendirmede eksiklerin olduğu anlaşılmıştır. Bu sonuç öğreticilerin rehberlik bilgi ve becerilerinin profesyonel biçimde iyileştirilmesi ve geliştirilmesi gerektiğini göstermektedir. Özellikle ezber yöntemlerinin kişiselleştirilerek öğrencilerin kendilerine özgü çalışma alışkanlıklarını oluşturmaları, ezber stratejilerini geliştirmeleri, bireysel ve grupta çalışma becerilerini ilerletmeleri noktasında bu tür rehberlik faaliyetlerine büyük ihtiyaç duyulmaktadır.

Genel anlamda eğitimin amacı, bireyin özünü gerçekleştirmesine ve topluma yararlı olmasına yardımcı olmaktır (Kuzgun, 1995, s. 1). Bu amaç hafızlık eğitimi için de geçerlidir. Söz konusu amacın gerçekleşmesi için ise öğrencinin ilgilerinin, becerilerinin, bilişsel özelliklerinin, fizyolojik,

psikolojik ve sosyal ihtiyaçlarının bilinmesi gerekmektedir. Belli bir hedef çerçevesinde, planlı, programlı şekilde yapılan sosyokültürel faaliyetler öğrencilerin kendilerini tanımalarına yardımcı olabilir. Araştırmada sorulan “Kursunuzda ne tür rehberlik ve sosyokültürel faaliyetler yapılmaktadır? Niçin? Nasıl?” Sorusu kapsamında katılımcılar sosyokültürel faaliyetlere ilişkin çeşitli görüşler dile getirmişlerdir. Elde edilen veriler aşağıda örneklendirilmiş ve değerlendirilmiştir:

“Sosyal faaliyetler olarak dışarıdan gelen hocalarımız olabiliyor; konuşma yapan, konferans yapan. Daha sonrasında geziler düzenleniyor...” (H1, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

“[Sosyal faaliyet] çok zaman olmadığı için yapılmıyor, hani okullarından dolayı yoğunlar ama işte zaten en küçük bir boşlukta eve gönderiliyor hani tatil oluyor...” (H3, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

“Okulumuzda aşağı bölümünü okçuluk olarak çocuklarımıza okçuluk dersi veriliyor diğer tarafta halı saha gibi yan tarafta çevrili sahamız var. Futbol bahçemiz müsait basket potalarımız var. Karate dersi verildi, haftanın belirli günlerinde yüzme havuzları ve ondan sonra çocuklarımızdan istekli olanlar falan oralara götürülür; bazen yürüyüşe çıkılır okul etrafında temiz havada yani...” (H5, Erkek, Ortaokul eğitimiyle birlikte hafızlık)

“Sosyal faaliyetleri sık sık yapamıyoruz mesela belki ayda bir falan yapılabilir. 2 hafta kadar oluyor öğrencileri yemeğe götürdüm... Yüzmeye gittikleri zaman oldu veya onun dışında şurada at çiftliği var. Fakat [sosyal faaliyetlerde] biraz süreyi uzun tuttuğumuz zaman bir gün sonrasında ders alma sıkıntısı yaşadığımız zamanlar oldu.” (H7, Erkek, Ortaokul eğitimiyle birlikte hafızlık)

“[Sosyal faaliyet] Çok fazla yok. Ya zaten burada herkes hafızlık yapıyor sayfaları çok hani. Çok olamaz gibi geliyor birazcık da imkân dışı gibi...” (Ö3, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Zorlanan)

“Yılın başında film okumaları falan olmuştu. Ondan sonra bilmiyorum onun dışında yok galiba...” (Ö8, Kadın, İlahiyat, Hazırlık Sınıfı, Zorlanan)

“Mesela hocamız derslerimizi güzel verdiğimizde herkes derslerini falan verdiğinde böyle bir yerlere götürüyordu, bizi mesela dışarıya çıkartıp oyun oynatırlardı.” (Ö9, Erkek, Ortaokul, Hafızlık, Başarılı)

“Sosyal faaliyetler bayağı iyi burada mesela at çiftliğine götürüyorlar. Öğrenciler tarafından slayt hazırlayıp izletiyorlar burada program veriyorlar bayağı yapıyorlar yani.” (Ö15, Erkek, Ortaokul, Hazırlık, Başarılı)

Görüldüğü gibi öğretmenler öğrenciler için gezi, piknik, konferans, spor, film izleme gibi etkinliklerin düzenlendiğini ifade etmişlerdir. Sosyokültürel faaliyetler öğrencinin gelişimi, derslerine daha iyi motive olması açısından önemlidir. Yapılan farklı araştırmalarda da kurslarda bu tür faaliyetlerin yapıldığı belirlenmiştir (Koç, 2005, s. 179-180; Korkmaz, 2012, s. 324; Çaylı, 2005, s. 80). Öğreticilerin sosyokültürel faaliyetlerin yapılmasına ilişkin gerekçeleri incelendiğinde motive etme amacı öne çıkmaktadır. Öğrencilerin daha iyi ezber yapabilmelerinde eğitsel amaca hizmet eden farklı etkinliklerin önemli rol oynadığı söylenebilir. “Arkadaşlar arasındaki etkileşimi arttıran, değişik toplumsal rolleri deneme olanağı veren, ayrıca farklı hareket ve bilişsel becerileri geliştiren bir etkinlik türü de oyundur. Oyun yoluyla çocuk bilişsel, duygusal, devinimsel ve toplumsal yetilerini geliştirebilmektedirler” (Güngör, 2009, s. 113). Hafızlık ve Kur’an eğitimi verilen yerlerde sosyokültürel faaliyetler kapsamında çeşitli oyun etkinliklerine yer vermek gerekmektedir. Bu anlamda yüzme, okçuluk, ata binme vb. sportif faaliyetlerin hafızlık eğitimine entegre edilmeye çalışılmasının anlamlı olduğu söylenebilir. Ancak kimi katılımcıların da eleştirilerinde görüldüğü gibi bu tür faaliyetlerin ezber sürecine zarar vermeyecek biçimde yönetilmesi ve organize edilmesi gerekmektedir.

Sosyokültürel faaliyetlere ilişkin görüş bildirenlerin çoğunluğu, bu çerçevede binicilik, okçuluk, yüzme, piknik gibi aktivitelerin yapıldığını ifade etmişlerdir. Örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasını konu alan bir araştırmada da sosyokültürel faaliyetler kapsamında öğrencilerin müzeye, havuza, geziye götürülmesi gibi etkinliklerin yapıldığı belirtilmiştir (Adıgüzel vd., 2015). Sosyokültürel faaliyetlerin yetersiz olduğunu düşünen, çoğunlukla öğrenci katılımcılar ise farklı etkinliklerin yapıldığı sıklığının az olduğuna işaret etmişlerdir. Öğrencilerin kendilerini tanıma ve daha iyi ifade etme, hayatlarında karşılaştıkları olaylara farklı açılardan bakabilme gibi yetileri kazanmaları için sosyokültürel faaliyetler önemli bir yere sahiptir. Bu açıdan belli aralıklarla planlı-programlı bir şekilde yapılan sosyokültürel faaliyetlere daha çok özen gösterilmesi gerekmektedir.

10. Ölçme-Değerlendirme

Öğrencilerin öğretilen konuya ilişkin amaçları ne derece kazanıp kazanmadıklarını öğrenmek için o amaçlara ulaşılma derecesini ölçmek gerekmektedir (Gündoğdu, 2015, s. 19). Bu bakımdan öğretimde belirlenen amaçlara ulaşmak için yapılan ölçme-değerlendirme etkinlikleri önem taşımaktadır. Söz konusu durum hafızlık eğitimi için de geçerlidir. Hafızlık eğitimi için belirlenen amaçlardan biri Kur’an-ı Kerim’in doğru, usulüne

uygun okunması ve Kur'an hafızı olunmasıdır (DİB, 2010). Bu amacın gerçekleşmesi için ise hafızlık sürecinde öğrencilerin ezberinin kabul edilmesinde belirlenen ölçütler önemli rol oynamaktadır. Bu bağlamda öğrenci ve öğreticilere "Öğrencilerin verdikleri dersten yeni derse geçebilmeleri için göz önünde bulundurulmuş kriterler nelerdir?" sorusu sorulmuştur.

"Çok fazla takılmadıysa okurken hatalar yapmadıysa rahat bir şekilde okuduysa diğer sayfaya geçebiliyor... Bazı kişilerde tecvit hataları var hızlı da okuyor, sen dur bu sayfada kal dersin hemen morali bozuluyor ve ertesi günü ezber yapmıyor. Ondan dolayı olmadıysa bir daha dinleyeyim diyebiliyoruz..." (H1, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

"Ben hazırlık olduğum için tabii ki benim önümde bir sınav var. Yani birkaç ay sonra müftülüğün gelip yapacağı bir sınav olduğu için ben daha çok mahreçlere vurgu yapıyorum." (H2, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

"Bir kelime unuttuysa mealini veririm. Mealinden bulabiliyorsa bulur ya da tecvitten ipuçları veririm ama direk kelimeyi söylemem. Çünkü söylediğin anda bir daha orayı unuttuğunda hatırlamaz... Yani takılarak okuyorsa sürekli unuttuysa yani akıcı okumuyorsa orayı hatırlatıp geçmesini sağlamam yani..." (H3, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

"[Öğrenci ezber verirken] hatırlayamıyorum diyor bu üçü geçerse bize şu yönde ipucu verir, o sayfa sağlam olmamış. Eğer ayetlerin başlarında ya da ortalarında ya da sonlarında ben çok müdahale ediyorsam üçten fazla müdahale ediyorsam öğrenci hatırlamakta zorlanıyorsa sayfasının olmadığını gösteriyor." (H4, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

"Kelimeyi yanlış okuma yani üstünü esre okuma, esreyi üstün okuma. Eğer bu sık çıkıyorsa işaretler falan yapılır kurşun kalemle ayetlerin üzerine işaretler konulur. Bunları düzelt de gel denilir..." (H5, Erkek, Ortaokul eğitimiyle birlikte hafızlık)

"Mesela şöyle mahreçte ve tecvitte harekede 3 şekilde olur. Mahreçte tecvitte harekede hata yaptığı zaman onlar hatalar sayılır. 5 hatayı geçmezse o sayfayı geçer çocuk." (H8, Erkek, Ortaokul eğitimiyle birlikte hafızlık)

"Daha önceki hocam bir sayfada en fazla 2 tane hata olmasını istiyordu o şekilde alıyordu. Şimdiki hocam bana göre benim yaptığıma göre daha iyi yani onu sıfır hatayla alıyor..." (Ö4, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Zorlanan)

"Sayfada 3-4 kere [unutma] oluyor. 3-4'ten sayfa olursa zaten o sayfa olmuyor. Bir ayette 3-4 mealgunne var. Onları tutmazsak hocamız bir

söylüyor iki söylüyor. Üçüncüsünde kaldırıyor. Hareke hatasına çok bir şey demiyorlar da çiziyorlar çoğu zaman.” (Ö10, Erkek, Ortaokul, Hafızlık, Başarılı)

“Hocamız dinliyor ardından olduysa oldu diyor belli bir takılma süresi var o takılma süresi geçtiğinde bırakıyor yani dersten geçirmiyor ama hocanın o takılma süresini aşmayıp da düzgün okursak. [Takılma sayısı] atıyorum mesela 5 yanlıştan sonra sizi bırakırım diyor. “[Mahreci vs.] onları pek yanlıştan saymıyor. Sayıyor ama bırakmıyor. Altını çiziyor.” (Ö14, Erkek, Ortaokul, Hafızlık, Bırakan)

Öğreticilerin görüşleri incelendiğinde kimilerinin öğrencinin dersini geçirmede unutmama-unutma durumunu göz önünde bulundurdıkları anlaşılmaktadır. Öğrencinin ezberini verirken unutulması olması durumunda öğreticinin hemen hatırlatmaması daha uygundur. Yapılan çalışmalarda da öğrenci unuttuğu zaman Mushafı açmada acele etmemek, hatırlayınca kadar ayeti baştan unutulmuş yere tekrar okumasını sağlamak gerektiği belirtilmiştir; yine hatırlamazsa Mushafa bakıp, unutulmuş kelimeyi birkaç kez tekrar ettikten sonra ayeti baştan okumanın gerekliliğine vurgu yapılmıştır (Çelik, 2012, s. 77). Kimi öğretmenlerin öğrencinin dersini geçirmede hareke hatalarını dikkate aldıkları, kimilerinin ise diğer hatalara ilave olarak mahreç hatalarına da önem verdikleri anlaşılmaktadır. Mahreç hatalarına dair görüş bildiren iki öğretmen de hafızlık/hazırlık sınıfında görev yapmaktadırlar. Kur’an’ı ezberlemeye başlamadan önce mahreç hatalarının önüne geçilmesi önemli bir adımdır. Nitekim öğrenci, mahreçler tam yerleşmeden hafızlığa başladığında hafızlığın sonuna doğru okuyuşunun %60’ını kaybedebilmektedir (Şağban, 2011, s. 248). Literatüre bakıldığında tecvit kurallarının ihmal edilmemesi, uzun medlerin en az iki elif miktarı çekilmesi, gunnelerin tutulması, ihfa, izhar ve idgam gibi tecvit kurallarına riayet edilmesi gerektiğine vurgu yapıldığı görülmektedir (Fırat, 2007, s. 565).

Öğrenci görüşlerine bakıldığında onların ifadelerinden öğretmenler ders geçirme hususunda farklı ölçütleri dikkate aldıkları anlaşılmaktadır. Bu durum öğrencinin başarısının objektif bir şekilde değerlendirilememesine sebep olabileceğinden hafızlık eğitiminin niteliğini olumsuz etkileyebilir. Söz gelimi mahreç hatalarına sadece hazırlık sınıfındaki öğretmenlerin dikkat etmesi önemli bir problemdir. Sonuç olarak, öğrenciyi dersten geçirme veya başarılı kabul etmeye yönelik ortak bir ölçütün öğretmenler arasında olmadığı anlaşılmıştır. DİB’in hafızlık eğitimi programına bakıldığında da ders geçirmeye ilişkin açık, anlaşılır ve ölçülebilir kriterlerin olmadığı görülmektedir. Bu durum öğretmenlerin her birinin farklı kriterleri göz

önünde bulundurmasının sebeplerinden biri olabilir. Oysa öğrencinin tarafsız olarak değerlendirilebilmesi için belli ölçütlerin çok dikkatli ve doğru bir şekilde belirlenmesi ve bunlara uyulması gerekmektedir (Güler, 2018, s. 12).

11. Fiziksel Ortam ve İmkânlar

Eğitim, birçok faktörün etkisi altında gelişen çok boyutlu bir olgudur. Bu faktörlerden biri de eğitim ortamı ve bu ortamın fiziksel koşullarıdır. Eğitim ve öğrenme ortamlarının fiziksel koşulları, eğitim kalitesi üzerinde oldukça önemli rol oynamaktadır (Şensoy & Sağöz, 2015, s. 88). Bu durum öğrencilerin hafızlık yaptığı kurslar için de geçerlidir. Nitekim kursun fiziki yapısı öğrencilerin gerek okul dersleri gerekse hafızlık eğitimindeki başarılarına etki edebilmektedir. Örneğin öğrencilerin devinışsel becerilerini sağlıklı bir şekilde geliştirebilmelerinde bahçe önemli bir rol oynamaktadır. Nitekim çeşitli spor faaliyetleri ve oyun etkinliklerinin düzenlenebildiği bir bahçe, öğrencilerin rahat hareket etmesini sağlayarak bedensel gelişimini olumlu etkileyebilir ve derslerine daha iyi motive olmalarını sağlayabilir. Fiziksel donanımın yanında okulun beslenme, sağlık, güvenlik vb. imkân ve koşullarının da önemli olduğu söylenebilir. Nitekim hafızlık sürecinde ezber yapma ve ezberi koruma temel işlemler olsa da olumlu sonuçlar elde etmek için farklı unsurlara ihtiyaç vardır. Harcanılan enerjiye denk kalori alınmadığında belli bir süre sonra öğrencilerde çeşitli rahatsızlıklar, halsizlikler ve istenmeyen durumlar ortaya çıkabilmektedir (Şahin, 2011, s. 208).

Araştırmada incelenen ilk örnek olan ortaokulla birlikte hafızlık uygulamasında okul ve kurs birbirine yakın mesafede bulunduğu için öğrenciler, kursun kalma, yemek yeme gibi imkânlarından faydalanırken; okulun bahçesinden, sınıflarından ve diğer öğrenme ortamlarından faydalanabilmektedirler. Dolayısıyla katılımcıların bahçe ve sınıf ortamına ilişkin görüşleri okula, diğer görüşleri ise kurs binasına ilişkindir. İlahiyat lisans eğitimiyle birlikte hafızlık uygulamasında ise öğrenciler DİB tarafından kendilerine tahsis edilen Kur'an Kursu'nda eğitim görmektedirler. Bu uygulamada yer alan katılımcıların mekân ve imkânlar hakkındaki görüşleri hafızlık eğitimi verilen kursa dairdir.

Araştırma kapsamında örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasında eğitim gören öğrencilerin öğrenme, barınma, beslenme vb. anlamda istifade ettikleri ortam ve imkânların niteliklerini öğrenmek amacıyla yönetici, öğretici ve öğrencilere, "Kursunuzun/okulunuzun fiziki mekânlarını ve imkânlarını örgün eğitimle birlikte hafızlık yapmaya uygun buluyor

musunuz? Niçin?” sorusu sorulmuş bu kapsamda onlar kursun fiziki mekân ve imkânlarına dair çeşitli görüşler dile getirmişlerdir. Araştırma kapsamında katılımcıların mekânla ilgili en fazla atıf yaptıkları husus okul/kurs bahçesidir. Öyle ki 2 yönetici, 8 öğretici ve 14 öğrenciden oluşan toplam 24 katılımcı bahçeyi çeşitli yönleriyle eleştirmişlerdir.

“Bahçesi kesinlikle yetersiz. Çünkü [kurs] tamamen binaların içinde... Bir açık hava olması lazım. O rahatlığı görmek istiyorlar. Çünkü bunaltıcı bir ders zamanı geçiriyorlar...” (İ1, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

“Bahçe olarak, sosyal aktivite yapılacak yer yok...” (İ2, Erkek, Ortaokul eğitimiyle birlikte hafızlık)

“Maalesef kursumuzda bahçe diye bir şey yok. Çünkü her tarafı yolla kaplı...” (H1, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

“Bahçemiz yok, yani çocuklarımızın böyle bir dışarıya nefes almaya çıkacakları bir yer yok.” (H2, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

“Bahçesi yetersiz. Mesela burada bir halı saha olmalı...” (H7, Erkek, Ortaokul eğitimiyle birlikte hafızlık)

“Yeterli değil, fiziki ortamı yeterli bulmuyorum. Burada bir futbol sahası eksik bir de yüzme havuzu eksik. Sonuçta bu yaş grubu oyun çocuğu, oyunla kendini şarj etmesi lazım. Oyun oynamadan kendini deşarj edecek bir yaşta değiller.” (H8, Erkek, Ortaokul eğitimiyle birlikte hafızlık)

“Bahçe yok. Bahçe olsaydı iyi olurdu ağaç falan olsaydı. Kafamızı dağıtırdık.” (Ö2, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Başarılı)

“Bahçesi hiç yok, çok büyük sıkıntı. İnsan bir hava almak istiyor açıkçası...” (Ö4, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Zorlanan)

“Kursumuzun bahçesinde kalelerimiz eksik. Futbol kalesi. Bir de biraz yeşillik olsa... daha iyi olurdu yan taraflarda falan. Ben top oymamayı sevdiğim için bir futbol sahası olabilir.” (Ö10, Erkek, Ortaokul, Hafızlık, Başarılı)

“Bahçemizi beğenmiyorum. Futbol sahası hep beton. Halı saha olsaydı bence daha iyi olurdu. Çünkü oradaki sahada yere düşünce dizlerimiz yara oluşmuştu. Bahçede ağaçlar olsaydı veya çimenlikler daha iyi olurdu, piknikler yapılırdı.” (Ö12, Erkek, Ortaokul, Hafızlık, Zorlanan)

İdareci, öğretici ve öğrenci görüşlerine bakıldığında hemen hepsinin üzerinde fikir birliği ettiği hususun bahçe yetersizliği olduğu görülmektedir. Kur’an kursları üzerine yapılan birçok araştırmada da çoğu Kur’an kursunun bahçesinin olmadığı ya da yetersiz olduğu belirtilmiştir (Aslantürk, 2010, s. 84; Cebeci & Ünsal, 2006, s. 41; Koç, 2005, s. 96; Algur, 2018, s. 95; Algur,

2019, s.315-328). Kur'an kursu olarak bağışlanan veya inşa edilen mekânlarda bahçe ortamının anlam ve önemine gerektiği kadar özen gösterilmediği söylenebilir. Katılımcıların da ifade ettikleri gibi belli donanıma sahip, nitelikli bir bahçe dinlenme, eğlenme, ferahlama gibi birçok imkân barındırmaktadır. Özellikle oyun yaşındaki çocukların yer aldığı ortaokul düzeyindeki hafızlık uygulaması için bu türden imkânların daha hayati bir gereklilik olduğu açıktır (MEB, 2013, s. 18). Kimi öğreticilere göre öğrencilerin sürekli kapalı mekânda olması onların sıkılmasına, motivasyonlarının düşmesine sebep olmaktadır. Ayrıca sağlık açısından problem oluşturan yapıların öğrencilere zarar verebildiği, söz gelimi oyun oynarken düşme ve yararlanma gibi olumsuzluklara yol açabildiği bilinmektedir. Yapılan araştırmalarda verimli bir zihinsel çalışma için öğrenim süreci ile dinlemeyi dengelemek gerektiğine dikkat çekilmektedir (Kuzgun, 2017, s. 33). Bu bakımdan öğrencilerin ders çalışma, ezber yapmanın yanında çeşitli etkinlikleri rahatlıkla yapabilecekleri, hava alıp, ferahlayabilecekleri bir bahçeye büyük ihtiyaç duyulmaktadır.

Araştırma kapsamında kursun/okulun beslenmeyle ilgili imkânlarına atıf yapan katılımcılar yer yer olumlu görüşler dile getirmiş olmakla beraber bu konuda da kimi eleştiriler ortaya çıkmıştır.

“Yemekleri yani öğle yemeğinin düzenli olması gerektiğini düşünüyorum aslında. Sadece öğle yemeğimiz bir çorba mesela. Bunlar gelişim çağında çocuklar ve aslında çok yemek yer gelişim çağındaki gençler. Özellikle çalıştıkları zaman daha çok acıkıyorlar. Onun için daha iyi yemek olması gerekiyor. Daha çeşitli olması gerekiyor.” (İ1, Kadın, İlahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık)

“Bu yaş grubuna yönelik aşçı profilimiz yok. Mesela öğrenciler patates kızartmasını çok seviyorlar; nohudu, fasulyeyi yemiyorlar. Bizim aşçılarımız da klasik olduğu için bunları yapıyor. [Ara öğünleri] yok. Kendi imkânları ile kantinden bisküvi evden getirdikleri bir şeyler yiyorlar.” (İ2, Erkek, Ortaokul eğitimiyle birlikte hafızlık)

“Fastfood [tarzı]istiyorum çünkü bunları yiyorum. Patlıcan, kabak falan böyle yemekleri sevmiyorum.” (Ö3, Kadın, İlahiyat, Hafızlık Sınıfı, Zorlanan)

“Biz ikinci öğretim olduğumuz için hep yemek az kalıyor bazen bitmiş oluyor. O yüzden sıkıntı yaşıyoruz.” (Ö7, Kadın, İlahiyat, Hazırlık Sınıfı, Başarılı)

“Ara öğün yok. Bazen böyle atıştırma evden getiriyoruz.” (Ö9, Erkek, Ortaokul, Hafızlık, Başarılı)

“Her gün çorba çıkması biraz [güzel] olmuyor. Daha güzel yemekler çıksa daha iyi olur... Etten bıktık artık... Aralarda acıyırsak evden abur cubur falan getiriyoruz.” (Ö10, Erkek, Ortaokul, Hafızlık, Başarılı)

“Yemekler bazen güzel oluyor bazen kötü oluyor... Ara öğünlerimiz getirdiğimiz abur cuburlarımız.” (Ö11, Erkek, Ortaokul, Hafızlık Sınıfı, Zorlanan)

Yukarıdaki görüşler incelendiğinde kursun/okulun beslenme imkânlarının öğrencilerin çalışma temposu, düzeni, gelişim çağı ve birinci-ikinci öğretime devam etme (lisans düzeyi için) gibi koşullarıyla yeterince uyumlu olmadığı anlaşılmaktadır. Yapılan araştırmalarda beslenme ihtiyacı ve düzenine dikkat çekilmiştir. Örneğin bir çalışmada, öğle yemeğinin gün ortasında enerji ihtiyacının karşılanması ve temel birçok besin ögesinin alınması bakımından enerji yoğunluğunun fazla olmasını gerektiren bir öğün olduğu belirtilmektedir (Ermış vdğ., 2015, s. 37). Dolayısıyla bu öğünün besin değeri fazla olan gıdalardan oluşması önemlidir. Her ne kadar öğrencilerin kimi hazır gıdalar, fastfood türü beslenme alışkanlıklarına göndermeler yapmış olsalar da burada ara öğün ihtiyacı kendini belli etmektedir. Öğrencilerin sağlıklı beslenmelerini sağlayacak bir ara öğün oluşturulması, onların açıklıklarını abur-cubur ya da hazır gıdalara başvurmadan gidermeleri açısından önemlidir. Yapılan araştırmalarda abur-cubur besinlerin, içeriğindeki trans yağ nedeniyle öğrenme ve hafızaya yardımcı olan çok sayıda molekülün yanı sıra, beyin sinapslarını da olumsuz yönde etkilediği ifade edilmiştir (Meydanlıoğlu, 2016, s. 373). Bu nedenle öğrencilerin bu tarz gıdalardan asgari düzeye indirilmesi gerek sağlıklarını gerekse hafızalarını koruma açısından önemlidir.

Sonuç olarak örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasına katılan öğrencilerin kaldıkları kurslarda beslenme düzeninin yeterliği hususunda çeşitli problemlerin olduğu anlaşılmaktadır. 3 öğün yemeğin dışında ara öğünlerin yetersiz bulunduğu bu nedenle bazı öğrencilerin hazır gıdalara yöneldiği görülmektedir. Bunun yerine doğal gıdalara rağbet edilmesi, öğrencilerin sağlıklarını koruyacağı gibi hafızalarını da güçlendirecektir. Nitekim literatürde de hafızlık yapan öğrencilerin bal, üzüm gibi zekâyı kuvvetlendirecek gıdalara önem vermesi ve doğru beslenmeleri tavsiye edilmektedir (İbn Cema el- Kinani, 2015, s. 143; Bayraktar, 2008, s. 128; Salihoğlu, 2013, s. 57-58; Kaya, 2010, s. 526; Şahin, 2011, s. 210).

Sonuç ve Öneriler

Paydaşlarına göre örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasının değerlendirilmesini konu alan bu çalışmada, idareci, öğretici ve öğrenci

görüşlerine göre ortaokul ve ilahiyat lisans eğitimiyle birlikte hafızlık uygulamasının durumunu ortaya koymak amaçlanmıştır. Bu sayede bu tür projelerin eksikleri tespit edilerek daha nitelikli hale gelmesi sağlanabilir. Ayrıca bu tür çalışmalar, DİB'in ilgili birimlerinde program geliştiren ve uygulayanlara, genelde yaygın din eğitimi özelde ise Kur'an kursları, hafızlık kursları hakkında araştırma yapacak olanlara da kaynaklık edebilir. Bu fikirlerden hareketle katılımcıların her iki uygulamanın kurumsal ve eğitsel alt yapısına, önemine, öğretici ve öğrenci niteliklerine, öğrencilerin seçimine, hafızlık sınıfına geçişteki uygulamalara, ezber yaparken kullanılan yöntem, teknik ve araç-gereçlere, rehberlik ve sosyokültürel faaliyetlere, ölçme-değerlendirme faaliyetlerine, eğitim ortamı ve imkânlarına ilişkin görüşleri literatürle ilişkilendirilerek değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Uygulamanın yapı ve organizasyonu ile ilgili olarak idareci ve öğretici katılımcılar, organizasyon ve kurumsal alt yapıdaki yetersizliklere, bu çerçevede söz gelimi öğretici kadrosunun eksikliğine, ortaokul kısmında MEB-DİB arasındaki iş birliğinde oluşan kimi problemlere, yönetim ve organizasyon sorunlarına dikkat çekmişlerdir. Hafızlık eğitim sürecinin bütün boyut ve bileşenlerini olumsuz etkileyebilme potansiyeli olan bu tür sorunlar, incelenen her iki projenin henüz gelişim aşamasında olması ile ilgili olduğu söylenebilir. Bununla beraber katılımcıların çoğunluğu akademik hayatın aksamamasını sağladığı, derslere katkı sunduğu, gelişim dönemleri ile örtüştüğü, gelecek tasavvuru ve zamanı planlama olgularına olumlu etki ettiği gerekçesiyle bu tür projelerin önemli olduğunu belirtmişlerdir. Katılımcıların uygulamayı önemli bulma gerekçelerinin projenin eğitsel kaygılarıyla örtüştüğü anlaşılmaktadır.

Öğreticilerin niteliklerine ilişkin görüşler çerçevesinde, katılımcıların büyük ölçüde öğretmenleri olumlu ifadelerle nitelendirdikleri görülmüştür. Bununla beraber kimi katılımcıların, öğretmenlerin mahreçlerinde eksiklikler olduğu, söz konusu projelerde deneme-yanılma yoluyla hafızlık yaptırmaya çalışıldığı yönlü eleştirel değerlendirmeleri dikkat çekmiştir. Bu problemlerin bir yönüyle öğretmenlerin öğrencilerle iletişimi noktasında ortaya çıkan sorunlardan beslendiği anlaşılmıştır. Nitekim iletişim sorunlarına parmak basan daha çok zorlanan veya bırakan öğrenciler olmuştur. Rehberlik faaliyetleri kapsamında, hafızlık eğitiminde zorlanan ve bırakan öğrencilerin sorunlarının hocaları tarafından yeterince dinlenmediğini ifade eden görüşlerine yer verilmiştir. Buradan hareketle yaş ve gelişim düzeyleri farklı olsa da, iletişim problemlerinin bu tür projelerde yer alan bazı öğrencileri olumsuz yönde etkileyebildiği sonucuna ulaşılmıştır.

İncelenen her iki proje kapsamında hafızlık eğitimlerine devam eden öğrencilerin niteliklerine ilişkin, katılımcıların çoğunluğu öğrencilerin seçilerek alınmasına atıf yapmış, proje kapsamındaki öğrencilerin rahatlıkla hafızlık yapabilecek düzeyde olduklarının altını çizmiştir. Bununla beraber kimi öğrencilerin öz denetim/iç disiplin eksikliği yaşadığı, okul dersleri ile hafızlık arasında dengeyi kuramadığı, yeterli derecede çalışmadığı belirtilerek öğrencilerin çalışma alışkanlıkları ve tutumlarına dair problemler vurgulanmıştır. Katılımcı kimi öğrencilerin hafızlık eğitime karşı ilgisiz ve isteksiz olduğuna dikkat çekilmiştir. Elbette bu sorun bir yönüyle öğrenci seçim sürecinde yaşanan aksaklık ya da belirsizliklerden beslenmektedir. Nitekim “Öğrenci seçimi” başlığında, öğrenci seçim sürecinde öğrencinin çalışma azminin, ilgisinin, yeteneğinin, kapasitesinin yeterince göz önünde bulundurulmadığı anlaşılmıştır. Bu durumunun hafızlıkta ilerleyen süreçlerde birçok sorunu ve eleştiriyi beraberinde getirdiği öğretici ve öğrenci görüşlerinden de anlaşılmaktadır. Uygulamaya dâhil edilecek öğrencilerin seçim sürecine ilişkin olarak katılımcıların çoğunluğu, bu süreçte yapılan seçme sınavının mahiyetini, öğrencilerin hafızlık yapma nedenleriyle ilgili birtakım problemleri dile getirerek projeye öğrenci seçim sürecini eleştirmiş ve bu süreçte yapılan uygulamaları yetersiz bulmuşlardır. Ortaokul eğitimiyle birlikte hafızlık uygulamasındaki seçim sürecinde salt akademik bir seçme sınavının yapılması, ilahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık uygulamasında ise öğrencilerin Kur’an-ı Kerim bilgisini ölçmeye dönük bir sınavın olmaması, her iki uygulamada yer alan öğrencilerin ezber ilgi ve yeteneğini tanımaya yetmemekte, bunun sonucunda öğrenciler zaman içerisinde birçok tıkanma ve zorlukla karşı karşıya kalabilmektedir. Dolayısıyla öğrenci seçiminin daha bilimsel kriterlere göre yapılması gerektiği söylenebilir.

Hazırlık eğitiminden hafızlık sınıfına geçişteki uygulamalara ilişkin görüşler kapsamında idareci, öğretici ve öğrenciler, komisyon sınavında yer alan katılımcılara, komisyonun mekânına, vaktine, süresine, yaptırım gücüne, komisyon algısına atıf yapan değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Katılımcıların bir kısmı komisyon üyelerinin öğrenci seçme sürecindeki/sınavındaki yaklaşım ve tutumlarını olumlu bulmuştur. Bununla birlikte idareci, öğretici ve öğrencilerin bir kısmı komisyonun işleyişine dair birtakım sorunların olduğuna işaret etmiş, söz gelimi komisyonun mekânına dair kimi problemlere yer vermişlerdir. Ayrıca komisyonun yaptırım gücüne dair eleştiriler de dile getirilmiştir. Sorulan soruların ölçme ve değerlendirme ilkelerine uygun olmaması, sürenin iyi ayarlanmaması, komisyonun toplanma mekânının seçiminde yeterince

dikkatli davranılmaması, komisyonun verdiği notlar ile yaptığı değerlendirmelerin uzun vadede etkisiz olarak algılanması incelenen projelerin başarısını olumsuz yönde etkileyebilecektir. Dolayısıyla komisyon üyelerini daha sağlıklı ve katılımcı bir düzlemde oluşturulması, mekân olarak iyileştirilmesi, soruların ölçme-değerlendirme açısından belli niteliklerde oluşturulması gerekmektedir. Bunun için ölçme-değerlendirme ve din eğitimi bilimi uzmanlarının görüşlerinden yararlanılması anlamlı olabilir.

Hafızlık eğitimi alırken kullanılan yöntem ve tekniklere ilişkin olarak katılımcılar ezber öncesi aşama, ezber aşaması ve ezber sonrası aşamaya ilişkin görüş bildirmişlerdir. Ezber öncesi aşamada katılımcıların çoğunluğu sayfayı yüzüne okuma ve bilen birine dinletme durumlarına atıf yapmıştır. Mealden faydalanma ve sayfanın ses kayıt cihazlarından dinlenmesi olgularına ise çok az sayıda katılımcının işaret ettiği görülmüştür. Buradan hareketle ezber öncesi aşamada araç-gereç kullanımıyla ilgili kimi eksikliklerin olduğu anlaşılmaktadır. Ezber aşaması ise ezberleme biçimi ve ezber zamanı olmak üzere araştırmada iki alt öbeğe ayrılmıştır. Ezberleme biçiminde öğrencilerin çoğunlukla sayfanın aşağıdan yukarı doğru ezberlenmesini tavsiye ettikleri görülmüştür. Katılımcı öğrencilerden ortaokulla birlikte hafızlık uygulamasında yer alanlar, öğrencilerin bu tavsiyesini uygularken, ilahiyat eğitimiyle birlikte hafızlık uygulamasındaki öğrencilerin çoğunluğunun yukarıdan aşağıya doğru ezberledikleri görülmüştür. Bu durum öğrencilerin yaş ve gelişim seviyelerinin artmasıyla kendi öğrenme stillerini belirlemede çevrenin rolünün ve etkisinin değişmesi ile yorumlanmıştır. Ayrıca öğrencilerin öğrencilere tavsiyelerinden, geleneksel ezber stratejisine yakın durdukları anlaşılmıştır. Tüm bunlar ezber yöntemlerinin, öğrencilerin bireysel motivasyon ve eğilimleri de göz ardı edilmeden iyileştirilmesi ve daha bilimsel ölçülere kavuşturulması gerektiğini göstermektedir. Ezber yöntemlerinin iyileştirilmesi, farklı gelişimsel alanlardaki bilimsel tecrübenin, iyi uygulama örneklerinin hafızlık alanına transferi konusunda yeni ve özgün araştırmalara ihtiyaç bulunmaktadır.

Ezberleme zamanında ise öğrencilerin genelinde sabah vakitlerinde ezber yaptığı anlaşılmıştır. Bu durumda mütalaa ve hafızlık ders saatlerinin sabah olmasının etkili olduğu düşünülebilir. Bir kısım öğrenci ise gündüz okul olduğu gerekçesi ile akşam ezber yaptığını belirtmiştir. Bu katılımcıların çoğunluğunun ilahiyat lisans eğitimiyle birlikte hafızlık uygulamasının zorlanan öğrenciler arasında yer aldığı görülmüştür. Bu öğrencilerin gündüz okulda oldukları için ezberlerini akşama bıraktıkları söylenebilir. Ezber gibi uzun süreli dikkat ve odaklanma isteyen bir uğraşmayı zihinsel yorgunluğun

arttığı günün ilerleyen saatlerine bırakmak birçok öğrenciyi zorlanma, tıkanma, hatta bırakmaya varan bir dizi sorunla karşı karşıya getirmektedir. Ezber sonrası aşamada ise öğrencilerin sayfalarını tekrar ettikleri ve birbirlerine dinlettikleri görülmüştür. Ancak sayfalarını tekrar ederken bir defada yoğun bir biçimde tekrar ettikleri, bu tekrarları belli aralıklara yaymadıkları anlaşılmıştır. Bilimsel verilere göre ise bu durum ezberin kalıcılığını düşürmektedir.

Ezber yaparken kullanılan araç-gereçler başlığında öğrenci ve öğretmenler birçok araç gerecin kullanıldığından söz etmiş, bu araç gereçlerin hangilerinin, ne amaçla ve nasıl kullanıldığı hususunda ise katılımcılar arasında birlik olmadığı görülmüştür. Hangi araç-gereçlerin nasıl kullanılacağı konusunun kişisel inisiyatiflere kaldığı, bunun da bir ölçüde projenin teknik ve bilimsel at yapısı ile öğretmenlerin teknoloji kullanma bilgi ve becerilerindeki eksikliklerle ilgili olduğu söylenebilir. Okulun/kursun ve öğretmenlerin bu konuda kurumsal ve bilimsel politikalar geliştirmeleri elzem görünmektedir. Güncel teknolojik imkânların, söz gelimi tablet, akıllı tahta, ses kayıt cihazları, akıllı telefon ve sosyal medya imkânlarının hafızlık eğitimindeki imkân ve sınırlıkları konusunda bilimsel araştırmalar yapılmalıdır. Ayrıca öğrenci ve bilhassa da ailelerin söz konusu enstrümanlar ve bunların doğru şekilde kullanımı konusunda eğitilmeleri, özellikle ortaokul kuşağında yer alan öğrencilerin dikkat ve odaklanma noktasında yaşadıkları birçok problemi önleme bakımından anlamlı görünmektedir.

Rehberlik faaliyetleri kapsamında oluşan görüşler araştırmada, kişisel, eğitsel ve mesleki rehberlik bağlamında ele alınmış, öğrencilerin gelişimsel problemleriyle ilgilenme, ezber sürecinde motivasyon ve yöntemsel destek sağlama ve geleceğe dair yönlendirme bağlamına oturtulmuştur. Kişisel rehberlik kapsamında her iki uygulamada da, öğretmenlerin çoğunluğu öğrencilerin sorunlarını dinlediğini ifade ederken, bir kısım öğrenci sıkıntılarının dinlenilmediğini belirtmiştir. Bahsi edilen öğrencilerin incelenen projelerde genelde zorlanan ve bırakan öğrenciler olması rehberlik faaliyetlerinde yaşanan eksiklerin öğrencilere nasıl yansıdığı üzerinde belli bir fikir vermektedir. Ayrıca iki uygulamada da öğretmenlerin bilimsel araç-gereçler kullanmadan öğrencileri ilgi, beceri açısından tanımaya çalıştıkları anlaşılmıştır. Muhatabı yeterince ve doğru biçimde tanımadan yapılan eğitim öğretim faaliyetlerinde birçok aksaklığın oluşabileceği açıktır. Eğitsel rehberlik faaliyetlerine ilişkin görüşlerde öğretmenlerin öğrencileri, nasıl ezber yapmaları gerektiği noktasında tavsiye vererek yönlendirdikleri anlaşılmıştır. Tavsiye düzeyinde kalmış eğitsel rehberliğin ise yeterince faydalı olmadığı söylenebilir. Ülkemizde güçlü bir

kurumsal yapıya kavuşmuş olan ve birçok bilimsel araştırmanın yapıldığı eğitsel, kişisel ve mesleki rehberlik alanının hafızlık eğitimi bağlamında ele alınması, yorumlanması büyük bir gereklilik haline gelmiştir. Bununla beraber mesleki rehberlik faaliyetinde, ortaokul düzeyindeki öğretmenlerin öğrencileri yalnızca ilahiyat alanına değil, farklı branşlara da yönlendirdiği anlaşılmıştır. Bu durum ortaokul kuşağında yer alan öğrencilerin geleceğe dair ufuklarının açılması noktasında önemli görülebilir.

Sosyokültürel faaliyetler başlığında ise çoğu katılımcı sosyokültürel faaliyetlerin yeterli, verimli olduğunu ifade etmiştir. Ancak her iki uygulamadaki katılımcıların görüşlerinden yapılan etkinliklerin yeterince planlı, programlı olmadığı anlaşılmaktadır. Bu durum ise birçok öğrencinin ezberini aksatmasına sebep olabilmektedir. Aslında iyi niyetle yapılan birçok sosyal ve kültürel faaliyet iyi bir zamanlama ve organizasyonla ele alınmadığında öğrencileri ezber sürecinden uzaklaşmaktadır. Bu noktada bu tür etkinliklerin belli zamanlara yayılarak, önceden belli bir takvime bağlanması, bu takvim gözetilerek yürütülmesi anlamlı görünmektedir.

Ölçme ve değerlendirme başlığında, öğrencilerin verdikleri dersten yeni derse geçebilmeleri için konulan kriterlere odaklanılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda öğrencinin ezberlediği bir dersten başarılı sayılabilmesi, dolayısıyla yeni bir derse geçebilmesi yönünde öğretmenler nezdinde ortak bir ölçütün olmadığı anlaşılmıştır. DİB'in hafızlık eğitimi programına bakıldığında da bu yönde açık kriterlerin belirlenmemiş olduğu görülmüştür. Anlaşıldığı kadarıyla, proje hafızlık süreçlerinde de ölçme değerlendirme noktasında öğretmenlerin kişisel tecrübe, bilgi ve arzularına göre oluşan eğilimler öne çıkmaktadır. Bu durumun hafızlık eğitiminin bilimselleşmesi adına problemli olduğu açıktır. Bu bakımdan öncelikle din eğitimi araştırmacıları ve program geliştirme uzmanlarının hafızlık eğitimi bağlamında, hususen söz konusu projelerdeki yoğun ders yükleri ve program akışlarını da dikkate alarak hafızlığın aşamalarına (yüzünden, ezber – başlangıç, orta, ileri, tekrar vb.) duyarlı, nesnel ve şeffaf başarı ölçütleri belirlemesi, bunları sürekli izleyip iyileştirmesi gerekmektedir. Hafızlık eğitiminde ölçme-değerlendirme faaliyetlerinin öğretmenlerin kişisel alışkanlık, eğilim ve tecrübelerinin ötesine geçmesi ve bilimsel bir zemine oturtulabilmesi için onların da eğitimleri ve mesleki yaşamları boyunca yukarıda ifade edilen donanıma sahip olarak yetiştirilmesi gerekmektedir.

Fiziki ortam ve imkânlar bağlamında her iki uygulamada da araştırmaya katılanların büyük bir kısmı okul/kurs bahçesinin, istenilen nitelikte olmadığını ifade etmiştir. Yapılan araştırmalarda hafızlık eğitimi

verilen birçok Kur'an kursunda bahçenin olmadığı veya yetersiz olduğu vurgulanmıştır. Hafızlık eğitimi verilecek kurs binalarında öğrencinin oyun oynama, dinlenme, sportif etkinlikler yapma gibi ihtiyaçlarının yeterince göz önünde bulundurulmadığı anlaşılmaktadır. İncelenen projelerde de benzer mekânsal sorunlar varlığını korumaktadır. Buradan hareketle örgün eğitimle birlikte hafızlık gibi projelerde mekânsal iyileştirmelerin ivedilikle yapılmasının önemli bir gereklilik olduğu söylenebilir.

Örgün eğitimle birlikte hafızlık gibi yoğun bir zihinsel emek ve çaba gerektiren eğitim uygulamalarının öğrencilerin bilişsel gelişim özellikleri, büyüme ve beslenme ihtiyaçları gözetilerek yapılandırılması önem arz etmektedir. Nitekim katılımcılar tarafından ara öğünlerin verilmemesinin de önemli bir eleştiri konusu yapıldığı görülmektedir. Bu sonuçlardan hareketle örgün eğitimle birlikte hafızlık gibi yoğun çalışma tempolarına sahne olan eğitim uygulamalarının fiziksel donanım ve diğer sıhhi ihtiyaçlar için yeniden ele alınması, bu konuda ideal bir hafızlık mekânının hangi fiziki bileşen ve donanımları gerektirdiği konusunda özgün projeler üretilmesi gerektiği söylenebilir.



KAYNAKÇA

- ADIGÜZEL, A., Kılıç, A., Aslanargun, E., Şahin, Ş., Ökmen, B., & Boyacı, Z. (2018). Hafız İmam Hatip Ortaokullarındaki Hafızlık Eğitimine İlişkin Öğretici ve Öğrenci Görüşleri. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 17, 1453-1475.
- AKAY, C. (2016). Öğrenmeyi Etkileyen Temel Faktörler ve Genel Öğrenme Öğretme İlkeleri. T. Yanpar Yelken, & C. Akay [Ed.], *“Öğretim İlke ve Yöntemleri”* içinde (s. 25-42). Ankara: Anı Yayıncılık.
- AKDEMİR, M. A. (2010). Kur'an Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık. *Uşul*, 1(13).
- AKYÜREK, S. (2005). Kur'an Kursu Öğreticisinin Mesleki Yeterlikleri. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (18).
- AKYÜREK, S. (2015). *Din Öğretimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık.
- ALGUR, H. (2018). Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Gözüyle Türkiye'de Hafızlık Eğitimi. *7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(8).
- ALGUR, H. (2019). Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumları. İstanbul: DEM Yayınları.
- AYDIN, M. Ş. (2010). *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu*. Ankara:

DİB Yayınları.

- AYDIN, M. Ş. (2018). *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları.
- BALABAN, S. J. (2017). Öğrenmede Güdülenme. Y. Kuzgun, & D. Deryakulu [Ed.], *Eğitimde Bireysel Farklılıklar* içinde (s. 167-195). Ankara: Nobel.
- BALTACI, C. (1999). *Cumhuriyet Döneminde Kur'an Kursları*. Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi.
- BAYRAKTAR, M. F. (2008). Hafızlık Eğitiminin Geleneksel Yöntemleri ve Kur'an Kursları. *X. Kur'an Sempozyumu Kur'an ve Eğitim*. Ankara.
- BENLİ, A. (2015). İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bir Program Önerisi. *Bilimname* (XXVIII), 125-165.
- BOZKURT, N. (1993). Daru'l- Kurra. *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 8, (s. 543-545) içinde İstanbul: TDV Yayınları.
- BUYRUKÇU, R. (2001). *Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Verimliliği Üzerine Bir Araştırma (Göller Bölgesi Örneği)*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- CÜCELOĞLU, D. (2018). *İnsan İnsana*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- ÇAYLI, A. F. (2005). *Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Hafızlık Öğretimi ve Problemleri (Göller Bölgesi Örneği) (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, SBE.
- ÇELİK, Ö. (2012). Hafızlık. *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, 13(14).
- DİB. (2010). *Hafızlık Eğitim Programı*. Ankara.
- DİB. (2014). *Personel Yeterlikleri*. 2019 tarihinde Web Sitesi: <https://hukukmusavirligi.diyaret.gov.tr/Documents/Diyaret%20%C4%B0%C5%9Fleri%20Ba%C5%9Fkanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1%20Personel%20Yeterlikleri.pdf> adresinden alındı
- DİB. (2016). *Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği*. 2019 tarihinde <https://istanbul.diyaret.gov.tr/beykoz/Sayfalar/contentdetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal&contentid=227> adresinden alındı
- DİB. (2016). *Kur'an Kursları Uygulama Esasları*. DİB.
- DÖGM. (2016). *Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık İmam-Hatip Ortaokulları Vizyon Belgesi*. 2018 tarihinde <https://docplayer.biz.tr/46211386-Dgn-ogretimg-genel-mudurlugu-orgun-eggtgml-bgrlgkte-hafizlik-gmam-hatgp-ortaokullari-vgzyon-belgesg.html> adresinden alındı
- ERDEN, M. (1998). *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*. İstanbul: Alkim Yayınları.
-

- ERMİŞ, E., Doğan, E., Erilli, N. A., & Satıcı, A. (2015). Üniversite Öğrencilerinin Beslenme Alışkanlıklarının İncelenmesi: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Örneği. *Spor ve Performans Araştırmaları Dergisi*, 6(1).
- FIRAT, Y. (2007). Kur'an Öğretimi ve Hafızlık Eğitimi Üzerine Bazı Düşünceler. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2(23), 549- 568.
- GÜLER, N. (2018). *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Pegem Akademi.
- GÜNDÜĞÜ, K. (2015). Ölçülebilir Öğrenme Amaçlarının Oluşturulması. E. Karip [Ed.], *Ölçme ve Değerlendirme içinde* (s. 17-50). Ankara: Pegem Akademi.
- GÜNEŞ, A. (2019). *Türkiye'de Yeni Bir Model Olarak Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi.
- GÜNGÖR, A. (2009). Toplumsal ve Duygusal Gelişim. A. Ulusoy [Ed.], *Gelişim ve Öğrenme içinde* (s. 93-124). Ankara: Anı Yayıncılık.
- HASAN, Ö. H. (2004). Kur'an-ı Kerim Öğretimi (Çev: Yusuf ALEMDAR). *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII.
- KAYA, D. (2010). *Kur'an-ı Kerim Öğretim Yöntemlerinin (Hafızlıkta ve Yüzünden Okumada) Geliştirilmesi*. İstanbul: TİDEF Yayınları.
- KAYA, Z. (2005). *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*. Ankara: Pegem Yayıncılık.
- KOÇ, A. (2005). *Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik*. Ankara: İlahiyat Yayınları.
- KOÇ, A. (2010). *Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik (Tespitler- Öneriler)*. İstanbul: TİDEF.
- KOÇ, G. (2009). Sosyal Öğrenme Kuramı. A. Ulusoy [Ed.], *Gelişim ve Öğrenme içinde* (s. 207-244). Ankara: Anı Yayıncılık.
- KORKMAZ, M. (2012). *Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim- Öğretim Yeterlikleri*. Ankara: TDV.
- KORKMAZ, M. (2017). *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*. Kayseri: Kimlik Yayınları.
- KUZGUN, Y. (1995). *Rehberlik ve Psikolojik Danışma*. Ankara: ÖSYM Yayınları.
- KUZGUN, Y. (2017). Zeka ve Yetenekler. Y. Kuzgun, & D. Deryakulu [Ed.], *Eğitimde Bireysel Farklılıklar içinde* (s. 13-70). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- KUZGUN, Y., & Deryakulu, D. (2017). Bireysel Farklılıklar ve Eğitime

- Yansımaları. Y. Kuzgun, & D. Deryakulu [Ed.], *Eğitimde Bireysel Farklılıklar* içinde (s. 1-12). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- KÜÇÜKAHMET, L. (1995). *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Gazi Büro Kitabevi.
- KÜÇÜKAHMET, L. (2009). *Program Geliştirme ve Öğretim*. Ankara: Nobel Yayınları.
- MEB. (2013). Psiko-Motor Gelişim. *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi* içinde, Ankara.
- MEB. (2018). *Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi Uygulama Usul ve Esasları*. 05 01, 2019 tarihinde http://dogm.meb.gov.tr/orgun_egitimle_birlikte_hafizlik.pdf adresinden alındı
- MEB. (2018). *hafizlik-projesi-liste.pdf*. Temmuz 2019 tarihinde http://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar adresinden alındı
- MEYDANLIOĞLU, A. (2016). Çocukların Besin Tüketimi ve Beslenme Davranışlarının Akademik Başarılarına Etkisi. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 5(4).
- NAZIROĞLU, B., & Vahapoğlu, V. (2017). Türk Milli Eğitim Sisteminde Meydana Gelen Değişikliklerin Kur'an Kurslarındaki Öğrenci Yapısına Etkisi. *RTEÜİF Dergisi* (11).
- ÖZBEK, Ö. (2015, Kasım). Dünyada Hafızlık Yöntem Örnekleri. *Bilimname* (29), 183-209.
- ÖZAFŞAR, M. E. vdğ. (2017). Hadislerle-İslam. *Allah'ın Kitabı Sözlerin En Güzeli* (Cilt 1). İstanbul: DİB.
- SALİHOĞLU, Z. (2013). *Başarılı Hafız Olma ve Yetiştirme Metodları*. İstanbul: Yasin Yayınevi.
- SEL, S. (2012). *Yaz Kur'an Kurslarında Kur Sistemi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- SENEMOĞLU, N. (2018). *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- SLAVIN, E. R. (2017). *Eğitim Psikolojisi Kuram ve Uygulama, (Çev. Galip Yüksel)*. Ankara: Nobel Yayınları.
- SÖNMEZ, V. *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- ŞAĞBAN, V. (2011). Hafızlıkta Aday Sürecinin Önemi. *YECDER II. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu*. İstanbul: YECDER.
- ŞAHİN, H. (2011). *İslam Kültür Tarihinde 'Kur'an Hıfzı' Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*.

Ankara: Ankara Üniversitesi SBE.

ŞENSOY, S. A., & Sağöz, A. (2015). Öğrenci Başarısının Sınıfların Fiziksel Koşulları ile İlişkisi. *Ahi Evran Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD)*, 16(3).

TEKİN, H. (1991). *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Yargı Yayınevi.

TEMEL, N. (2007). Kur'an Talimi ve Hafızlık Eğitimi. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, (18), 35-60.

ÜRKMEZ, A. (2012). Hafız Destekli Sınıf Projesi. *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu, 1*, Ankara.

YELKEN, T. Y. (2017). *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*. Ankara: Anı Yayıncılık.

YEŞİLYAPRAK, B. (2000). *Eğitimde Rehberlik Hizmetleri*. Ankara: Nobel Yayınları.

YILDIRIM, A., & Şimşek, H. (2016). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yay.

YILMAZ, N. (2012). *Kur'an Öğretiminde Temel İlkeler ve Yöntem- Teknikler*. 2018 tarihinde <https://docplayer.biz.tr/5208633-Kur-an-ogretiminde-temel-ilkeler-ve-yontem-teknikler.html> adresinden alındı

YILMAZ, A. (2015). Ölçme Değerlendirmede Testler. E. Karip [Ed.], *Ölçme ve Değerlendirme* içinde (s. 152-231). Ankara: Pegem Akademi.



EVALUATION OF QUR'AN MEMORIZATION (HIFZ EDUCATION) TOGETHER WITH FORMAL EDUCATION ACCORDING TO STAKEHOLDERS VIEWS*

Elif UĞUR^a

Cemil OSMANOĞLU^b

Extended Abstract

Problem: Throughout history, Muslims have given great importance to memorizing the Qur'an. Memorizing the Qur'an in the Republic of Turkey, the responsibility of the Presidency of Religious Affairs (DİB) has continued in the Qur'an courses. With the new arrangement, the project of memorizing the Qur'an with formal education is implemented in Imam-Hatip Secondary Schools. The aim of the project is to help students complete and strengthen the Qur'an memorization without interrupting formal education. In addition, the Presidency of Religious Affairs has been trying to develop different Qur'an memory projects in recent years. One of these is the practice of memorizing the Qur'an with theology education at the university. In this project, students can receive Hifz education without interrupting their undergraduate education. In this study, it was aimed to evaluate the two project mentioned above through the eyes of administrators, teachers and students. The analysis of the Qur'an memorization projects together with formal education in the light of scientific data obtained from stakeholders is important for the development of such practices from a scientific perspective.

Method: This research is a case study. In the study, a semi-structured interview form consisting of open-ended questions prepared for

* This work has been derived from the author's master thesis entitled "Evaluation of the Memorizing Qur'an Project with the Formal Education according to Administrator, Teacher and Student Opinions" (2019).

^a Master Student., Erciyes University, elifugur_25@hotmail.com

^b Assoc. Prof., Erciyes University, cemilosmanoglu@yahoo.com

administrators, teachers and students was used. The working group consists of administrators, teachers and students selected from the schools that provide memory education at the secondary school level and the Qur'an courses that provide the hifz education at the theology education level. Purposeful and maximum diversity sampling was created. In the research, interviews were made with 2 administrators, 8 teachers (hifz teacher) and 16 students. Descriptive analysis technique was used to analyse the data. The answers given by the participants to open-ended questions were interpreted under different themes created based on the sub-problems of the research. With the data obtained from the study group, different dimensions of the Qur'an memorization together with both secondary and theological education were tried to be enlightened. The data obtained in the study were analysed around the structure and organization, purpose/importance, instructor and student quality, student selection, transition to memorization, memorization methods, tools and materials, guidance and sociocultural activities, measurement-evaluation and physical conditions, respectively.

Conclusion and suggestions: As a result of the research, it was seen that the Qur'an memorization together with formal education was found to be highly important by the participants. The participants are aware of the importance of the projects examined in this research. The participants stated that the Qur'an can be memorized without losing time with such projects and this is also very important. According to them, the fact that the personnel infrastructure and institutional identity of the projects are not sufficiently caused many problems. Students mostly criticized the teachers involved in the project on memorization method, communication and guidance. It is noteworthy that the majority of the participants expressing such criticism were students who had difficulty in the Qur'an memorization or left this education. On the other hand, administrators and teachers who participated in the research found the quality of the students in the project weak. According to them, students have deficiencies such as self-control problems, low motivation, not working enough or not wanting to work, indifference and unwillingness, not participating in studies. It can be said that all the problems are closely related to student selection for such project. Indeed, the participants criticized the selection of students for both projects. In the light of the opinions, it is understood that the commission created during the student selection process and the way this commission works created many problems. In the student selection examination, it was clearly criticized that the students were asked questions that measure academic knowledge rather than questions related to the Quranic memorization. In particular, students

pointed out that there should be a special exam for memorizing the Qur'an in student selection. It is understood that some students entered the projects examined in the research unconsciously.

As a result, it is understood that there are many positive and negative aspects in the structure and operation of both projects examined in the research. The projects need to be improved from a scientific perspective, considering the issues criticized by the participants. In this context, the human, legal and institutional infrastructure of projects for the Qur'an memorization with formal education should be improved, and especially the faulty aspects should be resolved. At this point, the most important issue is the selection of qualified hifz teachers. In addition, current teachers need to be trained urgently on issues such as guidance, instructional strategies, communication, measurement and evaluation. The commission created during the student selection process should be reorganized, the commission members should be formed with a healthier and participatory approach, and the questions in the student selection examination should be strong in terms of measurement and evaluation. At this point, it is necessary to prepare questions for measuring candidate students' memorizing ability. It is necessary to put Qur'an memorization methods and assessment and evaluation practices abandoned to the personal experiences and initiatives of the teachers on a scientific basis, and to conduct new and original researches on transferring the scientific experience and examples of good practice in different educational areas to the Qur'an memory area.

Keywords: Religious education, Formal education, Hifz education.





bilimname XLI, 2020/1, 957-990
Arrival Date: 1.10.2020, Accepting Date: 5.1.2020, Publishing Date: 5.15.2020
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.673337>

AN INVESTIGATION OF IRAN'S BANKING SYSTEM: CHALLENGES AND REMEDIES*

✉ Seyfettin ERDOĞAN^a ✉ Ayfer GEDİKLİ^b ✉ Mehmet Rıza DERİNDAG^c

Abstract

Iran is one of the two countries that have full-fledged Islamic banking in their banking systems. Although there are many criticisms about the operation of the Islamic system in Iran, this country has the greatest proportion of Islamic banking assets in the global Islamic financial system. Islamic banking in Iran, as one of the milestones of the reorganization of Iranian society after the Iranian Revolution, continues its operation by the contracts which take their roots from the economic and social factors. The banking system in Iran contains commercial state banks, specialized state banks, qard al-hassan banks, and private banks. In addition to contributing to economic development by supporting economic activities, the banking system also supports the strategies of income distribution equality. Some portion of the banking sources in Iran is used to support individuals who are below adequate income level. In this study, the performance of the Islamic banking system in Iran will be analyzed. The study consists of three parts. In the first part, the historical development of Islamic finance and Islamic banking and in the second part, the current situation of the Iranian banking sector will be discussed. In the last part, challenges related to the local economic problems as well as the sanctions initiated by the US, other countries, and organizations will be explained. Besides, some policy recommendations to improve the performance of Islamic banking in Iran will be put forth.

Keywords: Islamic Economy, Iran, Islamic Banking, Islamic finance.



* This study is the extended version of the paper with the title “*An Evaluation of Islamic Banking in Iran*” presented in the International Congress of Islamic Economy, Finance and Ethics (ISEFE) which was held on 3-4 November 2018 in Istanbul.

^a Prof., İstanbul Medeniyet University, erserdagm@hotmail.com

^b Assoc. Prof., İstanbul Medeniyet University, ayfergedikli@yahoo.com

^c Dr., İstanbul Gelişim University, mrderindag@gmail.com

İRAN BANKACILIK SİSTEMİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA: SORUNLAR VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

İran, Sudan ile birlikte bankacılık sistemi tamamen İslami prensiplere dayanan dünyadaki iki ülkeden birisidir. Ülkede uygulanmakta olan İslami bankacılık sistemi konusunda çok farklı eleştiriler yapılırsa da İran, küresel ölçekte en yüksek İslami finansal varlıklara sahip ülkelerden birisi durumundadır. Esasen İran bankacılık sistemi, sadece bankacılık hizmetleri vermekle kalmayıp, İran toplumunun İran Devrimi sonrası dönemde yeniden yapılandırılması için kullanılan önemli bir kilometre taşıdır. İran Devrimi ile birlikte birçok alanda olduğu gibi bankacılık alanında da yapısal dönüşüm süreci başlamıştır. Bankacılık sektörünün yeni döneme adapte edilmesi için finansal sistem, tedricen ülkenin İslam anlayışına uygun hale getirilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede sistemin millileştirilmesi yönündeki girişimler yasal düzenlemeler ile desteklenmiştir. İlerleyen dönemlerde sosyal ve ekonomik hedeflere ulaşmak için geliştirilen stratejilerin hayata geçirilmesinde bankalara önemli sorumluluklar yüklenmiştir...

[Geniş özet, çalışmanın sonunda yer almaktadır.]



Introduction

At the beginning of the 20th century, Muslim scholars such as Mohammad Nejatallah Siddiqi from India, Seyid Qutb from Egypt, and Morteza Mutahari from Iran explained the theoretical background of Islamic finance and Islamic banking. However, the Muslim world had to wait until the second half of the 20th century to initiate Islamic banking operations. The first Islamic bank started operation in Jeddah in Saudi Arabia in 1975. The other Muslim countries followed this country (Nili, 2014:175).

Like the other Muslim countries, Iran followed Saudi Arabia and initiated the Islamization of the banking system with the Iranian revolution in 1979. Khan and Mirakhor (1990:358-359) define the improvement of Islamic finance in Iran in three phases: In the first phase, the whole banking system was nationalized to eliminate the weaknesses of the inherited system. Many restructuring reforms and reorganizations were observed in the banking system of Iran in this phase. In this period, the structural transformation process started in the banking sector as in many other fields. To adapt the conventional banking system to the new ideology, the government tried to adapt the banking system to the Islamic perspective. However, both internal and external parties tried to prevent the development of a coherent plan for the Islamization of the banking system.

Between 1982 and 1986, the second phase prevailed. In this phase, legislative and administrative changes were initiated. The law of Riba-Free banking was accepted in 1983. In the third phase which started in 1986, the role of the banking system was defined again and the banking system became an integral part of the Islamic government.

Pourian (1995:85-86) explains the foundation of the Islamic banking system in Iran in a similar way with the following principles:

- Establishing the Islamic values in the banking system
- Eliminating usury and riba: To reach this goal, qard al-hassan is a good alternative to have interest-free deposits and loans
- Establishing profits in banking operations
- Signing credit facilities in accordance with the Shariah laws
- Initiating new monetary policy in accordance with the Shariah
- Having economic independence, self-sufficiency, and social justice

After the privatization period, today, in the Iran banking system, private banks operate as well as public banks. The banking system contains commercial state banks, specialized state banks, qard al-hassan banks, and private banks. In addition to contributing to economic development by supporting economic activities, the banking system also supports the strategies of income distribution equality. Some portion of the banking sources in Iran is used to support individuals who are below adequate income level (ILIA, 2016:11).

In the Iranian banking system, Islamic contracts are used which are based on profit and loss sharing. Those contracts can be classified as fee-based and free stuff contracts (free service contracts). Accordingly, musharaka, mudharabah, mozara'ah and mosaqat, which include private and official partnerships, are some of the profit and loss partnership contracts. Jo'alah and sales on credit practices are fee-based contracts. Free stuff contracts are based on a single principle whose profits are expressed as qard al-hassan by all banks. With these contracts, the lender provides a certain amount of money to the borrower. The borrower returns the same amount of money after a certain period (Hosseini, Khaledi, and Gray, 2009: 293).

In this study, the performance of the Islamic banking system in Iran will be examined. The study consists of two parts. In the first part, the historical development of Islamic finance and Islamic banking and the current situation of the banking sector will be discussed. In the last part, challenges related to the local economic problems as well as the sanctions

initiated by the US, other countries, and organizations will be explained. Besides, some policy recommendations to improve the performance of Islamic banking in Iran will be put forth. It is a fact that it is not easy to make precise evaluations about the performance of the banking sector due to the difficulty in accessing the data regarding the financial system in this country. However, numerous qualified studies on the Iranian financial system and banking structure, as well as reports from national and international institutions and organizations provided adequate data to analyze the Iranian banking system.

A. Historical Background of Islamic Banking in Iran

Banking history in Iran dates back to 600 BCE. In the 7th century BCE Persian dynasty, the Achaemenids established institutions similar to today's banking model. Egibi family and Murashu families founded the first private banks as the pioneers in this sector. The Egibi family opened headquarters in Jerusalem, Ecbatana, Pasargadae, Babylonia, and Sardis. They initiated mortgages, deposits, and loans. Customers had the right to have a checkbook and they invested in property, fishing, cattle, farms, and ships. In this period, the banks were responsible for collecting taxes and fees for the government. These operations became even more common in the 3rd to 7th centuries CE since people started to use gold and silver coins as money. Comparing with the ancient periods, modern banking in Iran initiated in 1856. Bank Esteqrazi was established this year by Jacquet Polyakov. Bank Esteqrazi continued its operations as Bank of Iran until 1933. In 1887, London-based New Oriental Bank opened its branches in Tehran and other big cities. Following this bank, Britain and Russia established the Imperial Bank of Persia in 1889 and the Russia Bank in 1891. The first Iranian bank Sepah Bank was established in 1925 with Iranian capital under the name of Bank Pahlavi Qoshun to follow the financial affairs of the army and served as its pension fund. Following Sepah Bank, Iran Mortgage was opened in 1926 and Melli Bank started operations in 1928. Although the Iranian Parliament approved the law allowing the establishment of Bank Melli, due to the financial problems that are related to 150 million rial capital, the establishment of the bank postponed to 1928. The bank was opened with a primary capital of 20 million rials, 40% of the total capital was provided by the government. Melli Bank also served as both a commercial bank and the central bank of Iran. In a short time, it became the government treasury and fulfilled the tasks of preserving the balance of payments, supervising banking activities, and regulating credits, enforcing monetary and financial policies, and printing banknotes. There were also some foreign banks such as French-English-Ottoman Bank

and Iran-Russia Bank started operations to manage foreign trades. In 1930, the Central Bank of Iran was established to design the comprehensive monetary and banking law. The target was to control the volume of money and credit, preserve the value of the local currency, implement suitable monetary policies and supervise the banking system (Ashraf and Giashi, 2011:33; Nili, 2014:177-179).

The 1950-1972 period was mostly related to the institution-building process. Starting from 1951 through 1961, 21 new banks started operations. 17 of them were private, and 4 of them were state banks which were specialized in agricultural, housing, and industrial financing. However, state banks dominated in total assets. State banks provided subsidies to the related sectors with low or zero interest rates. The aim was to improve the targeted sectors and related projects. On the contrary, commercial banks provided short-term credit at higher interest rates. The Banking and Monetary Act of 1960 was revised in 1970 and the Central Bank was created as the executing agency of the Monetary and Credit Council. Starting in 1973, the macroeconomic environment changed because of the oil-price boom. Increasing oil revenues caused increasing government expenditures as well as increasing private deposits and bank lendings. In 1977, while development banks' long-term credit interest rate was 10%, the short-term rates of commercial banks were 14%. In the 1973-1977 period, there were both credit boom and low loan ratio which resulted in the Islamic Revolution in February 1979 (Seibel, 2004:5).

After the Iranian Islamic Revolution of 1979, some measures were taken to establish an Islamic country. Many laws and regulations were changed and harmonized with Shari'ah law. Hence, Shari'ah law became important for the banking sector as well (Hosseini, 2015:136). On 7 June 1979, the government nationalized all banking and insurance systems. Besides, 36 banks, 16 savings and loan associations merged and became 6 commercial and 3 specialized state-owned banks with more than 14,600 branches and 155,000 employees (Yasseri, 2002:155).

With these legal changes, the attempts to Islamize the banking system began. This process took place in three stages. The first phase covers the period 1979-1982. In the first stage, all banks were nationalized, restructured and the weaknesses of the system were tried to be eliminated. The merged banks were allowed to carry out their activities under the supervision and monitoring of the government. In 1980, foreign representative offices were closed. However, the establishment of some

foreign bank offices was later allowed for limited activities, such as advising importers and Iranian banks. Despite these radical changes, internal and external developments were observed which would prevent the system from being completely Islamized. In the 1980s, the money and credit council administrated the interest rates and the Iranian monetary system. The basic property of interest rates was the mobilization of savings and the provision of funds for productive activities. In this period, the monetary authorities realized that low-interest rates are not the basic motivation of general savings. Therefore, the policymakers changed their policies towards encouraging deposits with long maturities (Gudarzi Farahani and Sadr, 2012:7). Besides, because of the Islamic Revolution, there was a deep wave of Islamic finance. The second phase covers the period 1982 - 1986. At this stage, in 1983, with the Law of Usury-Free Banking, which is for interest-free banking operations, banking operations were fundamentally changed from interest-based to interest-free services. With this law, it has been stated that interest-based banking transactions have been abolished in the financial system and it is planned that deposits in one year and all other banking transactions within three years would be consistent with Islamic banking law. According to the Islamic Banking Law, the objectives of the Islamic banking system are: i) to establish a monetary and credit system prior to ethics and justice; ii) to target economic growth and economic stability; iii) Encouraging to improve the relations between investors and depositors; iv) To protect the value of the local currency. The third phase began in 1986. In this period, the Islamic banking system was aimed to be an integral part of Iran Islamic state with its tools and policies. In the third stage, the banking sector was given a greater role as a result of the fall in oil prices and the cut-off of external resources due to political reasons. In the new period, the banking system was used as a basic tool in the restructuring process of the economy (Khan and Mirakhor, 1990: 358-359; Rajaei-Baghsiyaei, 2011: 239-240; Makiyan, 2003: 63). Qard al-hassan, mudharabah, legal partnership, civil partnership, muzara'ah, oshaqaat, installment transactions, direct investment, forward deals, debt-purchase, and joa'lah were the models allowed by the Law of Usuary-Free Banking. Qard al-Hassan was provided to farmers and craftsmen as well as personal needs such as medical costs, house repairs, and educational aids. However, people were reluctant to make investment deposits. Gradually, the volume of investment deposits increased in the 1990-1991 period and reached 6.3 times more than the amount in the 1984-1985 period. Similarly, the volume of new facilities has risen by 15 times between 1985-1991 and reached to 11241 billion rials (Anwar,

1992:1090-1093).

Between 2000-2010, a significant improvement in bank intermediation was observed. The licensing of private banks was effective in this increase. After the public commercial bank privatization in 2008-2009, private bank assets have become the largest in Iran Islamic banking industry. In this period, Iran's equity markets became very important channels of finance for real economic activities. Besides, mutual funds gained prominence which encouraged secondary market activities. And also, the seven largest private banks were listed on the stock exchange (IMF, 2011:2).

Due to the lobbies and the pressure of the industry, the Iran government permitted the establishment of private banks. Bank Eghtesad Novin (EN Bank) was the first bank to initiate its operations in 2001. This first private bank was owned by a group of construction and manufacturing companies such as Behshahr, Behpar, and Novin. With the establishment of the first private bank, the aim of the bank became providing modern and innovative banking services for its clients instead of form-filling a bureaucratic approach. EN Bank grew very fast and obtained a stock-market listing in 2004. Just in 4 years, in 2008 its assets exceeded \$9.4 billion. In 2001, Parsain bank also established. Until 2010, Parsian Bank showed a rapid growth performance and reached \$22 billion of total assets value. Iran also initiated the Fourth Five-Year Development Plan covering the period 2005-2010. According to the Development Plan, the allocation of banking facilities would be confirmed by the cabinet and provided cash subsidies accordingly. In this term, 25% of bank credits allocated to agriculture, 35% to manufacturing and mining, 20% construction and housing, and 8% to exports (Wilson, 2012:93, 96).

With all these efforts, banking penetration became higher and 75% of adults had bank accounts, either checking or saving, in 2013. In 2012, five of the Iran banks ranked in the "Top 1000 Banks in the World". The Tehran Stock Exchange was relatively large and market capitalization was \$100 billion in 2012 (Jahan-Parvar, 2013:8).

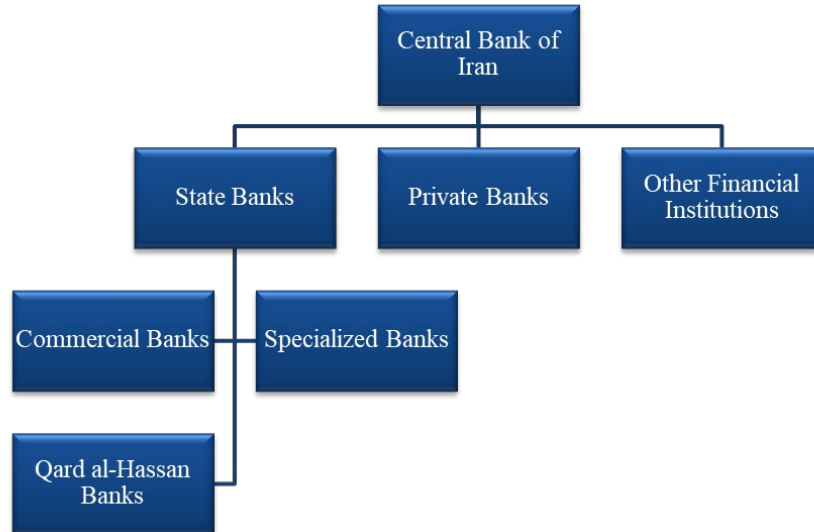
However, Iran had to deal with the sanctions that were imposed by the US since the 1979 Iranian Revolution. In 1995, the US expanded the sanctions to include non-Iranian companies to prevent any company to have business with Iran. In 2006, the UN also initiated sanctions to prevent Iran's nuclear enrichment program. Travel bans on individuals, freezing offshore Iranian assets, and in 2012, disconnecting Iranian banks from SWIFT are some of the punitive sanctions. The last sanction cut Iran out of the global financial

system. Right after the cut off from the global financial system, the rial lost its value, and inflation accelerated. In this period, and accessing capital became harder. Therefore, the Iranian government started to dictate the banks to which industries were to be funded. Because of the sanctions, Iranian banks' access to liquidity and profitability sustainability declined and non-performing loans increased. The sanctions continued until 2015 (ILIA, 2016:6). Although they were lifted in 2016, shortly after they were initiated again.

B. Structure of Banking Sector in Iran

As shown in Figure 1, the Iran banking system which plays an active role in the restructuring process of Iran is divided into two groups as state banks and private banks. All private banks are structured as commercial banks. Besides, there are three types of public banks as commercial banks, specialized banks, and qard al-hassan banks. Specialized banks operate in specialized fields such as housing or the agricultural sector. For example, Bank Keshavarzi only supports agricultural projects, while Bank Maskan only provides financial services and loans for housing (Parveen, Zadeh, and MuzakkirSyed, 2015: 63).

Figure 1: Hierarchical Structure of Iranian Banking Sector



Source: ILIA (2016:8)

In the Iran banking system, the Central Bank of Iran (CBI) is responsible for securing price stability and the overall stability of the banking system. Besides, the CBI also enforces prudential regulations of banks (Zahedi and Azadi, 2018:23).

After the privatization, there are many private banks as well as state banks. The state and private banks operating in Iran banking system and the banks listed in Tehran Stock Exchange are shown in Table 1.

Table 1: Banks in the Iran Banking System

Financial/Credit Institutions	Tosee Credit Institute	
	Kosar Credit Institute	
	Askariye Credit Institute	
	Noor Credit Institute	
	Caspian Credit Institute	
Commercial State Banks*	Bank Sepah	
	Bank Melli	
	Post Bank	
Specialized State Banks**	Export Development Bank of Iran	
	Bank of Industry & Mine	
	Bank Keshavarzi	
	Bank Maskan	
	Cooperative Development Bank	
Qard-al Hassan***	Bank Qarzol-Hasaneh Mehr Iran	
	Qarzol-Hasaneh Resalat	
Private Banks	Bank Mellat	Saman
	Bank Pasargad	Sarmayeh
	Bank Saderat Iran	Ghavamin
	Bank Tejarat	Hekmat Iranian
	Bank Parsian	Middle East
	Eghtesad Novin	Iranzamin
	Sina	Tourism Bank
	Karafarin	Dey Bank
	Ansar	Refah Bank
	Ayandeh	Shahr-bank
Tehran Stock Exchange Listed Banks	Bank Mellat	Saman
	Bank Pasargad	Sarmayeh

	Bank Saderat Iran	Ghavamin
	Bank Tejarat	Hekmat Iranian
	Bank Parsian	Middle East
	Eghtesad Novin	Iranzamin
	Sina	Tourism Bank
	Karafarin	Dey Bank
	Ansar	Mehr Eghtesad
	Ayandeh	Post bank

*Banks which can lend to both government and non-government customers in any sector

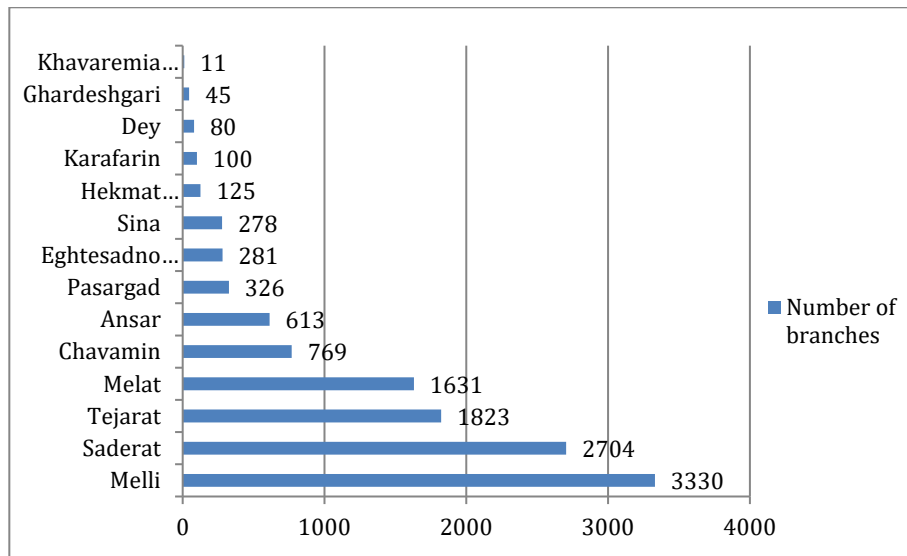
**Bank specializing in the financial specific economic sector

***Islamic non-profit, borrow and lend to customers at lower interest rates

Source: ILIA (2016:11)

Iranian banks carry out different transactions such as resource collection and resource allocation. Due to the high capital requirements of some big projects, banks sometimes provide physical investments in the market with their own subsidiaries. They also undertake certain tasks that are not common in other countries due to certain conditions specific to Iran. For example, the CBI was printing small amounts of money by restricting the printing of paper money to control high inflation. Until 2008, checkbank

Figure 2: Number of Branches of the Banks in Iran (2016)



Source: ILIA (2016:9)

which was printed by the commercial banks was used for cash purchases. After 2008, the CBI launched a similar product called Irancheck (Karamelikli and Alizadeh, 2017:39).

Figure 2 illustrates the number of branches of the banks. According to Figure 2, Bank Melli (state bank) has the highest number of branches with 3330 branches. Bank Saderat (a private bank) follows Bank Melli with 2704 branches. Bank Tejarat and Bank Melat follow these banks with 1823 and 1631 branches respectively.

The number of Islamic banks in Iran reached 34 in 2018 from 31 in 2014. However, the number of branches decreased in this period. While it was 21.299 in 2014, this number decreased to 20.598 in 2018. Mobil banking and the number of ATMs increased, also. The number of ATMs was 36.400 and 59.519 in 2014 and 2018 respectively. Increasing mobile banking and ATM services affected the number of employees in this sector. Although the number of employees was 227.419 in 2014, this number declined to 222.397 in 2018 (IFSB, 2019).

According to the Law on Interest-Free Banking in Iran, three main tasks have been determined for the banking system in Iran. The first task is the duty of directing monetary sources to deposits. The second task is the allocation of financial resources (financial facilities). The third task is the duty of monetary policy practices. In the financial system where the traditional banking system is used, interest rates and open market transactions are the most commonly used basic monetary policy instruments. Based on these tasks, the Iranian Islamic financial system uses monetary policy tools consistent with Islamic principles instead of traditional monetary policy tools. Fixing the maximum and minimum profit rates of the bank share; designing different investment areas and partnerships and fixing expected minimum profit rates; tools such as fixing the minimum and maximum profit margin, and determining the types and amount of commissions are preferred as monetary policy instruments. In the Iran banking system, there are three types of accounts: Current Qard al-Hassan Account (Profit Interest Current Account), Qard al-Hassan Deposit Profit Account, and Term Investment Deposit Account. In these accounts, the bank, which is the representative of the deposit owner, tries to generate income by investing in profitable projects. In Term Deposit Account applications, to invest in the deposits, banks declare the part they guarantee as a payment of profit. If banks make more profits after depositing money, it is obligatory to pay the deposit owner over the actual profit rates. Besides,

related to Islamic Shar'ah compliance, there are three types of contracts in the banking sector: i) Loan contracts: The only loan model in the Islamic banking system is qard al-hassan. ii) Partnership contracts: Such contracts operate according to profit and loss sharing. Partnership contracts include mudharabah, musharakha, mozaraah and mosaqat. iii) Exchange contracts. In these contracts, the profit is determined in advance. However, the profit is not considered as interest. After-sales sales, jo'alah, direct investment, debt - purchase, installment sales, and rental - purchase are among such contracts (Rajaei-Baghsiyaei, 2011: 240 -241; Anwar, 1992: 1090). Islamic banking products in Iran can be summarized as follows in Table 2.

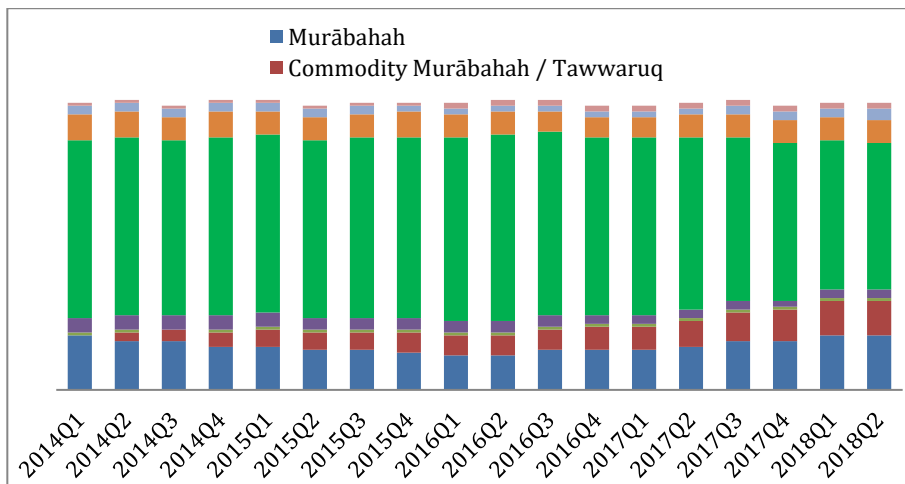
Table 2: Islamic Banking Contract Models in Iran

<i>Mudharabah</i> (<i>Mozarabah;</i> <i>profit-sharing</i>)	Banks provide initial capital to the real sector for the individual or the company. With mudharabah contract, the expected profit rates are clearly defined and shared between the parties.
<i>Musharakah</i>	There are civil and legal partnerships in musharakah contracts. A civil partnership is a project-specific partnership for the short and medium periods. In this contract, both the bank and the clients provide capital for the business. The legal partnership, on the other hand, is a joint-venture for the long term. In this case, the bank provides the fund and gets a portion of the total equity of a newly established company, or purchases some part of an existing company.
<i>Direct Investment</i>	Banks can finance direct investments. However, according to law, the direct investment cannot be made in luxury commodities. The investment has to be related to the economic development of the country.
<i>Murabahah</i>	Banks can buy material, machinery, equipment, spare parts and related materials to satisfy the needs of industry, farming, mining other sectors. The price should include cost and profit. However, banks are forbidden to purchase these materials without the demand of a specific customer. There are different models of murabahah application in Iran such as murabahah security (sukuk) for liquidity, murabahah security (sukuk) for finance, companies murabahah security, and mortgage murabahah security (Zandi and Ariffin, 2012:6-10).
<i>Salaf</i>	Banks purchase goods from productive companies to provide the capital. Therefore, instead of lending money, the banks buy future products at the price which is agreed by both parties. The price can not exceed the market price of the product at the time of the contract.

<i>Ijara be shart-e-tamlik</i>	The bank buys the real property or an asset needed by the company/individual, then leases the asset to them. The price of the asset is determined according to the cost-plus basis. At the end of the contract, the lessee can get ownership of the property.
<i>Jo'alah</i>	This is a short term facility that may be granted for the expansion of the production or commercial and service activities. The service charge is determined at the time of the contract.
<i>Qard al-Hassan</i>	One of the important features of the Iranian banking system is that in line with the socio-economic objectives set out in the constitution, some of its resources must be allocated to the practice of Qard al-Hassan. This is a loan that does not have any profit. These loans are provided for small producers, farmers, and small-scale businessmen who have difficulty in finding financial sources for their personal needs. The amount of loans that banks may grant depends on the Qard al-Hassan saving deposits. By loans provided for the low-income groups for financing low-cost housing and small-scale agricultural enterprises, Qard al-Hassan is used for redistributing the banking system income among the different economic groups in the society (Iqbal, 2011: 103 -104).

Source: Parveen, Zadeh, and MuzakkirSyed (2015:66-67) and Hosseini, Khaledi, and Gray (2009: 293)

In Figure 3, the percentage of financing by the type of Shariah-compliant instruments for the period 2014-2018. According to Figure 3, musharaka contracts dominate the financial system in Iran. Following **Figure 3:** % of Financing by the type of Shariah-Compliant Instruments (2014Q1-2018Q2)



Source: IFSB (2019)

musharaka contracts, murabahah is used. In recent years, the rate of commodity murabahah is also increasing.

With the use of monetary policy tools consistent with the Islamic banking system in Iran and the development of opportunities to provide resources to individuals and firms through various financial contracts, the function of supporting the real sector of the financial system has been strengthened (Zangeneh, 1989: 78). With mozaraah (mudharabah), which is provided by Islamic banks at the individual level as well as the real sector, banks provide funds for private projects of individuals and firms. These contracts, in which the minimum profit rate is determined by the Central Bank, are used for short-term commercial activities. With the installment sales application, banks can purchase or resell instruments such as raw materials, machinery-equipment, and housing. Installment sales are the most important financing method in Iran. "Leasing and purchasing" is a tool that allows banks to purchase and rent buildings, machinery, and equipment. By mozaraah contracts, banks can make agreements to rent agricultural land. According to this model of contract, a piece of land is allocated to farmers for agricultural production by the bank for a certain period and profit is shared when the crop is sold. Mosaqat is similar to mozaraah. However, in this model, orchards are the subject of the contract. With mosaqat, banks allocate an orchard to the farmer until the harvesting. After the harvesting, profit is shared between the bank and the farmer. Jo'alah is a service contract that allows one party to purchase the service offered by the other with a specific commission. Depending on the situation and the needs of the consumer, the bank serves as a service recipient. Direct investment is the activities of a bank for economic development or social purposes (Zangeneh, 1989:74-77; Hosseini, Khaledi ve Gray, 2009: 293). In Table 3, the financial facilities to support economic activities are summarized.

Table 3: Financial Facilities Improved by the Islamic Banks in Iran

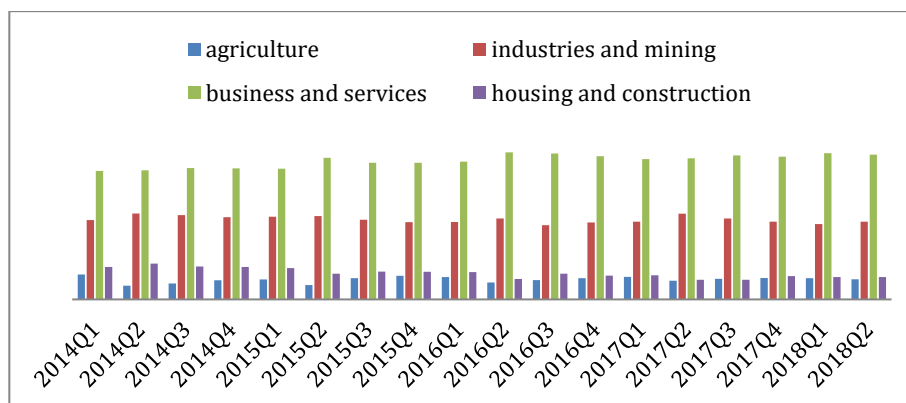
Types of Economic Activity		Financial Facilities Provided By Islamic Banking	
Productive Activities	Economic	* Installment sales	*Direct Investment
* Industry		* Private partnerships	*Qard al-Hassan
* Agriculture		* Formal partnershşps	*Mozara'ah
* Mining		* Purchasing and Leasing	*Jo'alah
		* Forward transactions	*Sales with Credit

Trade Activities	*Mozareheh (Mudharabah)	
* Import	* Private partnerships	
* Export	* Formal partnerships	
* Domestic Trade	* Jo'alah	
Services	* Private partnerships	*Qard al-Hassan
	* Installment sales	*Purchasing and Leasing
	* Jo'alah	
Housing Sector Activities	* Private partnerships	*Qard al-Hassan
* Construction	* Installment sales	*Direct Investment
* Maintenance	* Purchasing and Leasing	*Jo'alah
Activities to meet individual needs	* Qard al-Hassan	

Source: Zangeneh (1989: 80)

As illustrated in Table 3, there are productive sectors such as industry, agriculture, and mining. For these economic activities, there are different alternatives of Islamic contracts. Purchasing and leasing, installment sales, direct investment, mudharabah, mosaqat, jo'alah and qard al-hassan are some of them. For trade activities, private partnerships, formal partnerships, mudharabah and jo'alah are the models banks prefer. For the service industry and housing sectors, qard al-hassan, private partnerships, installment sales, and jo'alah are the most used models.

Figure 4: % of Shariah Compliant Financing by Economic Activities in Iran (2014Q1-2018Q2)



Source: IFSB (2019)

Figure 4 represents the percentage of Shariah-compliant financing by economic activities for the period 2014-2018. According to Figure 4, in all periods, business and services got the highest financing with 54.5% in 2018Q2. In the same quarter, industry and mining followed the business and services with 29.3%.

Similarly, in Table 4, the total amount of financing was shown for different sectors. Among the sectors, services facilitated the most with 2.528.3 trillion rials. Manufacturing and mining followed this sector with 1.742.2 trillion rials.

Table 4: Different Sectors Facilitated by Banking Sector (trillion rials)

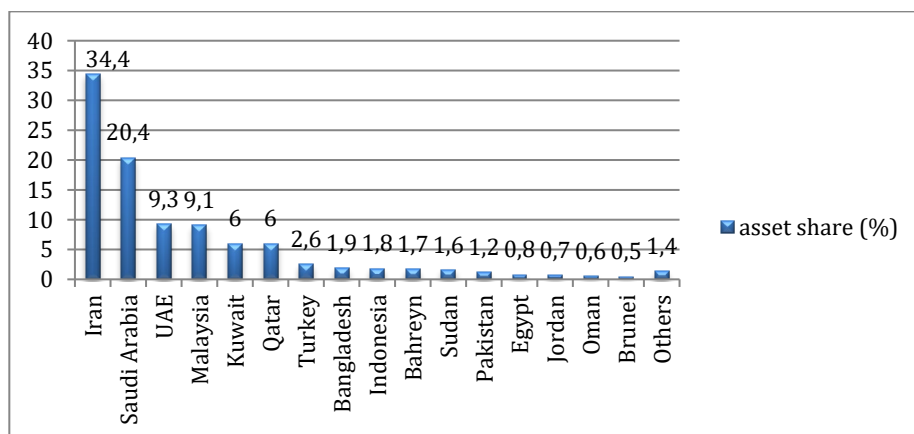
Sector	2016/2017	2017/2018	Percentage change
Agriculture	466.8	492.9	5.6
Manufacturing and Mining	1.609.2	1.742.2	8.3
Construction and Housing	501.2	517.4	3.2
Trade	724.3	851.7	17.6
Services	2.178.8	2.528.3	16
Miscellaneous	3.4	6.6	91.8
Total	5.483.7	6.139.1	12

Source: Central Bank of the Islamic Republic of Iran (2018:7)

C. Current Situation of Islamic Banking in Iran

The global share of the Islamic banking system of Iran is one of the indicators of the strength of the sector. Since the entire banking system

Figure 5: Global Islamic Financial Assets and Countries (%)

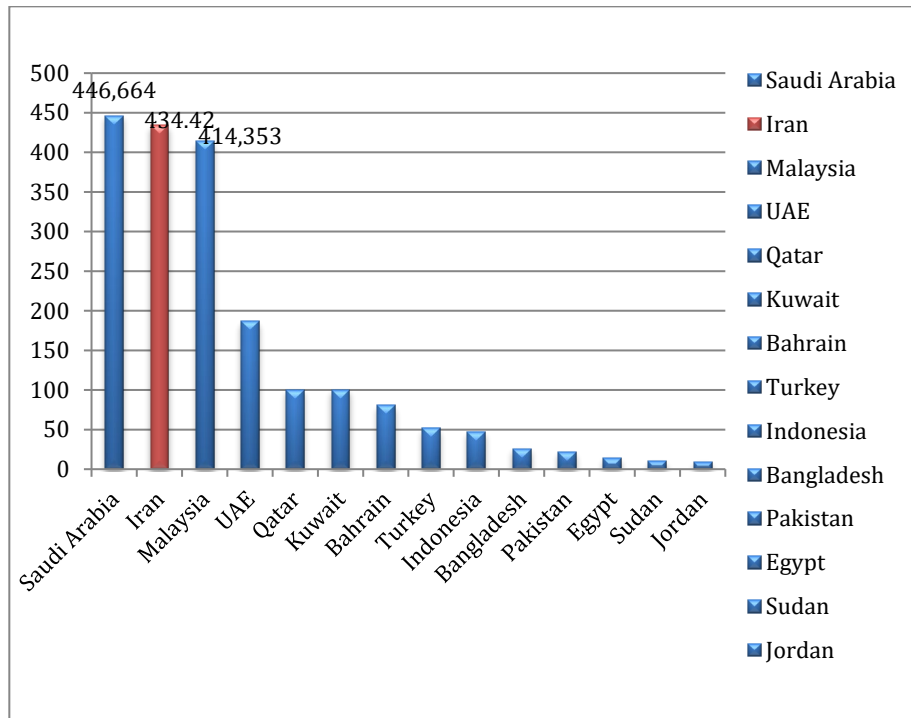


Source: IFSB (2018:12)

dominated by the Islamic banking model, Iran has the largest share of Islamic banking assets with a rate of 34.4%, as shown in Figure 5. Saudi Arabia and UAE follow Iran with 20.4% and 9.3% respectively. Comparing with these countries, Turkey has a small share in Islamic financial assets with 2.6%.

As illustrated in Figure 6, Iran ranks second on the global scale with 434.42 Million dollars Islamic financial assets after Saudi Arabia. Malaysia follows Saudi Arabia and Iran with 414.353 Million dollars¹. Comparing with those three countries, the share of the other Islamic countries is relatively low.

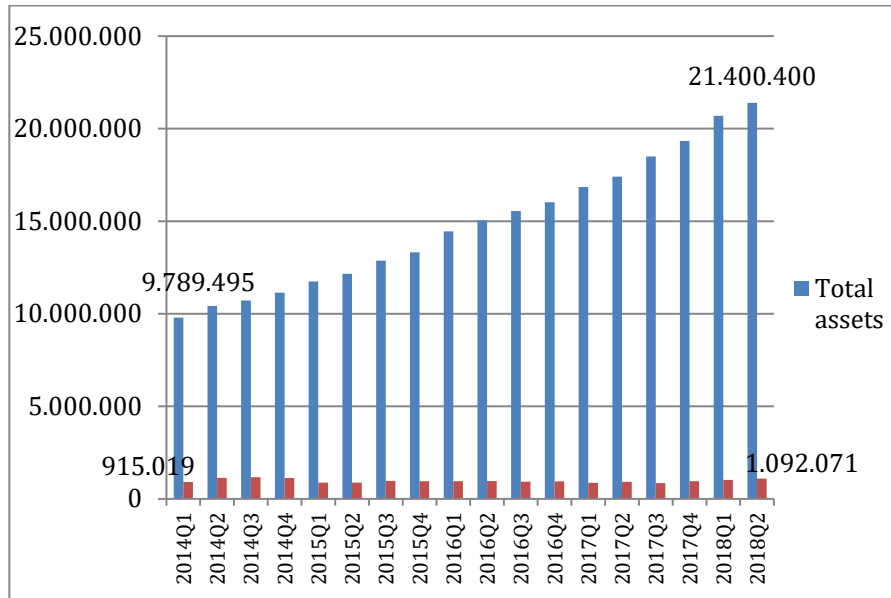
Figure 6: Global Islamic Financial Assets and Countries (Million \$, 2016)



Source: COMCEC, (2017:8)

Figure 7 represents the Islamic banking assets in Iran for 2014Q1-2018Q2 period. While Islamic banking assets were 9.789.495 rial in 2014Q1, it reached to 21.400.400 in 2018Q2. In this period, liquid assets did not change much. It was 915.019 rial in 2014Q1 and increased to just 1.092.071 in four years.

¹ For detail analysis of global Islamic finance and sample country cases, see Gedikli and Erdoğan (2018); Erdoğan and Gedikli (2019); Erdoğan and Gedikli (2018), Gedikli and Erdoğan (2016).

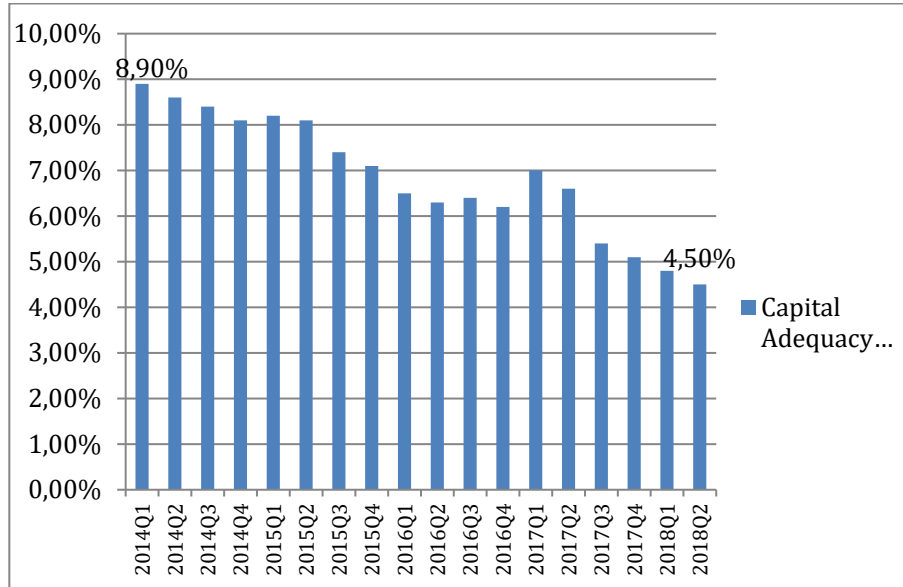
Figure 7: Islamic Banking Assets in Iran (2014Q1-2018Q2) (IIR)

Source: IFSB (2019)

The Islamic finance industry keeps growing globally. Total Islamic finance assets grew by a compound average growth rate (CAGR) 6% and 2.44 trillion \$ between 2012-2017. Although this amount was scored by 56 countries, Iran, Saudi Arabia, and Malaysia are the greatest Islamic finance markets. However, Iran experienced a decline in its assets due to the depreciation of its national currency against the US dollar. Furthermore, devaluation of rial caused more declines in financial assets. Because of that Iran's Islamic financial institutions' assets grew by 13% in 2017 (Thomson Reuters, 2018:15). The fragility of the financial system continued in 2017. Capital adequacy ratio is one of the important performance indicators in the banking system. With the implementation of the International Financial Reporting Standards (IFRS) in 2016, the capital adequacy ratio of the banking system decreased from 8.4% in 2012 to 5.8% in 2015. On the other hand, 16% of the total assets of the public banks with negative capital adequacy ratio required additional capital. Another remarkable point in the system is that the cost of funds is high due to the fact that some banks collect deposits by offering high rates which limits profitability (IMF, 2017: 10).

Figure 8 illustrates the capital adequacy ratio between 2014Q1 and 2018Q2. Except for the 2017 first and second quarters, CAR decreased steadily in this period. Although it was 8.9% in 2014Q1, it declined to 4.5% in 2018Q2.

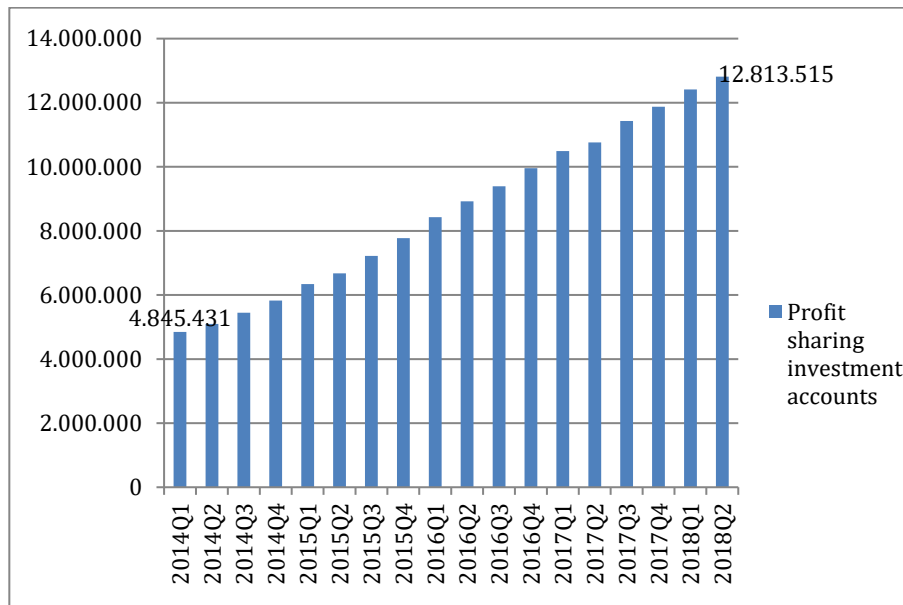
Figure 8: Capital Adequacy Ratio (CAR) (2014Q1-2018Q2)



Source: IFSB (2019)

Profit-sharing investment accounts are shown in Figure 9 for the 2014-2018 period. The profit-sharing investment account increased from 4.845.431 rial in 2014Q1 and reached to 12.813.515 rial in 2018Q2.

Figure-9: Profit Sharing Investment Accounts in Iran (2014Q1-2018Q2) (IIR)



Source: IFSB (2019)

The studies investigating the Iranian banking system at the macroeconomic level reveal the current state of the banking system in this country². The findings of some of these studies are summarized below.

Gudarzi Farahani and Sadr (2012) investigated the short-run and long-run relationship between Islamic banking improvement and economic growth in Iran and Indonesia for the period 2000Q1-2010Q4. The authors found that a significant relationship between Islamic financial development and economic growth for both countries for both short and long term. They also concluded that economic growth modifies Islamic banking development.

Arjomandi, Harvie, and Valadkhani (2012) investigated Iran's banking performance over the period 2003-2008. The authors concluded that the technical efficiency of the banking industry deteriorated after regulatory changes were initiated. In the 2006-2007 period, the banking industry total factor productivity increased by 32%. However, the banking industry experienced a severe drop in productivity in the 2007-2008 period.

Shayegani and Arani (2012) analyzed the financial stability of the state and the private banks in Iran over the period from 2001 to 2008. The authors found that factors affecting financial stability for the state banks and the private banks are different. Besides, the macro-variables of net gross domestic product and national currency value have different effects on the private and state banks. The volume of loans and the net assets of the banks are also important factors impacting financial stability. And also, because of the financial conditions, private banks are prone to a higher level of risk than their state counterparts.

Najarzadeh, Reed, and Mirzanejad (2013) examined the level of competition for 18 public and private banks in the Iranian banking system for the period 1997-2010. The authors concluded that during the period, the banks operated under a monopolistic competition system. After the privatization and increasing the number of private banks in the banking sector, competition increased in the banking system. The increasingly competitive environment is expected to increase the quality of banking services.

Ghiasi, Mohseni, and Shirazi (2014) investigated the effects of the banking sector and the stock market on economic growth over the period of 1991Q4-2011Q3. The empirical findings indicated that higher export income

² In the literature, there are many studies examining the performance of Islamic banks with a comparative approach. See Alam and Rizvi (2017).

decreases the substitution of banking and the stock market in Iran. They also found that there is a complementary relationship between the banking sector and the stock markets.

Salehi and Khaksarastane (2015) examined the level of efficiency of private banks registered in the Tehran Stock Exchange for the period 2011-2013 in Iran. The authors found that there was a growth in productivity. An important finding of the study is that the bank, whose productivity has declined, has been exposed to this situation due to the lack of investment and the weak application of banking technology. In this study, the importance of the use of modern equipment and strong infrastructure that improves the service quality of banks are highlighted. One of the factors effective in decreasing the productivity growth rate of branches is the inadequacy of technology use.

Ebrahimi, Arshadi, and Salimi (2015) investigated the effective factors on banking profitability in Iran for the period 2003-2012. The authors found that internal factors such as the amount of capital and the size of the bank have a positive effect on the profitability of banks. The structural factors such as market share have a positive effect on profitability. Moreover, inflation and economic cycles have a positive impact on profitability.

Mehrzaad, Arshadi, and Salimi (2015) examined the factors affecting the profitability of the banking system by testing the data of 18 private and public banks in Iran for the period 2003-2012. The findings show that bank characteristics and market structure have an impact on the performance of the banking system. Some important results of the study are as follows:

- The amount of capital has a positive effect on bank profitability. Banks with adequate capital can be sound during periods of deferred liabilities or shocks affecting macroeconomic parameters. Also, the amount of capital is the most important variable determining the credit capacity of banks.

- The size of the bank has a positive effect on the profitability of the bank. The size of the Bank's total assets has a positive and strong impact on profitability.

- Concentration has a positive effect on profitability. When there is a decrease in concentration, credit rates decrease, whereas interest rates increase. The result is a reduction in profitability. On the other hand, the increase in the number of banks affects profitability negatively.

- The Bank's market share has a positive effect on profitability.

Ahmadyan (2018) investigated the effects of credit risk management on the profitability and survival of banks in Iran for the period 2005-2016. The empirical results pointed out that there is a significant relationship between risk management, profitability, and bank survivability. The higher the credit management, the higher the profitability and survival of banks, and vice versa.

Dangolani (2011) investigated the effect of information technology on the banking performance of Bank Keshavarzi. The author concluded that information technology highly contributes to the banking system since it saves the time of the customers and decreases transaction costs.

D. Challenges of Iran Islamic Financial System

After the Islamic Revolution, Iran had to experience several economic, political, and social crisis. Large-scale nationalization, a great number of capital outflows, brain drain, the freezing of its foreign assets, different sanctions on Iran's import and export, an 8-year war with Iraq, oil price shocks, ineffective export-promotion strategies, and growing inflation negatively affected the Iran economy. Moreover, the continuing sanctions worsened the macroeconomic performance of the country (Pourian, 1995:94).

Actually, Iran has been facing severe external sanctions since the 1979 Islamic Revolution. However, the most harmful sanctions for the Iranian economy were put in place by the US, the UN, and the EU in 2012 because of Iran's nuclear program. The sanctions not only affect the country's oil export but also the banking sector as Iranian banks were cut off from the global banking system. Those sanctions caused a currency crisis and a deep recession in Iran. After the nuclear treaty of 2015, the Iran economy regained the positive trend of development. Nevertheless, this period was cut when Trump declared that sanctions would be initiated again in 2018. Right after his declaration, sanctions on oil export and restrictions on Iranian banks started again. The sanctions that have been put in place for many years caused significant liquidity and solvency problems leading to a growing risk to Iran's financial stability. In most of the banks, assets are impaired and their capital positions are weak. Besides, the role of the government in the banking system is enormous and there are many corruption incidents. The government heavily controls 70% of the assets of the banking system. Furthermore, the banking system is criticized as being not transparent. Therefore the controls are very limited on the interconnections between public and semipublic entities. Weak controls brought a shadow banking

system made up of numerous unlicensed financial institutions. And the system has a complex operation and ownership structure. That's why it is difficult to supervise and monitor the system. The weakness brings vulnerability, mismanagement, and corruption (Mazarei, 2019:1-2). The sanctions were so heavy that the foreign banks having business with local Iranian banks were also punished because of violations of sanctions. UBS (Switzerland), ABN Amro (Netherlands), Credit Suisse (Switzerland), ING (Netherlands), Bank of Moscow (Russia) and Unicredit AG (Germany, Austria, Italy) are some of the banks that had to pay millions of dollars fine for violations of the sanctions on Iran (Congressional Research Service, 2019:32).

Similarly, Zahedi and Azadi (2018:23) point out the same problems. The authors explained that with local and international reasons, the banking system in Iran is being threatened by intertwined crises. The unpleasant situation is a consequence of ineffective macroeconomic policies that caused a low output growth and a full-fledged financial crisis. The main reason for the problems in the banking system is the fiscal dominance, institutional weakness of the CBI, corruption, and other managerial problems of the banking system.

Despite having the largest share in the global Islamic banking assets, some other important criticisms have been expressed in the studies conducted on this issue and attention has been drawn to the failures of the system:

- Islamic financial system in Iran is heavily dominated by jurisprudence. Jurisprudence is critical in setting regulations, guidelines, contracts, and directives. This preference ignores the goals, principles, and foundations. And also, supervision in banks by Shariah Board is not adequate enough (Nili, 2014:190).
- According to the relevant legislation, the loans demanded from the banking system for consumption expenditures are required to be interest-free. However, the credits to be allocated for consumption are limited. If individuals' demands cannot be met with the available sources, the other Islamic contracts are suggested. These practices lead to flows of bank sources from productive sectors to the consumer sector. (Parveen, Zadeh, and MuzakkirSyed, 2015: 65).
- Financial institutions that compete with Islamic banks, offer products and services based on advanced technologies. Contrary, Islamic banks prefer to continue with traditional contracts (Haghtalab and Nodeh,

2012: 108).

- Some Islamic contract models cannot be understood very well and even they are confused. Mudarabah, murabahah and jo'alah require bank managers and well-educated Islamic finance professionals to explain all details of contracts to their clients. Since there is limited knowledge, most of the contracts are signed on certain models. Fake contracts are the other problem of Islamic finance in Iran. Despite its great advantages, sukuk is not preferred either (Nili, 2014:190-191).
- There is a lack of public awareness of interest-free financial services. Most of the people mixed riba with fixed profit. Society needs Islamic financial literacy (Haghtalab and Nodeh, 2012:109).
- The banking sector is fragile. Overdue payments by the public sector directed loans, and weak risk management practices lead to deterioration of bank balance sheets and weakening of capital positions. On the other hand, the bank funding model used in the banking system is based on the principle that external funding sources are not preferred. Public commercial banks, state specialized banks, and partially privatized banks are heavily dependent on the resources of the Central Bank to implement government credit instructions (IMF, 2017:12-14).
- Unlike Malaysia, Bahrain, and UAE, Iran does not try to standardize its Islamic banking system. Iran can only integrate with the global Islamic financial system by making standards (Ashraf and Giashi, 2011:43). The banking system is the lack of enough auditing and accounting standards. Most of the Sunni countries follow Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAIOFI) standards except Iran (Nili, 2014:190-191).
- Sometimes politicians request Islamic banks to offer loans with below-inflation rates. The banks should be realistic and they should not be influenced by the politicians. Instead, they should follow a genuine and sustainable credit policy (Ashraf and Giashi, 2011:43).
- Since there is just an interest-free banking model in Iran, and only interest-free loans are allowed by the law for personal and consumption needs, banks have very limited resources to provide this service. And actually, most of the loan demand is not real, and furthermore, the system pushes the limited loans from productive investments to satisfy consumer needs. It is a fact that it is a necessity to improve new innovative products and instruments for financing

new activities (Parveen, Zadeh, and MuzakkirSyed, 2015:66).

- Although it is forbidden to get riba, all banks charge their borrowers a fixed pre-set interest rate at least once a year (Parveen, Zadeh, and MuzakkirSyed, 2015:66). Furthermore, banks have the right to pay an on-account monthly profit before actual profit which is supposed to be paid at the end of the year. These account rates are misused by the banks to compete with their rivals. Although these rates are decided by the Central Bank, the commercial bank sometimes exceed these rates by exploiting the loopholes. Moreover, the laws are not effective enough for late payments. The repayment of debts is also problematic in the country (Nili, 2014:191).
- The current system ignores the low-income groups. Since Islamic finance is the sole fund provider of the whole economy, different social groups need to get fair financial services (Nili, 2014:191).

Conclusion

In accordance with the prevailing Islamic interpretation in Iran, all of the conventional banks were converted into Islamic banks. Because of this transformation, Iran has the largest share in global Islamic banking assets. After the nationalization of the banking system following the Islamic Revolution, the withdrawal of the funds from the system increased. Besides, the system became more complicated. Furthermore, the Iranian banking system is criticized as not being transparent enough and there is no strong integration with the global financial system. Moreover, the sanctions on Iran primarily caused a decline in foreign trade. Along with the sanctions, the fall in oil prices directly affected the economy. The country's most important source of income comes from oil and gas trade. The decrease in oil prices in addition to ongoing sanctions increased macroeconomic problems and uncertainty. They also adversely affected the banking sector. All these negative factors led to a decrease in income. To improve the Islamic banking sector in Iran, the following policies can be applied:

- To have a higher reputation in the banking sector, the government should provide more transparency, financial reporting, auditing, and monitoring as well as standardization and generally accepted Islamic accounting principles. This will provide less corruption and better allocation of limited sources.
- With increasing reliability, Islamic banks can contribute to improving the real economic sectors that may lead to economic growth and capital accumulation in Iran.

- The Islamic financial system should be more liquid and more effective. Besides, global financial instruments should be expanded. There should be more efforts to develop secondary financial markets for Islamic financial products (Lone, 2016: 154).
- Educating society and raising public awareness for the services and benefits of the Islamic financial system will increase the effectiveness and efficiency of Islamic banking. The social responsibility function of Islamic banking should be strengthened. Actually, social responsibility and profit maximization are not conflicting goals. The higher performance of Islamic banks is not solely dependent on financial performance. The ethical role of Islamic banks and their social responsibility performance are a strategic tool that should be evaluated to have a positive image of Islamic banking (Haghtalab and Nodeh, 2012: 109).
- In order to maintain a competitive environment, Islamic banks should have new technological investments (Haghtalab and Nodeh, 2012: 108). Accordingly, new innovative financial products and instruments should be included in the Iran banking system (Parveen, Zadeh, and MuzakkirSyed, 2015: 65). Particularly sukuk transactions should be improved. There are many countries such as Malaysia, UAE and Bahrain have been applying sukuk instrument in different investments. Iran can be competitive in sukuk issuance.
- One of the most important obstacles to the improvement of the Islamic banking system in Iran is the long-standing sanctions. When the sanctions were alleviated in 2015, not only the macroeconomic performance but also banking sector performance improved. However, after the US President Trump's explanations, the sanctions restarted again. It is obvious that the sanctions will have severe political and economic effects which will have direct impacts on the banking sector. Therefore, international relations should be improved and mutual constructive processes aimed to mitigate the negative effects of sanctions should be put forward.

In this vein, Iran should improve economic and political relations with its neighbors and other regional countries. As an example, Astana Process is a critical process since Iran, Turkey, and Russia discussed the regional political-economic partnerships and negotiations at the meeting. These policies may have positive effects on the Iran banking sector as well.



KAYNAKÇA

- AHMADYAN, A. (2018). Measuring credit risk management and its impact on bank performance in Iran. *AIMI Journals, Marketing and Branding Research*, 5, 168-183.
- ALAM, N. and RIZVI, S. A. R. (2017). Empirical Research in Islamic Banking: Past, Present, and Future. In *Islamic Banking: Growth, Stability and Inclusion*, Ed. Nafis Alam and Syed Aun R. Rizvi, Palgrave Macmillan. 1-14.
- ANWAR, M. (1992). Islamic banking in Iran and Pakistan: A comparative study. *The Pakistan Development Review*, 31(4), Papers and Proceeding Part II, Eight Annual General Meeting of Pakistan Society of Development Economists, Islamabad, January 7-9, 1992, Winter 1992, 1089-1097.
- ARJOMANDI, A., HARVIE, C.; and VALADKHANI, A. (2012). An empirical analysis of Iran's banking performance. *Studies in Economics and Finance*, 29(4), 287-300.
- ASHRAF, S. H., and GIASHI, A. A. (2011). Islamic banking in Iran-Progress and challenges. *Kuwait Chapter of Arabian Journal of Business and Management Review*, 1(2), October 2011, 31-44.
- Central Bank of the Islamic Republic of Iran (2018). *Annual Report 2017/2018*, https://www.cbi.ir/category/EconomicReport_en.aspx
- COMCEC (2017). *Diversification of Islamic Financial Instruments*. COMCEC Coordination Office, October.
- Congressional Research Service (2019). *Iran Sanctions*. CRS Report, November 15, 2019.
- DANGOLANI, S. K. (2011). The impact of information technology in the banking system. A case study in Bank Keshavarzi Iran. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 30, 13-16.
- EBRAHIMI, M., ARSHADI, A., and SALIMI, M.S. (2015). Effective factors on bank profitability in Iran. *Journal of Money and Economy*, 10(1), Winter 2015, 107-129.
- ERDOĞAN, S. and GEDIKLI, A. (2018). *Islamic Finance and Islamic Banking in Kuwait*. In Participation Banking-Developing Country Cases, Ed. S. Erdoğan ve A. Gedikli, Umuttepe Publishing, 2-25.
- ERDOĞAN, S. and GEDIKLI, A. (2019). An Investigation on Islamic Finance

- and Islamic Banking in Malaysia. *Bilimname*, XXXVIII, 2019/2, 251-287.
- GHIASI, E.; MOHSENI, R. M.; and SHIRAZI, J. K. (2014). Banking and stock markets in Iran: Are they complements or substitutes?. *İşletme Araştırmaları Dergisi*, 6/1, 7-20.
- GEDİKLİ, A. and ERDOĞAN, S. (2016). *Participation Banking: Turkey and the World Applications*. In Islamic Economy and Finance, Ed. S. Erdoğan, A. Gedikli and D. C. Yıldırım, Umuttepe Publishing, Kocaeli, 195-248.
- GEDİKLİ, A. and ERDOĞAN, S. (2018). Islamic Banking and Islamic Finance in Indonesia. *Journal of Knowledge Economy & Knowledge Management*, 13 (2), 161-195.
- GUDARZI FARAHAN, Y. and SADR, S. M. H. (2012). Analysis of Islamic banks' financing and economic growth: Case study Iran and Indonesia. *Journal of Economic Cooperation and Development*, 33(4), 1-24.
- HAGHTALAB, H. and NODEH, V. H. (2012). Marketing of Financial Services by Islamic Banking Institutions in Iran. *International Conference on Management, Humanity, and Economics (ICMHE'2012)* August 11-12, Phuket (Thailand), 106-9.
- HOSSEINI, S. S.; KHALEDI, M. and GRAY, R. (2009). An Analysis of Transaction Costs of Islamic Banks in Rural Iran. *Agribusiness*, 25 (3) 291 - 313.
- HOSSEINI, E. A. (2015). Legislation and case law: Provisional profit in Iran's banking system: Same meat, different gravy. *Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law (EJIMEL)*, University of Zurich, 3, 135-145.
- IFSB (2018). *Islamic Financial Services Industry Stability Report*, Malaysia.
- IFSB (2019). *Data by Country*. https://www.ifsb.org/psifi_03.php
- IQBAL, M. (2011). Islamic Banking: Theory, Practice, and Evaluation. *Journal of Islamic Business and Management*, 1 (1), 95 -126.
- ILIA (2016). *Banking Industry Iran: Current Status, Opportunities, and Threats*, <http://www.ilia-corporation.com/wp-content/uploads/2016/09/Banking-Industry-Iran-ILIA-Corporation-White-Paper-c.pdf>
- IMF (2011). *Islamic Republic of Iran: Selected Issues Paper, IMF Country Report*, No. 11/242, August 2011, 1-28.
- IMF (2017). *Islamic Republic of Iran: Country Report*, No. 17/62.
- JAHAN-PARVAR, M. (2013). The practice of central banking in the Islamic
-

- Republic of Iran: Is there room for reform?. Future of Iran, Economy, Legatum Institute, *Global Transitions*, September 2013, 1-15.
- KARAMELIKLI, H. and ALIZADEH, N. (2017). İran İslami bankacılık sistemi üzerine bir değerlendirme. *Bankacılık ve Sigortacılık Dergisi*, 2(11), 36-58.
- KHAN, M. S., and MIRAKHOR, A. (1990). Islamic Banking: Experiences in the Islamic Republic of Iran and Pakistan. *Economic Development and Cultural Change*, 38 (2), 353- 75.
- LONE, F. A. (2016). *Islamic Banks and Financial Institutions A Study of Their Objectives and Achievements*, Palgrave Macmillan.
- MAKIYAN, S.N. (2003). Role of Rate of Return on Loans in the Islamic Banking System of Iran. *Managerial Finance*, 29 (7), 62-69.
- MAZAREI, A. (2019). Iran has a slow-motion banking crisis. *Policy Brief*, Peterson Institute for International Economics, 19-8, June 2019, 1-11.
- MEHRZAD, E.; ARSHADI, A.; and SALIMI, M. S. (2015). Effective Factors on Bank Profitability in Iran. *Sadegh Journal of Money and Economy*, 10, (1), 107 - 29.
- NAJARZADEH, R.; REED, M.; and MIRZANEJAD, H. (2013). A study of the competitiveness of Iran's banking system. *Journal of Economic Cooperation and Development*, 34(1), 93-110.
- NILI, F. (2014). Chapter 11: Iran. In *The Islamic Finance Handbook, A Practitioner's Guide to the Global Market*, Ed. S. Thiagaraja, A. Morgan, A. Tebbutt, and G. Chan, John Wiley & Sons Corp Publishing
- PARVEEN, T.; ZADEH, E. L.; MUZAKKIRSYED, A. (2015). Evolution of Islamic Banking in IRAN: Prospects and Problems. *Journal of Business and Management*, 17 (9), 61-66
- POURIAN, H. (1995). The experience of Iran's Islamic financial system and its prospects for development. In *Development of Financial Markets in the Arab Countries, Iran, and Turkey. Economic Research Forum for the Arab Countries, Iran, and Turkey*, IDRC, 83-108.
- RAJAEI-BAGHSIYAEI, M. (2011). The Contribution of Islamic Banking to Economic Development (The Case of The Islamic Republic of Iran). A Thesis Submitted in Fulfilment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy at the School of Government and International Affairs Durham University.
- SALEHI, M. and KHAKSARASTANEH, F. (2015). Performance Evaluation of Islamic Banking Sector: Iranian View. *International Review of*
-

Accounting Banking and Finance, 7 (2), 51 - 82.

SEIBEL, H. D. (2004). Islamic Republic of Iran: Bank Keshavarzi, The Agricultural Bank. Near East-North Africa Regional Agricultural Credit Association (NENARACA) 11 September 2004. <https://www.findevgateway.org/sites/default/files/mfg-en-case-study-islamic-republic-of-iran-bank-keshavarzi-the-agricultural-bank-dec-2004.pdf>

SHAYEGANI, B. and ARANI, M. A. (2012). A study on the instability of the banking sector in Iran's economy. *Australian Journal of Basic and Applied Sciences*, 6(1), 213-221.

Thomson Reuters (2018). *Islamic Finance Development Report 2018*, Building Momentum.

WILSON, R. (2012). *Legal, Regulatory and Governance Issues in Islamic Finance*. Edinburg University Press, UK.

YASSERI, A. (2002) Chapter 8: Islamic Banking Contracts as Enforced in Iran. In *Islamic Banking and Finance, New Perspectives on Profit-Sharing and Risk*, Ed. M. Iqbal & D. T. Llwellyn, Edward Elgar Publishing, UK.

ZAHEDI, R. and Azadi, P. (2018). Central Banking in Iran. *Stanford Iran 2040 Project*, Working Paper No.5, June 2018, 1-37.

ZANDI, G. and ARIFFIN, N. M. (2012). Some issues on murabahah practices in Iran and Malaysian Islamic banks. 1-18. http://irep.iium.edu.my/3092/2/Some_Issues_on_Murabahah_Practices_in_Iran_and_Malaysian_Islamic_Banks.pdf

ZANGENEH, H. (1989). Islamic Banking: Theory and Practice in Iran. *Comparative Economic Studies*, 31 (3), 67 - 84.



İRAN BANKACILIK SİSTEMİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA: SORUNLAR VE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ*

📧 Seyfettin ERDOĞAN^a 📧 Ayfer GEDİKLİ^b 📧 Mehmet Rıza DERİNDAG^c

Öz

İran, Sudan ile birlikte bankacılık sistemi tamamen İslami prensiplere dayanan dünyadaki iki ülkeden birisidir. Ülkede uygulanmakta olan İslami bankacılık sistemi konusunda çok farklı eleştiriler yapılsa da İran, küresel ölçekte en yüksek İslami finansal varlıklara sahip ülkelerden birisi durumundadır. Esasen İran bankacılık sistemi, sadece bankacılık hizmetleri vermekle kalmayıp, İran toplumunun İran Devrimi sonrası dönemde yeniden yapılandırılması için kullanılan önemli bir kilometre taşıdır. İran Devrimi ile birlikte birçok alanda olduğu gibi bankacılık alanında da yapısal dönüşüm süreci başlamıştır. Bankacılık sektörünün yeni döneme adapte edilmesi için finansal sistem, tedricen ülkenin İslam anlayışına uygun hale getirilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede sistemin millileştirilmesi yönündeki girişimler yasal düzenlemeler ile desteklenmiştir. İlerleyen dönemlerde sosyal ve ekonomik hedeflere ulaşmak için geliştirilen stratejilerin hayata geçirilmesinde bankalara önemli sorumluluklar yüklenmiştir. Bankacılık sektörüne iktisadi faaliyetleri destekleyerek iktisadi gelişme hedeflerine katkı sağlama işlevinin yanısıra, gelir dağılımında dengenin sağlanması stratejilerine paralel işlevler de yüklenmiştir. İran’da bankacılık sektörünün sahip olduğu kaynakların bir bölümü belirli bir gelir seviyesinin altında kalan bireylerin desteklenmesi amacıyla kullanılmaktadır. Devrimden günümüze

* Bu çalışma, 3-4 Kasım 2018 tarihinde İstanbul’da düzenlenen Uluslararası İslami Ekonomi, Finans ve Etik (ISEFE) Kongresi’nde sunulan “*An Evaluation of Islamic Banking in Iran*” başlıklı bildirinin genişletilmiş versiyonudur.

^a Prof., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, erserdagm@hotmail.com

^b Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, ayfergedikli@yahoo.com

^c Dr., İstanbul Gelişim Üniversitesi, mrderindag@gmail.com

ülkede bankacılık sisteminin kullandığı araçlar ve uyguladığı politikalar ile İran İslam devletinin tamamlayıcı bir parçası olması hedeflenmiştir. Son yıllarda bankacılık sistemi ekonominin yeniden yapılandırılması sürecinde temel bir araç olarak kullanılmış, petrol fiyatlarındaki düşük seyrin devam etmesi ve politik nedenlerle dış kaynakların kesilmesi sonucu bankacılık kesimine daha fazla rol verilmiştir.

İran bankacılık sisteminde, kamu bankalarının yanısıra özel bankalar da faaliyette bulunmaktadır. Bankacılık sistemi ticari devlet bankaları, ihtisaslaşmış devlet bankaları, karzı hasen bankaları ve özel bankalar şeklinde bir yapıya dayanmaktadır. Bütün özel bankalar, ticari banka şeklinde yapılmıştır. Bunun yanında kamu bankalarının ticari banka ya da ihtisas bankası şeklinde iki türü bulunmaktadır. İhtisas bankaları, konut ya da tarım sektörü gibi ihtisas alanlarında faaliyette bulunmaktadır. Uygulamaya bakıldığında kamu bankaları kategorisine karzı hasen bankalarını da ilave etmek gerekmektedir. Böylelikle kamu bankalarının üç türden oluştuğunu söylemek mümkündür. Ülkede uygulanan kontrat modelleri, Mozareheh (mudaraba), Taksitli Satış uygulaması, Kiralama ve Satılma, Mozara'ah, Mosaqat, Jo'alah ve Doğrudan Yatırım sözleşmeleri en sıklıkla tercih edilen işlemlerdir. Bu kontratlarda faiz uygulamasından sakınıldığı belirtilmektedir.

Öte yandan, tamamen İslami bankacılık sisteminin geçerli olduğu İran finansal sisteminde, konvansiyonel bankacılık sisteminde uygulanan faiz oranları ve açık piyasa işlemleri gibi sıklıkla başvurulan geleneksel para politikası araçları yerine sistemin doğası ile tutarlı para politikası araçları kullanılmaktadır. Banka payı için maksimum ve minimum kar oranlarının sabitlenmesi, değişik yatırım alanlarının ve ortaklıkların dizayn edilmesi ve beklenen minimum kar oranlarının sabitlenmesi, minimum ve maksimum kar marjının sabitlenmesi ile komisyon türleri ve miktarının belirlenmesi gibi araçlar en sık uygulanan politikalarlardır.

İktisadi ve sosyal hedeflere uygun işlevler üstlenen bankacılık sektörünün performansı hakkında çok net değerlendirmelerde bulunmak bu ülkedeki finansal sisteme ilişkin verilere ulaşmanın güçlüğü nedeniyle çok kolay değildir. Ancak hemen ifade etmek gerekir ki, bu tespit, İran bankacılık sistemi hakkında bilgi sahibi olmanın mümkün olmadığı anlamına gelmemektedir. İran finansal sistemi ve bankacılık yapısı üzerine yayınlanmış çok sayıda ciddi bilimsel çalışmanın yanısıra, ulusal ve uluslararası kurum ve kuruluşların raporları bulunmaktadır. Söz konusu

kaynaklar incelendiğinde ülkenin bankacılık sisteminin genel yapısı ve performansı hakkında bir fikir edinmek mümkündür.

İran'da bankacılık sektöründeki millileştirme girişimleri tedirginlik eğilimlerini artırarak sistemden fon çekilmesine yol açmıştır. Uzun yıllardan beri devam etmekte olan ambargolar yanında, ABD ve Avrupa ülkeleri ile yaşanmakta olan siyasi sürtüşmeler reel sektör yanında finans sektörünü de olumsuz etkilemiş, bankacılık sektörü kırılgan bir görünüm ortaya koymaya başlamıştır. Kamunun geciktirilmiş ödemeleri, güdümlü ve yönlendirilmiş krediler, zayıf risk yönetimi uygulamaları, banka bilançolarının bozulmasına ve sermaye pozisyonlarının zayıflamasına yol açmaktadır. Öte yandan bankacılık sisteminde kullanılan banka fonlama modeli dış finansman kaynaklarının tercih edilmemesi esasına dayanmaktadır. Kamu ticari bankaları, kamu ihtisas bankaları ve kısmen de özelleştirilmiş bankalar hükümetin kredi talimatlarını uygulamak üzere büyük ölçüde Merkez Bankası kaynaklarına bağımlıdır. Bunların yanında ülkeye yönelik uygulanan ambargo, öncelikle dış ticaretin gerilemesine neden olmaktadır. Ambargonun yanısıra, petrol fiyatlarının düşmesi de ekonomiyi doğrudan etkilemektedir. Ülkenin en önemli ihracat gelirleri petrol ve doğalgaz ticaretinden sağlanmaktadır. Petrol fiyatlarının düşmesi gelirin erimesi anlamına gelmektedir. Sonuç olarak bir yandan İran'a yönelik yaptırımlar, diğer yandan petrol fiyatlarının düşmesi makro ekonomik sorunları ve belirsizliği artırarak bankacılık sektörünü olumsuz yönde etkilemektedir. İran bankacılık sisteminin yeterince şeffaf olmadığı, ayrıca küresel finansal sistem ile güçlü bir entegrasyon sağlayamadığı yönünde eleştiriler de yapılmaktadır.

İslami finansın var olduğu bütün ülkelerde olduğu gibi İran'da da İslami bankacılık ve İslami finansal sistemin gerçek anlamda daha likit ve daha etkin olması için standardizasyon konusunda güçlü adımlar atılmalı ve küresel ölçekte rağbet gören finansal araçların yaygınlaştırılması sağlanmalıdır. İslami finansal ürünler için ikincil finansal piyasaların geliştirilmesine çaba sarf edilmeli; kısa vadeli yaklaşımlardan kaçınılarak şeffaflık, finansal raporlama ve genel kabul gören İslami muhasebe ilkelerinin yaygınlaşmasına yönelik girişimler güçlü bir şekilde sürdürülmelidir.

Bu çalışmada İran'da İslami bankacılık konusu araştırılmıştır. Çalışma üç ana başlıktan meydana gelmektedir: Birinci bölümde; İran'da İslami bankacılığın tarihsel arka planı açıklanacaktır. İkinci bölümde; ülkede bankacılık

performansı tartişılacaktır. Son bölümde ise, İslami bankacılığın karşılaştığı güçlükler ele alınarak bunlara yönelik alternatif politika nerileri getirilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslami Ekonomi, İnan, İslami Bankacılık, İslami Finans.





bilimname XLI, 2020/1, 991-1028
Geliş Tarihi: 05.03.2020, Kabul Tarihi: 01.05.2020, Yayın Tarihi: 15.05.2020
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.698998>

TAC MAHAL'İN HAT SÜSLEMELERİ İLE YAZITLARINDAKİ SURE VE AYETLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

© Fadime ÖZLER^a

Öz

Dünya mimarlık tarihinde yapılmış en anıtsal türbelerden biri olan Tac Mahal; Hindistan'ın Agra şehrinde, Yamuna Nehri'nin güney kıyısında, çar bağ düzenine sahip bahçe içerisinde; türbe, cami ve mihman hanesi ile büyük bir yapı kompleksi oluşturmaktadır. Yapının banisi Babürlü Devleti'nin beşinci hükümdarı Şah Cihan, türbeyi eşi Mümtaz Mahal adına 1631-54 yılları arasında inşa ettirmiş, kendisi de 1666 yılında vefat edince eşinin yanına defnedilmiştir. Tac Mahal hem anıtsal mimarisi hem de süslemeleri ile önemli bir yapıdır. Tac Mahal'in üzerinde yer alan süslemeler genel olarak; bitkisel motifler, geometrik desenler ve hat süslemelerden oluşmaktadır. Tac Mahal'in hat süslemelerini oluşturan yazıtlar, Tac Mahal'in süsleme programının önemli bir parçasını teşkil etmektedir. Tac Mahal'in hat süslemeleri; Darvaza-i-Ravza Kapısı (anıtsal güney giriş bina düzenlemesi), camisi ve türbesinde görülmektedir. Darvaza-i-Ravza Kapısı'nda; güney ve kuzey cephesindeki taç kapı kemerinin yazı kuşağında. Türbede; dış cephede, dört yönde de bulunan eyvan şeklindeki taç kapılarının hem iç hem de dış kemerlerinin yazı kuşağında, iç mekânda kemerlerin yazı kuşağında ve bu kemerlerin üzerinde bütün mekânı çevreleyen üst yazı kuşağında türbenin zemin katında ve alt katında bulunan Mümtaz Mahal ve Şah Cihan'ın mezar sandukalarında görülmektedir. Camisinde ise mihrap kemerini çevreleyen yazı kuşağı ile camide yer alan kemerlerin köşeliklerinde bulunan madalyonlar içerisinde görülmektedir. Tac Mahal'de bulunan hat süslemeleri; Arapça yazılmış, sülüs, nesih, nestalik ve tuğra yazı stillerinde olup, Kuran'ı Kerim'den sureleri içermektedir. Tac Mahal'in hat süslemeleri, Şirazlı Fakir Emanet Han (Abdul Hak Şirazi) tarafından yazılmıştır (Koch, 2005, s. 145). "Fakir Emanet Han Şirazi" olarak imzası ise türbenin içinde ana mekânda; girince içeride sol tarafta bulunan ilk kemerin yazı kuşağında ve bütün mekânı çevreleyen üst yazı kuşağında bulunmaktadır. Araştırma kapsamında Tac Mahal'deki hat süslemelerin buldukları yerleri ile yazı stilleri ve bu süslemeleri oluşturan Kuran-ı Kerim'de yer alan surelerin neler

^a Arş. Gör. Dr., Erciyes Üniversitesi, fadimeozler@gmail.com

olduğu ve içerikleri hakkında bilgiler verilmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Türk-İslam Sanatları Tarihi, Tac Mahal, Abdül Hak Şirazi, Hat Süsleme, Ayet, Sülüs.



AN EVALUATION ON THE TAJ MAHAL'S CALLIGRAPHIC ORNAMENTS AND THE SURAHS AND VERSES IN ITS INSCRIPTIONS

The Taj Mahal, one of the most monumental mausoleums in the history of the world's architecture, constitutes a big building complex with its tomb, mosque and guest house in a char bagh garden on the south bank of the Yamuna River in the Agra city of India. Shah Jahan, the founder of the construction and the fifth ruler of Mughal State, built the mausoleum for his wife Mumtaz Mahal between the years of 1631 – 1654, and when he died in 1666, he was also buried next to his wife.

The Taj Mahal is an important construction with both its monumental architecture and its decorations. The decorations of the Taj Mahal include floral motifs, geometrical ornaments and calligraphic ornaments. The inscriptions, which constitute the calligraphic ornaments of the Taj Mahal, are an important part of the decoration pattern of the Taj Mahal. The calligraphic ornaments of the Taj Mahal are on the Darwaza-i Rauza (monumental south gate design), the mosque and the tomb. On the Darwaza-i Rauza, they are on the inscription line of the crown gate arch on the south and north. In the mausoleum, on the outer walls, the inscriptions are on the inscription lines of both interior and exterior arches of the iwan-formed crown gates at four directions. On the interior walls, the inscriptions are on the inscription lines of the arches, upper inscription lines surrounding the whole place over these arches, on the ground floor of the tomb, and on the actual tombs of Mumtaz Mahal and Shah Jahan downstairs...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Çok geniş bir coğrafyaya yayılan İslam sanatının sınır tanımayan tek ortak yönü yazıdır. Bu ortaklıkta en büyük etken, İslam'ın kutsal kitabının Arapça yazılmış olmasıdır (Karaçağ, 2002, s. 388). Güzel yazı sanatı, batı dillerindeki kaligrafi, yazıyı göze daha güzel görünecek şekilde yazma gayreti, dünyanın çeşitli çevrelerinde görülür. Yazı üslupları ve tipleri zamanla değişir ve hatta kitabe ve benzerlerini tarihlendirmede başlıca ipucu olarak kullanılır. Ancak, bir sanat olarak en iyi gelişmesini doğu, bilhassa İslam sanatında göstermiştir. Figürlü süslemelerin nadir olduğu İslam çevrelerinde hat sanatı, saf dekorasyon, hatta abstre resim

mahiyetinde karşımıza çıkmaktadır ve başlı başına bir sanat dalı haline gelmektedir (Demiriz, 1979, s. 31).

Yazı, İslam'ın kabulü ile birlikte Türk sanatında da süslemenin ana unsurlarından biri haline gelmiştir. Birçok Türk-İslam devletinde olduğu gibi Babürlü devletinde de ortaya konulan mimari eserlere bakıldığında yazının, önemli bir süsleme ögesi olduğu anlaşılmaktadır. Araştırmanın konusunu oluşturan Tac Mahal'in hat süslemeleri ise Babürlü mimarisinde yazının mimarideki en gelişmiş örneği olarak gösterilebilir. Tac Mahal'in hat süslemeleri; Darvaza-i-Ravza Kapısı (anıtsal güney giriş bina düzenlemesi), türbesi ve camisi üzerinde bulunmaktadır. Mihman hanesinde hat süslemeye rastlanılmamıştır.

Konuyla ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında özellikle Begley ve Desai; Tac Mahal'in yazıt programını kayıt altına alan ve yorumlayan ilk araştırmacılar olmuşlardır. Begley, Wayne E. 1978. "Amanat Khan and The Calligraphy on the Taj Mahal." *Kunstdesorientes Kunst Des Orients* 12 (1-2): 5-60. Wayne Begley bu çalışmada, Tac Mahal'in yazıt programını ve aynı zamanda Emanet Han'ın hattatlığını yapmış olduğu diğer eserler hakkında önemli bilgiler vermektedir.

Ebba Koch Tac Mahal ile ilgili olarak yapmış olduğu araştırmalar ile bilim dünyasına kapsamlı bir çalışma sunmuştur. Koch; Tac Mahal'i bütün yönleri ile ele aldığı "The Complete Taj Mahal" çalışmasında; Tac Mahal'in yazıtlarına dördüncü bölümde yer vermiştir. Koch, bu çalışmada Tac Mahal'de bulunan yazıtları genel bir tarihi yaklaşımla ele almıştır. Yapıda seçilen Kur'ân ayetleri ve kitabelerin malzeme ve estetik özelliklerinden kısaca bahsedilen bu çalışmada hat süslemelerin analizi esas itibariyle yüzeysel olarak incelenmiştir.

Son olarak R. Nath'ın Babürlü dönemi mimari ve sanatı ile ilgili çalışmaları Babürlü dönemini, erken tarih yazımını yeniden yorumlamada önemli bir yere sahiptir. Tac Mahal ile ilgili olarak Nath; *The Immortal Taj Mahal: The Evolution of the Tomb in Mughal Architecture* ve *The Immortal Taj Mahal: The Evolution of the Tomb in Mughal Architecture* adlı çalışmalarında; yazıtları kataloglama ötesine uzanan bu araştırmalarında, anıtsal Babürlü yapıları üzerindeki yazının şekli ve içeriği hakkında bilgiler de vermektedir.

Yapılan bu çalışmalar dikkate alındığında özellikle Tac Mahal'in hat süslemelerinin nasıl oluşturulduğu, hangi tekniğin kullanıldığı bunun yanında hangi malzeme ve hangi yazı stillerinin kullanıldığı önemlidir. Yazıtların yer aldığı seçilen duvar yüzeylerinden tercih edilen surelerin nasıl

bir araya getirildiğine, tek başına ve bir bütün olarak anlamlarına, verdiği mesajların dünya veya ahiret ile ilgili olup olmadığına aynı zamanda yine tercih edilen bu ayetlerin ölen kişiyi mi yoksa gelen ziyaretçileri mi hedef aldığı da aydınlatılması gereken diğer önemli konulardır. Tac Mahal'de bulunan hat süslemeler buldukları yerlere göre şu şekildedir:

1-Darvaza-i-Ravza Kapısı Üzerinde: Darvaza-i-Ravza Kapısı; ön bahçeden Tac Mahal'in yer aldığı ana bahçeye tek girişi sağlayan güney kapısı yani güney giriş bina düzenlemesidir.

Darvaza-i-Ravza Kapısı'nın güney ve kuzey cephelerinde yer alan taç kapıların kemerini çevreleyen yazı kuşağında hat süslemeler bulunurken doğu ve batı cephelerinin kemerini çevreleyen yazı kuşağının boş bırakıldığı görülmektedir. Kırmızı kumtaşından yapılmış giriş bina düzenlemesi taç kapısının kemerini çevreleyen yazı kuşağı beyaz mermer zemin üzerine siyah renkli taşlarla işlenmiştir.

Kapının güney cephesinde kemeri çevreleyen yazı kuşağında; sülüs hatla Arapça yazılmış Fecr Suresi bulunmaktadır (**Fotoğraf 1**).



Fotoğraf 1: Darvaza-i-Ravza Kapısı Güney Cephe Genel Görünüşü (Özler, 2016)

Darvaza-i-Ravza Kapısı'nın kuzey cephesinde ise Kuran'ı Kerim'den Duha Suresi, İnşirah Suresi ve Tin Suresi bulunmaktadır.

Kapının kemerini çevreleyen geniş yazı kuşağında sülüs hatla Arapça yazılmış olan bu sureler; iki satır halinde sağdan sola doğru yazılmıştır. Beyaz mermer üzerine kakma tekniği ile siyah renkli oniks taşından

yapılmıştır.

Ayrıca dış kemer yazı kuşağında sene 1057 (M. 1647) bitiş tarihi bulunmaktadır (**Fotoğraf 2**).



Fotoğraf 2: Darvaza-i-Ravza Kapısı Kuzey Cephe Genel Görünüşü (zler, 2016)



Fotoğraf 3: Darvaza-i-Ravza Kapısı Güneybatı Cephe Genel Görünüşü (zler, 2016)

Darvaza-i-Ravza Kapısı'nın doğu ve batı cephelerindeki süsleme

programının aynı şekilde güney ve kuzey cephelerde olduğu gibi tekrarlandığı görülürken, kemerleri çevreleyen beyaz mermerden geniş yazı kuşağı her iki cephede de boş bırakılmıştır. Bunun nedeni güney ve kuzey cephelerin kapının giriş açıklıklarına sahip oldukları doğu ve batı cephelerin ise sağır tutulduklarından dolayı yazı kuşağının boş bırakıldığı anlaşılmaktadır (**Fotoğraf 3**).

2- Tac Mahal Türbesi'nde Bulunan Hat Süslemeler: Türbede; dış cephede taç kapıların-eyvanların kemerlerinde, iç mekânda zemin kattaki ana mezar odasında kemerlerde ve sandukalarda hat süslemeler bulunmaktadır. Türbenin dış cephesinde 5 adet sure yer almaktadır. Dış cephenin genelinde taç kapıların kemerleri üzerinde Yasin Suresi'nin tamamı işlenmiştir. Yapının bütün cephelerinin de kemerini çevreleyen geniş yazı kuşağında Yasin Suresi ile birlikte iç kemer yazı kuşağında; güney cephe iç kemerde Tekvir Suresi, batıda İnfitar Suresi, kuzeyde İnşıkak Suresi ve doğudakinde Beyyine Suresi bulunmaktadır.

Cephelerde yer alan Yasin Suresi daha büyük ölçekli olup daha geniş bir yazı kuşağını kapsamakta iken, iç kemerlerinin yazı kuşağının ise daha dar olup, bunun sonucunda yazılarında daha küçük ölçekli ve daha yuvarlak hatlı oldukları görülmektedir. Hat süslemeler kakma tekniği ile beyaz mermer zemin üzerine siyah renkli taşlardan (oniks taşından) oluşturulmuştur. Hat süslemeler Arapça yazılmış, sülüs yazı stili kullanılmıştır.

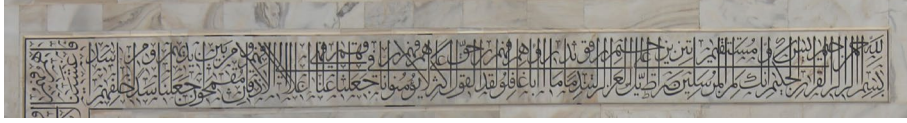
Güney giriş kapısı üzerinde alt satırdan başlamak üzere besmele-i şerif ile Yasin Suresi'nin ilk ayeti (Kuran-ı Kerim'deki 36'ncı Ayeti) buradan başlamaktadır. Altı üstlü iki satır halinde sağdan sola doğru ters U şeklinde yazı kuşağı kemeri çevrelemektedir (**Fotoğraf 4-5-6**).



Fotoğraf 4: Tac Mahal Türbesi'nin Güney Cephe Genel Görünüşü (Özler, 2016)



Fotoğraf 5: Tac Mahal Türbesi'nin Güney Cephe Genel Görünüşü (Özler, 2016)

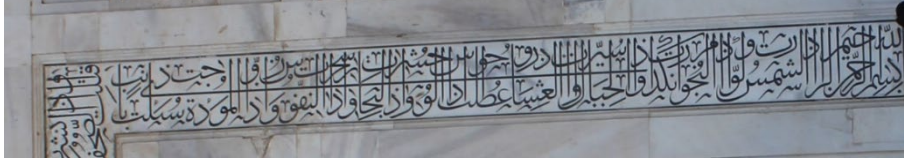


Fotoğraf 6: Güney Cephe Taç Kapıda Yer Alan Yasin Suresi (Özler, 2016)

Güney cephede yer alan taç kapının iç kemer yazı kuşağında; Tekvir Suresi besmele-i şerif ile başlamış sağdan sola doğru ve iki satır halinde altlı üstlü şekilde sülüs hatla Arapça yazılmıştır (**Fotoğraf 7-8-9**).



Fotoğraf 7: Güney Cephe Taç Kapıda Yer Alan Tekvir Suresi (Özler, 2016)



Fotoğraf 8: Güney Cephe Taç Kapıda Yer Alan Tekvir Suresi Detay Görünüşü (Özler, 2016)



Fotoğraf 9: Güney Cephe Taç Kapıda Yer Alan Tekvir Suresi Detay (Özler, 2016)

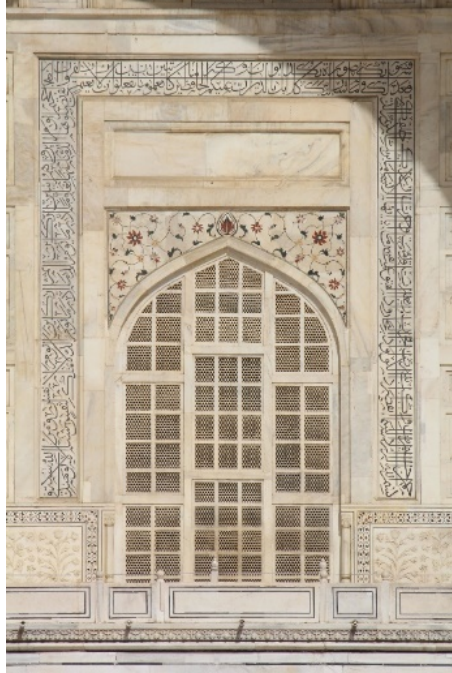
Batı cephe; Yasin Suresi yine sağdan sola doğru besmele-i şerif ile başlamış ve iki satır halinde altı üstlü şekilde sülüs hatla Arapça yazılmıştır (**Fotoğraf 10**).



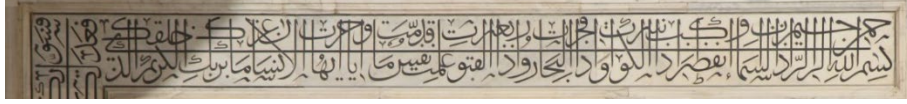
Fotoğraf 10: Batı Cephe Taç Kapıda Yer Alan Yasin Suresi Genel Görünüşü (Özler, 2016)

Batı cephesinin taç kapısının iç kemer yazı kuşağında İnfitar Suresi bulunmaktadır. Sure sağdan sola doğru besmele-i şerif ile başlamış ve iki

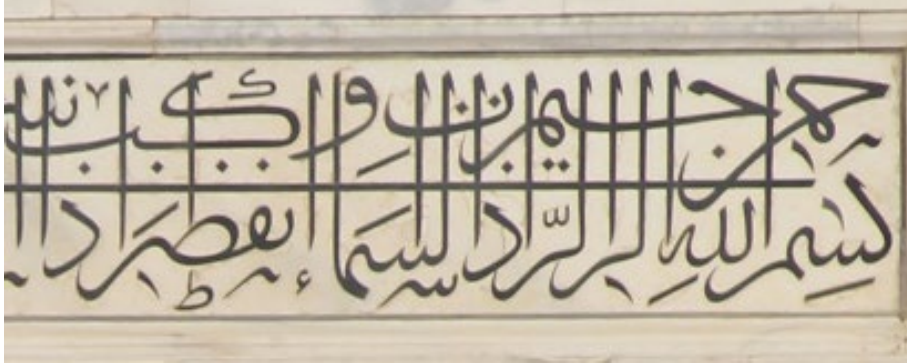
satır halinde altı üstlü şekilde sülüs hatla Arapça yazılmıştır (**Fotoğraf 11-12-13**).



Fotoğraf 11: Tac Mahal Türbesi'nin Batı Cephe Taç Kapıda Yer Alan İnfitar Suresi Genel Görünüşü (Özler, 2016)



Fotoğraf 12: Türbenin Batı Cephe Taç Kapıda Yer Alan İnfitar Suresi Detay (Özler, 2016)



Fotoğraf 13: Türbenin Batı Cephe Taç Kapıda Yer Alan İnfitar Suresi Detay (Özler, 2016)

Ne zaman başladığı yazılı sene 1046 (M. 1636-37) iç kemer yazı kuşağının bitişinde batı cephede bulunmaktadır (**Fotoğraf 14**).



Fotoğraf 14: Batı Cephe Taç Kapı İç Kemerde Yer Alan Tarih Detay Görünüşü (Özler, 2016)

Kuzey cephe; sağdan sola doğru ters U şeklindeki yazı kuşağında sülüs hatla Arapça yazılmış besmele-i şerif ve Yasin Suresi bulunmaktadır (**Fotoğraf 15**).

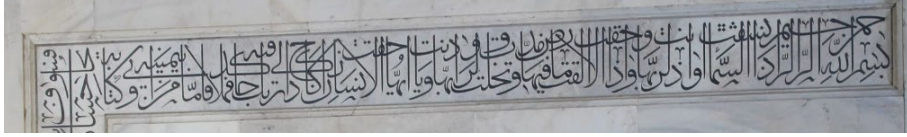


Fotoğraf 15: Kuzey Cephe Taç Kapıda Yer Alan Yasin Suresi Genel Görünüşü (Özler, 2016)

İç kemer yazı kuşağında ise sağdan sola doğru besmele-i şerif ve İnşikak Suresi yer almaktadır İnşikak Suresi de iki satır halinde sülüs hatla yazılmıştır (**Fotoğraf 16-17-18**).



Fotoğraf 16: Tac Mahal Türbesi'nin Kuzey Cephe Taç Kapıda Yer Alan İnşikak Suresi Genel Görünüşü (Özler, 2016)

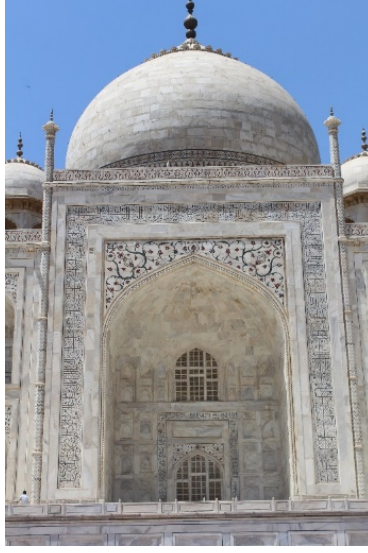


Fotoğraf 17: Tac Mahal Türbesi'nin Kuzey Cephe Taç Kapıda Yer Alan İnşikak Suresi Detay Görünüşü (Özler, 2016)



Fotoğraf 18: Tac Mahal Türbesi'nin Kuzey Cephe Taç Kapıda Yer Alan İnşikak Suresi Detay Görünüşü (Özler, 2016)

Doğu cephe; Yasin Suresi sağdan sola doğru besmele-i şerif ile başlamış ve iki satır halinde altlı üstlü şekilde sülüs hatla işlenmiştir. Yasin Suresi bu cephede sona ermiştir (**Fotoğraf 19**).

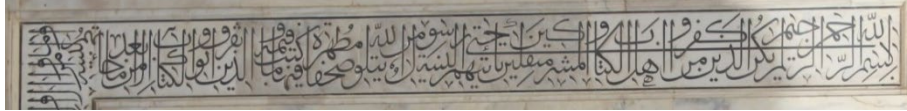


Fotoğraf 19: Türbenin Doğu Cephe Taç Kapıda Yer Alan Yasin Suresi (Özler, 2016)

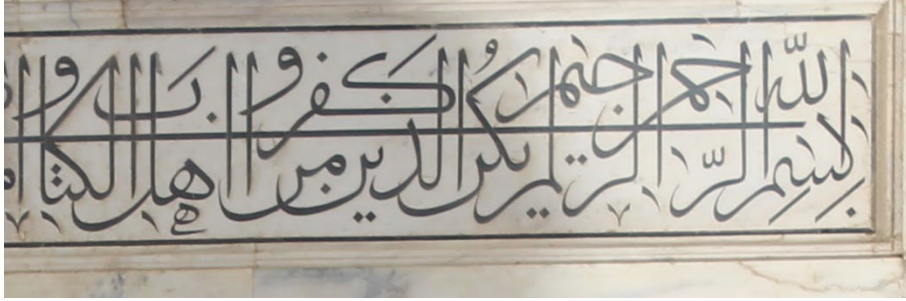
Taç kapının iç kemer yazı kuşağında ise Beyyine Suresi bulunmaktadır. Sure, sağdan sola doğru besmele-i şerif ile başlamış ve iki satır halinde altlı üstlü şekilde sülüs hatla işlenmiştir (**Fotoğraf 20-21-22**).



Fotoğraf 20: Tac Mahal Türbesi'nin Doğu Cephe Taç Kapıda Yer Alan Beyyine Suresi Genel Görünüşü (Özler, 2016)



Fotoğraf 21: Türbenin Doğu Cephe Taç Kapıda Yer Alan Beyyine Suresi (Özler, 2016)



Fotoğraf 22: Türbenin Doğu Cephe Taç Kapıda Yer Alan Beyyine Suresi (Özler, 2016)

Türbenin iç mekânında hat süslemeler; zemin kattaki ana mezar odasında kemer yüzeylerinde, bu katta bulunan sembolik sandukalarda ve alt katta bulunan asıl mezar sandukalarında yer almaktadır. İç mekânda bulunan yoğun bitkisel süslemeler nedeniyle beyaz mermer üzerine siyah renkli taşlarla kakma tekniği ile oluşturulmuş yazı süslemeler oldukça geri planda kalmaktadır. Üstelik ana mekânın loş ışığı yazı süslemelerinin fark edilmesini biraz daha güçleştirmektedir. İç mekânda eyvanların kemer yüzeylerinde geniş yazı kuşağında; Mülk Suresi, Fetih Suresi, İnsan Suresi ve Zümer Suresi bulunmaktadır.

Güneydoğu kemerin yazı kuşağında ve kemerlerin üst yazı kuşağında Mülk Suresi bulunmaktadır.

Güneydoğu, doğu, kuzeydoğu, kuzey, kuzeybatı ve batı kemerlerin yazı kuşağında Fetih Suresi yer almaktadır.

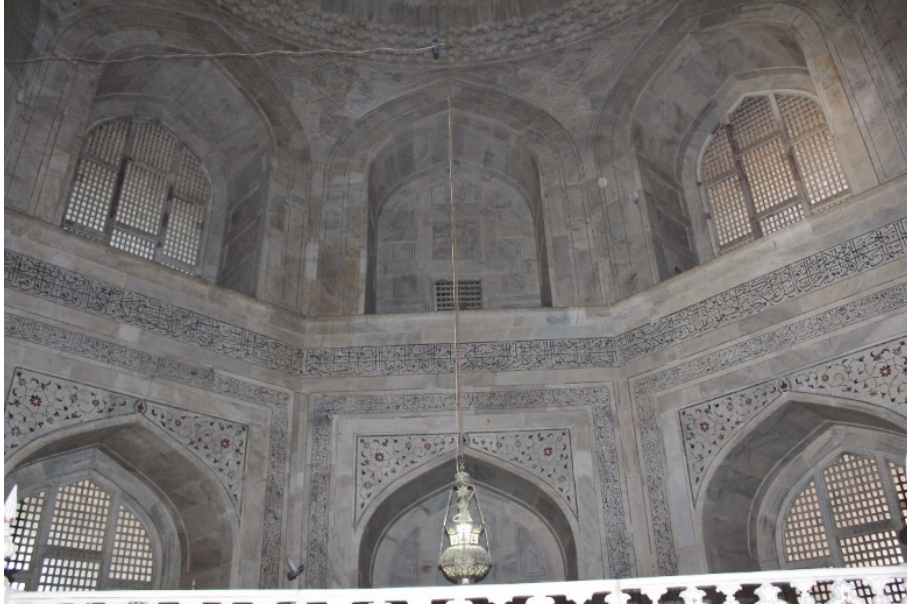
Batı, güneybatı ve güney kemerlerin yazı kuşağında ise İnsan Suresi bulunmaktadır.

Güney kemerin yazı kuşağında ise Zümer Suresi bulunmaktadır.

Ayrıca iç mekânda iki farklı yerde Fakir Emanet Han El- Şirazi'nin imzası bulunmaktadır. Bunlardan birisi; ana mezar odasının girişinin güneyindeki kemerin sol tarafında yazıtın sonunda Fakir Emanet Han El-Şirazi imzası ve sene 1048 (M. 1638) tarihi şeklindedir. Diğeri de iç mekânda kemerlerin üzerini çevreleyen geniş yazı kuşağında da yine Fakir Emanet Han El- Şirazi şeklinde yer almaktadır (**Fotoğraf 23-24-25-26**).



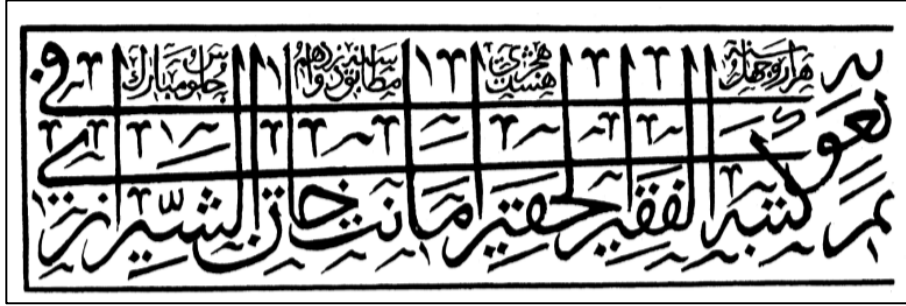
Fotoğraf 23: Türbenin İç Mekânda Yer Alan Yazı Süslemeleri Genel Görünüşü (Özler, 2016)



Fotoğraf 24: Türbenin İç Mekânda Yer Alan Yazı Süslemeleri Genel Görünüşü (Özler, 2016)



Fotoğraf 25: Türbenin İç Mekânda Yer Alan Yazı Süslemeleri Genel Görünüşü (Özler, 2016)



Fotoğraf 26: Türbenin İç Mekânda Güney Kemerinde Yer Alan Yazı Süslemeleri Detay Görünüşü (Begley, 1978-79)

Sandukalarda bulunan hat süslemeleri ise zemin katta bulunan sembolik sandukalar ve alt katta cenazelikte bulunan asıl mezar sandukalar şeklinde ele almak gerekmektedir. Zemin katta bulunan sandukalar üzerinde Şah Cihan'ın sandukası üzerinde yazıya rastlanılmazken, Mümtaz Mahal'in sandukası üzerinde; Fussilet Suresi, Mü'min Suresi, Mutaffifin Suresi, Bakara Suresi, Haşr Suresi bulunmaktadır. Alt katta yer alan asıl mezar sandukalarının üzerinde ise Zümer Suresi, Ali İmran Suresi, Mü'minun

Suresi, Haşr Suresi ve Esmâ-ül Hüsna (Allâhü Teâlâ'nın 99 ismi) oluşturmaktadır. Mümtaz Mahal'in hem zemin hem de alt kattaki sandukaları üzerindeki hat süslemelerinde nestalik yazı stili tercih edilirken, Şah Cihan'ın sadece alt kattaki sandukasında bulunan hat süslemelerinde nesih yazı stili kullanılmıştır. Hat süslemeler, beyaz mermer üzerine siyah renkte taşlarla kakma tekniği ile oluşturulmuştur (**Fotoğraf 27-28**).



Fotoğraf 27: Şah Cihan ve Mümtaz Mahal'e ait Sembolik Mezar Sandukaları (Özler,2016)



Fotoğraf 28: Alt Katta Yer Alan Şah Cihan ve Mümtaz Mahal'e ait Mezar Sandukaları
<http://www.gotoagra.com/2016/03/taj-mahal-agra.html>

3- Camisi'nde Mihrap Üzerinde ve Kemer Köşeliklerindeki Madalyonlarda: Türbenin her iki yanında simetrik olarak yer alan doğuda mihman hanesi batıda camisi kırmızı kumtaşından yapılmış üzerleri beyaz mermerden üçlü kubbe ile örtülmüştür. Her iki yapının da dış cephede yer alan taç kapısının kemerindeki geniş yazı kuşağının boş bırakıldığı görülmektedir. Ancak camisinin mihrabı üzerinde hat süslemeler bulunmakta ve kırmızı kumtaşı ve beyaz mermerden oluşan mihrabın kemerini çevreleyen geniş sivri kemer formunu alan yazı kuşağının beyaz mermer üzerine siyah renkte Kur'an-ı Kerim ayetleri ile doldurulduğu görülmektedir. Mihrap kemerindeki geniş yazı kuşağında sülüs hatla Şems Suresi bulunurken; İhlas suresi, "Ya Kâfi", "Allah", "Kelime-i Tevhid" ve "Kelime-i Şehadet" bütün cami genelinde bulunan kemerlerin kemer alınlığında madalyonlar içerisinde tuğra yazı hattı ile oluşturulmuştur (Fotoğraf 29-30-31-32-33-34).



Fotoğraf 29-30: Tac Mahal Camisi İçerden Genel Görünüşleri (Özler, 2017)



Fotoğraf 31: Tac Mahal Camisi Mihrabı Genel Görünüşü (Özler, 2017)



Fotoğraf 32: Tac Mahal Camisi Mihrabında Yer Alan Şems Suresi Detay (Özler, 2017)



Fotoğraf 33: Tac Mahal Camisi Mihrabı Detay Görünüşü (Özler, 2017)



Fotoğraf 34: Tac Mahal Camisi Mihrabı Detay Görünüşü (Özler, 2017)

Değerlendirme

Değerlendirme bölümü üç ana başlıkta toplanmıştır. Birinci bölümde Tac Mahal'de Kur'an-ı Kerim'deki hangi sure ve ayetlerin yer aldığı bu ayetlerin konuları ile vermek istedikleri mesajların neler olduğu üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde; bu sure ve ayetlerin yazı stilleri hakkında bilgiler verilmiştir. Üçüncü ve son bölümde ise Tac Mahal'in hat süslemelerinin aynı şehirde yer alan ve çağdaşı olan İtimadu'd-Devle Türbesi ile hem stil hem de içerik olarak hat süslemelerinin karşılaştırılması yapılmıştır.

A-Tac Mahal'de Yer Alan Sureler ve Konuları: Tac Mahal'in Darvaza-i-Ravza kapısı, türbesi ve camisinde bulunan hat süslemelerini Kuran'ı Kerim'den şu sureler oluşturmaktadır:

1- Fecr Suresi: Fecr Suresi, Darvaza-i-Ravza kapısının güney cephe taç kapı kemeri üzerinde bulunmaktadır.

Fecr Suresi Mekke'de inmiştir. Kur'an-ı Kerim'in 89'uncu suresi olup, 30 ayettir (Yazır, 2007, s. 195). Sure ismini başındaki "fecr" kelimesinden alır. "Şafak sökmesi, tan yerinin ağarması" veya "şafak vakti, tan yeri" anlamına gelen fecre yemin ile başlayan sureye "Ve'l-Fecri" suresi de denilir ve Mushaftaki tertibe göre "Ve'l-Leyl", "Ve'd-Duhâ" gibi belli vakitlere yeminle başlayan surelerin önünde yer alır (Işık, 1995, s. 290).

Konusu: Surenin konusunu, genellikle Mekkî surelerde görüldüğü üzere iman ve sâlih amel yolunu terk edenlerin dünya ve ahirette karşılaşacakları kötü âkıbetle iman ehlinin her iki cihanda erişeceği mutluluk hakkındaki açıklamalar oluşturmaktadır (Işık, 1995, s. 290). O gün kimsenin kimseden yardım göremeyeceği ve hiç kimsenin bir başkasının yerine cezalandırılmayacağı vurgulandıktan sonra sure, nefsânî hırslarına gem vurup gönül rızası ve teslimiyetle Allah'ın emirlerine itaat edenlerin kendileri gibi iyilerin arasına katılacaklarını ve cennete gireceklerini müjdeleyen ayetle sona erer (Işık, 1995, s. 291).

2- Duha Suresi: Darvaza-i-Ravza kapısı kuzey cephe kemeri üzerinde bulunmaktadır.

Duha Suresi Mekke'de inmiştir. Kur'an-ı Kerim'in 11 ayetten oluşan 93'üncü suresidir (Yazır, 2007, s. 288). Fecr Suresi'nden sonra Mekke'de inen Duha, kuşluk vakti demektir. Sure, adını ilk ayette geçen bu kelimedenden alır.

Konusu: Duhâ Suresi, İslâm güneşinin yükselişini sembolize eden kuşluk vaktiyle küfür ve şirk döneminin, bitmeye yüz tutmuş karanlık bir

geceyi andıran haline yeminle başlar. Allah'ın Hz. Peygamber'i terk etmediği ve kendisine darılmadığı bildirilir. Hz. Peygamber'i yakın bir gelecekte büyük başarıların beklediği, peygamberlik görevinin sonunun başlangıcından daha hayırlı olacağı müjdelenir. Aslında Hz. Peygamber annesiz babasız büyüyen bir yetimken Rabbi kendisini koruyup kollamış ve ona peygamberlik vermiştir. Artık rabbın desteğinden uzak kalması ve terkedilmiş bir duruma düşmesi söz konusu değildir (Işık, 1994, s. 546).

3- İnşirah Suresi: Darvaza-i-Ravza kapısı kuzey cephe kemeri üzerinde, yazı kuşağında bulunmaktadır.

İnşirah Suresi Kur'an-ı Kerim'in 94'üncü suresidir. Sekiz ayetten oluşan sure, Mekke'de inmiştir (Yazır, 2007, s. 313).

Konusu: İnşirah Suresi'nin, "Senin üzerinden ağır bir yükü kaldırdık" mealindeki ayetiyle, peygamberlikten önce veya peygamberliğin ilk dönemlerinde Resûlullah'ı çok üzen ve tahammülü güç olan zorlukların kaldırılması kastedilmiştir. Surede, güçlkle beraber kolaylığın bulunacağına iki defa vurgu yapılması bir yandan Resûl-i Ekrem'in, karşılaşacağı şiddetli engelleme ve zorlukların rahatlama ile sonuçlanacağına kesin olarak güvenmesini sağlamayı amaçlamakta, öte yandan müminlere mâruz kalacakları sıkıntı ve haksızlıklar karşısında yılgınlığa düşmemelerini, Allah'a daima güvenmelerini, iyimserliklerini koruyup güzel günler için çalışmalarını telkin etmektedir. Nihayet surenin sonunda Hz. Peygamber'in şahsında bütün müminlerden Allah'a bağlılıklarını sürdürmeleri istenmektedir (Yaşaroğlu, 2000, s. 346).

4- Tin Suresi: Darvaza-i-Ravza kapısı kuzey cephe kemeri üzerinde bulunmaktadır.

Tin Suresi Mekke'de inmiştir. Sekiz ayet olup, Kur'an-ı Kerim'in 95'inci suresidir. Burûc suresinden sonra nâzil olmuştur. Adını ilk ayette geçen "**tîn**" (incir) kelimesinden alır (Yazır, 2007, s. 329).

Konusu: Surede bazı önemli varlıklar üzerine yemin edilerek insanın yüksek değeri vurgulanmış, kötü ahlâkın bu değeri düşürdüğü ifade edilmiştir. İman edip iyi işler yapanlar övülmüş, hesap ve cezayı yalan sayanlar kınanmış, hüküm verenlerin en üstününün Allah olduğu bildirilmiştir. Surenin son iki ayetinde insanın sorumluluk duygusunu en güçlü biçimde etkileyen ahiret hayatı, herkesin dünyada yaptığının karşılığını bulacağı ebediyet âlemi hatırlatılmakta, zihni ve gönlü gerçeklere açık olan insanlar tarafından o günün hiçbir bahane ile inkâr edilemeyeceği, ayrıca en âdil hükmün Allah tarafından verileceği vurgulu biçimde ifade edilmektedir (Birişik, 2012, s. 189).

5- Yasin Suresi: Türbenin bütün cephelerinin taç kapı kemer yüzeylerinde bulunmaktadır.

Yasin Suresi Mekke döneminde inmiştir (Yazır, 2007, s. 437). Yasin Suresi Kur'an-ı Kerim'de 36'ncı suredir, 83 ayetten oluşmaktadır ve adını ilk ayeti olan "Ya-Sin" harflerinden alır.

Konusu: Sure; "Kalbü'l Kur'an" şeklinde adlandırılmıştır. Yasin Suresi'nde İslâm akaidinin üç esasını teşkil eden tevhid, nübüvvet ve ahiret konuları tabiatın mükemmel kuruluşu ve işleyişinden deliller getirilerek anlatılır; bu arada iman-küfür mücadelesi çerçevesinde geçmiş kavimlerden ibret verici örnekler zikredilir (Topaloğlu, 2013, s. 340-41).

6- Tekvir Suresi: Güney cephede taç kapıda iç kemerde yazı kuşağında bulunmaktadır.

Tekvir Suresi Mekke'de inmiştir. Sure, Kur'an-ı Kerim'in 81'inci suresi olup, 29 ayetten oluşmaktadır (Yazır, 2007, s. 7).

Konusu: Kıyametin kopmasını ve Kur'an'ın vahiy ürünü oluşunu konu alan Tekvir Suresi'nde Allah tarafından konulan tabiat kanunlarının değiştirilerek güneşin, yıldızların, dağların, denizlerin, vahşi hayvanların tersine çevrileceğine temas edilir; ardından büyük hesap gününün kısa tasviri yapılır ve o gün kişinin ebedî hayat için önceden neler hazırladığının bilincinde olacağı belirtilir (ayet 1-14). Tabiatın işleyişine dair birçok ayette görüldüğü üzere yıldızların çeşitli görünümlerdeki seyrine, kararmaya yüz tutan geceye ve ağarmaya başlayan sabah vaktine yemin edilerek Kur'an'ın vahiy eseri olduğu ifade edilir, onun değerli ve itibarlı bir elçi (Cebrâil) tarafından Resûlullah'a getirildiği bildirilir. Ardından "arkadaşınız" diye nitelendirilen Hz. Muhammed'in inatçı inkârcıların iddia ettiği gibi bir mecnun olmadığı, gayb âlemine ait gerçekleri gizlemediği, bildirdiği tebliğin şeytandan gelmediği vurgulanır (ayet 15-25). Surenin son dört ayeti, "Bu açık gerçeklere rağmen siz nereye gidiyorsunuz?" sorusuyla başlar ve Kur'an'ın doğru yola girmek isteyen herkes için bir uyarıcı ve öğütçü olduğu vurgulanır; ancak doğru yola girme talebinin ilâhî irade doğrultusunda yapılmasının şart koşulduğu belirtilir (Topaloğlu, 2011, s. 390).

7- İnfitar Suresi: Batı cephesinin taç kapısının iç kemer yazı kuşağında bulunmaktadır.

İnfitar Suresi Mekke'de inmiştir, Kur'an-ı Kerim'in 82'nci suresi olup, 19 ayetten oluşmaktadır (Yazır, 2007, s. 47).

Konusu: Surenin ilk bölümünde (ayet 1-5) yer ve gökle ilgili bazı kıyamet olayları tasvir edilerek göğün yarılabacağı, yıldızların etrafa saçılacağı,

aradaki engeller kaldırılarak deniz sularının birbirine karıştırılacağı ve kabirdekilerin dışarıya çıkarılacağı belirtilir. Daha sonra hesap gününün büyüklüğü tasvir edilir, Hz. Peygamber'e yöneltilen soru cümleleriyle ahiret gününün dehşeti tekrar vurgulanır ve herkesin bütün gücünden soyutlandığı o günde yalnızca Allah'ın emrinin geçerli olduğu belirtilir (ayet 17-19). Surede kıyamet koparken evrende meydana gelecek olan değişim ve bazı dehşet verici olaylar, öldükten sonra dirilme, mahşerde hesap verme ve itaatkâr kulların varacakları cennetle isyankâr kulların gideceği cehennem gibi konular yer almaktadır (Yaşaroğlu, 2000, s. 294).

8- İnşikak Suresi: Türbenin kuzey cepheye yer alan taç kapısının iç kemer yazı kuşağında bulunmaktadır.

İnşikak Suresi ihtilafsız Mekke'de inmiştir. Kur'an-ı Kerim'in 84'üncü suresi olup, 25 ayetten oluşmaktadır (Yazır, 2007, s. 83). Sure, adını birinci ayette geçen "inşakka" fiilinin mastarı olan "İnşikâk" kelimesinden almıştır. İnşikâk, yarılmak demektir. Mekke döneminde inmiştir.

Konusu: Üslûp ve muhteva bakımından Mekke döneminde nâzil olan diğer surelerle benzerlik arzeden surenin ilk bölümünde (ayet 1-5), kendisinden önce inen İnfîtâr Suresi'ndekine benzer tarzda bazı kıyamet sahnelerinden bahsedilerek göğün parçalara ayrılacağı, yeryüzünün dümdüz hale getirileceği ve yerin içindeki her şeyi dışarı atacağı belirtilmiştir. Surede kıyametin kopması, onun ardından gerçekleşecek olan uhrevî hesap, insanların iman ve amellerine uygun yargılama, ceza ve ödül gibi konular etkili bir üslûpla verilmektedir (Yaşaroğlu, 2000, s. 343).

9- Beyyine Suresi: Türbenin doğu cepheye taç kapısının iç kemer yazı kuşağında bulunmaktadır.

Beyyine Suresi; Kayyime Suresi, Münfekkin Suresi, Beriyye Suresi, Lemyekün Suresi de denilen sure; Medine'de inmiştir ancak Mekke ve Medine döneminde inmiş olduğu konusunda ihtilafa düşülmüştür (Yazır, 2007, s. 381).

Kur'an-ı Kerim'in 98'inci suresi olup, 8 ayetten oluşmaktadır. İsmi açık delil manasına gelen ve ilk ayette geçen "*el-beyyine*" kelimesinden almıştır.

Konusu: Surenin ilk beş ayetinde, gerek Ehl-i kitap'tan olan inkârcıların gerekse müşriklerin Hz. Peygamber'in zuhuruna kadar bu durumlarını sürdürdükleri hatırlatılmış, Tevrat ve İncil'de geleceği bildirilen peygamberin henüz gönderilmemiş olmasını bu tutumlarının bir mazereti olarak ileri sürdüklerine işaret edilmiştir. Ancak Hz. Peygamber'in gelişinden sonra artık özellikle Ehl-i kitab'ın topyekün hak dini kabul etmeleri

gerekirken böyle olmadığı belirtilerek bunlardan bir kısmının İslâm'a yöneldiklerine, diğerlerinin ise aynı inkâr üzere kaldıklarına dikkat çekilmiş, kendilerinden beklenenin ise samimiyetle ve sadece Allah'a kulluk etmeleri, namazı dosdoğru kılıp zekâtı vermeleri olduğu vurgulanarak hak dinin ve gerçek dindarlığın temel ilkeleri ortaya konmuştur. Sure kötülerle iyilerin ahiretteki durumlarını özetleyen açıklamalarla son bulmaktadır (Işık, 1992, s. 98-99).

10- Mülk Suresi: İç mekânda zemin ana mezar odasının güneydoğu kemerin yazı kuşağında ve yine ana mezar odasının kemerlerin üst yazı kuşağında bulunmaktadır.

Bu surenin Mülk'den başka Tebareke, Mania, Münciye, Mücadele, Vakiye ve Mennaa gibi isimleri de vardır. İniş yeri Mekke'dir (Yazır, 2007, s. 193). Kur'an-ı Kerim'in 67'nci suresi olup, 30 ayetten oluşmaktadır. Surenin adı 1'inci ayette geçer. "Tebâreke Suresi" diye de anılır.

Konusu: Mülk Suresi'nin temel konusunun Allah'ın varlığını, birliğini, kâinatı yaratıp yönettiğini ve ahiretin mevcudiyetini kanıtlamak olduğunu söylemek mümkündür. Surenin muhtevası iki bölüm halinde açıklanabilir. Kâinatın yaratılış ve yönetiliş iktidarının Allah'ın elinde bulunduğunun ifadesiyle başlayan birinci bölümün ilk ayetlerinde içinde yaşanan âlemin bir imtihan dünyası olduğu belirtilir, ardından ilâhî kudretin tabiata verdiği mükemmeliyetten bazı örnekler zikredilir. İkinci bölümde, sema örneğiyle evrenin mükemmelliğine işaret edilen birinci bölüme karşılık arzın, insan türünün yaşamasına uygun hale getirilişiyle ilâhî lütuf ve kudrete temas edilmiş, kuş türünün tabiattaki mükemmel konumuna değinilmiş, insana verilen zahirî ve bâtını yetenekler hatırlatılmış, tabiatta hâkim olan ilâhî-tabii kanunların aksaması durumunda insanın elinden hiçbir şey gelmeyeceği belirtilmiştir. Bütün bunlara rağmen geçmiş peygamberler döneminde olduğu gibi (ayet 18) dinî gerçekleri yalanlamaya devam edenlerin akıbetlerinin elem verici bir hayat olacağı ifade edilmiştir (Yaşaroğlu, 2006, s. 542).

11- Fetih Suresi: İç mekânda zemin ana mezar odasının güneydoğu, doğu, kuzeydoğu, kuzey, kuzeybatı ve batı kemerlerin yazı kuşağında yer almaktadır. Fetih Suresi Medine'de inmiştir ancak Medine'nin içinde indirilmiş manasına değil, hicretten sonra indirilmiş manasına Medenidir. Çünkü hicretin altıncı yılı seferde Hudeybiye dönüşünde Mekke civarında indirilmiştir (Yazır, 2007, s. 165). Kur'an-ı Kerim'in 26'ncı suresi olup, 29 ayetten oluşmaktadır.

Konusu: Ana konu Hudeybiye Antlaşması'nın değerlendirilmesi,

niyetlendikleri umre ibadetini yapamadan döndükleri için büyük üzüntü ve hayal kırıklığı içinde olan müminlerin teselli edilmesi, bu harekât içinde ve sonrasında olup bitenlerin Allah nezdindeki değerinin açıklanmasıdır. Bu genel çerçevede Hz. Peygamber ve ashabının Allah katındaki durum ve dereceleri, onları ibadetten meneden müşrikler ile yalnız bırakan münafıkların acı sonları hakkında önemli bilgiler verilmiş, bu barışı takip edecek olan fetihler müjdelenmiştir (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020, s. 3).

12- İnsan Suresi: İç mekânda zemin ana mezar odasının batı, güneybatı ve güney kemerlerin yazı kuşağında bulunmaktadır.

Adını, insanın yaratılmadan önceki hiçliğini ifade eden birinci ayetteki “insân” kelimesinden alır. İnsan Suresi, Dehr Suresi, Ebrar Suresi, Emşac Suresi ve Hele ta Suresi de denilen bu mübarek surenin Mücahid ve Katade’den gelen rivayetlerde Medine’de indiği söylenmiştir (Yazır, 2007, s. 493). Kur’an-ı Kerim’in 76’ncı suresi olup, 31 ayetten oluşmaktadır.

Konusu: Genel olarak insanın yaratılışının ve nimetlere mazhar olmasının hikmetini kavramaya, Allah’ı tanıyıp O’nun verdiklerine şükretmeye, azabından sakınmaya ve ahiretteki değerli nimetleri elde etmenin şartlarını gerçekleştirmeye bir çağrı niteliğindeki sure, muhtevası bakımından yeniden dirilmenin kesinliğini vurgulayan ve ahiret hallerini özetleyen bir önceki Kıyâme Suresi’nin tamamlayıcısı gibidir (Yaşaroğlu, 2000, s. 331).

13- Zümer Suresi: İç mekânda zemin ana mezar odasının güney kemerin yazı kuşağında ve cenazelik katında bulunan sanduka üzerinde bulunmaktadır.

Zümer Suresi Mekke’de inmiştir. Kur’an-ı Kerim’in 39’uncu suresi olup, 75 ayetten oluşmaktadır (Yazır, 2007, s. 535). Surenin adı 73’üncü ve 75’inci ayetlerde geçmektedir.

Konusu: Zümer Suresi’nde Kur’an’ın vahiy ürünü olduğu çeşitli ayetlerde vurgulanmakta, şirk inancı reddedilip tevhid inancı telkin edilmekte, uyarı ve müjdeleme üslûbuyla ahiret âlemi hatırlatılmakta, cennet ve cehennem hayatı tasvir edilmektedir. Bu arada tabiatın yaratılışı ve işleyişiyle insanın psikolojik özelliklerine değinilmekte ve onun dinî gerçeklere ulaşmasına zemin hazırlanmaktadır. Surede bu konular sistematik biçimde değil diğer birçok surede olduğu gibi- dünya hayatına paralel olarak karışık bir şekilde yer almaktadır. Surenin temel konusu Allah ve ahiret inancıdır. Bu çerçevede hiçbir şeyin Allah’a ortak ve denk tutulamayacağı, O’nun mutlak ve eşsiz yaratıcı olduğu, bu sebeple insanın her durumda O’na yönelip bağlanması gerektiği belirtilmekte; bu şekilde inanan

ve yaşayanların ulaşacağı ahiret nimetlerine ve cennet hayatına dair bilgi verilmekte; inkârcıların olumsuz duygu ve davranışları değerlendirilmekte, bunların kötü sonuçları üzerinde durulmaktadır (Topaloğlu, 2013, s. 571-72).

14- Fussilet Suresi: Zemin katta bulunan Mümtaz Mahal'e ait sanduka üzerinde bulunmaktadır.

Fussilet Suresi; Secde Suresi, Ha Mim Secde Suresi, Mesabih Suresi, Akvat Suresi dahi denilen bu sure de Mekke'de inmiştir (Yazır, 2007, s. 601). Kur'an-ı Kerim'in 41'inci suresi olup, sure 54 ayetten oluşmaktadır. Sure ismini 3'üncü ayette geçen ve ayrıntıları ile açıklandı anlamına gelen "**fussilet**" kelimesinden almaktadır.

Konusu: Kur'an'ın, rahmân ve rahîm olan Allah'ın katından indirilmiş bir kitap olduğunu belirten açıklamayla başlayan surede, Mü'min Suresi'nde olduğu gibi büyük ölçüde iman konuları işlenmiş ve bu bakımdan Mekke putperestlerinin durumu; Peygamber, Kur'an ve İslâm karşısındaki inkârcı, inatçı ve baskıcı tutumları, özellikle Kur'an karşısındaki peşin hükümleri ve onun sesini boğma gayretleri, nihayet bütün bu davranışlarıyla nasıl bir akıbeti hak ettikleri üzerinde durulmuş; yer yer geçmişteki bazı kavimlerin, kendi dinleri ve peygamberleri karşısındaki haksız tavırlarıyla bu yüzden başlarına gelen felâketlere dair uyarıcı mahiyette kısa bilgiler verilmiştir. Surenin özellikle 30'uncu ila 36'ncı ayetlerinde Kur'an'ın, Allah'a iman temeline dayanan, daima dürüst olunmasını, insanlar arasında sıcak dostluğa, barış ve uzlaşmaya dayalı ilişkiler kurulmasını amaçlayan ahlâk öğretisi özetlenmiştir (Işık, 1996, s. 228-29).

15- Mü'min Suresi: Zemin katta bulunan sanduka üzerinde bulunmaktadır.

Mü'min Suresi Mekke'de inmiştir. Kur'an-ı Kerim'in 40'inci suresi olup, 85 ayetten oluşmaktadır (Yazır, 2007, s. 563). Sure ismini 28'inci ayetinde geçen ve inanan iman eden kimse anlamına gelen "**mü'min**" kelimesinden almaktadır.

Konusu: Mü'min Suresi'nde ağırlıklı olarak "Allah'ın ayetlerini tartışmaya kalkışanlardan, bu ayetlere karşı mücadele verenlerden söz edilmekte; genellikle Mekke putperestlerinin aristokrat tabakasından oluşan bu kesimin karakteri, genel tutumları ve amaçlarıyla görecekları cezalar üzerinde durulmaktadır. Sure, Allah'ın rahmetinin ve ilminin genişliği, kudretinin sınırsızlığı; ilâhî hakikatleri yalanlamaya kalkışanların cezaları ve pişmanlıkları, uhrevî yargılamanın adaletli oluşu gibi konulara dair açıklamalarla başlar. Hz. Mûsâ ile Firavun ve onu izleyenler arasında geçen

mücadeleye değinilirken Mûsâ'nın dinine gizlice inanmış bir müminin inkârcılara yönelttiği anlamlı ve yararlı uyarılara yer verilir. Allah'tan başka ilâh bulunmadığı ve O'ndan başkası için yapılan ibadetlerin geçersiz olduğu, Allah'a şükretmekten yüz çevirenlerin bu yanlıştan dönmelerini sağlamak üzere onlara ilâhî nimetlerin hatırlatılması, öldükten sonra tekrar dirilmenin mümkün olduğunun kanıtlanması ve bu konuda insanların uyarılması, Allâhü Teâlâ'nın resulünü destekleyeceğine dair vaadi surenin başlıca konularındandır. Sure, ellerinde fırsat varken gerçeği görüp Hz. Peygamber'in getirdiği açık seçik gerçekleri kabul edecekleri yerde, kendi temelsiz bilgilerine güvenerek kibre kapılıp inkâr yolunu seçenlerin ilâhî ceza ile yüz yüze geldiklerinde inanmalarının artık kendilerine fayda vermeyeceği uyarısında bulunan açıklamalarla son bulmaktadır (Yaşaroğlu, 2006, s. 558-59).

16- Mutaffin Suresi: Zemin katta bulunan sanduka üzerinde bulunmaktadır.

Tatfif Suresi de denile bu sure Mekke döneminde inen son suredir. Hz. Peygamber (s.a.v.) Medine'ye geldiği zaman Medinelilerin ölçekleri kötü olduğundan dolayı düzeltilmesi için Medine'de ilk inen sure olduğu da rivayet edilmiştir. Medine'ye varmadan önce Mekke ile Medine arasında indiği de söylenmiştir ki, o da Mekke'de inmiş demektir (Yazır, 2007, s. 61). Kur'an-ı Kerim'in 83'üncü suresidir ve 36 ayetten oluşmaktadır.

Konusu: Surede ölçü ve tartıda dürüstlükten sapanlar eleştirildikten sonra ahireti ve uhrevî sorumluluğu inkâr eden günahkârların ahirette göreceği cezalar ve iyilerin nâil olacağı mükâfatlar özetlenmekte; dünyada müminlerle alay eden inkârcıların ahirette asıl kendilerinin gülünç duruma düşecekleri anlatılmaktadır (Yaşaroğlu, 2006, s. 371-72).

17- Bakara Suresi: Zemin katta bulunan sanduka üzerinde bulunmaktadır. Bakara Suresi Medine döneminde Peygamberimizin (s.a.v.) Medine'ye hicret etmelerinden sonra ilk inen suredir. Ancak Medine'de ilk inmeye başlayan ve en sonra tamamlanan suredir. Kur'an-ı Kerim'in 2'nci ve 3'üncü suresidir. Sure 286 ayetten oluşmaktadır (Yazır, 2007, s. 181).

Konusu: Kur'an-ı Kerim'in kendine mahsus tertip ve üslûbu içinde şu ana konuları ihtiva etmektedir: İslâm'ın getirdiği inanç, ibadet ve hayat düzeniyle ilgili temel bilgiler; münafıklar, Allah'ın varlığını ve birliğini gösteren deliller, insanın yaratılışı, kabiliyetleri, imtihanı; İsrâiloğulları tarihinin önemli kesitleri, kâmil bir din olan İslâm'ın, daha önceki dinlerin evrensel kısmını ihtiva ettiği, buna karşılık onların değişmesi, ıslah edilmesi, düzeltilmesi gereken- hükümlerini de ıslah ettiği; Hz. İbrâhim kıssası,

Kâbe'nin yapılışı ve kible oluşu; yiyecekler, kısas, vasiyet, oruç, savaş, hac, nikâh, boşama, dulluk, yetimlik, şarap, kumar, faiz, akidlerin yazılması, din ve vicdan hürriyeti, Allah-kul ilişkisi, örnek dualar vb. hususlarla ilgili hükümler ve irşadlar. Bakara Suresi daha ziyade Fâtiha'nın, "doğru yolu bulanlarla ondan sapanlar"a işaret eden kısmının, örnekler ve tarihî vâkıalarla açıklanması gibidir (Işık, 1991, s. 526-29).

18- Haşr Suresi: Zemin katta ve cenazelik katında bulunan sanduka üzerinde bulunmaktadır.

Haşr Suresi Medine'de inmiştir. Bikai, bu sureye "Beni Nadir" suresi denildiğini de nakletmiştir (Yazır, 2007, s. 521). Kur'an-ı Kerim'in 59'uncu suresidir. Sure 24 ayetten oluşmaktadır.

Konusu: Özellikle surenin ilk ayeti ile son üç ayetinde, bütün varlıkların Allah'ı eksikliklerden tenzih ettiği, O'nun birliği, yüceliği, ilminin sınırsızlığı, rahmet ve şefkatinin enginliği, irade ve gücünün mutlaklığı, eşsiz yaratıcı olduğu belirtilerek kalplere tevhid inancının, Allah sevgisi ve saygısının yerleştirilmesi hedeflenmektedir. 2'nci ila 10'uncu ayetlerde antlaşmalarını bozan bir Yahudi kabilesinin başına gelen sürgün felâketi örnek gösterilip bundan ibret alınması istenmekte ve Müslümanlara toplum olarak elde edilen imkânların paylaşılması konusunda yol gösterilip ideal mümin tipiyle ilgili tasvirler yapılmaktadır. 11'inci ila 17'nci ayetlerde Müslüman göründükleri halde ahitlerini bozan Ehl-i Kitap'la gizli ilişkiler kurarak türlü entrikalar çeviren münafıkların ve yandaşlarının bazı zaaflarına değinilerek Müslümanlar hem bu tür davranışlardan sakındırılmakta hem de kendilerine moral verilmektedir. Müteakip ayetlerde her insanın yapması gereken nefis muhasebesinin ve ebedî hayat için hazırlıklı olunmasının önemine ve sonuçlarına dikkat çekilmekte; Kur'an'a muhatap olmanın ne büyük şeref olduğunu ama aynı zamanda ne büyük sorumluluk getirdiğini hatırlatan bir örnek verilmektedir (Işık, 1997, s. 424-26).

19- Ali İmran Suresi: Türbenin cenazelik katında bulunan sanduka üzerinde bulunmaktadır.

Ali İmran Suresi Medine'de inmiştir. Kur'an-ı Kerim' in 89'uncu suresidir ve 200 ayetten oluşmaktadır. Bu sureye "Eman", "Kenz", "Ma'niyye", "Mücadele", "İstiğfar" ve "Tayyibe" suresi de denilmektedir (Yazır, 2007, s. 317).

Konusu: Başlangıcında yüce Allah'ın "hay" ve "kayyûm" olduğu hatırlatılan ve Kur'an-ı Kerim'in önceki ilâhî kitapları onaylama özelliğinden söz edilen bu surede, vahye dayalı dinler arasındaki tekâmül ilişkisine işaret

edilmekte, Allah katında yegâne geçerli dinin İslâm olduğu vurgulanmakta, İslâm'ın inanç esasları (özellikle ulûhiyyet ve nübüvvet) ile (bir ve takvâ gibi) bazı temel ahlâk kavramları üzerinde durulmakta, Mekke'deki kutsal evden (Kâbe) söz edilmekte, hac vecîbesine ve başka bazı amelî görevlere değinilmektedir (Işık, 1989, s. 307-309).

20- Mü'minun Suresi: Cenazelik katında bulunan sanduka üzerinde bulunmaktadır.

Mü'minun Suresi, Mekke'de inmiştir. Kur'an-ı Kerim' in 23'üncü suresidir ve sure 119 ayetten oluşmaktadır.

Konusu: Mü'minûn Suresi'nin öncelikli konusu inananların üstün nitelikleridir. Daha sonra her bir insanın anne karnındaki oluşum süreci, Hz. Nûh ve adı verilmeyen bir peygamber ile Mûsâ ve Hârûn hakkında ibretli bilgiler, tebliğlerinin ortak noktaları, peygamberlerin yolundan giden ümmetlerin ve onların yolundan sapan inkârcıların başlıca özellikleri, Mekke putperestlerinin, sorulduğunda Allah'ın yaratıcı gücünü kabul etmelerine rağmen O'na ortak koşmaları ve ahirete inanmamaları, bunların ahiretteki acıklı durumları, pişmanlıkları ve karşılık bulmayacak dilekleri hakkında açıklamalar yapılmaktadır. Sure, "Rabbim! Beni bağışla, bana merhamet et; sen merhametli olanların en üstünüsün!" mealindeki dua cümlesiyle son bulur (Yaşaroğlu, 2006, s. 560-61).

21- Şems Suresi: Caminin iç mekânda kemerdeki geniş yazı kuşağında sülüs hatla Şems Suresi bulunmaktadır.

"Ve's Şemsi" suresi de denilen Şem Suresi ittifakla Mekke'de inmiştir (Yazır, 2007, s. 251). Kur'an'ı Kerim'in 91'inci suresidir, 15 ayetten oluşmaktadır.

Konusu: Surede bazı önemli kozmik varlıklara ve olaylara yemin edilerek insan tabiatına hem iyilik hem kötülük eğilimlerinin verildiği bildirilmiş; bu eğilimlerini doğru kullanmayanların akıbetine örnek olmak üzere *Semûd* kavminin helâk edilişi anlatılmıştır (Yaşaroğlu, 2010, s. 510-11).

22- İhlas Suresi: Caminin iç mekânda kemerdeki geniş yazı kuşağında bulunmaktadır.

İhlas Suresi Mekke'de inmiştir ve dört ayetten oluşmaktadır. İhlas ve "Kul hüvallahü ehad" en yaygın kullanılan isimleridir. "Tevhid Suresi", "Tefrid Suresi", "Tecrid Suresi", "Necat Suresi", "Velayet Suresi", Ma'rifet Suresi" de denilmiştir. Çünkü bu surenin içeriğini tam kavramakla Allah tanınmış olur (Yazır, 2007, s. 59).

Konusu: Surede Allâhü Teâlâ'nın bazı sıfatları veciz bir şekilde ifade edilmiştir. Kur'an-ı Kerim'in bir din kitabı olduğu ve onun ayetlerinin Allah'ı doğru tanıtmayı ve O'na karşı kulluk görevlerini bildirmeyi hedeflediği dikkate alınınca İhlâs Suresi'nin bütün sûrelerle ilişkisinin bulunduğu görülür. Meselâ Fâtiha Suresi'ndeki, "Biz ancak sana ibadet eder ve ancak senden yardım dileriz" mealindeki ayetle Allah'ın samed ismi arasında böyle bir ilişkinin varlığı dikkat çekmektedir. İhlâs'tan sonra gelen Felak ve Nâs surelerinde ise insanlar, "samediyet" diye ifade edilen Allah'ın büyük lütfkârlığından ve koruyuculuğundan istifade etmeye çağrılmaktadır. (Işık, 2000, s. 537-38).

Yukarıda belirtilen sure ve ayetlerin dışında Tac Mahal Camisi'nde duvar yüzeylerinde ve mihrabın kemer köşeliklerinde "Ya Kâfi", "Allah", "Kelime-i Tevhid" ve "Kelime-i Şehadet" yazıları madalyonlar içerisinde yer almaktadır. Tac Mahal Türbesi'nin cenazelik katında Mümtaz Mahal'in ve Şah Cihan'ın sandukası üzerinde ise Esmâ-ül Hüsna (Allâhü Teâlâ'nın 99 ismi) bulunmaktadır

B-Tac Mahal'in Hat Süslemelerinin Yazı Stilleri: Babürlü döneminde nesih, sülüs, tuğra ve nestalik olmak üzere dört yazı stili kullanılmıştır (Rahman, 1987, s. 240). Hat süslemeleri oluşturan yazılar; Arapça ve Farsça yazılmıştır. Tac Mahal'in hat süslemelerinde özellikle türbesinde yoğun olarak sülüs yazı stili kullanılmış bunun yanında camisinde ve türbede bulunan sandukalar üzerinde nesih, nestalik ve tuğra yazı stili tercih edilmiştir. Tac Mahal'in hat süslemeleri Arap harfleri ile yazılmıştır. Tac Mahal'in hat süslemelerini oluşturan hattat Emanet Han imzasını ve tarih içeren bilgileri daha küçük ve Farsça yazmıştır.

Sülüs: Sözlükte "üçte bir" anlamına gelen sülüs, hat sanatında genellikle ağız 3 mm. genişliğindeki kamyş kalemle yazılan çok işlenmiş en eski yazı çeşididir. Kûfî gibi sülüs yazı da İslâm yazılarının kaynağı (ümmü'l-hat) olarak kabul edilmiş, hat öğrenimine sülüs yazı ile başlamak gelenek halini almıştır. "Kalem-i sülüs" diye de adlandırılan sülüsün, tomar kaleminin üçte biri kalınlığında veya sülüs harflerinin üçte iki kısmında düzlük, üçte bir kısmında yuvarlaklık olması sebebiyle bu adı aldığı ileri sürülür (Serin, 2010, s. 128).

Babürlü dönemi mimari eserlerinde yaygın olarak sülüs yazı kullanımının tercih edilmesi dikkat çekicidir. Tac Mahal'in türbesi, camisi ve anıtsal giriş bina düzenlemesinde yer alan yazıtlar sülüs hatla oluşturulmuştur. Bununla birlikte Delhi şehrindeki Babürlü dönemine ait özellikle hat süslemeleri ile dikkat çeken Ategeh Han Türbesi'nin bütün dış

cephesini çevreleyen yazı kuşağı ve sandukalarında bulunan yazıların sülüs yazı stiline sahip olduğu görülmektedir. Babürlü dönemine ait diğer türbe örneklerinden Ekber Şah Türbesi'nin yazı süslemeleri, İtimadu'd-Devle Türbesi'nin yazı süslemeleri ve Çinili Ravza Türbesi'nin yazı süslemeleri sülüs yazı sitili ile yazılmıştır.

Nesih: Sözlükte “hükümünü ortadan kaldırmak, bir eseri istinsah etmek” gibi anlamlara gelen nesh kelimesi, hat sanatında özellikle kitap istinsahında ve basma eserlerde yaygın biçimde kullanılan bir yazı çeşididir. Aynı kökten gelen nessâh kelimesinin nessâhân-ı hattâtîn (nesih yazarlar) şeklinde kaynaklarda yer aldığı görülmektedir (Âlî, s. 24) (Derman, 2007, s. 1).

Nestalık: Ta'lik yazının okuma ve yazma güçlüklerinin, harf bünyelerinde görülen aşırı, girift ve karmaşık çizgilerin ortadan kaldırılıp nesih yazısı ile birleşmesinden doğan bir yazı çeşididir. Önceleri nesh ü ta'lik, daha sonra nesh-i ta'lik şeklinde yazılırken nesta'lik olarak yaygınlaşmıştır. Nesh-i ta'lik, “ta'likin hükümünü ortadan kaldırma” anlamını taşıdığı için bu adı aldığı ileri sürenler de vardır. İranlılar bu yazıya nesta'lik, Araplar hatt-ı Fârisî, Türkler ise ta'lik adını verirler, ancak hat literatüründe nesta'lik terimi kullanılmıştır. Kırlangıçların yayvan uçuşunu andıran görünüşüyle ince, zarif, sade ve mütenasip olan nesta'lik “İslâm yazılarının gelini” (arûs-ı hutût) diye anılmıştır (Alparslan, 2007, s. 11).

Babürlü dönemi türbe örneklerine bakıldığında nestalık yazı stiline ilk olarak Ekber Şah Türbesi bahçe güney giriş kapısı; bu bütünü sınırlayan ise *tuğra*-nestalık karakterleri kullanılarak beyaz mermerden kabartma olarak yazılmış bir kitabesi yer almaktadır. Kitabe hattat Abdul Hak Şirazi tarafından yazılmıştır (Edmund W. Smith, 1994) ve güney kapı boşluğunun batı kenarında (Hicri 1022) 1613 tarihi bulunmaktadır. Ekber Şah Türbesi dışında İtimadu'd-Devle Türbesi ve Tac Mahal Türbesi'nin bazı yazı süsleme programlarında bu yazı stili görülmektedir. Tac Mahal'de Mümtaz Mahal'in sandukaları üzerinde bulunan yazılar nestalık yazı stiline oluşturulmuştur.

Tuğra: Ekber Şah döneminde kullanılmaya başlanan bu yazı stiline ilk olarak Fetehtur Sirki'de bulunan Selim Çisti türbesinde karşılaşılmaktadır (Rahman, 1987, s. 240). Daha sonra Sikandara'da bulunan Ekber Şah Türbesi'nin güney giriş kapısı üzerinde yer alan kitabeleri tuğra stiline yazılmıştır. Tac Mahal Türbesi'nin hat süslemelerinde tuğra yazı stili sadece camisinde ve sandukalarında bulunmaktadır.

C-Tac Mahal ile İtimadu'd-Devle Türbesi'nin Hat Süslemelerinin Karşılaştırılması: Agra şehrinde bulunan İtimadu'd-Devle Türbesi (1622-

28) ile Tac Mahal Türbesi (1632-43) Babürlü döneminin önemli anıtsal eserlerindedir. Her şeyden önce bu iki yapı birbiri ardı ardına inşa edilmiştir. İtimadu'd-Devle Türbesi; Mümtaz Mahal'in dedesi için halası Nur Cihan Hatun tarafından babası Mirza Giyaz Bey adına yaptırılmıştır. Her iki yapının mimari, malzeme, teknik ve süsleme özellikleri oldukça benzerlik göstermektedir. Tac Mahal ve İtimadu'd-Devle Türbesi hat süslemeleri bakımından da yakın benzerlik göstermekte kullanılan yazı stili ve tercih edilen Kur'an-ı Kerim'den bazı sure ve ayetlerin aynı olması dikkat çekicidir. Hat süslemeleri Tac Mahal'de bahçe giriş kapısından itibaren görülmeye başlarken İtimadu'd-Devle Türbesi'nin giriş bina düzenlemelerinde hat süslemelere rastlanılmamıştır. Tac Mahal'de bütün dış cephede hat süslemelere rastlanırken, İtimadu'd-Devle Türbesi'nin güney cephesinde kitabe kısımları boş bırakılmıştır. İç mekânda alt katta kubbe kasnağında, üst katta duvar yüzeylerinde yine hat süslemelere yer verilmiştir. Tac Mahal'de türbenin dört cephesinde de taç kapıların kemerlerinde yazı kuşağında, türbenin iç mekanında duvar yüzeylerinde, kubbede, hem zemin hem de alt kattaki sandukalarda hat süslemelere yer verilirken; İtimadu'd-Devle Türbesi'nin güney cephe dışında diğer bütün cephelerinde giriş açıklığındaki kemerlerinde ve yan yüzlerinde kemerlerde alınlık kısmında hat süslemelere yer verildiği ayrıca iç mekânda alt katta kubbe kasnağında ve üst katta yer alan köşkte duvar yüzeylerinde hat süslemeler mevcutken hem alt hem de üst kattaki sandukalarda hat süslemelerin bulunmadığı yoğun bir şekilde bitkisel süslemelere yer yerildiği görülmektedir. Fakat her iki yapının arasındaki en ilginç ortak özellik, bazı Kuran bölümlerinin seçilmesindeki ve bunların neredeyse aynı mimari unsurlara yerleştirilmesindeki benzerliktir. Her iki yapıda El-Mülk ve El-Fetih sureleri ile bezenmiştir. El-Mülk Suresi, İtimadu'd-Devle Türbesi'nin kubbe kasnağını, güney-doğu kemerini, üst yapı köşkünün içini süslemekte iken, Mülk Suresi; Tac Mahal'in ana mezar odasının kubbe kasnağı ile güneydoğu kemerini süslemektedir. Fetih Suresi ise Tac Mahal'in ana mezar odasını güney-doğu, doğu, kuzey-doğu, kuzey, kuzey-batı ve batı kemerleri boyunca dolaşırken, İtimadu'd-Devle Türbesi'nde niş ve kemer açıklıklarını çevreleyen dört dış duvarın etrafında batı, kuzey, doğu, güney yönünde dolaşmaktadır. El-Mülk Suresi ayrıca İtimadu'd-Devle ve Tac Mahal'den daha önce yapılmış olan Agra yakınlarındaki Sikandara'da bulunan Ekber Şah Türbesi'nin ana mezar odasına geçmeden, gösterişli giriş holünün duvar yüzeylerini süslediği görülmektedir.

Her iki türbenin de hat süslemeleri genel olarak sülüs yazı stili ile oluşturulmuştur. Tac Mahal'in hat süslemelerinde ayrıca nesih, nestalik ve

tuğra yazı stilleri de kullanılmıştır. Her ikisinin de yazıt programı Arapça olup Tac Mahal'de Abdülhak Şirazi özel olarak belirtmek istediği bilgileri içeren alanlarda Farsça'yı tercih etmiştir. Kısacası her iki yapının yazıt programı içerik ve kompozisyon olarak benzerdir.

Tac Mahal'in yazıları hattat Abdülhak Şirazi tarafından işlenmiştir. Tac Mahal'in hat süslemelerini Abdülhak Şirazi ile birlikte birçok yardımcı hattatında çalıştığı bilinmektedir. Bunlardan birisi de Osmanlı tebaasından olduğu bilinen hattat Settar Han'dır (Beksaç, 2010, s. 39). İtimadu'd-Devle Türbesi'nin hat süslemeleri ise Abd El Nabi el-Kureysi tarafından (Stefanovic, 2012, s. 30) işlenmiştir. Tac Mahal'in inşasının başlamasından sadece birkaç yıl önce tamamlanmış olan İtimadu'd-Devlet Türbesi'ndeki Kuran ayetlerinin seçilmesinin Tac Mahal'i etkileyip etkilemediğini tam olarak söylemek mümkün değildir. İtimadu'd-Devle Türbesi'nden sorumlu olan Abd Al-Nabi El-Kureysi, atölyesi Tac Mahal'den sorumlu olan dönemin ünlü sanatçılarından Amanat Han, hatta saltanatı sırasında İtimat-ud-Devle inşa edilen Cihangir'in sarayının baş hattatı olan Mir Abd Allah Mushkin Qalam gibi sanatsal eserlerini imzalayan hattatlar arasında sanatsal ve sosyal bir ilişki ve etki olup olmadığı şimdiye kadar bulunamamıştır (Stefanovic, 2012, s. 23).

İtimadu'd-Devle Türbesi gibi Tac Mahal'de de Babürlü dönemi ana malzemesi olan kırmızı kumtaşının aksine beyaz mermer kullanımı tercih edilmiştir. İtimadu'd-Devle Türbesi'nin hat süslemeleri beyaz mermer malzemeden oluşturulmuşken; Tac Mahal'in hat süslemeleri beyaz mermer zemin üzerine siyah renkli oniks taşı kullanılarak oluşturulmuştur. Tac Mahal'in hat süslemeleri beyaz mermer üzerine kakma tekniği ile siyah renkte oniks taşından oluşturulmuştur. İtimadu'd Devle'de ise beyaz mermer oyularak hat süslemeler oluşturulmuştur.

Babürlü dönemi hat süslemeler için Tac Mahal Türbesi önemli bir örnek teşkil etmesine rağmen İtimadu'd-Devle Türbesi'nin hat süslemeleri hem teknik hem de estetik açıdan hat sanatı için yazının aynı görsel etkisini yansıtmaz. Tac Mahal'in hat süslemeleri ilk bakışta dikkatleri üzerine çekerken, çok dikkat edilmediği sürece İtimadu'd-Devle de yer alan hat süslemeleri fark etmek dahi oldukça güçtür. Tac Mahal Türbesi ile İtimadu'd-Devle Türbesi arasında benzerlikler yukarıda da bahsedildiği gibi oldukça önemli boyuttadır. Ayrıca her iki türbenin mimarlık ve süsleme unsurlarının ilkeleri, teknikleri ve stil özellikleri dönemdeki yeniliklerin seviyesini, gelişim ve değişim seyrini açıkça yansıtmaları açısından önem taşımaktadır.

Sonuç

Tac Mahal'in süslemelerini; bitkisel motifler, geometrik desenler ve yazı oluşturmaktadır. Tac Mahal'in hat süslemeleri; Darvaza-i Ravza giriş kapısının kemerinde yazı kuşağında, türbenin dört cephesinde yer alan taç kapısının yazı kuşağında, kubbe kasnağında, iç mekânda eyvanların yüzeyinde, üst katta ve alt katta bulunan sandukalarında karşımıza çıkmaktadır. Mihman hanesinde Kuran ayetlerinin olmaması aslında burasının gelen misafirler için dinlenme konaklama olması ve bu nedenle saygıdan dolayı Kur'an ayetlerinin burada bilinçli bir şekilde yer almadığı kanısını güçlendirmektedir.

Tac Mahal'de Kur'an-ı Kerim'den toplam 22 adet sure bulunmaktadır. Bu sureler: Fecr Suresi, Duha Suresi, İnşirah Suresi, Tin Suresi, Yasin Suresi, Tekvir Suresi, İnfitar Suresi, İnşikak Suresi, Beyyine Suresi, Mülk Suresi, Fetih Suresi, İnsan Suresi, Zümer Suresi, Fussilet Suresi, Mü'min Suresi, Mutaffifin Suresi, Bakara Suresi, Haşr Suresi, Ali İmran Suresi, Mü'minun Suresi, Şems Suresi ve İhlas Suresi'dir. Tac Mahal'de 25 yazıt bulunmakta ve bu yazıtlardan bazılarında Zümer, Fussilet ve Haşr iki kez tekrarlanmış, diğer sureler sadece bir kez yazılmış olup sureler tamamıyla işlenmiştir. Dört cephede yer alan Yasin Suresi en geniş yeri kaplarken iç mekânda kemerin üst kuşağında bulunan Mülk Suresi ise ikinci en uzun ayetleri içermektedir. Camide yer alan İhlas Suresi ise en kısa ayetleri içermektedir.

Tac Mahal'de yer alan sureler genel olarak ahiret, ölüm, cennet kıyamet günü, inananlara müjde gibi konuların ağırlıklı olarak yer aldığı surelerdir. Tac Mahal'de diğer örneklerde olduğu gibi baniyi ve ölen kişiyi öven herhangi bir methiyeye rastlanılmamıştır. Aynı dönemde Şah Cihan'ın kızı tarafından babası adına yaptırılan Agra'daki Mescid Camisi'nde Şah Cihan'ı ve hükümdarlığını öven birçok yazı bulunmaktadır (Begley, 1978-79). Bu da baninin türbede kendi özel tercihi olduğunu, faniliği ön planda tutarak övgüden uzak mutlak varlık sahibine teslim oluşunu göstermektedir. Ayrıca tercih edilen sure ve ayetler; dünya hayatının faniliğini ve ahiret gününü hatırlatan bununla birlikte Allah-u Teala'nın emir ve yasaklarına itaat edenlerin kurtuluşa ereceği ve cennetle müjdeleneceklerini vaat eden ayetlerin seçimi nedeniyle bu yazıtların daha çok türbeye gelen ziyaretçileri hedef aldığı görülmektedir. Ayrıca Babürlü türbeleri genel olarak cennetle ilişkilendirilmektedir. Babürlü bahçeleri Kur'an-ı Kerim'de bahsedilen cennet bahçeleri tasvirlerine göre tasarlanmış her bir türbe yapısına anıtsal giriş kapıları ile girilmesi de adeta cennet kapılarını anımsatmasına sebep olmuştur. Ayrıca türbelerde bulunan yazıtlardaki ayetlerin ahiret hayatı ve

cennetle ilişkili olması da bu konuyu güçlendirmekte olup özellikle Tac Mahal'in Darvaza-i-Ravza kapısı üzerinde Fecr Suresi'nin son ayetinin "Cennetime gir" şeklinde yer alması bu konuya da doğrular şekildedir.

Tac Mahal'in hat süslemeleri, hattat Emanet Han Şirazi tarafından işlenmiştir. Hat süslemeler, beyaz mermer üzerine siyah renkte oniks taşı ile kakma tekniği kullanılarak oluşturulmuştur. Tac Mahal'in hat süslemeleri; Arapça yazılmıştır ve genel olarak sülüs yazı stili kullanılmıştır. Ayrıca Mümtaz Mahal'in mezar sandukasında nesih yazı stili kullanılırken, Şah Cihan'ın mezar sandukası üzerinde nestalik yazı stili kullanılmış aynı zamanda cami mihrabında sülüs yazı stili yanında tuğra yazı stili de kullanılmıştır.

Sonuç olarak türbede bulunan hat süslemeler hem estetik hem de içerik olarak yapının derinlik kazanmasını sağlamıştır. Yapıda yer alan ayetlerin bilinçli seçimi buranın ebedi istirahat yeri olması sebebiyle cennetle ilişkilendirilen ayetlere sık sık yer verilmesi Babürlü türbelerinin bahçelerinin cennet bahçelerine anıtsal mezarlarının ise cennet mekanlarına benzetildiği fikrini güçlendirmektedir. Hat süslemelerdeki geometrik düzen ve simetri estetik anlayışını gözler önüne sermekte iken Kur'an-ı Kerim'deki surelerin seçimi anlamsal olarak verilmek istenen mesajın önemini de vurgulamaktadır. Yazıtlar, Tac Mahal'in dikkat çekici süsleme programının önemli bir parçasını teşkil etmektedir. Tac Mahal'in yazıt programı estetik olarak görsel zenginliğini arttırmasının yanında içeriğindeki anlamsal derinlik bu ayetlerin gelişi güzel bir biçimde seçilmediğini göstermektedir. Tac Mahal'in hat süslemeleri türbenin, sembolik anlamının da aslında önemli bir ifadesidir.



KAYNAKÇA

- ALPARSLAN, A. (2007). Nestalik. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 11-15.
- BEGLEY, W. E. (1978-79). Amānat Khān And The Calligraphy On The Tāj Maḥal. *Franz Steiner Verlag*, 5-60.
- BEKSAÇ, E. (2010). Tac Mahal. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 39, 337-339. İstanbul.
- BİRİŞİK, A. (2012). Tin Suresi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 41, 189-190. İstanbul: Test Yayını.
- DEMİRİZ, Y. (1979). *Osmanlı Mimarisi'nde Süsleme I*. İstanbul: Kültür Bakanlığı.
- DEMİRİZ, Y. (1979). *Osmanlı Mimarisi'nde Süsleme I*. İstanbul: Kültür

Bakanlığı.

DERMAN, M. (2007). Nesih. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1-3.

Diyanet İşleri Başkanlığı. (2020, Nisan 26). Fetih Suresi: <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/sure/36-yasin-suresi> adresinden alındı

EDMUND, W., SMITH, M. (1994). *Akbar's Tomb, Sikandarrah*. New Delhi: Published By The Director General Archaeological Survey of India .

ISLAM, A. (2013). The Taj: An Architectural Marvel or an Epitome of Love? *Australian Journal of Basic and Applied Sciences*, 367-374.

IŞIK, E. (1989). Ali İmran Suresi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2, 307-309. İstanbul: Test Yayını.

IŞIK, E. (1991). Bakara Suresi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 4, 526-29. İstanbul: Test Yayını.

IŞIK, E. (1992). Beyyine Suresi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 6, 98-99. İstanbul: Test Yayını.

IŞIK, E. (1994). Duha Suresi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 9, 546. İstanbul: Test Yayını.

IŞIK, E. (1995). Fecr Suresi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 12, 290-91. İstanbul: Test Yayını.

IŞIK, E. (1996). Fussilet Suresi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 13, 228-29. İstanbul: Test Yayını.

IŞIK, E. (1997). Haşr Suresi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 16, 424-26. İstanbul: Test Yayını.

IŞIK, E. (2000). İhlas Suresi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 21, 537-38. İstanbul: Test Yayını.

KARAÇAĞ, A. (2002). Beylikler Devri Mimarisinde Alçı Süslemeler. *Doktora Tezi*. Konya.

KOCH, E. (2005). The Taj Mahal: Architecture, Symbolism, and Urban Significance. *In Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World*, XXII, 127-149.

RAHMAN, M. (1987). Mughal Calligraphy, Vol. 26, No. 3 (Autumn). *Islamic Studies*, 237-246.

SERİN, M. (2010). Sülüs. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 38, 128-130.

STEFANOVIĆ, A. (2012, Mayıs). The Tomb of I'timad ud Daula at Agra: Architecture, Decoration and Inscriptional Program. *Master of Thesis*.

Belgrad: University of Belgrade.

TOPALOĞLU, B. (2011). Tekvir Suresi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 40, 390-91. İstanbul: Test Yayını.

TOPALOĞLU, B. (2013). Yasin Suresi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 43, 340-41. İstanbul: Test Yayını.

TOPALOĞLU, B. (2013). Zümer Suresi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 44, 571-72. İstanbul: Test Yayını.

YAŞAROĞLU, M. K. (2000). İnfitar Suresi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 22, 294. İstanbul: Test Yayını.

YAŞAROĞLU, M. K. (2000). İnsan Suresi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 22, 331-332. İstanbul: Test Yayını.

YAŞAROĞLU, M. K. (2000). İnşikak Suresi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 22, 343. İstanbul: Test Yayını.

YAŞAROĞLU, M. K. (2000). İnşirah Suresi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 22, 345-46. İstanbul: Test Yayını.

YAŞAROĞLU, M. K. (2006). Muaffifin Suresi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 31, 371-72. İstanbul: Test Yayını.

YAŞAROĞLU, M. K. (2006). Mülk Suresi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 31, 542. İstanbul: Test Yayını.

YAŞAROĞLU, M. K. (2006). Mü'min Suresi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 31, 558-59. İstanbul: Test Yayını.


YAŞAROĞLU, M. K. (2006). Mü'minin Suresi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 31, 560-61. İstanbul: Test Yayını.

YAŞAROĞLU, M. K. (2010). Şems Suresi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 38, 510-11. İstanbul: Test Yayını.

YAZIR, E. M. (2007). *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Zehraveyn.



AN EVALUATION ON THE TAJ MAHAL'S CALLIGRAPHIC ORNAMENTS AND THE SURAHS AND VERSES IN ITS INSCRIPTIONS

 Fadime ÖZLER^a

Extended Abstract

The Taj Mahal, one of the most monumental mausoleums in the history of the world's architecture, constitutes a big building complex with its tomb, mosque and guest house in a char bagh garden on the south bank of the Yamuna River in the Agra city of India. Shah Jahan, the founder of the construction and the fifth ruler of Mughal State, built the mausoleum for his wife Mumtaz Mahal between the years of 1631 – 1654, and when he died in 1666, he was also buried next to his wife. The Taj Mahal is an important construction with both its monumental architecture and its decorations. The decorations of the Taj Mahal include floral motifs, geometrical ornaments and calligraphic ornaments. The inscriptions, which constitute the calligraphic ornaments of the Taj Mahal, are an important part of the decoration pattern of the Taj Mahal. The calligraphic ornaments of the Taj Mahal are on the Darwaza-i Rauza (monumental south gate design), the mosque and the tomb. On the Darwaza-i Rauza, they are on the inscription line of the crown gate arch on the south and north. In the mausoleum, on the outer walls, the inscriptions are on the inscription lines of both interior and exterior arches of the iwan-formed crown gates at four directions. On the interior walls, the inscriptions are on the inscription lines of the arches, upper inscription lines surrounding the whole place over these arches, on the ground floor of the tomb, and on the actual tombs of Mumtaz Mahal and Shah Jahan downstairs. The inscriptions are on the inscription line surrounding the mihrab arch and in the medallions on the corners of the arches in the mosque. The calligraphic ornaments in the Taj Mahal are written in Arabic; they are in thuluth, naskh, nasta'liq and tughra style, and includes passages from the Quran. The calligraphic ornaments of the Taj Mahal were made by

^a Res. Asst. Ph.D., Erciyes University, fadimeozler@gmail.com

Amanat Khan Shirazi (Abd al-Haqq Shirazi) (Koch, 2005, p. 145). His signature as "Humble Amanat Khan Shirazi" is written in the central hall in the tomb, on the inscription line of the first arch on the left inside and on the upper inscription line surrounding the whole place. The calligraphy decorations of the Taj Mahal were formed by using the technique of inlaid with onyx stone with black color on white marble. There are twenty-two Surahs from the Quran in the Taj Mahal. These Surahs are: Sura Fajr, Sura Dhuha, Sura Sharh, Sura Teen, Sura Yaseen, Sura Takweer, Sura Infitar, Sura Inshiqaaq, Sura Bayyinahh, Sura Mulk, Sura Fath, Sura Insaan, Sura Zumar, Sura Fussilat, Sura Mu'min(Ghafir), Sura Mutaffifeen, Sura Baqarah, Sura Hashr, Sura Al Imran, Sura Mu'minun, Sura Shams and Surah Ikhlaas. There are twenty-five inscriptions in the Taj Mahal, and some of these inscriptions are Zumar, Fussilat and Hashr. They are repeated twice. The other Surahs are written only once and the Surahs are fully engraved. Sura Yaseen, which is located on four fronts, occupies the widest place. Sura Mulk, which is located on the upper belt of the arch in the interior, contains the second longest verses. The Surahs in the Taj Mahal are mostly about afterlife, death, heaven, Domesday, and the good news to the believers. There is no encomia in Taj Mahal that praises the deceased person as in other examples. The Masjid Mosque in Agra, which is built by Shah Jahan's daughter in the name of his father during the same period, has many writings praising Shah Jahan and his reign. (Begley, 1978-79). This shows that constituent wants to reflect his own special choice in the tomb and that he is surrendered to the absolute owner of being away from praise by keeping mortality in the foreground. In addition, the preferred Sura and verses remind that the mortality of the life of this world and timeless existence. Nevertheless, it is seen that these inscriptions mostly targeted visitors to the tomb due to the selection of the verses that promise that those who obey the commands and prohibitions of Allah-u Teala will be liberated and heralded with heaven.

The Taj Mahal has been handled in many ways by many researchers to this day and will undoubtedly continue to be handled from now on. Within the scope of the research, information on the places in the Taj Mahal on which calligraphic ornaments are made, calligraphy styles, what surahs from the Quran constituting these ornaments are and their contents will be tried to be given.

Keywords: History of Turkish-Islamic Arts, The Taj Mahal, Abd al-Haqq Shirazi, Calligraphic Ornament, Verse, Thuluth.





bilimname XLI, 2020/1, 1029-1047
Geliş Tarihi: 10.02.2020, Kabul Tarihi: 09.04.2020, Yayın Tarihi: 15.05.2020
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.687360>

BELH FUKAHÂSININ YÖNETİCİLERE KARŞI DURUŞLARI: FEZÂİL-İ BELH BAĞLAMINDA

Mehterhan FURKANİ^a

Öz

Birçok mezhep imamı, yöneticilerin çeşitli baskısı ve tehditlerine maruz kalmış, ancak doğru bildikleri yoldan ayrılmamış ve kendi ilke ya da prensiplerinden vazgeçmemişlerdir. Ebû Hanife hapse atılmış ve bu sebeple vefat etmiştir. Malik b. Enes'e işkence uygulanmış ve kolunu kaybetmiştir. Muhammed b. İdris eş-Şafî'nin çeşitli tehditlerle karşı karşıya kaldığı, muhtelif yerlere sürgün edildiği veya yer değiştirmek zorunda bırakıldığı bilinmektedir. Ahmet b. Hanbel de diğer imamlar gibi birçok sıkıntılarla karşılaşmıştır. Benzer şekilde Belh şehrinin fukahâsına baktığımızda da aynı davranışları sergilemeye devam ettiklerini, adil yöneticilerle iç içe olduklarını, yönetimde kadı ve müftü olarak çalışmalarına rağmen yeri geldiğinde yönetimle mesafe koyduklarını, hakkı ve doğruyu söyleme ya da savunma konusunda yöneticilerin baskı ve tehditlerine asla boyun eğmediklerini görmekteyiz.

Makalemizde "Fezâil-i Belh" adlı eserde yer alan rivayetleri esas alarak hicri 7. asrın başına kadar Belh şehrinde doğmuş, yaşamış veya bu şehre nispet edilmiş âlimlerin yöneticilere karşı örnek davranışlarından bazılarını ele alacağız. Konunun- istisnaları bulunsa da- genel itibarıyla fıkıh âlimlerinin ictihâd yaparken kimsenin etkisi altında kalmadıklarına bir örnek teşkil etmesi açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Hanefî mezhebinin önemli bir merkezi ve ayağı konumunda bulunan, fıkıh ve fukahâ şehri adıyla meşhur olan Belh, aynı zamanda idari açıdan da birçok hükümete başkentlik yapmıştır. Mezkur özelliklere haiz Belh şehrinin âlimlerini ve onların örnek davranışlarını konu alan birtakım anekdotlara yer vereceğiz.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, Fukahâ, Belh, Yöneticiler, Yöneticilere Karşı Duruşlar.



^a Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, mehterhan_4@windowslive.com

THE STANES OF BALKH JURISPRUDENCES AGAINST THE ADMINISTRATORS: IN THE CONTEXT OF FADAEEL-E BALKH

The imams of the four Sunni fiqh sects are the first examples for us in order not to give up their own principles because of the pressure and threats of the rulers. Abu Hanifa had imprisoned and finally had killed, Malik bin Anas had tortured and lost his arm, Mohammad bin Edris al-Shafî had faced various threats, exiled from place to place or had to change places, Ahmad bin Hanbal also faced various problems; however, they are all upright until the end and make no concessions. When we look at the jurisprudences of the city of Balkh, we can see that, they had continued to exhibit the same behavior, they had worked in the administration as Kadi mufti with the fair rulers however, we also see that they had took a distance with the administration when necessary and that they never bow to the pressures and threats of the rulers regarding the right, truth and defense. In this article, we will consider a few examples of the behavior of scholars who were born, lived or attributed to the city of Balkh until the beginning of the 7th century hijri, against the rulers, based in the work titled on Fadael-e Balkh. We think that the subject is important in terms of being an example of the fact that fiqh scholars had not been under the influence of anyone while jurisprudence, although there are some exceptions.

We will give some example from the scholars of the city of Balkh, because this city is an important center of the fikh and Hanafi sect. It is also famous for the city of fiqh and it has also been the capital city of many governments.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş: Fıkıh ve Fukahâ Açısından Belh Şehrinin Konumu

7. asırda fethedilen Belh bölgesi de dini ilimler konusunda paya sahip olmuştur. İslam'ı kabul ettikten sonra kısa bir süre içerisinde ilim merkezi haline gelen Belh şehri tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, kelam vb. ilimlerde birçok âlim yetiştirdi.¹ Camilerinde oluşturulan ilim halkalarının² en yaygın ve

¹ Bu bölgelerde yetişen âlimlerle ilgili detaylı bilgi için bk. Muhammed Mahrûs Abdullatif el-Müderri, *Meşâihu Belh mine'l-Hanefiyye ve mâ inferedü bihî mine'l-mesâli'l-fikhiyye* (Bağdad: Darü'l-Arabiyye, 1979), 1: 49-112; Mehterhan Furkani, "Afganistan Topraklarında Yetişmiş Hanefi Fıkıh Alimleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 28 (2016): 334-342.

² Ebu İshak İbrahim b. Muhammed el-Farisî el-İstahrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (Beyrut: Dârü Sâdir, 2004), 265; Ya'kut b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2. Bs (Beyrut: Dârü Sâdir, 1995), 1: 480, 4: 201, 5: 397-397; İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb* (Bağdâd: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), 1: 172, 2: 380, 3: 386.

ağırlıkta olanı da fıkıh ilmine tahsis edilen halkalar olmuş³ ve bunun sonucunda da Belh şehri fıkıh ilmiyle meşhur olup⁴ dâru'l-fekâhe,⁵ dâru'l-fikh⁶ ve hizânetü'l-fikh⁷ gibi adlarla anılır olmuştur. Bazı dönemlerde sadece bu şehirde mescit ve cami sayısının 1848, medrese sayısının 400 ve müftü sayısının da 1200'e ulaştığı rivayet edilmiştir.⁸ Bu özellikleri sebebiyle kendisine Kubbetü'l-İslam adı verilmiştir.⁹ Camilerde başlayan bu faaliyet, ilk olarak (875-99) Buhara'da Sâmânîler tarafından kurulmuş olduğu söylenen medrese sisteminin yaygınlaşmasıyla ortaya çıkmış,¹⁰ mescit ve camilerin yanında resmi ve gayri resmi medreselerde günümüze kadar devam edegelmiştir. Belh şehrinde fıkıh ilmi o kadar gelişmiş ki Belh âlimlerinin Hanefî mezhebi içinde ayrı bir ekol olduğunu dile getiren farklı görüşler bile ortaya çıkmıştır.¹¹ Sözü edilen görüşlerin dayanak noktası, Ebu Hanife ve öğrencilerinin takip ettikleri yöntem doğrultusunda ictihâdda kimsenin etkisi altında kalmadan Kur'an'dan ve sünnetten özgür düşünce ile hüküm çıkartma metodudur. Hanefî fakihler bir taraftan ulü'l-emre itaate vurgu yaparken diğer taraftan da haksızlığa ve zorbalığa karşı çıkmada son derece hassas davranmışlardır. Belh fukahâsı da Hanefî mezhebinin bu temel prensibine sınıksız sarılmış, bir taraftan adil yöneticilerin idaresinde kadılık, müftülük gibi önemli görevlerde bulunurken diğer taraftan da haksızlık yapan, zorba yöneticilere karşı hakkı söylemeyi ihmal etmemiştir. Makalemizde, Belh fukahâsının yöneticilere karşı duruşuyla ilgili rivayetlerden örneklere yer verilecektir.

A. "Fezâil-i Belh" Adlı Eserin Tanıtımı

Eser, hicrî 610 yılında Belh âlimlerinden Şeyhülislam Safiyyü'l-milleti ve'ddîn Ebû Bekir Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Davud, Va'iz-i Belhî

³ Muhammed Hasan Abdülkerim el-İmâdî, *Horâsân fî asri'l-Gaznevî* (b.y.: Müessesetü Hammâde li'l-Hademât ve'd-Dirasâti'l-Camiyye ve Dâru'l-Kindî li'n-Neşri ve't-Tevdî, ts.), 256.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ehsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm* (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1411/1991), 294.

⁵ Ebu Bekir Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Dâvûd Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, thk. Abduhay Habîbî, trc. Abdullah Muhammed b. Hüseyin Hüseyinî el-Belhî (Tahran: Cengelek, 1388/2009), 29; Muvaffak b. Ahmed b. Muhammed el-Mekkî- Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Bezzâzî el-Kerderî, *Menâkibü'l-İmami'l-A'zam Ebî Hanîfe* (Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-Mearifi'n-Nizamiyye, 1321/1903), 242.

⁶ Müderris, *Meşâihu Belh*, 1: 35.

⁷ Makdisî, *Ehsenü't-tekâsîm*, 34.

⁸ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 21.

⁹ Müderris, *Meşâihu Belh*, 1: 32.

¹⁰ İman bt. Suûd b. Haysân el-Kureşî, *el-Hayâtü'l-ilmîyye fî Belh hülâle'l-fetra 205-617/820-1220* (Yüksek Lisans Tezi, Camiatü Ümmi'l-Kurâ, 1434/2013), 213.

¹¹ Müderris, *Meşâihu Belh*, 2: 491-840.

tarafından Arapça olarak telif edilmiştir. Eserin birinci bölümü Belh şehrinin faziletlerini, ikinci bölümü Belh şehrinin şemâilini ve üçüncü bölümü de sahabe döneminden müellifin dönemine kadar Belh şehrinde yaşamış ve o şehre mensup olan 70 âlimin biyografisini ihtiva etmektedir. Kitap, hicrî 676 yılında yine Belh âlimlerinden Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Hüseyinî Belhî tarafından Arapçadan Farsçaya çevrilmiştir.

Eserin Arapça metni günümüzde bulunmazken Farsça çevirisinin nüshaları da yakın zamanlarda ortaya çıkmıştır. Afgan tarihçisi Abdulhay Habibî, bir nüshasını Paris Milli Kütüphanesinde diğer iki nüshasını ise Rusya'yadaki Leningrad Bilimler Akademisi Kütüphanesinde bulup eseri 1969 yılında tahkik edip 1971 yılında yayınlamıştır.

B. Fezâil-i Belh Adlı Eserden Örnekler

1. Mütevekkil b. Humrân el-Kâdî (Ö. 141/758-9).

Künyesi Ebû Abdilcebbar olan Mütevekkil b. Humrân tabiîndendir. Enes b. Malik'le görüşmüş, hicrî 142 yılında Belh'te şehit edilmiştir. Defnedildiği köy onun adıyla meşhur olmuştur.¹² İbrahim b. Tahmân¹³ onu anlatırken “Yaşarken bir padişah gibi yaşadı, ahirete intikal ederken de şehit olarak gitti.” ifadesini kullanmaktadır. Mütevekkil, şehit olduğunda 90 veya 104 yaşında idi. 52 yıl boyunca Belh'te kadılık yaptı.¹⁴

Rivayete göre Kuteybe onu ordu komutanı olarak atamış; Çaganiyan'a varınca bu bölgenin kadılığını, daha sonra da Belh kadılığını kendisine vermiştir. Ebû Müslim¹⁵ ayaklandığında Belh ehli ona karşı durmak için harekete geçtiler ve Serniğan'da savaştılar. Belhlilerin yenildiği bu savaşta Mütevekkil, Mukatil b. Hayyân, Mukatil b. Süleyman ve İbn Remmâh saklandılar. Ebû Davud¹⁶un kendilerine eman mektubu göndermeleri neticesinde onun huzuruna geldiler. Ebû Davud Mütevekkil'e “Bize karşı savaştınız.” deyince Mütevekkil: “Onların bizim üzerimizde hakları çoktu,

¹² Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 85.

¹³ İbrahim b. Tahmân b. Şu'be el-Herevî, Herat'ta doğmuş Nisapur ve Bağdat'ta ikamet etmiş sika ve meşhur muhaddislerden biridir. Hayatın sonunda Mekke'ye gitmiş ve hicri 168 veya 163'te Mekke'de vefat etmiştir. bk. Ebü'l-Fadl Şihabuddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalâni, *Tehzibu't-tehzîb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1404/1984), 1: 112.

¹⁴ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 87. Hakkında detaylı bilgi için bk. Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 85-89.

¹⁵ Ebû Müslim Abdurrahman b. Müslim el-Mervî Horâsânî. Emevi devletini yıkıp Abbâsî devletini Bağdat'ta sağlamlaştıran Horâsân'ın meşhur komutanıdır. Hicri 100'de doğmuş, hicrî 137 yılında Medain'in Rume bölgesinde Abbâsî halifesi Mansur tarafından öldürülmüştür. bk. Hayreddîn b. Mahmûd Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâin, 2002), 3: 336-337.

¹⁶ Ebû Müslim'in Belh'in fethi için görevlendirdiği komutanın adıdır.

onları ödüyorduk. Şimdi hüküm sizin elinizde.” diye cevap verdi. Ebû Davud, Mütevekkil’i serbest bırakıp onu Belh kadısı olarak atadı. O da istişare ettikten sonra Ebû Davud’un minberlerde isminin okunmaması, valinin atadığı kişilerin şahitliğinin dinlenilmeyeceği, vali ve ordunun müslümanlardan aldıkları malları sahiplerine geri iade etmeleri şartıyla kadılığı kabul etti. Bunun üzerine anlaşma sağlandı.

Bir gün halife: “Bize mahsus olan konularda hüküm verme!” diye yazı yazınca, halifenin mektubunun arkasında ¹⁷(إِنَّ اللَّهَ يَأْتِيكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا...) ayetini yazıp halifeye geri gönderdi.¹⁸

Başka bir gün iki kişi ona bir dava götürdüler. Onlardan biri de şehir emirinin ashabından idi. Mütevekkil, onun şahitliğini kabul etmeyip onun köyden çıkartılmasını emretti. Şahsın köyden çıkarıldığı haberi valiye ulaşınca kâsıt (haberci) gönderdi. Mütevekkil namazdayken yakalayıp Kunduz’a götürdüler. Orada 40 gün hapsedtiler. Bir gün vali ona: “Minberlerde bana dua et ve şahitliğimi de kabul et.” dedi. O da “hayır” deyince vali her iki elini, iki ayağını kestirdi ve başını bedeninden ayırttı. Vefatı esnasında kelime-yi tevhidi tekrarlıyordu.

Başka bir rivayete göre bir gün şehrin valisi olan Ebû Davud, Mütevekkil’in evine girdi. Mütevekkil o esnada tandırın başında oturuyordu. Ekmek yapan cariyesine: “Hamur sardığın deriyi at da vali üstünde otursun.” dedi. O evde bir eşek, bir de içinde bir çocuk olan beşik bulunuyordu. Mütevekkil, Ebû Davud’a hitap ederek: “Senin böyle bütün hayırların toplandığı bir evin var mı?” diye sordu ve içinde yemek bulunan elindeki tabağı valiye uzatıp şöyle dedi: “Ey Ebû Davud! Bunu ye zira bu helal bir yemektir.” Ebû Davud, bu sözlerinden dolayı çok kızdı ve sinirli bir şekilde evden çıktı. Mütevekkil onu hiç dikkate almadı ve “Bu, Firavn’un Musa’ya olan kızgınlığı gibidir.” dedi. Ebû Dâvûd, bu sözünden dolayı Mütevekkil’i öldürdü. Ebû Davud da bir gün damdan düştü, karnına bir mih girdi ve acı çekerek öldü.¹⁹

2. Ömer b. Meymûn er-Remmâh (Ö. 171/787)

Künyesi Ebû Ali olan Ömer b. Meymûn er-Remmâh, döneminin zâhid ve sâlihlerinden olmakla beraber aynı zamanda çok yönlü bir âlimdi. Ebû Hanîfe’nin öğrencisi olan er-Remmâh, İmâm’ın kendisine saygı duyduğu ve

¹⁷ Nisa, 4/58: Ayetin tamamının meali şöyledir: Hiç şüphesiz Allah size, emanetleri ehline teslim etmenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğüt veriyor. Şüphesiz Allah iştir ve görür.

¹⁸ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 86-87.

¹⁹ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 89-90.

ilmi kişiliğini övdüğü büyük bir âlimdir. Mütevekkil'den sonra Belh kadılığını devraldı ve 20 seneyi aşkın bir sürede Belh kadılığında bulundu. Kadılık yaptığı sürede aynı zamanda her gün derslerle ve ilmî müzakerelerle meşgul oldu. Hem Nişabûr'da hem de Belh'te kadılık yapmış olduğu rivayet edilen Abdullah b. Ömer b. Remmâh'ın babasıdır. Hicrî 171 yılının Ramazan ayında Allah'ın rahmetine kavuştu.²⁰ Ebû Mutî el-Belhî onun Kabil'den gelmesini, karanlık gecede yolculara dolunayın doğmasına benzemektedir.²¹

Rivayete göre Ömer b. Meymun köylerden birine gittiğinde, bir münker gördü. Ona tek başına engel olamayınca çevredekilerden yardım istedi. Onlar da yardım etmeyince nehy-i 'ani'l-münkerde bana yardım edilmeyen bir şehirde ikamet etmem." diye yemin edip Kâbe ziyaretine gitti ve Kabe'nin komşusu olmayı tercih edip orada kaldı.²²

Muhammed b. Mutî babasının şöyle dediğini rivayet etmektedir:

"Remmâh hayatı boyunca ister halkın ilgi duyması için ister sultanın korkusundan olsun hiçbir sözü insanlardan saklamazdı. Yani hak yoluna devam ederdi. Doğruluk ve savaptan ayağını dışarı çıkarmazdı.²³

3. Ebû Mutî' el-Hakem b. Abdillâh el-Kadî el-Belhî (Ö. 204/820)

Ebû Mutî' Hakem b. Abdillâh b. Mesleme el-Belhî (ö.199/814)²⁴ Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden biridir ve Ebû Hanîfe'ye nispet edilen el-Fikhü'l-ekber ile el-Fikhü'l-ebşat adlı eserlerin râvisidir.²⁵ Ebû Yusuf, onun fıkıhçılığı

²⁰ bk. Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 124-125; Yûsuf b. ez-Zekî Abdurrahmân Ebû'l-Haccâc el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983-1992), 21: 510-511; Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* (Dekken: Matba'atü Meclis-i Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1914), 1: 399.

²¹ bk. Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 125.

²² bk. Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 124.

²³ bk. Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 127-128.

²⁴ Muhammed b. Sa'd b. Menî' İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 7: 374; Muhammed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 10: 194-195; Mehmet Şener, "Ebu Mutî' el-Belhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 194-195.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Muhammed Rıdvân Arkasûsî v.dğr. (Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), 1: 526; Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, trc. Abdulhalim en-Neccâr, 5. Bs (Mısır: Dârü'l-Meârif, ts.), 3: 240; Takiyyuddîn b. Abdülkâdir el-Gazzî el-Mısırî et-Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Dârü'l-Kütüb, 1390/1970), 3: 178; Ebu'l-Feda Zeynuddîn Kasım b. Kutluboğa es-Sudûnî İbn Kutluboğa, *Tâcû't-terâcim fî tabakâti'l-Hanefiyye* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1413/1992), 50; Mahmud b. Süleyman el-Kelevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Rağib Paşa Kütüphanesi, nr. 1041, 81a.

hakkında şöyle der: “ليس ما وراء الجسر أفقه من أبي مطيع البلخي” yani Dicle'nin ötesinde fıkihta Ebû Mutî'den daha bilgilisi yoktur.²⁶ Abdullah b. Mübarek dindarlığı ve ilmî kişiliği sebebiyle ona saygı gösterirdi.²⁷ Hanefi mezhebinde, özellikle de Horasan bölgesinde önemli bir konuma sahipti.²⁸ Issâm b. Yûsuf, Ebû Hanife'nin vefatından sonra Ebû Yûsuf hariç, Ebû Mutî'den daha fakih birini görmediğini, günlerden birinde Ebû Mutî'in huzurunda Ebû Hanife'ye bir meseleyi sorduklarında, Ebû Hanife'nin Ebû Mutî'e işaret ederek “Sen fetva ver!” dediğini söylemektedir. Ebû Mutî, Ömer b. Meymûn er-Remmâh'tan sonra Belh kadılığına atandı ve 16 yıl boyunca Belh kadısı oldu. Hicrî 104 yılında 74 yaşında iken vefat etti. Belh şehrinde Nevbahar kapısında defnedildi.²⁹

Ebû Mutî'e “İnsanlardan en yoksulu olan birine sadaka vereceğim, diye adak yapan kimse, adağının yerine getirilmesi için kime sadaka vermesi gerekiyor?” şeklinde soru sorulup fetva istenildiğinde “Adağının yerine getirilebilmesi için Belh emiri Ali b. İsâ'ya sadaka vermesi gerekiyor.” diye cevap verdi. “Ne münasebetle?” diye sorulduğunda Ebû Mutî: “Çünkü Belh emiri halktan aldığı malı geri verirse elinde hiçbir şey kalmaz.” diye cevap verdi.³⁰

Rivayete göre halifeden bir mektup geldi, mektupta Yahya b. Bermek kastedilerek:

"الذي آتيناك الحكم صبيا" yazılıydı. Ebû Mutî minbere çıktı, mektubu halka okudu. “Kim bu ayette Yahya b. Zekeriya'dan (a.s.) başka birinin kast edildiğini söylerse o kafirdir.” dedi ve minberden inip evine gitti.

Bazı rivayetlere göre hatiplerin minberlerde Me'mun'u kast ederek "وآتيناك الحكم صبيا" söylemeleri emredilmişti. Ebû Mutî bunu duyunca, Belh'in meşhur ve büyük âlimleriyle beraber Belh emirinin yanına gitti. Belh emiri de onlara “Ben bu konuda bir şey söylemeye cesaret edemem ancak benim tarafımdan bir endişeniz olmasın, bu hükmü siz benden daha iyi bilirsiniz.” dedi.

Bunun üzerine Ebû Mutî minbere çıkıp şöyle dedi: “Hilafet makamından gelen mektupta وآتيناك الحكم صبيا ayetiyle Me'mun'un kast edildiği

²⁶ bk. Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 24.

²⁷ Kefevî, *Ketâib*, 81a.

²⁸ Halil b. Abdullah b. İbrahim b. Halil Ebu Ya'la el-Halilî, *el-İrşad fi ma'rifeti ulemâi'l-hadis*, thk. Muhammed İdris Ömer İdris (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1409/1989), 3: 925.

²⁹ bk. Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 146-147; Kureşî, *Cevâhirü'l-mudiyye*, 2: 265-266.

³⁰ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 149.

söylenmektedir. Bize göre ise bununla Hz. Yahya b. Zekeriya kastedilmektedir. Bunun aksini savunan ve aksine inanlar kafirdir. Biz toprak üstümüze döker, kılıç boynumuza takarız ve son nefesimize kadar Allah'ın dinini savunmaya devam ederiz.”³¹

Diğer bir rivayete göre, Belh kapısında bir kişiye ait araziye Halife'ye yakın olan biri kendi mülkiyetine geçirip, kendisine ait olduğuna dair de dâru'l-hilâfeden imza almıştı. Arazi sahibi Ebû Mutî'ye gelip şikayette bulundu. Ebû Mutî araziye gasp eden kişiye sordu. Adam arazinin kendisine ait olduğuna dair Halife'nin imzasını taşıyan belgeyi gösterince, Ebû Mutî söz konusu mektubun arkasına Halife'ye hitaben şöyle yazdı: “Ben senin atadığın bir kişiyim. Allah'ın kitabı ve Peygamberin sünnetine göre hüküm verdim. Şayet sen de buna razı olursan verdiğim hükmü onayla, aksi takdirde beni görevimden azlet.” Mektup daru'l-hilafeye gittiğinde birçok değerlendirmeden sonra onun verdiği hükme muvafık olarak hüküm çıkarıldı.³²

4. Selm b. Sâlim (Ö. 174/790)

Selm b. Salim el-Belhî (ö. 174/790), fâkih ve zâhid bir zâttı.³³ Ebû Mukâtil es-Semerkandî, Selm b. Sâlim'in Allah'ın yeryüzündeki rahmet pınarlarından biri olup Hz. Ömer'e benzediğini söylemektedir. Hicrî 174 yılında Mekke'de vefat etti.³⁴ Cenaze namazını Süfyan b. Uyeyne³⁵ kıldırdı.³⁶

Selm, zalim hükümdarlar ve destekçilerinin yüzüne bakmanın haram olduğu konusunda hiç şüphesinin olmadığını ancak bunlarla konuşmanın helal olup olmadığını bilmediğini söylemektedir.³⁷

Rivayete göre, Belh emiri Ali b. İsa “O bizi ve senin imzanı dikkate almıyor, bizim âmillerimizin şahitliğini kabul etmiyor.” şeklinde mektup göndererek, Selm b. Sâlim'i Emîrül-mü'minîn'e şikayet ettiğinden, bazı rivayetlere göre Halife'ye hakaret ettiği ve onu eleştirdiğinden dolayı,

³¹ bk. Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 146-147; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1: 526; Kureşî, *Cevâhirü'l-mudiyye*, 2: 266; Temîmî, *Tabakâtu's-seniyye*, 3: 178-179.

³² Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 150-151.

³³ Müderris, *Meşâihu Belh*, 1: 84.

³⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10: 204; Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 157.

³⁵ Ebû Muhammed Süfyan b. Uyeyne b. Meymun el-Hilâlî el-Kûfî, Mekke haremının muhaddisi, sika hâfiz, hadiste el-Câmi' kitabı ve bir tefsir kitabının müellifi olup, kendi döneminin büyük âlimlerindedir. Hicrî 107 senesinde Kûfe'de doğmuş ve 197 senesinde Mekke'de vefat etmiştir bk. Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009), 1: 425; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9: 174; Ahmed b. Abdullah Ebû Nu'aym el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 7: 270.

³⁶ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 156-157.

³⁷ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 157.

Bağdat'a geldiğinde-bir rivayete göre getirildiğinde-Halife'nin adamları tarafından tutuklanıp hapse atıldı ve on sene hapiste kaldı. Hârûnürreşîd serbest bırakılması için af dilemesini bekliyordu. Af dilemeyi reddetti, Hârûn'un vefatından sonra Harun'un hanımı Zübeyde, bir rivayete göre oğlu Muhammed tarafından serbest bırakıldı. Mekke'de ve bir rivayete göre Horasan'da vefat etti.³⁸

5. Şeddâd b. Hakîm (Ö. 214/829)

Künyesi Ebû Osman olan Şeddâd b. Hakîm el-Belhî,³⁹ İmam Züfer'in ashâbındandır. Altı ay Belh kadılığını yaptıktan sonra, kadılıktan sakındı. Hicri 210, 2013 veya 214 yılında vefat etmiştir.⁴⁰

Muhammed b. Sehl⁴¹ onun ilmi kişiliği hakkında şöyle demektedir:

Ben Şeddâd'tan daha âlim birini görmedim. Biz Ebû Yusuf ile bir meselede münazara ediyorduk. İki tarafın talepleri uzayıp gidince, Ebû Yusuf bana "Gel usta tabibe gidelim." dedi. Ben "O kimdir?" diye sorduğumda "Şeddâd" diye cevap verdi. Şeddâd'ın yanına varıp soruyu sorduğumuzda meseleyi öyle ince ve detaylı bir şekilde bize açıkladı ki hiçbir kapallık ve şüphe kalmadı.

Vâiz-i Belhî Muhammed b. Seleme'den şöyle rivayet ediyor:

Şeddâd kadı iken bir adam ona gelip Belh emirinin haksızca arazisini gasp ettiğini söyledi. Şeddâd adama "Davanın doğruluğuna dair şahitlerin var mı?" diye sordu. Adam da "Evet vardır." diye cevap verdi. Şeddâd ona "Cuma namazından sonra Emir geldiğinde sen de şahitlerinle gel." dedi. Adam gidip şahitlerini getirdi ve Şeddâd'ın gelmesini beklemeye başladı. Şeddâd bir kişinin kendisinden şikâyetçi olduğunu Emir'e iletti. Emir geldiğinde Şeddâd davacı adama "Emir'e karşı davan ne?" diye sordu. Adam da bütün özellikleri ve hudutlarını belirterek "Falan yerdeki arazilerimi emir gasp etti." dedi. Şeddâd bu kez Emir'e yönelip ondan cevap istedi. Emir, arazinin kendisine

³⁸ bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, 9: 378; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10: 204; Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 157-158; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982-1988), 9: 321.

³⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, 9: 378.

⁴⁰ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 185; Kureşî, *Cevâhirü'l-mudiyye*, 1: 256; Kefevî, *Ketâib*, 97a; Ebu'l-hasenât Muhammed Abdulhay b. Muhammed Abdilhalim el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî teracimi'l-Hanefiyye* (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts.), 83.

⁴¹ Muhammed b. Sehl b. Asker et-Temimî el-Buharî, Bağdat'a gelen hadis âlimlerinden biri ve gezici bir hâfiz idi. Müslim, Tirmizî ve Nesâî'de hadislerine yer verilmiş hicri 251 yılında vefat etmiştir bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3: 253-254; Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995-2000), 53: 160-165.

ait olduğunu iddia etti. Şeddâd davacıya “Bu davayı ispat edecek şahitlerin var mı?” diye sordu. Davacı, “Evet vardır.” şeklinde cevap verdi. Şeddâd şahitlerini getirmesini istedi. Adam da şahitlerini getirdi. Şahitler davalının davasını ispatlayacak şekilde şahitlik ettiler. Bunun üzerine Şeddâd, Emir’e dönerek “Söz konusu arazinin davacıya ait olduğu ispatlanmış oldu, onu sahibine teslim et!” deyince, Emir de “Teslim etmem!” dedi. Şeddâd ona “Teslim etmezsen seni hapse atarım.” dedi. Bunun üzerine Emir bu sözden dolayı çok kızdı ve Şeddâd’a “Sen beni mi hapse atacaksın?” dedi. Şeddâd “Evet, seni hapse atacağım. Şayet hükmümü kabul edip araziye teslim edersen ne âlâ, aksi takdirde ‘benim hükmümü emir uygulamıyor’ diye dârü’l-hilafeye mektup yazacağım ve cevap gelinceye kadar de evde oturup bekleyeceğim.” şeklinde cevap verdi. Emir “Pekiyi teslim edeceğim.” deyince Şeddâd ona “Sen onu sahibine teslim etmeden ben buradan dönmem.” dedi. Emir, o araziden vazgeçip onu sahibine teslim etti ve ondan sonra Şeddâd geri döndü.⁴²

Günlerden birinde Belh valisi Şeddâd’a gelip onun yanına girmek için kendisinden izin istedi, Şeddâd ona izin verdi ve içeriye girdi. Şeddâd’ın damadı Emir’in üzerinde oturması için bir seccade sermek hedefiyle kalktığı anda, Şeddâd ona “Bırak serme” deyip engel oldu. Vali Şeddâd’ın yanından çıktığında “Bu şeyh aramızda olduğu müddetçe din işleri disiplin içinde olur” diyerek onun yaptığı bu davranışı takdir etti.⁴³

6. Leys b. Müsâvir (Ö. 224/839)

Künyesi Ebû Yahya olan Leys b. Müsâvir/Müsafir Abdullah b. Amr b. Remmâh’tan⁴⁴ sonra Belh kadılığına atanan, Belh’in on birinci kadısıdır.

Muhammed b. Ezher İbn-i Ebî Ya’kub’dan rivayette bulunarak Belh kadılarını; Haris b. Sur (Şub?), Hilal b. Hasân, Mukatil’in babası Süleymân, Nasr Müşâris, Mütevekkil, Ömer b. Meymûn er-Remmâh, Ebû Muhammed, Ebû Mutî, Şeddâd b. Hakîm, Abdullah b. Ömer b. Meymûn er-Remmâh, Leys b. Müsâvir şeklinde sıralamış, Leys döneminde kargaşa günlerinin başladığını ve uzun bir süre mezalim dışında kadıların bulunmadığını belirtmiştir. Leys, hicrî 226 yılında, bazı rivayetlere göre ise 224 yılında vefat etti.⁴⁵

Vâiz-i Belhî şöyle demektedir:

⁴² Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 189-190.

⁴³ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 190.

⁴⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Ömer b. Meymun er-Remmâh, Nişabur kadısıdır bk. Kureşî, *Cevâhirü’l-mudiyye*, 1: 279.

⁴⁵ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 208-209.

Rivayete göre Leys kadı iken Hilafet makamından,⁴⁶ herkesin Kur'an'ın mahluk olduğunu söylemesi gerektiğini emreden bir mektup geldi. Leys bunu görünce "Allahu ekber! Seksen sene sonra müslümanların içinde küfür zâhir oldu." diyerek halkın önünde şapkasını başından çıkarıp yere vurdu ve "Kendimi kadılıktan azlettim. Kur'an'ın mahluk olduğunu iddia edenler kafirdir." ifadesini kullandı. Leys'in bu cesaretli eylemi ise bir şair tarafından şöyle övülmüştür:

واذكر أبا يحيى الهزبر ليثا كان لبلخ رحمة وغيثا
هو الذي بَعَدَ عنا الكفرا طوقنا عند الممات شكرا

Tercüme:

Belh için rahmet yağmuru olan Ebû Yahya Hizebr (güçlü aslan) Leys'i hatırla

Allah'a şükürler olsun, ölüm anında boynumuza sarılan küfrü bizden uzaklaştırdı.⁴⁷

7. Muhammed b. Sa'id, Ebû Bekir (Ö. 328/940)

Büyük bir fakih olan Muhammed b. Sa'id Ebû Bekir el-A'meş el-Belhî, künyesi ile meşhurdur. Ebû Bekir el-İskâftan ders almış, Ebû Cafer el-Hinduvânî'nin ise hocasıdır.⁴⁸ 53 yaşında iken hicrî 328 yılında vefat etmiştir. Türbesi Belh'in Buht kapısında Ebû Nasr b. Selam'ın mezarının yakınındadır.⁴⁹

Bir rivayete göre halifenin âmili olan ve Sâ mânî veziri Ebu't-Tayyib el-Mus'abî'nin oğlu olduğu söylenen Hasan b. Ebi't-Tayyib bir bölgeden vergi istedi. Ebû Bekir bunun caiz olmadığını söyledi.⁵⁰ Bunun üzerinde ikisi tartışmaya başladı. Hasan, Ebû Bekir'e: "Ey Ebû Bekir! Sultana karşı bu derecede cesaretli ve küstahça davranma!" deyince Ebû Bekir de ona "Ey Hasan! Sen de Allah'a karşı cesur ve küstah olma!" şeklinde cevap verdi. Hasan, Ebû Bekir'e "Hocan Ebû'l-Kasim es-Saffar'ın başına gelenleri unuttun mu?" deyince Ebû Bekir da ona "Peki sen hocan Ebû Tayyib el-Mus'abî'nin başına gelenleri unuttun mu?" diye karşılık verdi. Hasan bu sözle yıkıldı, yüzü

⁴⁶ Burada halifenin kim olduğu belirtilmemiştir; ancak Leys'in Şeddâd b. Hakem'den (ö. 214/829) sonra kadı olup miladi 838 veya 840 yılında vefat ettiğini göz önünde bulundurduğumuzda Abbâsî halifesi Mutasım döneminde olduğu anlaşılmaktadır.

⁴⁷ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 10.

⁴⁸ Kureşî, *Cevâhirü'l-mudiyye*, 1: 37, 2: 246; Kefevî, *Ketâib*, 119a.

⁴⁹ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 291-293.

⁵⁰ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 293-294; Bernd Radtke, "Horasan ve Maverâünnehir'de Din Alimleri ve Mutasavvıflar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, trc. Ergin Ayan 2/9 (2009): 365.

sapsarı oldu ve sustu. Nihayet Ebû Bekr'in dediğini kabul etmek zorunda kaldı.⁵¹

8. Yunus b. Tahir en-Nusayrî/en-Nadrî (Ö. 411/1020)

Şeyhülislam Yunus b. Tahir en-Nusayrî/en-Nadrî'nin künyesi Ebü'l-Kasim'dir. Belh'te ikamet etmiş, Belh âlimlerinin büyüklerinden olup aynı zamanda bu şehirde ilk şeyhülislam lakabı almış bir zattır.⁵² Birçok hadis rivayet eden Ebü'l-Kasim, İmam Ebû Hanife'nin ashâbını kapsamakta olan Behce kitabının da müellifidir. Hicrî 411 yılında vefat eden⁵³ bu zat, Nügunbedân'ın çaprazında Penc-Reş denilen yerde defnedildi.⁵⁴

Vaiz-i Belhî'nin kitabında yer alan bir rivayete göre, bir gün Sultan Mahmud ortaya çıkan bir meseleye fetva vermesi için, meseleyi yazdırıp özel adamlarının birinin aracılığıyla Şeyhülislam Yunus b. Tahir'e gönderdi. Şeyh, adeti üzerine sabah namazından sonra ders ile meşgul olurdu. Bu esnada fetva getirenlerin fetva kağıtlarını geliş sırasına göre üst üste koyuyorlardı. Şeyh, dersini bitirip eve gittiğinde üst üste konulmuş olan fetva kağıtlarını çeviriyor ve böylece en alttakini üstüne getirdikten sonra cevap yazmaya başlıyordu. Sultanın fetva gönderdiği günde de tesadüfen sultanın fetva kağıdı en üstte idi. Şeyh adeti üzerine fetva kağıtlarını çevirdiğinde sultanın kağıdı en sonda kalmış oldu. O esnada sultanın adamı geldi. Fetva kağıdının en sona kaldığını görünce şeyhe: "Önce benim getirdiğim fetvaya cevap yazmalısın." dedi. Şeyh de ona: "Senin daha sıran gelmedi." diye yanıt verdi. Şeyh, birkaç fetvaya cevap yazıncaya kadar padişahın adamı sıkıldı. Saltanattaki konumunun verdiği kibir ve böbürlenmeden dolayı beklemeye daha fazla dayanamadı. Şeyhe ısrar etmeye başladı. Şeyh ona: "Sıran gelince yazarım." dedi. O da şeyhe: "Benim fetvam, kağıtların en üstünde idi, şimdi ise hepsinin altında olduğunu görüyorum." dedi. Şeyh da ona "Sen herkesten sonra geldiğin için en alta gelmiştir." diye cevap verince, adam: "Bu fetva benim değil, sultanındır." dedi, Şeyh de ona: "Burada gördüğün sıra bekleyenler de benim kölelerim değil Rahman'ın kullarıdır." diye cevap

⁵¹ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 293-294.

⁵² bk. Ali b. Hibetillah Ebû Nasr İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb 'ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif mine'l-esmâ' ve'l-künâ ve'l-ensâb*, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1993), 3: 54; Abdülkerim b. Muhammed b. Mensur es-Semânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî v.dğr. (Haydarâbâd: Dâru'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1382/1962), 13: 290; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*, 1: 479; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tabsîru'l-müntebih bi-tahrîri'l-Müştebih*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr-Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1: 161.

⁵³ Semânî, *el-Ensâb*, 5: 266; Kureşî, *Cevâhirü'l-mudiyye*, 2: 236.

⁵⁴ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 319-320.

verdi. Padişahın adamı kızdı ve şeyhe: “Fetvamı cevap yazmadan bana ver ben gideyim.” dedi. Şeyh de fetva kağıdını verip ona: “Sabretseydin cevap yazardım.” dedi. Adam fetva kağıdını alıp Sultan’a giderek şeyhi şikayet edip durumu anlattı. Şeyhin adâb ve adetini bilen ve onun dindarlığından ve doğruluğundan haberdâr olan Sultan, hizmetçisine: “Şeyh o fetvanın bana ait olduğunu bildi mi? diye sordu. Hizmetçi de Sultan’a: “Evet, ayrıca ben ona ısrarla söyledim ama o yine de yazmadı.” dedi. Sultan: “Git, evinde sergi, kap, vs. mallardan ne varsa hepsini yağmala, hepsini sana bağışladım.” dedi. Sultan; Şeyh’in takvasını, dindarlığını, dünyayı terk ettiğini, emanete riayet etme konusundaki hassasiyetini ve Allah’tan başkasından müstağni olduğunu biliyor ama hizmetçiye ders vermek istiyordu. Hizmetçi gidip hemen geri döndü ve Sultan’a:

Ey cihanın sultanı! Ben onun evinden neyi alacağım, neyi yağmalayacağım ki! Evinde bir hasır vardır o da yırtık, kumaşlardan, kaplardan ve elbiselerden ise bir kırık kap, bir kırık divit ve bir kırık sürahi dışında başka bir şey yoktur.

Bunun üzerine sultan ona:

Ey nâkıs! Âlim ve şeyh bu sıfatla mevsuf olursa, kamil bir ilim sahibi olduğu halde dünya malından bahsettiğin şeylerle kanaat ediyorsa, benim sakalım, senin bıyığın, benimle senin övme ve yermemiz, senin huysuzluğun ve nazın umurunda mı ki? Bekle sıran geldiğinde cevap yazsın getir.” dedi.⁵⁵

Sonuç

İslam tarihinde zaman zaman siyaset, fıkıh ve hukuka yön vermiştir. Buna bağlı olarak da bazen insanlar haksızlığa maruz kalmış ve bazen de iktidar, mezheplerin yayılışına bile müdahale edebilmiştir. Ama bu duruma, nadiren vuku bulunan bir vakıa diyebiliriz. Bu istisnai durumun karşısında genel olarak İslam âlimlerinin, özel olarak da fıkıh âlimlerinin özgür düşünceleriyle yaptıkları ictihâdlarda, verdikleri fetvalarda hiç kimsenin baskısı altında kalmayı kabul etmediklerini ve hiç kimseden çekinmeden doğru olarak bildiklerini haykırdıklarını görmekteyiz.

Fıkıh ve fukahâ ile meşhur olmuş Belh şehrinin fukahâsına baktığımız zaman yöneticilere karşı sergiledikleri dik duruşlarıyla da örnek olduklarını öğrenmekteyiz. Zaman zaman zor durumlarla karşılaştıklarına hatta canlarına mal olmasına rağmen en basit meselelerde bile taviz vermeyip dik durmaya devam ettiklerini müşahede etmekteyiz. Adaletsizliğin temelinde yer alan ve Hz. Peygamber’in ifadesiyle eski ümmetlerin helak olmasına

⁵⁵ Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 320-323.

sebepl olan hukukun uygulamasında güçlü ile güçsüz arasında ayırım yapma konusunda çok hassas davranarak, padişah ile diğler sıradan vatandaşlara karşı aynı muamelede bulduklarını da görmekteyiz. Örnek olarak verdiğimiz bu duruşlar, müçtehitlerin dürüstlüğünü ve ictihâdlarının sağlamlığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.



KAYNAKÇA

- ASKALÂNÎ, Ahmed b. Ali İbn Hacer. *Tabsîru'l-müntebih bi-tahrîri'l-Müştebih*. Thk. Muhammed Ali en-Neccâr-Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- ASKALÂNÎ, Ebü'l-Fadl Şihabuddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer. *Tehzibu't-tehzib*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1404/1984.
- BROCKELMANN, Carl. *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*. Trc. Abdulhalim en-Neccâr. 5. Bs, 6 Cilt. Mısır: Dârü'l-Meârif, ts.
- FURKANİ, Mehterhan. "Afganistan Topraklarında Yetişmiş Hanefi Fıkıh Alimleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 28 (2016): 327-350.
- HALİLÎ, Halil b. Abdullah b. İbrahim b. Halil Ebu Ya'la. *el-İrşad fi ma'rifeti ulemâi'l-hadis*. Thk. Muhammed İdris Ömer İdris. 3 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1409/1989.
- HAMEVÎ, Ya'kut b. Abdilllah. *Mu'cemül-büldân*. 2. Bs, 7 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdir, 1995.
- HATÎB EL-BAĞDÂDÎ, Muhammed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. Thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- İBN ASÂKİR, Ali b. el-Hasen. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. Thk. Muhibbüddîn Ebü Sa'îd Ömer b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995-2000.
- İBN KUTLUBOĞA, Ebu'l-Feda Zeynuddîn Kasım b. Kutluboğa es-Sudûnî. *Tâcü't-terâcim fi tabakâti'l-Hanefiyye*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1413/1992.
- İBN MÂKÛLÂ, Ali b. Hibetillah Ebû Nasr. *el-İkmâl fi ref'i'l-irtiyâb 'ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif mine'l-esmâ' ve'l-künâ ve'l-ensâb*. Nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. 7 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1993.
- İBN SA'D, Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakâtü'l-kebîr*. Thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *Sıfatü's-safve*. Thk. Ahmed b.

- Ali. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2009.
- İBNÜ'L-ESÎR, İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî. *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*. 3 Cilt. Bağdâd: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.
- İMÂDÎ, Muhammed Hasan Abdülkerim. *Horâsân fî asri'l-Gaznevî*. b.y.: Müessesetü Hammâde li'l-Hademât ve'd-Dirasâti'l-Camiyye ve Dârü'l-Kindî li'n-Neşri ve't-Tevdî', ts.
- İSFEHÂNÎ, Ahmed b. Abdullah Ebû Nu'aym. *Hilyetü'l-evliyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- İSTAHRÎ, Ebu İshak İbrahim b. Muhammed el-Farisî. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. Beyrut: Dârü Sâdir, 2004.
- KEFEVÎ, Mahmud b. Süleyman. *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. 1041: 81a-119a. Rağib Paşa Kütüphanesi.
- KUREŞÎ, Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. 2 Cilt. Dekken: Matba'atü Meclis-i Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1914.
- KUREŞÎ, İman bt. Suûd b. Hayşân. *el-Hayâtü'l-ilmîyye fî Belh hılâle'l-fetra 205-617/820-1220*. Yüksek Lisans Tezi, Camiatü Ümmi'l-Kurâ, 1434/2013.
- LEKNEVÎ, Ebu'l-hasenât Muhammed Abdulhay b. Muhammed Abdilhalim. *el-Fevâidü'l-behiyye fî teracimi'l-Hanefiyye*. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts.
- MAKDÎSÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Ehsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1411/1991.
- MEKKÎ, Muvaffak b. Ahmed b. Muhammed Kerderî, Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Bezzâzî. *Menâkibü'l-İmami'l-A'zam Ebî Hanîfe*. Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-Mearifî'n-Nizamiyye, 1321/1903.
- MİZZÎ, Yûsuf b. ez-Zekî Abdurrahmân Ebü'l-Haccâc. *Tehzîbü'l-Kemâl*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983-1992.
- MÜDERRÎS, Muhammed Mahrûs Abdullatif. *Meşâihu Belh mine'l-Hanefiyye ve mâ inferedû bihî mine'l-mesâili'l-fikhiyye*. Bağdad: Darü'l-Arabiyye, 1979.
- RADTKE, Bernd. "Horasan ve Maverâünnehir'de Din Alimleri ve Mutasavvıflar". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. Trc. Ergin Ayan 2/9 (2009): 358-376.
- SEMÂNÎ, Abdülkerim b. Muhammed b. Mensur. *el-Ensâb*. Thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî v.dğr. Haydarâbâd: Dârü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1382/1962.
- ŞENER, Mehmet. "Ebu Mutî' el-Belhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm*

Ansiklopedisi. 10: 194-195. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

TEMÎMÎ, Takiyyuddîn b. Abdulkâdir el-Gazzî el-Mısrî. *et-Tabakâtu's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb, 1390/1970.

VÂİZ-İ BELHÎ, Ebu Bekir Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Dâvûd. *Fezâil-i Belh*. Thk. Abduhay HabîbîTrc. Abdullah Muhammed b. Hüseyin Hüseyin el-Belhî. Tahran: Cengelek, 1388/2009.

ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. Thk. Muhammed Rıdvân Arkasûsî v.dğr. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

ZEHEBÎ, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982-1988.

ZİRİKLÎ, Hayreddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâîn, 2002.



THE STANCES OF BALKH JURISPRUDENCES AGAINST THE RULERS: IN THE CONTEXT OF FADAEEL-E BALKH

Mehterhan FURKANI^a

Extended Abstract

The imams of the four Sunni fiqh sects are the first examples for us in order not to give up one's own principles because of the pressure and threats of the rulers. Abu Hanifah had been imprisoned and finally killed, Malik bin Anas had been tortured and lost his arm, Mohammad bin Edris al-Shafi'i had faced various threats, exiled from one place to another, Ahmad bin Hanbal also faced various problems; however, they were all upright until the end and made no concessions. When we look at the jurisprudences of the city of Balkh, we can see that, they had continued to exhibit the same behavior, they had worked in the administration with just rulers as Qadis and muftis however, we also see that they had taken a distance from the administration when necessary and that they never bowed to the pressures and threats of the rulers regarding the right, truth and defending the right. In this article, we will examine a few examples of the behavior of scholars who were born, lived or attributed to the city of Balkh until the beginning of the 7th century hijri, against the rulers, based on the work titled Fadael-e Balkh. We think that the subject is important in terms of being an example of the fact that fiqh scholars had not been under the influence of anyone while producing judicial duties, although there are some exceptions.

We will give some example from the scholars of the city of Balkh, because this city is an important center of the fiqh and Hanafi sect. It has also been the capital city of many governments. Abu Dawoud Amir of Balkh, despite fighting against him, because of his courage and honesty, wanted to appoint Mutawakkil b. Humran al-Qadi (d. 141 / 758-9) as Qadi of Balkh city, but Mutawakkil accepted the mentioned duty on conditions that the name of the

^a Asst. Prof., Aksaray University, mehterhan_4@windowslive.com

governor is not read in the pulpit, the witnesses of the people he appointed will not be heard, and that the governor and the army return the goods they received from the Muslims to their owners. One day the caliph writes to him that: "Do not judge on matters specific to us!" Mutawakkil writes on the back page of his letter the verse of Qur'an "God commands you to return that which had been entrusted to you to their rightful owners..." [Al-Nisa, 4/58] and sent the letter back to him. Then two people brought him a case. Since one of them was the relative of the governor, Mutawakkil didn't accept his testimony and ordered him to be removed from the village for the time being. When this news reached the governor, he imprisoned Mutevekkil for 40 days and later on ordered to him to recite his name in the minbar (pulpit) and accept his testimony. When Mutawakkil refused, the governor cut his hands, feet and head. A person who was one of the relatives of the Caliph extorted another's land and got a signature paper from the caliph proving that the land belongs to him. The owner of the land goes to Abu Mutî Hakam (d.199/814), who was one of the students of Abu Hanifah and was Balkh's Qadi for 16 years, and made a complaint. When Abu Mutî requested evidence from the usurper, he showed him the document bearing the signature of the Caliph. Abu Muti wrote to the Caliph on the back of the letter that: "I am a person you appointed. I decided on this matter according to the book of Allah and the sunnah of the Prophet. Either you agree with this decision or release me of my duty." When the letter reached the caliph, after a long consultation, the caliph confirmed his judgment. Ali b. Isa, Governor of Balkh complained about Salm b. Salim al-Balkhi (d. 174/790) by sending a letter to caliph Harun al-Rashid, saying "He does not consider our and your signature, he does not accept the testimony of our officers." When he arrived in Baghdad, he was arrested and imprisoned by the Caliph's men. Harun al-Rashid waited for him to beg for forgiveness to be released; however, he refused to ask forgiveness and remained in prison for ten years, he was only able to leave the prison after Caliph's death. When Shaddâd b. al-Hakam al-Balkhi (d. 214/829) was the qadi of Balkh a man came to him and told him that the governor of Belh has unfairly seized his land. Shaddâd requested the land owner to bring witnesses. When it is proved that the land belonged to the plaintiff, he asked Emir to deliver the land to its rightful owner. When governor said that "I will not " Shaddad said to him, "If you do not, I will put you in jail. Shaddad said "You will put me in jail?" Qadi answered "Yes, if you accept my verdict and deliver the land to its owner there won't be a problem, otherwise I will write a letter to Caliph saying "The governor does not apply my verdict" and I will sit and wait here until the answer comes." Then he waited until governor

delivered the land to its owner. Mohammad b. Said Abu Bakr al-Balkhi (d. 328/940), opposed to a tax demand of Hasan b. Abi Tayyib who was said to be the son of Vazeer of Samanî Abu al- Tayyib al- Mus'abî who was also the operative of the Caliph, from a region. Hasan said to Mohammad Sa'id: " Do not be so brave and arrogant towards the sultan!" Mohammad answered: "You do not be so brave and arrogant towards God!" Hasan said to him: "Did you forget what happened to your teacher Abu Bakr al-Saffar?" He answered: "Did you forget what happened to your teacher Abu al-Tayyib Al-Mus'abi?" Finally, he had to accept what Abu Bakr said. Sultan Mahmud b. Sabuktigin, wrote down an issue and sent it to Yunus b. Tahir (d. 411/1020) who was the first Sheikh al-Islam of Balkh, to ask for fatwa. When the envoy of the Sultan came, the sheik asked him to wait for his turn. "This fatwa is the Sultan's, not mine, you have to answer it first," said the envoy. The Sheikh replied to him: "Those who wait for their turn you see here are not my slaves, but the servants of Rahman." The sultan's man got angry and said: "Give me my letter without answering. I will go." The Sheikh gave the fatwa paper and said: "If you were patient, I would answer." Sultan's envoy took the fatwa paper and went back to the Sultan. He complained about the sheikh and explained the situation. The Sultan said to him: "Go again and wait for your turn.

Keywords: Islamic Law, Jurisprudences, Balkh, Rulers, Stances of Scholars Against to Rulers.





bilimname XLI, 2020/1, 1049-1094
Geliş Tarihi: 02.02.2020, Kabul Tarihi: 09.05.2020, Yayın Tarihi: 15.05.2020
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.683549>

EBÛ HANİFE'NİN DERS HALKASI VE ONUN MEŞHUR OLMAYAN ÖĞRENCİLERİNİN HANEFİ DÜŞÜNCESİNİN TEŞEKKÜLÜNE VE YAYILMASINA KATKILARI*

 Adnan HOYLADI^a

 Soner DUMAN^b

Öz

Hanefi mezhebinin teşekkülünde kurucu İmam Ebû Hanîfe'nin fıkıh düşüncesi ve metodu çok önemli olmakla birlikte ilk kuşak öğrencilerinin de çalışmaları önemli bir rol oynamaktadır. Ebû Hanîfe, hocasının ders metodunu geliştirerek ders halkasını bir akademi gibi çalıştırmış, bununla yetinmeyerek derslerde öğrencileriyle birlikte ulaştıkları sonuçları tedvin ettirmiştir. O, kendi zamanının alışlagelmiş ders işleme metodunun dışına çıkarak, öğrencilerinin düşüncelerine değer vermiş, onların kendilerini ifade etmelerine fırsat tanımıştır. Ebû Hanîfe'nin meşhur dört öğrencisi Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/775), Ebû Yusuf Ya'kûb b. İbrahim (ö. 182/798), Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) ve Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819) Hanefi mezhebinin teşekkülünde çok önemli katkılar sunmuşlardır. Bununla birlikte meşhur olmayan ve sayıca çok daha fazla olan öğrencilerin mezhebin teşekkülünde, Ebû Hanîfe'nin metot ve fikhî düşüncesinin özellikle uzak bölgelere yayılmasında çok önemli çabaları bulunmaktadır. Özellikle Ebû Hanîfe'nin Horasan ve Mâverâünnehir'de tanınmasını bu öğrencileri sağlamıştır. Bu öğrenciler, Belh, Merv, Semerkant, Buhara, Nîsâbûr, gibi şehirlerde ders halkaları teşekkül ettirerek Ebû Hanîfe'nin fikhî ve kalamî görüşlerini bu ders halkalarında işlemişlerdir. Ayrıca bu öğrenciler gittikleri yerlerde Cehmiyye gibi oluşumlarla mücadele etmişlerdir. Bunun yanında çeşitli eserler telif ederek literatüre katkıda bulunmuşlardır. Bu öğrencilerden bazıları içtihat seviyesine ulaşmış, müftâ bih görüşün belirlenmesinde onların içtihatlarına da başvurulmuştur. Bunun yanında kadılık görevi üstlenerek mezhebin kurumsallaşmasına katkıda bulunmuşlardır.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, fıkıh, Ebû Hanîfe, mezhep, teşekkül, ders, metot.

* Bu çalışma, Prof. Dr. Soner Duman danışmanlığında hazırlanan "Hanefi Mezhebinin Teşekkül Süreci" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

^a Doktora Öğrencisi, Milli Eğitim Bakanlığı, hoyladi@hotmail.com

^b Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, duman@sakarya.edu.tr



THE COURSE RING OF ABU HANIFA AND THE CONTRIBUTION OF HIS UNFAMOUS STUDENTS IN FORMATION AND SPREAD OF THE HANAFI THOUGHT

Although the idea of fiqh and method of founder Ebû Hanîfe is very important in the formation of the Hanefi sect, the works of the first-generation students also play an important role. As it is known, when Ebû Hanîfe was unable to answer a question in the fiqh area when he was interested in the subjects of the science of Kelam, He started the lessons of Hammâd b. Ebû Süleyman. He continued his fiqh collection for nearly twenty years alongside his teacher. When his teacher passed away, he became the head of the class by the request of his classmates. Ebû Hanîfe, who wanted the lessons to pass efficiently, required at least ten of his classmates to attend the lessons. With this request, he prevented the dispersion of the course ring, also had the opportunity to realize the course teaching method he had built with these ten experienced students. Ebû Hanîfe grouped the students according to their levels and formed three different course rings. Ebû Hanîfe introduced methods such as lesson learning brainstorming, discussion, debate and negotiation in his lessons. Ebû Hanîfe successfully applied the case study method, also called practice in today's legal education. He developed the course method of his teacher and operated the course ring like a fiqh academy. Ebû Hanîfe provided a democratic educational environment for his students, and students were able to express their thoughts freely in this environment.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Ebû Hanîfe'den bizzat ders alan öğrencileri vefat tarihleri farklı olmakla birlikte genellikle h. II. asırda yaşamıştır. Bu dönem, henüz müçtehit bir imamı taklidin başlamadığı bununla birlikte ehl-i hadis ve ehl-i re'y ekollerinin rekabet halinde olduğu bir dönemdir. Bu ekol arasındaki rekabet zaman zaman ileri seviyelere çıksa da çatışmaya dönüşmemiştir. Önceleri şehir merkezli olan bu ekoller sonraki dönemlerde evrilerek biri nass, diğeri ise kıyas merkezli olmuştur.¹ Bu re'y ekolünün kıyası nassların önüne

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Koçinkağ Mansur, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 65 vd. Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi* (İstanbul: DEM Ensar Neşriyat, 2017), 61 vd. M. Esat Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994); Abdullah Aydınli- Salim Ögüt, "Ehl-i Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994).

geçirdiği anlamına gelmemektedir. Re'y ekolü, içinde geliştiği coğrafyanın sosyal ve kültürel yapısı gereği, korumacı bir yaklaşımla hadisi kabul hususunda diğer ekole göre daha farklı şartlar ileri sürmüştür. Bu da karşı ekol mensupları tarafından re'y ekolünün eser karşıtı olduğu, hadisi bırakıp kıyasa başvurduğu şeklinde algılanmıştır. Bu algının oluşmasında re'y ekolünün kıyası çokça kullanmaları gerektiği kazuistik metodu benimsemeleri de etkili olmuştur. Re'y ekolünün merkezi kabul edilen Kûfe, fetihler sonucu, farklı din ve kültürlerden Müslüman olanların dinlerini öğrenmeye geldikleri, kozmopolit bir şehir haline gelmiştir. Yeni Müslüman olanlar önceki mensubiyetlerinden getirdikleri problemleri çözmeleri için Kûfeli fakihlerin önüne koymuşlardır. Onlar da karşılaştıkları bu yığın problemler karşısında nasslarda aradıklarını bulamayınca kıyas ve istihsana başvurmuşlardır. Aynı problemlerle Medineli fakihler karşılaşmamış olup özellikle hüküm verme işinde iyi olmadıklarını ki bunda farazi meselelerle uğraşmamaları da etkindir, Kûfelilerin bu hususta daha iyi olduklarını kabul etmek durumunda kalmışlardır.² Ayrıca Şia, Havaric, Mu'tezile ve Ceymiyye gibi oluşumların Irak'ta ortaya çıkması, ehl-i hadisin ehl-i re'ye bakışının olumsuz olmasına katkıda bulunmuştur. Bu dönemin diğer bir özelliği de İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerinde etkili olmayan çalışan aşırı Şîî gruplar, Cehmiyye, Râfiziyye gibi oluşumlarla yapılan mücadelelerdir. Bu dönemde âlimlerin gündemi hukukî meseleler değil daha çok inanç konularıdır.

Hanefi mezhebinin kurucu imamı olarak kabul edilen Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit (ö. 150/767) hakkında çeşitli çalışmalar yapılmış, büyük imam farklı açılardan çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Bu çalışmada Ebû Hanîfe'nin ders halkası, ders işleme metodu ve onun fazla şöhret bulmayan öğrencileri konu edilecektir. Ebû Hanîfe'nin mezhebin teşekkülüne büyük katkıları olan ve öne çıkan öğrencileri Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/775), Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrahim (ö. 182/798), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) ve Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî (ö. 204/819) bu çalışmanın sınırları dışında tutulmuştur. Zira Ebû Hanîfe'nin meşhur olan bu öğrencileriyle ilgili müstakil çalışmalar bulunmaktadır. Hanefi mezhebinin teşekkülü de genellikle bu öğrenciler üzerinden özellikle de İmam Muhammed merkeze alınarak incelenmiştir. Ebû Hanîfe'nin öne çıkan öğrencilerinin mezhebin teşekkülü ve yayılmasına yaptıkları katkı teslim olunmakla birlikte diğer öğrencilerin yaptıkları katkılar da göz ardı edilmemelidir. Bu öğrencilerin

² Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 23/618.

Hanefî düşüncenin teşekkülüne ve yayılmasına yaptıkları önemli katkılar bulunmaktadır. Özellikle uzak bölgelerden dönemin başkenti Kûfe ve Bağdat'a gelen öğrenciler, Ebû Hanîfe'nin ders halkasında ilim tahsil ettikten sonra memleketlerine geri dönmüş ve buralarda Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin yayılmasını sağlamışlardır. Ayrıca bu öğrencilerden bazılarının yaptığı tedvin ve tasnif çalışmaları yanında aldıkları resmi görevler de bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin yaptıkları bu çalışmalar onun özellikle uzak bölgelerdeki şöhretini daha da artırmıştır. Bu durum o hayattayken öğrencilerinin sayısını artırmış, vefatından sonra da onun hukuk düşüncesini tahsil etmek isteyen öğrencilerin Kûfe ve Bağdatâ gelerek Züfer, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in ders halkalarına katılmışlardır. Bu durum Hanefî ders halkasının devamını sağlayarak mezhebin teşekkülüne katkıda bulunmuştur. Takip eden asırlarda birçok şehirde Hanefî düşüncenin tedris edildiği ders halkaları tesis edilmiştir.

Çalışmamızın amaçları arasında çeşitli bölgelerden gelip Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılan ve tahsilini tamamladıktan sonra genellikle memleketlerine geri dönen öğrencilerini tanıtmak olduğu gibi bu öğrencilerin mezhebin teşekkülüne ve Ebû Hanîfe'nin hukuk düşüncesinin geniş kitlelere yayılmasına yaptıkları katkılar da ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda araştırma boyunca karşılaşılan güçlük, kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılan ancak mezhepte öne çıkmayan öğrencilerin çalışmalarına, mezhebin teşekkülüne ve yayılmasına ışık tutması yönüyle yeterince yer verilmemesidir. Bu anlamda özellikle araştırmanın temel kaynakları arasında olan tabakât ve tarih kitaplarındaki bilgiler sınırlıdır. Bununla birlikte elde edilen veriler ışığında çalışmada bir neticeye ulaşılmaya çalışılmıştır. Ayrıca çağdaş dönemdeki çalışmalarda bu öğrencilere fazlaca yer verilmemiştir. Konuyla ilgili eserlerde genellikle Ebû Hanîfe'nin şöhret bulan öğrencilerinin yanında birkaç öğrencisine temas edilmiş ve sonraki dönemlere geçilmiştir.³ Bazı çalışmalarda ise Hanefî mezhebinin rivayeti merkeze alınarak fıkıh silsileleri incelenmiş, Ebû Hanîfe'nin meşhur olmayan öğrencilerinin çalışmaları konu edinilmemiştir. Bu tarz çalışmalarda, Ebû Yusuf ve özellikle İmam Muhammed'i Ebû Hanîfe'nin ilk ravisi olarak ele alınıp diğer öğrencilerine yeterince yer verilmemiştir.⁴

Ebû Hanîfe'nin ders halkasının birçok fakih adayı tarafından tercih

³ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2013); Ahmet Özel, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebi* (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 39-52.

⁴ Huzeyfe Çeker, "Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri (Ebû Hanîfe'den Hicrî IV. Asrın Sonuna Kadar)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 163-201.

edilmesinde onun ilmi birikimi ve hukuk sistematîği etkili olduğu kadar onun öğrencilerine muamelesi ve ders işleme metodu da bir etkindir. Bu sebeple, kısaca Ebu Hanife'nin öğrencilik ve hocalık serüvenine de temas edilecektir.

A. Ebu Hanife'nin Ders Halkası

1. Ebû Hanîfe'nin Öğrenciliği ve Ders Halkasının Başına Geçişi

Ebû Hanîfe, eğitim hayatına küçük yaşlarda Kur'an'ı ezberleyerek başlamış, Âsım b. Behdele'den (ö. 127/745) kıraat ilmini tahsil etmiştir. Ebû Hanîfe, zamanında adet olduğu üzere hadis ezberleyerek öğrenimine devam etmiş, Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732), Şa'bî (ö. 104/722), İbn Ömer'in azatlısı Nâfi' (ö. 117/735), Katâde (ö. 117/735) gibi yaşadığı dönemin önemli isimlerinden hadis rivayet etmiştir.⁵ Aynı zamanda Arap dili ve edebiyatını da öğrenmiştir. Ebû Hanîfe, dönemindeki kozmopolit bir yapıya sahip olan Kûfe'de daha çok kelimelere ihtiyaç olduğu gerekçesiyle gençlik döneminde kelimelerin ele alındığı ders halkalarına katılmıştır. Bu sayede hem İslam'a daha çok hizmet edebilecek hem de İslam karşıtı düşüncelere karşı bir savunma geliştirebilecekti. Gençliğinin ilk dönemlerinde bir süre kelimelerle uğraşan Ebû Hanîfe, rivayetlere göre kendisine bir kadının sorduğu boşama ile ilgili bir soruya cevap veremeyince fıkıh öğrenmesi gerektiği ve bu şekilde insanlara daha faydalı olabileceğinin farkına varmıştır. Bu karardan sonra kendi ders halkasından ayrılıp fıkıh öğrenmek üzere Hammâd b. Ebû Süleyman'ın ders halkasına katılmıştır.⁶ Hocasının derslerine aralıksız devam etmiş aradan 10 yıl geçtikten sonra yeteri kadar fıkıh öğrendiği zehabına kapılmıştır. Bir süre nefsiyle mücadele ettikten sonra kararını bildirmek üzere ders halkasına geldiğinde o anda bu halkadan ayrılma fikri hoşuna gitmemiş ve bu fikrinden bir süreliğine vazgeçmiştir. İlerleyen günlerde Hammâd b. Ebû Süleyman'ın Basra'da bir yakını vefat etmiş ve oraya gitmesi gerekmiştir. Hocası, Ebû Hanîfe'den dönüşüne kadar yerine geçmesini istemiştir. Giderken Ebû Hanîfe'den, öğrendiklerinin dışına çıkmamasını ve kendisine çözmek üzere getirilen meselelere verdiği cevapları da yazmasını istemiştir. Hammâd b. Ebû Süleyman, iki ay sonra döndüğünde Ebû Hanîfe, kendisine sorulan 60 meseleyi hocasına arz etmiştir. Hocasının bu cevapları değerlendirmesi sonucunda Ebû Hanîfe'nin 20 meseleye verdiği cevapları uygun bulmamıştır. Bunun üzerine Ebû Hanîfe, hocasının vefatına kadar onun derslerine devam

⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavûd (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985), 391.

⁶ Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî- Hâfizu'd-Dîn b. Muhammed el-Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981), 1/51.

etme kararı almıştır.⁷

Hammâd b. Ebû Süleyman vefat edince talebeleri kendi aralarında hocalarının yerine kimin geçeceği hususunda istişarelerde bulundular. İlk önce bu istişarelerde Hammâd b. Ebû Süleyman'ın oğlu İsmail, öne çıktı. Ancak onun daha çok nahiv ve kelim ilmiyle uğraşması sebebiyle Ebû Bekir en-Nehşelî üzerinde karar kılındı. Mesele ona arz edildiğinde o hocasının yerine geçmeyi kabul etmedi. Bunun üzerine Ebû Bürde'ye teklif ettiler. O da kabul etmedi. İstişareler neticesinde öğrenciler, Ebû Hanîfe'den hocalarının yerine geçmesini talep ettiler. Ebû Hanîfe, hocasının mirasının kaybolmasından endişe ettiği için 10 öğrencinin derslere devamını şart koşarak bu teklifi kabul etti.⁸ Ebû Hanîfe, 120/737/738 yılında Kûfe mescidindeki derslerine 130/747-748 yılında hapisten çıkarak gittiği Mekke'deki 6 yıllık ikameti dışında halifenin kendisini Bağdat'a çağırmasına kadar devam etti.

2. Ebu Hanife'nin Ders İşleme Metodu

Ebû Hanîfe, derslerinde hocası Hammâd b. Ebû Süleyman'ın metodunu geliştirerek uygulamaya devam etti. Hocası öğrencilerine her derste bir meselenin çözümünü öğretirdi. O, önce meseleyi ortaya koyar öğrencilerinden bu meseleyi tartışmalarını isterdi. Öğrencilerinin tartışma neticesinde buldukları çözümleri dinler bunları değerlendirirdi. Dersin sonunda meseleye ilişkin kendi kanaatini öğrencilerine aktarırdı.⁹

Günümüzde beyin fırtınası olarak adlandırılan bu metodu Ebû Hanîfe de devam ettirmiştir. O da öğrencilerinin önüne bir problem koyar onlardan bu problemi tartışmalarını isterdi. Ebû Hanîfe, her bir öğrencisine söz vererek konuyla ilgili fikrini alırdı. Öğrencilerinden içtihat etmelerini isterdi.

Ebû Hanîfe, bir problemi öğrencilerinin önüne koyduğunda onlardan problemle ilgili bir rivayet bilip bilmediklerini sorardı. Varsa rivayeti dinler, değerlendirirdi.¹⁰ Yoksa öğrencilerden delillerini ortaya koyarak tartışmalarını isterdi. O öğrencilerinin çözümlerini dinler, kendi değerlendirmesini yapardı. En sonunda meselenin çözümünü delilleriyle

⁷ Mekkî- Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 1/152.

⁸ Mekkî- Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 1/161; Murat Şimşek- Şaban Kütük, "Bekir ez-Zerencerî'nin Menâkıbu Ebî Hanîfe Adlı Eseri: Tahkik ve Değerlendirme", *İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1 (Haziran 2018), 141.

⁹ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Lemehâtu'n-nazar fî sîreti'l-imam Züfer* (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.), 11.

¹⁰ Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Yahya İbnü'l-Avvâm es-Saudî, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahbâruhu ve menâkıbuhu*, thk. Latîfu'r-Rahmân el-Behrâicî (Mekke: el-Mektebetu'l-İmdâdiyye, 2010), 98.

açıklardı.¹¹

Esed b. Amr'ın ifadesine göre onlar bir mesele için cevabı üzerinde Ebû Hanîfe'nin nezdinde tartışıyorlardı. Bir oradan bir buradan cevap geliyordu. Sonra bunlar Ebû Hanîfe'ye arz ediliyor ona soruluyordu. Cevap da yakından gelirdi. Meseleyi, 3 gün müzakere ederlerdi. Sonra divanlara yazalardı.¹²

Ebû Hanîfe ve öğrencileri bazen bir meseleyi günlerce hatta bir aydan fazla bir süre tartışıyorlardı. Bazı öğrencileri, hocalarına muhalefet eder, görüşlerinde ısrarcı olurlardı. Öğrenciler, o dönemde çok fazla rastlanmayan serbest bir ortamda özgürce meseleleri tartışıyorlardı. Bunun neticesinde mesele tüm ayrıntıları ve kapalı yönleriyle ortaya konulmuş oluyordu. Ebû Hanîfe'nin uyguladığı bu yöntem daha fazla zaman gerektirse de en az hata riski olan bir yöntemdi.¹³

Ebû Hanîfe'nin derslerde kullandığı yöntem Hz. Peygamber'in vefatından sonra problemler karşısında sahabenin bir araya gelerek meseleyi enine boyuna tartıştıkları yöntemle benzeşmektedir. Ebû Hanîfe de bir nevi kurduğu fıkıh akademisinde bu yöntemi geliştirerek uygulamıştır. Ebû Hanîfe'nin fıkıh akademisinde uyguladığı yöntemin sahabenin uyguladığı yöntemden farkı farazi meselelerin de tartışılıp karara bağlamasıdır. Ebû Hanîfe farazî meselelerle neden uğraştıkları sorusuna "Âlimler bela gelmeden hazırlanır, ondan sakınırlar. Gelince onu tanır, nereden girip nereden çıkacaklarını bilirler." şeklinde cevap vermiştir.¹⁴

Ebû Hanîfe'nin ders halkalarında beyin fırtınası yöntemini tercih etmesi hem hocasının bir metodu olması hem de onun çarşı ve pazarın daha geniş anlamda insanlar arası sosyal ilişkilerin merkezinde bulunmasından dolayıdır. Çünkü sosyal hayatın getireceği problemler, hayatın dinamik yapısı gereği çoğu zaman öngörülemezdir. Dolayısıyla Müslümanların yaşadıkları problemlerin veya kadı kararlarının değişik varyasyonlarıyla ele alınması beyin fırtınası yöntemiyle mümkündür. Bu yöntemin derste uygulanması varyasyonların ve çözümlerinin zenginleşmesini de sağlamıştır. Ebû Hanîfe'nin, günlük hayatta karşılan problemleri, ticaret örfünü, sosyal hayatı, pazardaki teamülleri bilmesi derslerde bu yöntemi ustalıkla kullanmasına katkı sağlamıştır. Ayrıca onun bir tüccar olması fikhî

¹¹ Kevserî, *Lemhâtu'n-nazar fî sîreti'l-imam Züfer*, 11.

¹² İbnü'l-Avvâm es-Saudî, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahhâruhu ve menâkıbuhu*, 341.

¹³ Ferhat Koca, "Hanefî Mezhebinin Kurucu İmamları Arasındaki Kişisel İlişkiler", *İslâmî İlimler Dergisi* 3/1 (Bahar 2008), 69.

¹⁴ Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahhâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi* (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1985), 36.

problemleri çözümlemesini kolaylaştırmıştır.¹⁵ Bunlara ilave olarak beyin fırtınası yöntemi, öğrencilerin içtihat denemeleri yapması yönüyle onların gelişimine, teorik bilgilerinin pratiğe dökülmesine ve gerçek hayatta problemlere çabuk adapte olup onları çözme becerisi kazandırmada katkı sağlamıştır.

Ebû Hanîfe'nin ders halkasında bazen soru soranlar, cevap verenler, hatalı veya doğru delil getirenler seslerini yükseltirdi. Ancak Ebû Hanîfe, bu duruma müdahale etmezdi. Hatta bir keresinde Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814) mescide girip bu durumu gördüğünde Ebû Hanîfe'den duruma müdahale etmesini istemiş, o da öğrencileri rahat bırakmasını, onların ancak bu şekilde fıkıh öğrendiklerini söylemiştir.¹⁶ Bir gün derse ilk kez katılan genç biri Ebû Hanîfe'ye bir meseleyi sordu. O da cevap verdi. Bunun üzerine o, yanlış cevap verdiğini söyledi. Başka bir soru sordu. Yine Ebû Hanîfe'ye hatalı cevap verdiğini söyledi. Orada bulunanlardan biri, bir delikanlının gelip bu şekilde davranmasını saygısızlık olarak niteledi ve bu durum karşısında oradakilerin susmasını hayretle karşıladı. Durumu Ebû Hanîfe'ye sorduğunda o, bu duruma alışkın olduğunu belirtti.¹⁷ Bununla birlikte Ebû Hanîfe, vakarla, dersi incelikleriyle anlatmaya ve müzakere etmeye başladığında öğrencileri dersi güzelce anlamak ve iyice ezberlemek için çok titiz davranırlardı.¹⁸ Bu örneklerde de görüldüğü üzere Ebû Hanîfe öğrencilerine özgür bir tartışma ortamı sağlamış, öğrencilerini her zaman önemsemiş, hiçbir zaman kendi görüşünün en doğrusu olduğunu iddia edip öğrencilerinin görüşlerine değer vermemek gibi bir tutum sergilememiştir. O, özellikle öğrencilerinin kendi görüşleri ile ilgili bir taassup içine girmesinden endişelenerek onları "Bir kişinin nereden geldiğini (delilini) bilmedikçe bizim görüşümüzü söylemesi (fetva vermesi) helal olmaz." diyerek uyarmıştır.¹⁹

Olağanüstü bir durum olmadıkça öğrencilerin derslere devam etmesi zorunluymuştu. Ebû Hanîfe, buna dikkat ederdi. Bir defasında Ebû Hanîfe,

¹⁵ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1960), 85.

¹⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Menâkıbı imam Ebî Hanîfe ve sahibeyhi*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî- Muhammed Zâhid el-Kevserî (Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi'l-Meârifî'n-Numaniyye, 1419), 35.

¹⁷ Ahmed b. Muhammed Nasîreddîn en-Nakîb, *el-Mezhebu'l-Hanefî* (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2001), 1/197.

¹⁸ Mevlevî Muhammed Molla Abdülkadir Afgânî, *Ukûdu'l-cumân fî menâkıbı imâmi'l-â'zam Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân (Tahkik ve Dirâse)* (Câmiatü'l-Melik Abdülaziz, Külliyyetu'ş-Şerfa ve'd-Dirâsâtu'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1399), 162; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 205; Süleyman Gâvecî, *Ebû Hanîfeti'n-Nu'mân* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1993), 64.

¹⁹ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Fıkhu ehl-i Irak ve hadîsühüm*, thk. Abdülfettah b. Muhammed Ebû Gudde (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2002), 56-57.

Kûfe'ye gelen İbn İshak'tan siyer ve megâzi dinlemeye giden ve bundan dolayı da derse gelmeyen öğrencisi Ebû Yusuf'u azarlamıştı.²⁰

Ebû Hanîfe, öğrencilerinin eğitimi kadar onların dersi aksatacak durumlarıyla da ilgileniyordu. Ebû Hanîfe, zaman zaman geçim sıkıntısı çeken öğrencilerine yardımcı olmuştur, ticaretten kazandığını ilim yolunda harcamaktan çekinmemiştir. Örneğin Ebû Yusuf, geçim sıkıntısı nedeniyle çalışmak zorunda kalmış, derslerini aksatmaya başlamıştı. Ebû Hanîfe, bu durumu öğrenince kendisine verdiği tükendikçe 100 dirhem vermeye başlamıştı.²¹

Ebû Hanîfe, derslerine rağbetin artmasından sonra ders halkalarının sayısını artırmış ve bunları seviyelerine göre düzenlemiştir. Bu ders halkalarında fıkıh yanında hadis tedrisi de yapılmaktaydı. Bir grup yatısı namazından sonra toplanırdı. Bu ders halkasına içtihat derecesini haiz çok az sayıda öğrenci katılırdı. Bu halkada birebir müzakereler yapılırdı.²² Bir diğer grup da sabah namazından sonra toplanırdı. Bu halkaya uzun zamandır ders halkasına gelenler katılabiliyordu. Bunlar içtihat seviyesine yakın veya içtihat seviyesinde olan öğrencilerdi. Züfer ile Ebû Yusuf da bu halkaya iştirak ediyordu. Bu ikisi hocalarının nezdinde uzun süren münazaralar yapardı. En sonunda Ebû Hanîfe, bu münazarayı sonuca bağlardı. Bu halkanın dersi genellikle öğle namazına kadar sürüyordu. Asıl büyük halka öğle namazından sonra toplanıyordu. Bu derse tüm öğrenciler katılabiliyordu. Bu ders halkasında genellikle Ebû Hanîfe'nin sağına Züfer, soluna da Ebû Yusuf otururdu. Bunlar ortaya bir mesele koyarlardı, diğer öğrencilerin bu meseleyi müzakere etmelerine nezaret ederlerdi. Meselenin çözümü hakkında görüş bildirmek isteyenler her öğrenci müzakerelere katılır, diğerleri dinlerdi. Dersin sonunda Ebû Hanîfe, meselenin çözümüne dair kendi görüşünü açıklardı.²³

Ebû Hanîfe, dersi gerçek hayattan soyutlayarak konu seçimine gitmezdi. Genellikle insanların başına gelebilecek problemleri, farklı varyasyonlarıyla derse konu ederdi. Hatta kadıların verdikleri kararları ders konusu yapar, bu kararları öğrencileriyle birlikte müzakere ederdi. Dönemin Kûfe kadısı İbn Ebû Leylâ'nın verdiği kararların Ebû Hanîfe'nin ders halkasında her yönüyle analiz edilip incelenmesi, eksiklerinin ortaya

²⁰ Nakîb, *el-Mezhebu'l-Hanefî*, 1/195.

²¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/536.

²² Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 81; Mekkî- Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 1/118; Nakîb, *el-Mezhebu'l-Hanefî*, 1/98-100.

²³ Kevserî, *Lemehâtu'n-nazar fi sîreti'l-imam Züfer*, 11.

konulması buna örnek olarak zikredilebilir.²⁴

Ebû Hanîfe'nin ders işlemede izlediği yöntem başarılı olmuştur. Nitekim o, bu yöntemle yüzlerce öğrenci yetiştirmiştir. Bizzat kendisi öğrencilerinin geldiği seviyeyi "Bu ashabımız 36 kişidir. 28'i davalara bakmaya, 6'sı fetva vermeye, Züfer ve Ebû Yusuf'u kastederek 2'si kadı ve müftü yetiştirmeye, ehildir." şeklinde dile getirmiştir.²⁵

Ebû Hanîfe'nin hocasından farklı olarak ders işleme metoduna getirdiği en önemli yenilik tartışma ve müzakerelerde ulaştıkları sonuçları Ebû Yusuf'a yazdırmasıdır.²⁶ Ebû Mutî' el-Belhî'nin rivayetine göre Ebû Yusuf, mesâili tasnif eder sonra yazdıklarını Ebû Hanîfe'ye 'Ebû Hanîfe böyle dedi, ben böyle dedim...' şeklinde arz ederdi.²⁷ Bir rivayete göre Ebû Hanîfe, 40 kadar öğrencisini yazım işiyle görevlendirmiştir. Bunlardan 20'si tecrübeli talebelerdi. Bunlardan Ebû Yusuf, Züfer b. Huzeyl, Davûd et-Tâî (ö. 165/781?), Esed b. Amr (ö. 190/806), Yusuf b. Hâlid es-Semtî (ö. 189/805), Yahya b. Zekeriyâ b. Ebû Zâide (ö. 183/799?) 30 yıl boyunca yazma ve tasnif işini yürüttüler.²⁸

Kaynaklarda "asıllara" (الاصول) yazma ifadesi bulunmaktadır.²⁹ Bu ifadenin geçtiği cümlenin bağlamından "asıllar" ifadesi ile ders halkasında müzakere edilip sonuca bağlanan konuların veya bunların yazıldığı divanların kastedildiği anlaşılmaktadır.³⁰ Ayrıca yine aynı bağlama göre derslerde tartışılan her hususun kayda geçirilmediği sadece üzerinde ittifak edilen meselelerin kayda geçirildiği anlaşılmaktadır. Zira Ebû Hanîfe, tartışılıp müzakere edilmeyen hiçbir konunun yazılmasına bir başka ifadeyle asıllara tesciline izin vermemiştir. Bir mesele ders halkasında tüm yönleriyle tartışılır, lehte veya aleyhte görüş bildirenler görüşlerini delilleriyle ortaya koyardı. Bunun neticesinde çözümle ilgili ortak bir neticeye varılırdı. Ulaşılan bu netice Ebû Hanîfe'ye sunulur daha sonra mesele kapatılır ve divanlara

²⁴ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 30/129 vd.; Saffet Köse, "İbn Ebû Leylâ, Muhammed b. Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/436.

²⁵ Kevserî, *Lemehâtu'n-nazar fî sîreti'l-imam Züfer*, 11.

²⁶ Mekkî- Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 2/57; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 87; Ahmed Saîd Havvâ, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâm Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân* (Cidde: Dâru'l-Endelüsü'l-Hadrâ, 2002), 59.

²⁷ Mekkî- Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 1/353.

²⁸ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî fî sîreti'l-imâm Ebî Yusuf el-kâdî* (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2002), 12.

²⁹ Mekkî- Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 2/57.

³⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Orhan Ençakar, *Haneîfî Mezhebi Nevâdir Literatürü* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 45-46.

yazılırdı. Ebû Hanîfe, bu şekilde neticelenmeyen bir meselenin kapatılmasına ve asıllar arasına kaydedilmesine izin vermemiştir.³¹ Hatta meselenin sonuca bağlanmadan yetkin öğrencilerin her birinin muvafakati aranmıştır. Bir derste bir mesele müzakere edilip tam kayda geçirilecekken Ebû Hanîfe'nin Âfiye b. Yezîd'in derste olmadığını fark etmesi üzerine tedvin ekibinden o gelmeden meselenin kapatılıp yazılmamasını istemesi bunu göstermektedir.³² Ebû Hanîfe, bir gün Ebû Yusuf'a kızarak "Yakup, benden her duyduğunu yazma! Ben bugün bu görüşteyim ancak yarın onu terk edebilirim. Bu işi yarına bırak!" demiştir.³³ Bu rivayete göre Ebû Hanîfe'nin tartışılan bir meselenin neticelenmeden, aceleyle yazılmaması hususunda titizlik gösterdiği anlaşılmaktadır. Buradan hareketle tartışılmaya devam eden, ders sonunda bir neticeye bağlanmayan meselelerin de müsveddelere yazıldığı, bir sonraki derste tartışma ve müzakereye bu müsveddelerden faydalanılarak kalındığı yerden devam edildiği söylenebilir. Ebû Hanîfe'nin Ebû Yusuf'a kızmasının, neticelenen meselenin asıllara yazılmasından değil henüz sonuca bağlanmayan bir meselenin Ebû Hanîfe'nin müzakeresinden sonra müsvedde yerine acele veya yanlışlıkla asıllara yazılmasından kaynaklanması muhtemeldir. Ebû Hanîfe'nin bu çalışması İslam hukuk kurallarının sistemleştirilmesi için girişilen ilk toplu çabadır.³⁴ O, fıkı kitap ve bablara ayırmıştır. Onun bu tasnif sistemi diğer mezheplerdeki tedvin ve tasnif çalışmalarını da etkilemiştir. İmam Şâfiî, bu sebepten olsa gerek "Âlimler, fıkhıta Ebû Hanîfe'nin çocuklarıdır. (iyâlidir)" demiştir.³⁵

Ebû Hanîfe'nin ders halkasında ilk tasnif çalışmasını Yahya b. Zekeriyâ b. Ebû Zâide yapmasına karşın bu işte öne çıkan kişi İmam Muhammed olmuştur. Onun Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'tan nakille telif ettiği eserler en güvenilir kaynaklar olarak telakki edilmiştir.³⁶

Ebû Hanîfe'nin tartışılıp müzakere edilerek sonuca bağlanan meseleleri yazdırması mezhebin tedvininde önemli bir rol oynamıştır. Meselelerin kaydedildiği divanların akıbeti tam olarak bilinemese de bunların öğrenciler tarafından istinsah edilerek yanlarında götürülmüş ve ders olarak okutulmuş olması muhtemeldir. Bunun yanında Ebû Yusuf ve

³¹ Nakîb, *el-Mezhebu'l-Hanefî*, 1/95-96.

³² Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 156.

³³ Kevserî, *Fıkhu ehl-i Irak ve hadîsühüm*, 56.

³⁴ Vecdi Akyüz, *Dört Mezhep İmamı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 23.

³⁵ Abdurrahman b. Ebî Bekir Celâleddîn es-Suyûtî, *Tebyîdu's-sahîfe bi menâkıbu Ebî Hanîfe*, thk. Mahmud Muhammed Mahmud Hasan Nassâr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 23; Ayrıca bkz. Mekî- Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 1/393-395.

³⁶ Salah Muhammed Ebû'l-Hâc, *İmâmü eimmeti'l-fukaha Ebû Hanîfe en-Nu'mân* (Amman: Müessesetu'l-Varâk, 2006), 211.

İmam Muhammed gibi mezhebin teşekkülünde önemli bir yere sahip olan öğrencilerin teliflerinde bu divanlardan faydalanmış olmaları da olasıdır. Ayrıca bu divanların derse iştirak eden öğrencilerin mezhebin rivayetini de kolaylaştırdığı, ezberlerinin bu divanlardan sağlamasını yapma imkanlarının da bulunduğu göz ardı edilmemelidir. Netice olarak bu yazım faaliyetinin mezhebin sonraki kuşaklara tedris veya rivayet yoluyla aktarımında etkili olduğu söylenebilir.

B. Ebu Hanife'nin Öğrencileri

1. Ebû Hanîfe'nin Öğrenci Sayısı

Ebû Hanîfe'nin derslerine farklı coğrafyalardan yüzlerce öğrenci katılmıştır. Bu öğrenciler Ebû Hanîfe'den hem hadis dinlemek hem de fıkıh öğrenmek için gelmiştir. Bilindiği üzere fıkıh tahsili uzun zamanı gerektirir. Bu sebeple Ebû Hanîfe'den etrafıca fıkıh tahsili yapan öğrencilerin sayısı, hadis öğrenen veya kısa süreli onun derslerine katılıp da birkaç fikhî meseleyi öğrendikten sonra ayrılanlardan çok daha azdır. Ebû Hanîfe, bunlardan ashabım diye bahseder ve bunların sayısını da 36 olarak verir.³⁷ Başka bir rivayette Ebû Hanîfe kadılık yapmaya haiz 12 talebesini işaret eder. Bunlar Ebû Yusuf, Esed b. Amr, Hasan b. Ziyâd, Nuh b. Ebû Meryem, Nuh b. Derrâc, Âfiye b. Yezîd, Ali b. Zıbyân, Ali b. Harmele, Hammâd b. Düleyl, Kâsım b. Main, Yahya b. Ebû Zâide'dir.³⁸

Ebû Hanîfe'nin öğrencileri, menâkıb ve tabakât yazarları tarafından farklı sayılarda verilmektedir. Bunların içinde en abartılısı onun 4 bin civarında öğrencisi olduğudur.³⁹ En geniş listeyi veren Kerderî (öl. 827/1423?) Ebû Hanîfe'den hadis veya fıkıh öğrenen veya bunları rivayet edenlerin isimlerini verdikten sonra bunların toplam sayınının 330 olduğunu

³⁷ Kevserî, *Lemehâtu'n-nazar fî sîreti'l-imam Züfer*, 11. (Bu ashabımız 36 kişidir. 28'i davalara bakmaya, 6'sı fetva vermeye, Züfer ve Ebû Yusuf'u kastederek 2'si kadı ve müftü yetiştirmeye, ehildir.)

³⁸ Mustafa Ahmed Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmûd Abdülkadir el-Arnâvûd (İstanbul: Mektebetü İrsikâ-İRCİCA, 2010), 4/161-162; Abdülkadir b. Muhammed b. Muhammed Ebî'l-Vefa el-Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hilv (Kahire: Dâru Hicr, 1993), 1/225. (Müellif burada 12 talebeden bahsetmekte ancak 11 isim zikretmektedir. Başka bir rivayette de Hammâd b. Düleyl başlığı altında 11 isim verilmektedir. Ancak bu isimlerin içinde "Hammâd hâzâ" ibaresiyle başlıktaki isim kastedilmiyorsa Hammâd isminde başka bir talebenin olduğu düşünülebilir. Bu durumda başlıktaki isim ve Hammâd'la birlikte sayı 12 oluyor.)

³⁹ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/3; Takıyyuddîn b. Abdülkâdir ed-Dârî et-Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hilv (Kahire: Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1970), 1/96.

belirtir.⁴⁰ Zerencerî de (öl. 512/1118) Ebû Hanîfe'den ilim tahsil eden 93 talebenin ismini verir.⁴¹ Kureşî (öl. 775/1373), Aynî (öl. 855/1451) ve Suyûtî de (ö. 911/1505) Kerderî'nin verdiği öğrenci isimlerine bazı farklılıklarla eserlerinde yer vermektedir.⁴²

Menâkıb ve tabakât yazarları arasında en erken dönemde Ebû Hanîfe'nin öğrencilerini listeleyen İbnü'l-Avvâm (ö. 335/946-947), Ebû Hanîfe'nin Kûfe'den 70, Mekke'den 7, Medine'den 5, Yemen'den 7, Basra'dan 18, Yemâme'den 2, Vâsıt'tan 6, Cezîre'den 9, Şam ve Mısır'dan 7, Horasan'dan 23 olmak üzere toplamda 154 öğrencinin ismini verir.⁴³ İbnü'l-Avvâm, bu listeye Ebû Hanîfe'den hadis rivayet eden veya fıkıh öğrenen her öğrenciyi dahil etmeye çalışmıştır. Ayrıca o, listeye dahil ettiği öğrencilerin ulaşabildiği kadar Ebû Hanîfe'den rivayet ettikleri bilgileri de vererek hocalarıyla olan ilişkilerinin derinliğini de yansıtmak istemiştir.

İbnü'l-Avvâm'ın verdiği listeye göre Ebû Hanîfe'den ilim tahsil eden Kûfeliler Hammâd b. Ebû Süleyman⁴⁴, Süleyman b. Mehrân el-A'meş, Muğîre b. Miksem ed-Dabbî, Zekerıyyâ b. Ebû Zâide, Süfyân b. Saîd es-Sevrî, Mis'ar b. Kidâm, Züheyr b. Muâviye, Zâyide b. Kudâme, Mâlik b. Miğvel el-Becelî, Şerîk b. Abdullah, Ali ve Hasan İbnâ Sâlih b. Hayî, Ebû Bekir b. Ayyâş, Yunus b. Ebû İshak, İsrail b. Yunus, kardeşi İsa b. Yunus, Ali b. Müshir, kardeşi Abdurrahman b. Müshir, Davud b. Nusayr et-Tâî, Kâsım b. Main, Hafs İbn Gıyâs, Yahya İbn Zekerıyyâ b. Ebû Zâyide, Yahya b. el-Yemân, Yahya b. Saîd el-Emevî, Cerîr b. Abdülhamîd (ed-Dabbî), Abdullah b. İdris, Abdullah b. Nemîr (Nümeyr) (el-Hemedânî), Muhammed b. Fadîl (Fadl), Muhammed b. Rebîa, Ebû Muâviye Muhammed b. Hâzım, Vekî' b. el-Cerrâh, Abdülhamîd (b. Abdurrahman) el-Himmânî, Ebû Usâme Hammâd b. Usâme, Ebû Şihâb el-Hannâd Abdirabbih, Züfer b. Huzeyl, Esed b. Amr el-Becelî, Âfiye b. Yezîd, Münîr, Ebû Yusuf Ya'kûb, Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, Hibbân (b. Ali el-Anezî), Yunus b. Bekîr, Abdurrahman b. Muhammed el-Muhârib, Abdürrahîm İbn Süleyman, Abdüsselâm b. Harb, Ubeydullah b. Musa (el-

⁴⁰ Mekkî- Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 2/512.

⁴¹ Şimşek- Kütük, "Bekir ez-Zerencerî'nin Menâkıbu Ebî Hanîfe Adlı Eseri: Tahkik ve Değerlendirme", 112-119.

⁴² Kureşî, *Cevâhiru'l-mudıyye fi tabakâti'l-Hanefıyye*, 2/545-555; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddîn el-Aynî, *Megâni'l-ahyâr fi şerhi Esâmî ricâlî meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 3/129-134; Suyûtî, *Tebyîdu's-sahîfe bi menâkıbu Ebî Hanîfe*, 66-100.

⁴³ İbnü'l-Avvâm es-Saudî, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahbâruhu ve menâkıbuhu*, 143-222. Ayrıca bkz. Mekkî- Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 2/497-517.

⁴⁴ Hammâd b. Ebû Süleyman, Ebû Hanîfe'nin hocasıdır. İbnü'l-Avvâm, Hammâd b. Ebî Süleyman, Ebû Hanîfe'den hadis aldığı için onu da öğrencileri arasında zikretmiştir.

Absî), Ali b. Hâşim, Ali b. Yezîd es-Sadâî, Âiz (Âyaz) b. Habîb Ebû Ahmed, Amr b. Muhammed el-Angazî, Mus'ab b. el-Mikdâm, Müshir b. Abdülmelik, el-Müşmeil b. Milhân, Ebû Nuaym el-Fadl b. Dükeyn, Esbât b. Muhammed el-Kureşî, el-Kâsım b. Gusn, Ca'fer b. Avn, Yezîd b. el-Kemît, Kays b. er-Rebi', Ebû Hâlid el-Ahmer, Ebû İshak el-Fezârî, Ebû Saîd et-Tağlebî, Sinan b. Harun el-Burcemî, Hammâd b. Ebû Hanîfe, Ubeydullah İbn Ziyâd, Davud b. el-Muhabber, Bekir b. Huneys, Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüî, Beşîr b. Ziyâd, Hasan b. İmâre, Kutbe'dir. İbnü'l-Avvâm, bunlardan 67'sinin rivayetlerinden örnekler zikreder.⁴⁵

Ebû Hanîfe'nin Mekkeli öğrencileri Amr b. Dînar, Abdülmelik b. Cureyc, Süfyan b. Uyeyne, Yahya b. Selim et-Tâifî, Abdülmecid b. Abdülaziz b. Ebû Ruvvâd, Saîd b. Sâlim, Ebû Abdurrahman (Abdullah b. Yezîd) el-Mukrî'dir. İbnü'l-Avvâm, bunlardan 6 tanesinin rivayetlerini zikreder.⁴⁶

Ebû Hanîfe'nin Medineli öğrencileri Ubeydullah b. Ömer el-Umerî, Nâfî' b. Ebû Nuaym el-Kârî, Hâtım b. İsmail, Nuaym b. Amr el-Kadîfî, Muhammed b. Amr el-Eslemî el-Vâkidî'dir. İbnü'l-Avvâm, hepsinin rivayetlerinden örnekler verir.⁴⁷

Ebû Hanîfe'nin Yemenli öğrencileri Ma'mer b. Râşid, Ebû Kurre Musa b. Târık, Rabah b. Zeyd, Yusuf İbn Ya'kûb, Hişâm b. Yusuf, Abdurrezzak b. Hemmâm, Ebû'l-Halîl eş-Şeybânî'dir. İbnü'l-Avvâm, hepsinin rivayetlerinden örnekler verir.⁴⁸

Ebû Hanîfe'nin Basralı öğrencileri Eyyûb b. Ebû Temîme es-Sahtiyânî, Abdullah b. Avn, Şu'be b. el-Haccâc, Ebû Avâne, Saîd b. Ebû Urûbe, Abdülvâris b. Saîd, Yezîd b. Zerî' el-Basrî, Bişr b. el-Mufaddal, Yahya b. Saîd el-Kattân, Dahhâk b. Muhalled, Amr b. el-Heysem, Abdullah b. Davud, Hûze (Hevze) b. Halife, Hammâd b. Zeyd, Yusuf b. Hâlid es-Semtî, Abdülvâhid b. Ziyâd, Abbâd b. Suheyb, Saîd b. Evs el-Ensârî'dir. İbnü'l-Avvâm, biri hariç diğerlerinin rivayetlerinden örnekler verir.⁴⁹

İbnü'l-Avvâm, Ebû Hanîfe'nin Yemâmeli iki öğrencisi Muhammed b. Câbir ve Yâsin ez-Zeyyât'ın rivayetlerini zikreder.⁵⁰

Ebû Hanîfe'nin Vâsıtlı öğrencileri Haşîm b. Beşîr, Abbâd b. Avvâm, Hâlid b. Abdullah et-Tahân, Yezîd İbn Harun, Ali b. Âsım'dır. İbnü'l-Avvâm,

⁴⁵ İbnü'l-Avvâm es-Saudî, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahbâruhu ve menâkıbuhu*, 144.

⁴⁶ İbnü'l-Avvâm es-Saudî, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahbâruhu ve menâkıbuhu*, 184.

⁴⁷ İbnü'l-Avvâm es-Saudî, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahbâruhu ve menâkıbuhu*, 187.

⁴⁸ İbnü'l-Avvâm es-Saudî, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahbâruhu ve menâkıbuhu*, 190.

⁴⁹ İbnü'l-Avvâm es-Saudî, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahbâruhu ve menâkıbuhu*, 194.

⁵⁰ İbnü'l-Avvâm es-Saudî, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahbâruhu ve menâkıbuhu*, 204.

hepsinin rivayetlerinden örnekler zikreder.⁵¹

Ebû Hanîfe'nin derslerine Cezîre'den katılanlar Hammâd b. Amr en-Nasîbî, Affî b. Sâlim, Meâfî b. İmrân, Hammâd İbn Amr, Ubeydullah b. er-Rukî, Yezîd b. Sinan er-Rehâvî, Muhammed b. Hafs, Feyz b. Muhammed, Sâbık b. er-Rukî'dir. İbnü'l-Avvâm bunların üçünün rivayetlerinden örnekler verir.⁵²

Ebû Hanîfe'nin ders halkasına Mısır ve Şam'dan katılanlar Yahya b. Eyyûb el-Mısrî, Yunus b. Yezîd, Leys b. Sa'd, İsmail b. Ayyâş, Şuayb b. İshak ed-Dımaşkî, Saîd b. Abdülaziz, Süveyd b. Abdülaziz'dir. İbnü'l-Avvâm, biri hariç diğerlerinin rivayetlerinden örnekler verir.⁵³

Ebû Hanîfe'nin Rey ve Horasanlı öğrencileri Ebû Ca'fer er-Râzî, Ebû Sinan Saîd b. Sinan er-Râzî, Hakkâm b. Selem (Sâlim) er-Râzî, İshak b. Süleyman, Ali b. Mücâhid el-Kâbilî, İbrahim b. Tahmân Nîsâbûrî, Ebû Hamza es-Sükkerî, Abdullah b. el-Mübârek, Hâlid b. Ziyâd b. Cezv, Nadr b. Muhammed el-Mervezî⁵⁴, Hasan b. İbrahim el-Kirmânî, önceleri ticaretle

Şekil 1: Ebû Hanîfe'nin Öğrencilerinin Dağıldığı Coğrafya



⁵¹ İbnü'l-Avvâm es-Saudî, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahbâruhu ve menâkıbuhu*, 205.

⁵² İbnü'l-Avvâm es-Saudî, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahbâruhu ve menâkıbuhu*, 208.

⁵³ İbnü'l-Avvâm es-Saudî, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahbâruhu ve menâkıbuhu*, 209.

⁵⁴ Nadr b. Muhammed el-Mervezî (ö. 183/799), Abdullah b. el-Mübârek'in arkadaşı olup Ebû Hanîfe'den hadis dinlemiş ve fıkıh öğrenmiştir. Bkz. Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/200.

uğraşan sonra Ebû Hanîfe'nin derslerine devam eden Mekkî b. İbrahim el-Belhî⁵⁵, Ebû Mutî' Hakem b. Abdullah el-Belhî, Fadl b. Musa, Hârice b. Mus'ab, Affân b. Seyyâr el-Cürcânî, Ebû Saîd Muhammed b. Müyesser es-Sâğânî, Ebû Isme Nuh b. Ebû Meryem, Heyyâc b. Bestâm (Bestâ), İbrahim b. Meymûn es-Sâîğ, Hasan b. Reşîd, Hâlid b. Sabîh el-Mervezî, Ebû Hanîfe el-Havârezmî'dir. İbnü'l-Avvâm, bunların 18 tanesinin rivayetlerinden örnekler zikreder.⁵⁶

2. Ebu Hanife'nin Meşhur Olmayan Öğrencilerinin Hanefi Düşüncesinin Teşekkülüne ve Yayılmasına Katkıları

Bilindiği üzere Ebû Hanîfe'nin en meşhur öğrencileri Züfer b. Hüzeyl, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrahim, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve Hasan b. Ziyâd el-Lü'lü'dir. Bu çalışmada öne çıkan bu öğrencilerin dışında Ebû Hanîfe'den fıkıh tahsil ettiği tespit edilebilen ve meşhur olmayan öğrencileri ele alınacaktır. Ebû Hanîfe'nin ders halkasına farklı bölgelerden gelen öğrencilerinin sayısı yüzlerle hatta binlerle ifade edilmektedir.⁵⁷ Dolayısıyla bunların hepsiyle ilgili ayrıntılı bilgiye ulaşmak mümkün olamamaktadır. Çalışmamızda isimden öte hayatı ve çalışmaları hakkında kaynaklarda bilgisine ulaşılabilen öğrenciler ele alınacaktır.

Daha önce temas edilen menâkıb ve tabakât kitapları incelendiğinde Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in ders halkasına en çok katılım Horasan, Mâverâünnehir ve Irak bölgelerinden olurken en az katılım kuzey Afrika ve Mısır tarafından olmuştur. Buna mukabil özellikle Ebû Hanîfe'nin derslerine Horasan ve Mâverâünnehir'den gelen öğrenciler hakkında kaynaklarda sınırlı miktarda bilgi bulunmaktadır. Daha sonraki dönem bu bölge fukahâsının bilgilerine kaynaklarda yer verilmişse de yine de verilen bu bilgiler batı bölgelerine ait fukahâyâ dair verilen bilgilere nazaran daha azdır.

Irak bölgesi âlimlerinden Ebû Nasr Saîd b. Ebû Arûbe el-Adevî (ö. 156/773), Basra sakinlerinden olup ismi Mehrân'dır.⁵⁸ Kûfe'ye gelip Ebû Hanîfe'nin derslerine katılmıştır.⁵⁹ Ancak o, daha çok hadis ilmiyle meşgul olmuştur. Hz. Peygamberin sünnetini ilk tasnif edenlerden biridir. Yaptığı tasnifler başkaları tarafından da ders yoluyla istinsah edilmiştir.⁶⁰ Kitâbu's-

⁵⁵ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/555.

⁵⁶ İbnü'l-Avvâm es-Saudî, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahhâruhu ve menâkıbuhu*, 213.

⁵⁷ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/3; Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 1/96.

⁵⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/414.

⁵⁹ Ebû Ömer Yusuf İbn Abdilber, *el-İntikâ fî fedâili's-selâseti'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 130.

⁶⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/413, 416.

Sünen adlı eseri olduğu belirtilir.⁶¹ Saîd b. Ebû Arûbe, Ebû Hanîfe'nin Hz. Osman'a rahmet nazarıyla baktığına dikkat çekip daha önce Kûfe'de bu şekilde düşünen biriyle karşılaşmadığını belirtir.⁶² İmam Muhammed, Saîd b. Ebû Arûbe'nin hadis rivayetlerine eserlerinde yer vermiştir.⁶³ Sonraki dönem Hanefi fakihleri de onun rivayetlerine çok sayıda yer vermişlerdir.

Âfiye b. Yezîd el-Evdî (ö. 165/781-782), Ebû Hanîfe'nin değer verdiği talebeleri arasında yer alır. Ders halkasında bir mesele tartışılmış, neticeye bağlanıp yazılacakken Ebû Hanîfe, o günkü derse gelemeyen Âfiye b. Yezîd'in beklenmesini, eğer o sonuca muhalefet ederse meselenin sonuca bağlanmayıp yazılmamasını istemiştir.⁶⁴ Ebû Yusuf, Züfer, Davud et-Tâî, Esed b. Amr, Kâsım b. Main, Ali b. Müshir, Hibbân ve Mendel İbnâ Ali dersleri Âfiye b. Yezîd ile müzakere ederdi.⁶⁵ Âfiye b. Yezîd, Abbâsî halifesi Mehdî döneminde ordu içinde askerlerin davalarına bakmak üzere 161/777-778 yılında Muhammed b. Abdullah el-Küllâbî'yle birlikte görev almıştır. Bu ikisi Risâfe'deki büyük camide askeri davalara birlikte bakmışlardır. Daha sonra aynı halife zamanında Bağdat'ın doğu tarafındaki davalara bakmak üzere görev almıştır.⁶⁶ Âfiye b. Yezîd, bir davadan dolayı görevinden istifa etti. Bazı âlimler onun hüküm vermede zayıfladığı için istifa ettiğini düşündü. Ancak rivayetlere göre onun Harun er-Reşîd zamanında da kadılık yaptığı anlaşılmaktadır.⁶⁷ 160/776 küsur yılında vefat ettiği rivayet edilir.⁶⁸ Ancak bu rivayet, halife Musa el-Hâdî'nin şehrin doğu yakasının ilk kadısı Âfiye b. Yezîd'i, 176/792-793 yılında azledip yerine Saîd b. Abdurrahman'ı atadığı rivayeti ile çelişmektedir.⁶⁹

Âfiye b. Yezîd'in bir hususta fikhî görüşüne yer verilmiştir. Buna göre iki Hristiyan birbirlerine şarap borç verseler, borcun ifasından önce

⁶¹ İsmail b. Muhammed el-Bağdâdî el-Bâbânî, *Hediyyetu'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsâru'l-müellifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1951), 1/387.

⁶² İbn Abdilber, *el-İntikâ fî fedâili's-selâseti'l-fukahâ*, 130.

⁶³ Örnekler için bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*, thk. Mehdî Hasan el-Keylânî el-Kâdirî (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1403), 1/456, 2/576, 3/239; Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 2/587, 4/62, 9/322.

⁶⁴ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 156.

⁶⁵ Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, thk. Beşşâr Avvad (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 14/254.

⁶⁶ Ebû Bekir Muhammed b. Halef ed-Dabbıyyî'l-Bağdâdî Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, thk. Abdülaziz Mustafa el-Merâğî (Mısır: el-Mektebetu't-Târihiyyetu'l-Kübrâ, 1947), 3/251-252; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 14/254.

⁶⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 14/254.

⁶⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/399.

⁶⁹ Ebû Abdullah Muğallatâ b. Halîc el-Bekcerî, *İkmâlû Tehzîbi'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Âdil İbn Muhammed- Usâme İbn İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fârûku'l-Hadîse, 2001), 7/124.

tarafından birinin Müslüman olması durumunda bir şey gerekmeyeceği ancak her ikisinin de Müslüman olması durumunda borç alan önce Müslüman olmuşsa kıymetini vermesi gerektiği Züfer ve Âfiye b. Yezîd'in görüşü olarak verilmiştir. Ayrıca onların bu görüşü Ebû Hanîfe'den rivayet ettikleri belirtilmiştir.⁷⁰

Ebû Süleyman Davud b. Nusayr et-Tâî el-Kûfî (ö. 165/781), fakih, zahit ve örnek bir şahsiyettir. Fıkıh Ebû Hanîfe'den almıştır. Ebû Hanîfe'nin ilminde yüksek mertebelere çıkmıştır.⁷¹ Ancak daha çok sûfi kimliği ile tanınmıştır. Davud b. Nusayr, Hasan b. Ziyâd'ın hocaları arasındadır.⁷² Fıkıh dışında hadis, şiir, nahiv ve tarihle de uğraşmıştır. Ebû Hanîfe'nin ders halkasındaki en hırslı ve sesi en yüksek çıkan öğrencilerden biriydi. İlim tahsilini tamamladığında ders halkasından ayrılıp kendini ibadete verdi.⁷³ Ayrıca Ebû Hanîfe'nin 40 kişilik tedvin ekibinin ileri gelen 10 kişisi arasındaydı.⁷⁴ Mavsîlî, Davud b. Nusayr ile ilgili bir anekdot zikreder. Buna göre bir adam ölür. Davud b. Nusayr da mirasını taksim eder. Adamın kız kardeşine 600 dinar mirastan bir dinar düşer. Kız kardeş şikâyet için Ebû Hanîfe'ye gelir. O da Davud et-Tâî'nin zulmetmeyeceğini söyler. Kız kardeş Ebû Hanîfe'nin sırasıyla Kardeşin geride bir nine bıraktı mı? İki kız çocuğu bıraktı mı? Geride karısını bıraktı mı? 12 erkek kardeş bıraktı mı? şeklindeki sorularına "evet" cevabını verir. Bunun üzerine Ebû Hanîfe: Öyleyse senin hakkın bir dinardır, der.⁷⁵ Bu anekdot Davud et-Tâî'nin fıkıh ilmindeki yeriyle ilgili bir fikir vermektedir.

Kâsânî, içini gösteren elbise ile namaz kılma konusunu ele aldığı bölümde Davud b. Nusayr'ın görüşüne yer vermiştir. Buna göre hafif sakallı bir adamın içini gösteren bir elbise ile namaz kılması caiz olmaz. Çünkü sakalları sebebiyle istemsiz bir şekilde kendi avret mahallini görebilir. Sakalları gür olursa namazı tamam olur.⁷⁶

Ebû Ali Hibbân b. Ali el-Anezî (ö. 171/787-788), Ebû Hanîfe'nin

⁷⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 2/517; Serahsî, *el-Mebsût*, 11/104.

⁷¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/422-423; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 10/177; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 9/311.

⁷² Muhammed Zâhid el-Kevserî, *el-İmtâ' bi sîreti'l-imâmeyn* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.), 19.

⁷³ Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ve zuyûluhü*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417), 8/345.

⁷⁴ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/140.

⁷⁵ Abdullah b. Muhammed el-Mavsîlî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-muhtar*, thk. Mahmûd Ebû Dakîka (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1937), 5/129.

⁷⁶ Alâu'd-Dîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fi tertîbi's-şerâi* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986), 1/219.

ashabından olup fıkıhı ondan öğrendi. Hucr b. Abdülcebbâr, Kûfe'de ondan daha iyi bir fakih görmediğini belirtir.⁷⁷ Münekkitler, genellikle ehl-i re'y âlimleri hakkında yaptıkları olumsuz değerlendirmeleri onun hakkında da yapmışlardır. Kûfe'de yaşamış daha sonra halife Mehdî tarafından kardeşi Mindel'le birlikte Bağdat'a getirilmişlerdir.⁷⁸ Fıkıh tahsili ile ilgili kaynaklarda hakkında ayrıntılı bilgiye rastlanılamamıştır.

Ebû Abdullah Mindel b. Ali el-Anezî (ö. 168/785), Ebû Hanîfe'nin ashabından olup gerçek adı Amr'dır. Münekkitler, ağabeyi gibi onun hakkında da olumsuz değerlendirmeler yapmışlardır. Mindel, halife Mehdî'nin talebiyle Bağdat'a gelmiştir. Halife ile dostane ilişkileri kurmuştur. Muaz b. Muaz, ondan daha verâ sahibi birini görmediğini belirtir. Mindel, Kûfe'de vefat etmiştir.⁷⁹ İmam Züfer, Ebû Hanîfe'nin derslerine başladığında 11 büyük öğrencinin fıkıhı tedvin ettiğini belirterek Mindel b. Ali ile ağabeyi Hibbân'ı da onların arasında zikreder.⁸⁰

Ebû Abdullah Kâsım b. Ma'n el-Hüzelî el-Kûfî (ö. 175/791-792), Abdullah b. Mes'ûd'un oğlu Abdurrahman'ın torunudur. Kendi döneminin müftüsü ve müctehidi olarak kabul edilir.⁸¹ Şerîk b. Abdullah'tan sonra Kûfe'de ücret almaksızın kadılık yapmıştır. Münekkitler kendisi hakkında olumlu değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Kâsım b. Ma'n'ın Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebelerinden olup fıkıhta imam olduğu rivayet edilmiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe, onu kadılık yapabilecek talebeleri arasında göstermiştir.⁸² İmam Muhammed kendisinden rivayette bulunmuştur. Kâsım b. Ma'n, kendisine sorulan "Arapça mı fıkıh mı daha geniş?" sorusuna "Ebû Hanîfe'nin bir kitabı bile Arapçadan daha geniş." cevabını vermiştir.⁸³ Kaynaklarda en-Nevâdir (Arapçayla ilgili), ve Garîbu'l-Musanef adlı eserleri olduğu ayrıca bunların yanında bir de nahiv kitabı yazdığı bilgisi verilmiştir.⁸⁴

İmam Muhammed, Kâsım b. Ma'n'ın hülle nikahı ile ilgili rivayetine eserinde yer vermiştir.⁸⁵ Ayrıca hapse düşen borçlunun hacri ile ilgili olarak

⁷⁷ Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye fî terâcîmi'l-Hanefiyye*, 217.

⁷⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 11/77-78.

⁷⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 15/331.

⁸⁰ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 113; Kevserî, *Lemehâtu'n-nazar fî sîreti'l-imam Züfer*, 11.

⁸¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/190-191.

⁸² Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/225.

⁸³ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/412; Ebû'l-Hasanât Abdülhayy el-Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fî terâcîmi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Bedrettin Ebû'l-Firâs en-Ne'sânî (Mısır: Dâru's-Saâde, 1324), 154; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/191.

⁸⁴ Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, 3/25; Bâbânî, *Hediyyetu'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-müellifîn*, 1/825.

⁸⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 9/438, 443.

Kâsım b. Ma'n'ın görüşü belirtmiştir.⁸⁶

Hammâd b. Ebû Hanîfe (ö. 176/793), Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in tabakasından olup fıkıhı babası Ebû Hanîfe'den öğrenmiştir.⁸⁷ Babası hayattayken fetva vermeye başlamıştır. Kâsım b. Ma'n'den sonra Kûfe'de kadılık yapmıştır.⁸⁸ Oğlu İsmail b. Hammâd, kendisinden daha çok meşhur olmuştur. Diğer oğlu Ömer, ondan fıkıh öğrenmiş ve Ebû Yusuf'tan rivayette bulunmuştur.⁸⁹ Öğrencileri arasında Hasan b. Ziyâd da bulunmaktadır.⁹⁰

Kaynaklarda Hammâd b. Ebû Hanîfe'nin vitir namazının farz olduğuyla ilgili rivayetine yer verilmiştir.⁹¹

Ebû İsmail Hammâd b. Zeyd el-Ezdî (ö. 179/795), hadis hafızı, meşhur ve büyük bir âlimdir. 98/716-717 yılında doğmuştur. Aslen Sicistanlı olup Basra'ya yerleşmiştir. Basra'nın fakihî olarak bilinir. İmam Mâlik, Evzâi gibi alimlere denk görülür. Fıkıhı Ebû Hanîfe'den tahsil etmiştir. Öğrencileri arasında İbrahim b. Yusuf el-Belhî de bulunmaktadır. Süleyman b. Harb, onun herhangi bir kitabının bulunmadığını belirtir. Zehebî, onun "Kur'an Allah'ın kelimidir. Cebrail onu alemlerin Rabbinin katından indirmiştir." sözünü naklederek onun Mu'tezile'ye karşı olduğunu imâ eder.

İmam Muhammed, talak, itak ve nikahta şaka olmayacağı ile müzâraa konularında Hammâd b. Zeyd'in rivayetlerine yer vermiştir.⁹² Serahsî, onun Vitir namazı ile ilgili Ebû Hanîfe'den rivayetine yer verir.⁹³ Sonraki dönem Hanefî fukahâsı da Hammâd b. Zeyd'in rivayetlerine eserlerinde yer vermiştir.⁹⁴

Ebû Abdullah Şerîk b. Abdullah en-Nehaî'nin (ö. 179/796), kaynaklarda hadisçi ve zâhid yönü öne çıkarılsa da Hanefî kaynaklarında

⁸⁶ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr alâ'd-Durri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 4/498.

⁸⁷ Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, 2/64.

⁸⁸ Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fî terâcîmi'l-Hanefiyye*, 69.

⁸⁹ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/390. Rivâyet örneği için bkz. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 100.

⁹⁰ Kevserî, *el-İmtâ' bi sîreti'l-imâmeyn*, 19.

⁹¹ Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin es-Suğdî, *en-Nütef f'l-fetâvâ*, thk. Selaheddîn en-Nâhî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1984), 1/47.

⁹² Şeybânî, *el-Asl*, 7/300, 9/519.

⁹³ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/225; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/155; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/457-458, 461.

⁹⁴ Örnekler için bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi's-şerâi*, 1/270; Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî, *el-Înâye Şerhu'l-Hidâye* (Kahire: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/423, 627, 2/360, 4/89; Kemaleddin Muhammed b. Abdülvâhid İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/51, 2/283.

görüşlerine atıf yapılmakta ve Ebû Hanîfe'nin ashabından olduğu belirtilmektedir.⁹⁵ Şerîk b. Abdullah, Buhara'da doğmuş oradan Kûfe'ye gelerek Ebû Hanîfe'nin derslerine katılmıştır. Ebû Hanîfe'nin övgüsüne mazhar olduğu ifade edilmektedir. Kendi zamanında özellikle hadiste ve diğer ilimlerde otorite olarak kabul edilmiştir. Şerîk b. Abdullah, 150/767-768 yılından itibaren Vâsıt kadılığı yapmış, daha sonra halife Mansûr döneminde isteksiz olarak Kûfe kadılığına tayin etmiştir. Harun er-Reşîd döneminde de yine kendisi istemediği halde Ahfez kadılığına tayin olmuştur.⁹⁶ Mehdî döneminde azledilmiş, Kûfe'ye dönmüş ve burada vefat etmiştir.⁹⁷

Şerîk b. Abdullah'ın klasik Hanefi literatüründe görüşlerine yer verilmiştir. Semerkandî, şuf'a ile ilgili onun görüşüne atıf yapmıştır. Abdullah b. Şerîk, bir kâfirin bir Müslümandan satın aldığı öşür arazisinden öşür veya haraç alımı hususunda kafirin satın aldığı sâimeye kıyasen bir şey gerekmeceğini belirtir. Bu konuda Ebû Hanîfe, bu tür arazilerden haraç, Ebû Yusuf iki öşür, İmam Muhammed bir öşür alınması görüşündedir. Serahsî, bu konuda Şerîk b. Abdullah'ın görüşünün sahih olmadığını, arazinin nâmî vasfından dolayı öşür veya haraçtan muaf tutulamayacağını ve kâfir malı olması hasebiyle haraç alınması gerektiğini belirtir.⁹⁸ Serhasî borca kefâlet hususunda kadıların ihtilaf ettiğini belirterek İbn Ebû Leylâ ve Şerîk b. Abdullah'ın içtihatlarını verir.⁹⁹ Şerîk b. Abdullah, olgunlaşmış hurmadan elde edilen bir içecek olan (sarhoşluk veren) seker hakkında farklı bir içtihat geliştirerek helal hükmü vermiştir.¹⁰⁰ Oysa bu içecek mezhepte haram olarak kabul edilmiştir. Sonraki dönem Hanefi fukahâ da Şerîk b. Abdullah'ın içtihat ve tercihlerine yer vermiştir.¹⁰¹

Ebû Muhammed Nuh b. Derrâc el-Kûfî (ö. 182/798-799), Ebû

⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/6, 30/147; Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekir el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Tallâl Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 4/395; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddîn el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 12/364.

⁹⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 10/384; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/202; Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/256.

⁹⁷ Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd el-Bağdâdî, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 6/356.

⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/6.

⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 20/126, 30/147.

¹⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/3-4.

¹⁰¹ Örnekler için bkz. Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, 4/395; Mavsîlî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-muhtar*, 5/114; Osman b. Ali Fahreddîn ez-Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik ve Hâşiyetu's-Şilbî* (Kahire: el-Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1313), 6/45; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 10/91; Zeynü'd-Dîn b. İbrahim b. Muhammed İbn Nuceym, *Bahru'r-râik, an Kenzü'd-dekâik* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 10/91.

Hanîfe'nin ashabının büyüklerinden olup onun müçtehit olduğu belirtilmiştir. İbn Ebû Leyla, İbn Şübrüme ve Züfer b. Hüzeyl'den de fıkıh öğrenmiştir. Bir müddet Kûfe kadılığı yaptıktan sonra Bağdat'ın doğu yakasındaki davalara bakmak üzere görevlendirilmiştir. Bir süre sonra azledilerek yerine Hafs b. Gıyâs getirilmiştir. Bağdat kadısı olduğu dönemde vefat ettiği rivayeti doğru kabul edilirse azledildikten sonra onun Bağdat'taki kadılık görevine tekrar geri döndüğü söylenebilir.¹⁰² Nuh b. Derrâc'ın, İbn Ebû Leylâ'nın bir davaya baktığı sırada verdiği hüküm nedeniyle onu uyardığı, onun da verdiği hükümden geri döndüğü rivayet edilmiştir.¹⁰³

Yahya b. Zekerıyyâ b. Ebû Zâide el-Kûfî (ö. 183/799), Amr b. Abdullah veya Muhammed b. el-Müntaşir'in mevlâsı olup 120/737-738 senesinde doğmuştur.¹⁰⁴ Ebû Hanîfe'nin 40 kişilik tedvin ekibinin öne çıkan 10 ismi arasında yer alır. Yahya b. Zekerıyyâ, Medâin kadılığı görevinin dördüncü ayında vefat etmiştir.¹⁰⁵ Kûfe'de ilk tasnif çalışmasını onun yaptığı ve Kûfe'nin muhaddis fakihî olduğu rivayet edilir.¹⁰⁶ Yahya b. Zekerıyyâ'nın da Kûfe'de ders halkası olduğu ancak onun daha çok hadis rivayeti ile meşgul olduğu belirtilir. Onun Medâin'e gidinceye kadar bu derslerine devam ettiği anlaşılmaktadır. Kaynaklarda Yahya b. Zekerıyyâ'nın es-Sünen, eş-Şurût ve's-Sicillât adlı eserleri olduğu bilgisi verilmektedir.¹⁰⁷

Ebû Hâlid Yusuf b. Hâlid es-Semtî el-Basrî (ö. 185/805), Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerinden biri olup ondan iki buçuk yıl fıkıh tahsili yapmıştır.¹⁰⁸ Ebû Hanîfe'nin tedvin ve tasnif ile görevlendirdiği öğrencileri arasında yer almış bu görevini 30 yıl sürdürdüğü belirtilmiştir.¹⁰⁹ Yusuf b. Hâlid, Ebû Hanîfe'nin kitaplarının Süfyân es-Sevrî ile özellikle Kitâbu'r-Rehin hususundaki ince meselelerin örtüşmediği tespitini yapar.¹¹⁰ Münekkitler

¹⁰² Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyeye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/202-203; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Beccâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 4/286; Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, 3/374.

¹⁰³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 12/427-428; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ve zuyûluhu*, 13/316-319.

¹⁰⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/338; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ve zuyûluhu*, 14/120.

¹⁰⁵ İbn Sa'd el-Bağdâdî, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 6/364.

¹⁰⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 16/172.

¹⁰⁷ Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak İbn Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 278; Bâbânî, *Hediyyetu'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-müellifîn*, 2/513.

¹⁰⁸ Zehebî, *Menâkıbı imam Ebî Hanîfe ve sahibeyhi*, 40.

¹⁰⁹ Kevserî, *Hüsnü't-tekdâî fi sîreti'l-imâm Ebî Yusuf el-kâdî*, 12.

¹¹⁰ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyeye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/227-228; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 12/476-477.

onu yalancılık ve zındıklıkla itham etmişlerdir.¹¹¹ Cehmiyye'nin imamlarından olduğu iddia edilmiştir. Kaynaklarda onun Kitâbu'l-Vesâik ve's-Sicillât adlı eseriyle şurût alanında ilk kitabı telif ettiği belirtilir. Yusuf b. Hâlid es-Semtî, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini Basra'ya taşıyan ilk kişidir. Kendisi de Basralı olup mevâlidendir. Ayrıca kendisinin Teccehüm adlı bir eserinin olduğu, mizan ve kıyâmeti bu eserde inkâr ettiği rivayet edilir. Yusuf b. Hâlid es-Semtî'nin cedel hususunda mahir olduğu da belirtilmiştir.¹¹² Öğrencileri arasında Hilâl b. Yahya da bulunmaktadır.¹¹³

Serahsî, Yusuf b. Hâlid'in vitir namazının vacip olduğu görüşüne atıf yapar. Ayrıca vakıfta şartın batıl olacağı görüşünü de zikreder.¹¹⁴ Yusuf b. Hâlid, İmam Muhammed'den bir kişinin çocuklar (البنين) kelimesini kullanarak vasiyette bulunması durumunda buna kız çocuklarının dahil olacağı görüşünü rivayet etmiştir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf, aksi kanaattedir.¹¹⁵ İbn Mâze, Yusuf b. Hâlid'in bir kişinin fakir çocukları için arazisini vakfetmesi durumunda o anda mevcut çocuklarının yanında sonradan doğan çocuklarının dahil olacağı görüşüne atıf yapar.¹¹⁶ Sonraki dönemlerde Hanefi fukahâ onun görüşlerine müracaat etmiştir.¹¹⁷

Ebû'l-Hasan Ali b. Müshir el-Kûfî (ö. 185/801-802), Ebû Hanîfe'den fıkıh öğrenmiş ve ondan birçok rivayette bulunmuştur. Ebû Hanîfe'nin tedvin ve tasnifle görevlendirdiği öğrencileri arasında yer alır.¹¹⁸ Süfyân es-Sevrî'nin kendisinden Ebû Hanîfe'nin ilmini öğrenip kitaplarını istinsah ettiği, Ebû Hanîfe'nin de buna kızıp onu bundan menettiği rivayet edilir.¹¹⁹ Hadis hafızı ve allâme olarak nitelendirilen Ali b. Müshir'in ashâbı arasında Hibbân b. Ali, Mindel b. Ali, Hafs b. Gıyâs ve Ebû Âsım ed-Dahhâk b. Muhalled bulunmaktadır. Bunun yanında Fudayl b. İyâz ve Abdullah b. Davud el-Harîbî ondan fıkıh tahsil etmiştir.¹²⁰ Ali b. Müshir'in, Musul ve İrmîniye

¹¹¹ İbn Sa'd el-Bağdâdî, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 7/214; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 12/476-477; Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fî terâcîmi'l-Hanefiyye*, 227-228.

¹¹² Hayreddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 8/228.

¹¹³ Burhaneddin Mahmud b. Ahmed İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sami el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 6/125.

¹¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/155, 12/42.

¹¹⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi's-şerâi*, 7/344.

¹¹⁶ İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, 6/152.

¹¹⁷ İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/131, 225, 230; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik, an Kenzü'd-dekâik*, 5/214, 7/45.

¹¹⁸ Kevserî, *Lemehâtu'n-nazar fî sîreti'l-imam Züfer*, 11.

¹¹⁹ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/544, 1/250, 1/378.

¹²⁰ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 158.

(Ermenistan) kadılığı yaptığı, gözleri bir hastalıktan dolayı görmez olunca Kûfe'ye döndüğü belirtilir. Vefatına yakın bir zamanda bütün kitaplarını gömdüğü rivayet edilir.¹²¹ Ali b. Müshir'in hadis rivayetlerine Hanefi kaynaklarında rastlanılmaktadır.¹²²

Ebû Abdullah Cerîr b. Abdülhamîd er-Râzî (ö. 187/802-803), 110/736-737 İsfahan'da doğmuş, Kûfe'de büyümüştür. Ebû Hanîfe'nin ders halkasında fıkıh tahsil etmiştir. Özellikle efendisinin müdebber kölesini öldürmesi konusundaki mesâili ondan öğrenmiştir. Cerîr b. Abdülhamîd daha çok hadis ilmiyle ilgilenmiş olup çok sayıda rivayeti bulunmaktadır. Kütüb-i Sitte müellifleri kendisinden rivayette bulunmuştur.¹²³

Ebû Münzir Esed b. Amr el-Becelî el-Belhî (ö. 190/806), Kûfeli olup Ebû Hanîfe'nin ashabındandır. Ondan fıkıh tahsil etmiş ve hadis rivayeti ile meşgul olmuştur.¹²⁴ Bağdat'ın doğu yakasında Avfî'den sonra kadılık yapmıştır.¹²⁵ Başka bir rivayete göre Harun er-Reşîd tarafından Ebû Yusuf vefat edince onun yerine atanmıştır. Harun er-Reşîd, onu beraberinde hacca götürmüştür.¹²⁶ Daha sonra Vâsıt'a kadı olarak tayin edilmiştir. Ebû Hanîfe'nin tedvin ekibinin önde gelen 10 kişinin arasında ismi zikredilir. Ayrıca onun Ebû Hanîfe'nin kitaplarını ilk yazan öğrencisi olduğu belirtilir.¹²⁷ Kaynaklarda Esed b. Amr'ın Mesâil adında bir eserinden bahsedilir.¹²⁸ Öğrencisi İbrahim b. Rüstem ondan Nevâdiru İbn Rüstem dahilinde rivayette bulunmuştur.¹²⁹ Öğrencileri arasında Hâzım b. İshak b. Mücâhid ve Esed b. Furât da bulunmaktadır.¹³⁰

Serahsî, Esed b. Amr'ın Ebû Hanîfe'den nakille vitir namazının sünneti müekkeke olduğu, 30 ile 60 arasındaki sığra ilave zekât gerekmediği, üzümde fitir sadakası miktarının bir sâ' olduğu görüşlerine atıfta bulunmuştur.¹³¹ Kâsânî, Esed b. Amr'ın ikinci namazının vaktinin cismin

¹²¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/486.

¹²² Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 5/493, 11/611, 12/104, 12/384.

¹²³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 8/184; Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/177; Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 202.

¹²⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 7/470.

¹²⁵ Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 169.

¹²⁶ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/141.

¹²⁷ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/140-141.

¹²⁸ Mustafa Ahmed Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kutub ve'l-funûn* (Bağdat: Mektebetu'l-Müsennâ, 1941), 2/1667.

¹²⁹ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/37-38.

¹³⁰ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/553; Ebû'l-Arab Muhammed b. Ahmed el-Mağribî, *Tabakâtu ulemâi İfrîkiyye ve kitâbu Tabakâti ulemâi Tûnus* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnâniyye, ts.), 82-83.

¹³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/155.

gölge boyunun iki katı olduğunda girdiği görüşünü verir.¹³² İbn Nüceym, Esed b. Amr'ın el veya ayakla vurularak uygulanan tazir cezası sonucunda suçlu ölürse bunun şibhü'l-amd sayılacağı görüşünü verir.¹³³ Klasik Hanefi eserlerinde Esed b. Amr'ın pek çok Ebû Hanîfe'den pek çok rivayetine yer verilmiştir.¹³⁴

Ebû'l-Hasan Ali b. Zıbyân el-Absî el-Kûfî (ö. 192/807-808), Ebû Hanîfe'den fıkıh tahsil etmiştir. O, özellikle hüküm verme, yargılama hususunda maharetliydi. Ebû Hanîfe, onu kadılık yapabilecek öğrencileri arasında göstermiştir.¹³⁵ İmam Şâfiî ve Davûd b. Rüşeyd, ondan rivayette bulunmuştur.¹³⁶ Ali b. Zıbyân, Bağdat'ın doğu yakasında Esed b. Amr'ın yerine kadı tayin edilmiş, Harun er-Reşîd döneminde de kâdî'l-kudâtlık makamına getirilmiştir. Ali b. Zıbyân, Harun er-Reşîd'in Horasan yolcuğunda ona eşlik etmiştir.¹³⁷

Ali b. Harmele et-Teymî (ö. 189/805-193/809 arası), Ebû Hanîfe'nin kadılık yapmaya ehil gördüğü 12 talebesi arasında yer alır.¹³⁸ Kureşî, Ali b. Harmele'nin Hasan b. Ali'nin vefatından sonra Bağdat'ta kadılığa başladığını belirtir.¹³⁹ Vekî'nin verdiği bilgiye göre o, Ali b. Zıbyân'dan sonra Bağdat'ın doğu tarafında kadılık yapmıştır. Harun er-Reşîd'in meclisinde hilalin görülmesi ile ilgili bir tartışmaya katıldığına dair bir bilgi verilir. Ali b. Harmele, kâdî'l-kudât makamına getirilince yerine Ömer b. Hubeyb tayin edilmiştir.¹⁴⁰ Ali b. Harmele'nin Muhammed b. Hasan'ın vefatından sonra kâdî'l-kudâtlığa başladığı rivayet edilir. Bunun yanında onun Ebû Yusuf'un da ashabından olduğu belirtilmiştir.¹⁴¹ İmam Muhammed'in 189/805 yılında vefat ettiği göz önünde bulundurulduğunda aynı yıl onun kâdî'l-kudâtlık makamına getirildiği söylenebilir. Ali b. Harmele'nin Harun er-Reşîd

¹³² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi's-şerâi*, 1/122.

¹³³ İbn Nüceym, *Bahru'r-râik, an Kenzü'd-dekâik*, 8/394.

¹³⁴ Örnekler için bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi's-şerâi*, 1/123, 124, 2/28; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*, 1/273, 274; Zeylâi, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik ve Hâşiyetu's-Şilbî*, 1/79; Bâbertî, *el-Înâye Şerhu'l-Hidâye*, 1/183; Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 2/239, 3/328, 431; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/222.

¹³⁵ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/225.

¹³⁶ Ebû'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf el-Kelbî, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvad Ma'rûf (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1980), 20/496.

¹³⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ve zuyûluhü*, 11/444; Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, 3/286.

¹³⁸ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/225; Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, 4/161-162.

¹³⁹ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/355-356.

¹⁴⁰ Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, 3/288, 294.

¹⁴¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ve zuyûluhü*, 11/412.

döneminde vefat ettiği belirtilmiştir.¹⁴²

Ebû Ömer Hafs b. Gıyâs en-Nehâf (ö. 194/810), Ebû Hanîfe'nin ashabından olduğu bilgisi verilmiştir.¹⁴³ Hadis ilminde de yetkin olduğu 3-4 bin hadisi ezberden yazdırabileceği ifade edilmiştir. Ebû Yusuf, Hafs b. Gıyâs kadı olduğunda ashabına "Gelin, Hafs'ın nevâdirini yazalım." teklifinde bulunmuştur. Bunun üzerine onun verdiği hükümler ve davaları Ebû Yusuf'a arz edildiğinde ashabı ona "Yazmayı arzuladığınız nevâdir nerede? demiş o da "Vay size, Hafs, Allah'ı murad etti ve muvaffak oldu." şeklinde karşılık vermiştir.¹⁴⁴ Hafs b. Gıyâs'ın 170 hadisi içeren bir kitabı olduğu rivayet edilir.¹⁴⁵ Bunun yanında başka eserlerinin olduğu da belirtilmiştir.¹⁴⁶ Hafs b. Gıyâs'ın öğrencileri arasında Ahmed b. Bedîl ve Davud b. Rüşeyd de (ö. 239/854) bulunmaktadır.¹⁴⁷ Hafs b. Gıyâs, Harun er-Reşîd zamanında Bağdat'ın doğu yakasındaki davalara bakmıştır. Ancak şikâyet üzerine görevden alınarak yerine Ebû Yusuf atanmıştır. Hafs b. Gıyâs, daha sonra Kûfe kadılığına atanmış, bu görevini 3 yıl sürdürmüştür. Kûfe'de görev yapan önemli isimlerin sonuncusudur.¹⁴⁸ Başka bir rivayette ise 13 yıl Kûfe kadılığı yaptıktan sonra 2 yıl Bağdat'ta kadılık yapmıştır.¹⁴⁹

Ebû Süfyân Vekî' b. el-Cerrâh el-Kûfî (ö. 197/812), aslen Nîsâbürlü olup Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Züfer b. Hüzeyl'in derslerine katılmıştır. Ayrıca birçok muhaddisten de hadis dinlemiştir. Harun er-Reşîd, onu kadı olarak tayin etmek istemiş ancak o, kadılık görevini kabul etmemiş, hadis ve fıkıh öğrenmekle meşgul olmuştur. Vekî' b. el-Cerrâh, kendi zamanının en çok hadis ezberleyeni ve en fakihi olarak nitelendirilmiştir. Fıkıh Ebû Hanîfe'den öğrenmiştir. Abdurrahman b. Hâtim'in rivayetine göre Kûfe'de ilk kitap tasnif eden kişidir. Bu tasnif Deylemî'nin Medâin kadısı Ziyâd b. Eyyûb'tan rivayetine dayanır. Daha önce kabul etmediği Harun er-Reşîd'in Kûfe kadılığı görevini 63 yaşındayken kabul etmiştir. Kureşî'nin belirttiğine göre 129/746-747 yılında doğan Vekî' b. Cerrâh, 183/799 veya 184/800 yılında

¹⁴² Muhammed İbn Hibbân et-Temîmî, *es-Sikât*, thk. Muhammed Abdülmüid Hân (Haydarâbâd: Dâru'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1973), 7/213.

¹⁴³ Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 261; Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 68.

¹⁴⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/22,23, 30.

¹⁴⁵ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn* (Beyrut: Dâru't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 4/69.

¹⁴⁶ Bâbânî, *Hediyyetu'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-müellifîn*, 1/333. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 9/68.

¹⁴⁷ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/61, 237. Kadılık yapan Ahmed b. Bedîl, 258/871-872 yılında vefat etmiştir.

¹⁴⁸ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/541.

¹⁴⁹ Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 68.

vefat etmiştir.¹⁵⁰ Buna göre Kureşî'nin verdiği vefat tarihi ile kadılık görevine başlama yaşı çelişmektedir. Bu durumda Kureşî'nin eserinin başka bir yerinde verdiği vefat tarihinin 197/812-813 olması rivayeti daha doğru gözükmektedir.¹⁵¹ İmam Şafiî, Irak'ta kaldığı süreçte Vekî' b. Cerrâh'ın derslerine katılmıştır.¹⁵² Vekî' b. Cerrâh, hadisçi kimliğiyle öne çıkar. Kendi döneminin Evzâî'si olarak kabul edilir. Süfyân es-Sevrî'nin önde gelen talebeleri arasında yer alır. Vefatından sonra onun yerine geçmiştir. Ancak o hocası gibi ehl-i re'ye karşı bir tutum sergilememiş, Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle fetva vermiştir.¹⁵³ Kaynaklarda Vekî' b. Cerrâh'ın Kitâbu's-Sünen veya Musannefu Vekî', Tefsîru'l-Kur'ân, Kitâbu'l-Ma'rife ve't-Târîh adlı eserlerinin olduğu belirtilir.¹⁵⁴

Ebû Abdullah Hüseyin b. Hasan el-Avfi (ö. 201/817), Kûfe'den gelerek Hafs b. Gıyâs'tan sonra Bağdat'ın doğu yakasındaki davalara bakmıştır. Halife Mehdî zamanında mezâlim üyeliğinde bulunmuş, Harun er-Reşîd döneminde ise askeri davalara bakmakla görevlendirilmiştir. Hüseyin b. Hasan'ın kendi ders halkası olduğu, burada bir kitap bulundurduğu, bu kitaptan bazı meseleleri münazara etmek üzere öğrencilerinin önüne koyduğu, onların hata veya isabet edip etmediklerini söylediği rivayet edilir.¹⁵⁵

Ebû Fadl İsmail b. Yesa' el-Kindî el-Kûfî (168/784-785), Mısır'da 164/780-781 yılından itibaren Ebû Hanîfe'nin içtihatlarıyla kadılık yapan ilk kişidir.¹⁵⁶ Bir rivayette İsmail b. Yesa', Mısır halkının daha önce duymadığı hükümler verince bunun onlara ağır geldiği belirtilmiştir.¹⁵⁷ Bir başka rivayete göre Mısırlılar, Ebû Hanîfe'yi tanımazken onun kadılığından memnun kalmışlardır. Hatta İsmail b. Yesa', Ebû Hanîfe'ye göre vakıfları iptal kararı verdiği halde yabancı oldukları bu duruma tepki göstermemişlerdir. Leys b. Sa'd'ın, İsmail b. Yesa'nın verdiği bir hükmü halifeye şikayeti

¹⁵⁰ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/541-542.

¹⁵¹ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/208-209; Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 222-223.

¹⁵² Ebû'l-Kâsım Zâhir b. Tâhir eş-Şahhâmî, *Cüz'ü tuhfeti îdi'l-fitr*, thk. Abdülaziz Muhtar İbrahim (Riyad: Câmîatü'l-Melik Suûd, 1429), 39; Dahîl b. Sâlih el-Lâhidân, *Turuku't-tahrîc bihasebi'r-râvi'l-a'lâ* (Medine: el-Câmîatü'l-İslamiyye, 1422), 106; Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 10.

¹⁵³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ve zuyûluhu*, 13/471-487; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübela*, 9/140-168; Mehmet Emin Özafşar, "Vekî' b. Cerrâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43/8-9.

¹⁵⁴ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 278; Bâbânî, *Hediyyetu'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsâru'l-müellifin*, 2/500; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 13/166.

¹⁵⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 8/552.

¹⁵⁶ Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 182.

¹⁵⁷ Abdurrahman b. Ahmed İbn Yunus, *Târîhu İbn Yunus el-Mısırî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421), 2/39.

neticesinde 177/793-794 yılında görevinden azledildiği belirtilir.¹⁵⁸ Ancak Leys b. Sa'd'ın 175/791-792 yılında vefat etmesi nedeniyle bu rivayete ihtiyatlı yaklaşmak gerektiği belirtilmiştir.¹⁵⁹ Temîmî de, azledildiği tarihi 167/783-784 olarak verir.¹⁶⁰

Ebû Tâhir Abdülmelik b. Muhammed el-A'rac el-Ensârî (ö. 177/793?), 171/787 yılında Mısır'a kadı tayin edilmiş, ayrıca Harun er-Reşîd döneminde kısa bir süre Bağdat'ın doğu kısmında da kadılık yapmıştır.¹⁶¹ Abdülmelik b. Muhammed'in Ebû Hanîfe'nin ashabından olduğu rivayet edilir.¹⁶²

Ebû Zeyd Hammâd b. Düleyl el-Medâinî (ö. 169/785-786), Ebû Hanîfe'den fıkıh tahsil etti. Fıkıhına itimat edilen bir âlimdi. Medâin kadısı olarak görev aldı. Halifenin bir isteğini kabul etmeyince Mekke'ye kaçtığı burada ticaretle meşgul olduğu rivayet edilir.¹⁶³ Aslen nereli olduğu bilgisine ulaşılamamıştır. Ebû Hanîfe'nin kadılık ehliyetine haiz gördüğü 12 talebesinden biridir.¹⁶⁴

Belh'ten gelerek Ebû Hanîfe'nin derslerine katılan Ebû Sehl Nasr b. Abdülkerim es-Saykal el-Belhî (ö. 169/785-786), ondan fıkıh öğrenmiş, Bağdat'ta Ebû Yusuf'un yanında vefat etti.¹⁶⁵

Ebû Mutî' Hakem b. Abdullah el-Belhî (ö. 199/814), Ebû Hanîfe'den fıkıh tahsil edip Fıkhu'l-Ekber adlı eserini ondan rivayet etmiştir.¹⁶⁶ Ayrıca el-Fıkhu'l-Ebsat'ı da rivayet ettiği belirtilmiştir.¹⁶⁷ Hakem b. Abdullah, Ebû Hanîfe'nin kelim düşünce ve fıkıhını Horasan'a taşımış ve buradaki faaliyetleriyle onun tanınmasını ve fıkıhının orada yaygınlaşmasını sağlamıştır. Ebû Hanîfe'nin derslerinde mesâilleri ezberleyen Ebû Mutî', 16 yıl Belh kadılığı yapmış, ilmi ve kadılığı hususunda övgüye mazhar

¹⁵⁸ Ebû Amr Muhammed b. Yusuf el-Kindî, *Kitâbu'l-vulât ve kitâbu'l-kudât*, thk. Muhammed Hasan İsmail- Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 268-269.

¹⁵⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 11/43.

¹⁶⁰ Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 183.

¹⁶¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 11/249-250; Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Ref'u'l-isr an kudâtu Mısır*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1998), 254.

¹⁶² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-İsbahânî, *Bustânü'l-câmi' li cemîi' tevârihi ehli'z-zamân*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2002), 156.

¹⁶³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 9/9.

¹⁶⁴ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/225.

¹⁶⁵ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/195; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 15/375.

¹⁶⁶ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/265-266.

¹⁶⁷ Fuat Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî- Ulûmu's-şer'iyye*, çev. Mahmûd Fehmî Hicazî (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991), 3/41.

olmuştur.¹⁶⁸ Defalarca Bağdat'a gelip ders halkalarına katılmıştır. Bağdat'a geldiğinde onu Ebû Yusuf karşılar ve birlikte münazara için mescide geçerlerdi.¹⁶⁹ Ebû Hanîfe'nin kendisinden 4 bin mesele sorduğu, onun bu soruların hepsini cevapladığı, özellikle Belh ve çevresinde mezhebi yaydığı belirtilir.¹⁷⁰ Öğrencileri arasında İmam Mâturîdî'nin hocası Nusayr (Nasr) b. Yahya el-Belhî (öl. 268/881?) de bulunmaktadır.¹⁷¹

Ebû Mutî' el-Belhî, Farsça sekiz, sekiz kadın gibi lafızları kullanarak yapılan talakın niyete bakılmaksızın ric'î talak kabul edileceğini belirtir. Gerekçe olarak da kendisinin Farsça bilmesini gösterir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf ise boşamaya niyet ederek söylerse bâin talak olacağını, İmam Muhammed ise üçer üçer, birer birer talaka niyet ederse ve hiç niyet etmezse bir bâin talak olacağını belirtir.¹⁷² Ebû Mutî' el-Belhî, mezhebin müftâ bih hükmüne muhalefet ederek rükû ve secdedeki zikirlerin rükün olduğunu dolayısıyla bunların terki durumunda namazın tam olmayacağını belirtir. Ebû Mutî' el-Belhî, satın alınan cariye için istifraş öncesinde 9 ay beklenilmesi gerektiğini belirtmiştir. O bu görüşünde 2-3 ay diyen Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a, 4 ay 10 gün diye İmam Muhammed'e muhalefet etmiştir.¹⁷³ Ebû Mutî' el-Belhî'nin görüşlerine sonraki dönem Hanefi fukaha da yer vermiştir.¹⁷⁴

Ebû Isme Nûh b. Ebû Meryem el-Mervezî (ö. 173/789-790), ilim tahsili için Merv'den Kûfe'ye geldi. Türk olduğu belirtilmiştir.¹⁷⁵ Fıkhi Ebû Hanîfe ve İbn Ebû Leylâ'dan öğrendi. Ebû Hanîfe'nin ilk dönem öğrencileri arasında yer alır. Ebû Hanîfe'nin kadılık yapabileceğini belirttiği 12 öğrencisi arasında yer alır.¹⁷⁶ Ebû Hanîfe hayattayken başladığı Merv kadılığına, vefatına kadar devam etti. Bu görevi esnasında Ebû Hanîfe'nin kendisine şer'î hükmün delilleri, kadıların dikkat etmesi gereken şeyler ve bazı yargılama usul bilgi

¹⁶⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 13/158.

¹⁶⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 9/121.

¹⁷⁰ Aynî, *Megâni'l-ahyâr fi şerhi Esâmî ricâlî meâni'l-âsâr*, 3/134.

¹⁷¹ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/200.

¹⁷² Ebû'l-Leys Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Uyûnü'l-mesâil*, thk. Selaheddîn en-Nâhî (Bağdat: Matbaatu Es'ad, 1382), 109.

¹⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/21, 13/147.

¹⁷⁴ Örnekler için bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fi tertîbi's-şerâi*, 1/72, 79, 208, 2/36; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, 1/211, 372; Mavsîlî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-muhtar*, 1/14; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik ve Hâşiyetu's-Şilbî*, 1/24, 274, 6/22; Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 3/318.

¹⁷⁵ Zeynü'd-dîn Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, *Sahîhi Buhârî Muhtasarı ve Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, çev. Ahmed Naim (Ankara: DİB Yayınları, 1976), 1/496. Ayrıca aynı eser bkz. 1/288 vd.

¹⁷⁶ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/225.

ve tavsiyeleri içeren bir mektup yazdığı rivayet edilir. Bu mektup, Merv ulemâsı arasında meşhur olmuştur. Nûh b. Ebû Meryem, Mürcîlikle itham edilmiş, bu sebeple münekkitlerce cerh edilmiştir. Bununla birlikte Cehmiyyeye karşı mücadele ettiği zikredilmiştir.¹⁷⁷ Ebû Hanîfe'nin fikhını ilk toplayanlardan olması sebebiyle el-Câmi lakabı ile anılır. Nuh b. Ebû Meryem, Merv kadısı olarak tayin edildikten sonra orada dört ders halkası oluşturmuştur. Bunlardan birinde hadis rivayet etmiş, diğerinde Ebû Hanîfe'nin görüşlerini rivayet edip ders konusu yapmıştır. Diğer iki halkada, şiir ve nahiv dersleri vermiştir.¹⁷⁸ Nuh b. Ebû Meryem'in, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini Horasan'a taşıyan ilk âlimlerden biri olduğu söylenebilir. Merv'de mezhebin yayılması açısından onun çalışmaları, özellikle ders halkasında Ebû Hanîfe'nin görüşlerini rivayet etmesi önemlidir.¹⁷⁹ İbrahim b. Rüstem el-Mervezî (ö. 211/826), Nuh b. Ebû Meryem'den Nevâdiru İbn Rüstem olarak bilinen eseri dahilinde Ebû Hanîfe'nin rivayette bulunmuştur.¹⁸⁰ Bir dönem Serahs kadılığı yapan İmam Muhammed'in de öğrencisi olan Abdurrahman b. Alkame el-Mervezî de onun öğrencileri arasında yer alır.¹⁸¹ Nuh b. Ebû Meryem'in Ebû Hanîfe'nin fikhını cemettiği rivayet edilmesine rağmen kaynaklarda kendisinin herhangi bir eserine rastlanılmadığı belirtilmiştir.¹⁸² Ancak Kâsânî onun el-Câmi' adlı eserinden bahsetmektedir.¹⁸³

Nuh b. Ebû Meryem'in fikhî görüşlerine kaynaklarda yer verilmiştir. Serahsî, fitir sadakasının vaktinden önce verilmesi hususunda mezhebin görüşünün zekâta kıyasen bir veya iki sene önce de verilebileceği olduğunu belirttikten sonra Nuh b. Ebû Meryem'in görüşünü zikreder. Buna göre fitir sadakası Ramazan ayının 15'inden sonra verilmesi caizdir.¹⁸⁴ Kâsânî, vitir namazının hükmüyle ilgili Ebû Hanîfe'den üç rivayet bulunduğunu; Hammâd b. Zeyd'in farz, Yusuf b. Hâlid es-Semtî'nin vacip, Nuh b. Ebû Meryem'in el-

¹⁷⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 11/386-388.

¹⁷⁸ Eb'û'l-Fidâ Zeynû'd-Dîn Kâsım İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcîm*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 146; Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fî terâcîmi'l-Hanefiyye*, 221.

¹⁷⁹ Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fî terâcîmi'l-Hanefiyye*, 221.

¹⁸⁰ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/37-38.

¹⁸¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ve zuyûluhü*, 10/253; Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/302-303.

¹⁸² Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 13/119; Eyyüp Said Kaya, "Nûh b. Ebû Meryem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/229-230.

¹⁸³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi's-şerâi*, 1/270; Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik ve Hâşiyetu's-Şilbî*, 1/169.

¹⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/110-111; Mavsîlî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-muhtar*, 1/124; Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik ve Hâşiyetu's-Şilbî*, 1/311; Bâbertî, *el-Înâye Şerhu'l-Hidâye*, 2/299; Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 3/505.

Câmi' adlı eserinde sünnet olduğu şeklinde rivayette bulduklarını belirtir. Bu görüşü Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Şâfiî'nin de benimsediğini kaydeder. Akabinde vitir namazının vacip olmasının gerekçelerini sıralar.¹⁸⁵ Bâbertî, mutlak su bulunmadığı zaman hurmadan yapılan nebizle abdest alınıp alınmayacağı hususunda Nuh b. Ebû Meryem'in görüşüne yer verir. Buna göre teyemmüm edilir, abdest alınmaz. Hasan b. Ziyad ve Ebû Yusuf da bu görüştedir.¹⁸⁶ Rivayetlere göre Nuh b. Ebû Meryem'in gerek Ebû Hanîfe'den yaptığı rivayetleri gerekse fikhî görüşleri kendisinden sonraki Hanefi fukahâ tarafından müftâ bih görüşün belirlenmesinde dikkate alınmıştır.

Ebû Abdurrahman Abdullah b. el-Mübârek el-Mervezî (ö. 181/797), 118/736-737 yılında Merv'de doğmuş ve Fırat kıyısındaki Hit'te vefat etmiştir. Zehebî, babasının Türk olduğunu, annesinin Harezm'den olduğunu, 20 yaşında ilim tahsiline başladığını ve kendisinin de gazi olduğunu belirtir.¹⁸⁷ Hadisçi kimliğiyle öne çıkmakla birlikte fikhî Ebû Hanîfe'den öğrenmiştir. Ayrıca o, fikhî nahiv, dil, zühd, şiir, fesahât, vera, insâf ve ibadetle birleştirmiştir.¹⁸⁸ Ebû Hanîfe ile güçlü bir ilişkiye sahip olan Abdullah b. el-Mübârek, onun hakkında övücü sözler söylemiştir. Bunun yanında Ebû Hanîfe'nin ashabına göre râvilerin içinde en güvenilir olanıdır.¹⁸⁹ İbrahim b. Şemmâs, Abdullah b. el-Mübârek'ten daha fakihini görmediğini belirtir.¹⁹⁰ Ebû Hanîfe'den gördüğü şekilde hadisleri fikhî bablara ayırarak pek çok faydalı tasnif yapmıştır.¹⁹¹ Abdullah b. el-Mübârek, Ebû Hanîfe'nin kitaplarını yazdığını belirtir.¹⁹² O, Ebû Hanîfe ve metodunu benimseyerek onun savunuculuğunu yapmıştır.¹⁹³ Bu yönüyle o, mezhebin Merv başta olmak üzere geniş çevrelere yayılmasına katkıda bulunmuştur.¹⁹⁴ Abdullah b. el-Mübârek, Allah'ın her yerde olduğunu savunan Cehmiyye'ye karşı çıkmış, seleflerinin dediği gibi Allah'ın ilminin her yerde olduğunu, onun arşa istivâ ettiğini, nassların da bunu ifade ettiğini belirtmiştir. Ayrıca Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyenin kâfir olacağını ifade etmiştir. O, ayrıca sahabe arasında fitne meydana geldiğini, kendisinin her birine meftun olduğunu dile getirir.

¹⁸⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi's-şerâi*, 1/270; Bâbertî, *el-Înâye Şerhu'l-Hidâye*, 1/423.

¹⁸⁶ Bâbertî, *el-Înâye Şerhu'l-Hidâye*, 1/118; Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 1/497.

¹⁸⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/379, 381.

¹⁸⁸ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/281.

¹⁸⁹ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 140.

¹⁹⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/391.

¹⁹¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/380.

¹⁹² Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 141, 142.

¹⁹³ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 141.

¹⁹⁴ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 141.

İrcâ hususunda imanın farklı farklı olabileceğini belirterek buna Hz. Ömer'in "Ebû Bekir'in imanı tartılsaydı yeryüzündekilerin hepsininkinden ağır gelirdi." sözünü delil olarak getirir.¹⁹⁵ Abdullah b. el-Mübârek'in es-Sünen, et-Tefsîr, et-Târîh, ez-Zühd ve'r-Rekâik, el-Birr ve's-Sıla ve Rikâu'l-Fetâvâ adlı eserlerinin olduğu belirtilir.¹⁹⁶

İmam Muhammed, Abdullah b. el-Mübârek'in yetimin malına zekât gerekmediği görüşünü zikreder.¹⁹⁷ Semerkandî, onun eşek sütüyle oğlak beslemeyi kerih gördüğünü ancak caiz olduğunu söylediğini belirtir.¹⁹⁸ Serahsî, Abdullah b. el-Mübârek'den Kûfe halkının keçiyi kibleye doğru kafasının arkası gelecek şekilde yatırarak kestiklerini, kendilerinin ise sağ kulağı üzerine yatırarak kestiklerini aktarır.¹⁹⁹ Sonraki dönem Hanefî fukahâsı Abdullah b. el-Mübârek'in fikhî görüşlerine yer vermiştir.²⁰⁰

Nasr (Nadr) b. Muhammed el-Mervezî (ö. 183/800), Ebû Hanîfe'nin ashabından olup muhaddisler, onun hakkında olumsuz değerlendirmeler yapmıştır.²⁰¹ Hakkında ayrıntılı bilgiye rastlanılamamış olup kaynaklarda ev ihata duvarının hava almayacak şekilde çamurla sıvanmasıyla ilgili görüşüne atıf yapılmıştır.²⁰² Ayrıca kaynaklarda Nadr b. Muhammed ve Nasr b. Muhammed isimleri hakkında verilen benzer bilgiler, bu iki ismin aynı kişi olduğu izlenimini doğurmaktadır. Muhtemelen Nadr (نصر) ismi müstensihler tarafından (نصر) şeklinde noktasız olarak yazılmıştır. Çünkü her iki isim de el-Kureşî, el-Âmirî ve el-Mervezî nisbeleri ile Ebû Abdullah künyesine sahiptir. Ayrıca verilen bilgilere göre Nadr b. Muhammed şeklindeki yazım daha doğru görünmektedir. Buna göre Nadr b. Muhammed, Ebû Hanîfe'nin ashabından olup ondan rivayette bulunmuştur. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Abdullah b. el-Mübârek'in de akranıdır. İbn Sa'd'ın ifadesine göre ilim, fıkıh, akıl ve fazilette öne çıkan bir isimdir. Ayrıca Mürcieden olduğu da iddia edilmiştir. Ebû Davud ve Nesâî ondan mesâil başlığı altında rivayette

¹⁹⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/402-403, 405.

¹⁹⁶ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 280; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *Fihristü İbn Atıyye*, thk. Muhammed Ebû'l-Ecfân- Muhammed ez-Zâhî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983), 125; Bâbânî, *Hediyyetu'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-müellifîn*, 1/438.

¹⁹⁷ Şeybânî, *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*, 1/460.

¹⁹⁸ Semerkandî, *Uyûnü'l-mesâil*, 480.

¹⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/191.

²⁰⁰ Örnekler için bkz Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi's-şerâi*, 1/203; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*, 1/49, 97, 328; Mavsîlî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-muhtar*, 4/157; Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 1/385, 2/287; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/278.

²⁰¹ İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*, 5:407; Seyyid Ebû'l-Meâtî en-Nürî vd., *el-Câmiu fî'l-cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1992), 3/208.

²⁰² İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*, 5/407.

bulunmuştur.²⁰³

Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Sehl b. Müzâhim, Ebû Hanîfe'nin ilmini Horasan'da yaymış, Merv halkının teveccühünü kazanmıştır. Halk onu kadı olarak görmek istemiştir.²⁰⁴

Ebû Muhammed Abdullah b. Ferrûh el-Horasânî (ö. 176/792), aslen Endülüslü olup Kayravân'a yerleşmiştir. İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'den fıkıh öğrenmiş, Yahya b. Zekeriyâ ve Züfer b. Hüzeyl'le müzakerelerde bulunmuştur. Fıkıhta asıl üstadının İmam Mâlik olduğu da rivayet edilmiştir. Mısır, Kûfe ve Hicaz'a rihleleri vardır. Kûfe'ye geldiğinde Ebû Hanîfe ve ashabıyla görüşmüş bazı meseleleri onlarla tartışmıştır.²⁰⁵ İbn Ferrûh, Kayrevan'a döndükten sonra buradaki Ukbe camiinde ders vermeye başlamış, birçok öğrenci yetiştirmiştir.²⁰⁶ Öğrencileri arasında Ebû Zekeriyâ Yahya b. Sellâm et-Teymî (öl. 200/818?), Ebû Tâlib Abdullah b. Osman el-Ebzârî, Ebû Muhriz Muhammed b. Abdullah el-Kinânî (öl. 214/829), Ebû Muhammed Abdullah b. Ebî Hassân el-Yahsubî, Hubeyb b. Saîd, Zürâra b. Abdullah ve Ma'mer b. Mansûr (öl. 237/851-52) bulunmaktadır.²⁰⁷ O ve öğrencilerinin çalışmalarıyla Hanefî düşünce Kuzey Afrika ve Sicilya'da yayılmıştır. Abdullah b. Ferrûh'un öğrencisi Ebû Muhriz Ağlebîler döneminde Kayrevan kadılığı görevini üstlenmiştir.²⁰⁸ Esed b. Furât'ın (ö. 213/828) tahsilini tamamlayıp memleketi Kayrevan'a dönüşüne kadar bu bölgelerde Hanefî düşünce yaygındı. Esed b. Furât'ın gelmesiyle Mâlikîlik de varlık göstermeye başlamıştır. Sahnûn'un (öl. 240/854) Kayrevan'a dönüşünden sonraki yıllarda Mâlikîlerin sayısı Hanefîleri geçmiştir.²⁰⁹

Abdullah b. Ferrûh'un görüşlerine klasik Hanefî kaynaklarında rastlanmasa da Mâlikî kaynaklarında rastlanmaktadır. Sahnûn'un rivayetine göre adil olmayan emirin kadı görevlendirmelerinin bağlayıcılığı hususunda İmam Mâlik'in iki ravisi İbn Ferrûh ile İfrîkiyye kadısı İbn Gânim ihtilaf etmiş,

²⁰³ İbn Sa'd el-Bağdâdî, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 7/263; Kelbî, *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, 29/403-405.

²⁰⁴ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/552.

²⁰⁵ Kâdî İyâz İbn Musa, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik*, thk. Abdülkadir es-Sahrâvî (Mağrib: Matbaatu Fidâle, 1970), 3/102.

²⁰⁶ Arif Köten, "İbn Ferrûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/493.

²⁰⁷ Abdullah Acar, *Endülüste Hanefîlik* (Konya: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2019), 157-167.

²⁰⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 15/380.

²⁰⁹ Ebû'l-Fadl İyâz b. Musa el-Yahsabî, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik*, thk. İbn Tâvîr et-Tancî (Muhammediye: Matbaatu Fidâle, ts.), 1/25.

İbn Ferrûh bağlayıcı olmadığını belirtirken İbn Gânim, bağlayıcı olduğunu söylemiştir. Durum İmam Mâlik'e yazılmış, o da bağlayıcı olmadığını bildirmiştir.²¹⁰

Ebû Ali Fudayl b. İyâz el-Kûfî (ö. 187/802), Semerkant'ta doğmuş, Kûfe'de büyümüştür. Sûfi ve zâhit yönü ile tanınır. Ebû Hanîfe'nin derslerine katılmıştır.²¹¹ Ayrıca Ali b. Müshir'den de fıkıh tahsil etmiştir.²¹² Sonra Mekke'ye yerleşmiştir. Bir mecliste Ebû Hanîfe'nin içtihadında hata ettiği iddia edildiğinde onun etrafında kıyası ve hadisi iyi bilen, zahit kişilerin olması nedeniyle hata yapmayacağı belirtilmiş, etrafındaki zâhitlerden birinin de Fudayl b. İyâz olduğu söylenmiştir.²¹³

Ebû Şuayb Şuayb b. İshak ed-Dımaşkî (ö. 189/805), aslen Basralı olup Dımaşk'ta vefat etmiştir. Fıkıhı Ebû Hanîfe'den öğrenmiş olup ehl-i re'yin sika râvilerinden kabul edilir. Fukahânın büyükleri arasında yer alır. Öğrencileri arasında Davud b. Rüşeyd de bulunmaktadır.²¹⁴

Ebû Dahhâk Cârûd b. Yezîd en-Nîsâbü'rî (ö. 203/819-820), yaklaşık 120/737 yılında doğdu. Aslen Nîsâbü'rlü büyük bir fakih olan Cârûd b. Yezîd, Kûfe'ye gelerek Ebû Hanîfe'nin ders halkasında hadis ve fıkıh tahsili yapmış olup onun ashabının büyükleri arasında kabul edilmiştir. Hadis hususunda cerh edilmiştir. Nîsâbü'r civarında şöhret kazanmış ve burada vefat etmiştir.²¹⁵

Ebû Mukâtil Hafs b. Selem es-Semerkandî (öl. 208/823-824), fıkıhı Ebû Hanîfe'den tahsil etmiştir. Ayrıca ondan el-Âlim ve'l-Müteallim adlı eserini rivayet etmiştir.²¹⁶ Hatta bu eseri hocasından rivayetle o kaleme almıştır. Öğrencileri arasında Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (öl. 242/856?), Nusayr (Nasr) b. Yahya el-Belhî (ö. 268/881?) yer alır.²¹⁷ Hafs b. Selem, Hişâm b.

²¹⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed et-Trablûsî, *Mevâhibü'l-celîl fî şerhi Muhtasari halîl* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1992), 6/99.

²¹¹ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyeye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/409; Ebû Bekir Ahmed b. Ali Mencuveyh, *Ricâlü Sahîhi Müslim*, thk. Abdullah el-Leyşî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1407), 2/134.

²¹² Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 158.

²¹³ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 158-159.

²¹⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/103; Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyeye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/256-257.

²¹⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/424-425; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ve zuyûluhü*, 7/270 vd.

²¹⁶ Bâbânî, *Hediyetu'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsâru'l-müellifin*, 1/333.

²¹⁷ Mecdî Bâselûm, "Mukaddimetu't-tahkîk", *Tefsîru'l-Mâturîdî (Te'vîlâtu ehli's-sünne)*, kitap editörü Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 1/81; Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyeye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/200.

Urve, Mis'ar, Ebû Hanîfe ve Ubeydullah b. Ömer'den hadis rivayet etmiştir.²¹⁸ Ebû Mukâtil es-Semerkindî'nin Kur'an'ın mahlûk olduğu düşüncesine karşı çıktığı, bu düşünceye sahip olanların kâfir olacağı belirtilmiştir.²¹⁹

Ebû Abdullah İshak b. Bişr el-Buhârî, Ebû Hanîfe'den en çok hadis ve fıkıh rivayetinde bulunanlardandır. Mukâtil b. Süleyman'dan da rivayetleri vardır. Me'mûn döneminde Buhara'ya yerleşmiş, kimsenin cevaplayamadığı mesâili cevapladığı için halifenin taltifine mazhar olmuştur.²²⁰ Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Muhammed b. el-Kâsım el-Esedî, aslen Buharalı olup ona 40 yıl öğrencilik yapmıştır.²²¹ Buhara halkının imamı olarak kabul edilir. Ebû Hafs el-Kebîr'in hocası İbn Atıyye Muhammed b. el-Fadl da Buhara'ya yerleşip burada vefat etti. Buhârî'nin hocası Muhammed b. Selâm, İsa Gancâr ve bunların akranları Mâverâünnehir'de Ebû Hanîfe'nin ilmini yaymışlardır.²²² Osman b. Hamîd, Buharalı imamların arasında Ebû Hafs el-Kebîr gibi Ebû Hanîfe'den en çok rivayette bulunanlardandır. Ebû Yusuf'tan fıkıh öğrenmiş sonra İmam Muhammed'in derslerine katılmış hatta kitaplarını yazmıştır.²²³ Eflah b. Zur'a', Ebû Hanîfe'yi görmemiş olup Ebû Yusuf'a talebelik yapmıştır. Ebû Hanîfe'nin özellikle kalamî görüşlerini Buhara'ya ilk götüren odur. Ebû Hafs el-Kebîr'in de hocasıdır.²²⁴

Sonuç

Ebû Hanîfe'nin hocasından devraldığı ders halkasının, onun izlediği ders işleme yöntemleriyle müdavimleri artarak devam etmiştir. O öğrencilerine özgür bir ders ortamı sağlamış, öğrencilerinin serbestçe içtihat denemeleri yapmalarına imkân tanımıştır. Ebû Hanîfe'nin ders halkası, işleyişi itibarıyla bir fıkıh akademisi işlevi görmüş, burada beyin fırtınası temel metot olarak benimsenmiştir. Ebû Hanîfe'nin ders halkasındaki en önemli yenilik, kendi döneminde yaygın olan hadis rivayet ve yazımı yerine onun fikhî mesâili öğrencilerine yazdırmasıdır. Bu ilerleyen dönemlerde mezhebin teşekkülünü ve yaygınlaşmasını kolaylaştırmıştır. Bunun yanında mezheplerin teşekkül edip kurumsallaşması ve yaygınlaşmasında kurucu imamın olduğu kadar onun görüş ve içtihatlarını benimseyen öğrencilerin de

²¹⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 14/114.

²¹⁹ İbn Abdilber, *el-İntikâ fî fedâilî's-selâseti'l-fukahâ*, 166.

²²⁰ Mekkî- Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 2/513.

²²¹ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/553.

²²² Mekkî- Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 2/512-513; Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/553.

²²³ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/554; Mekkî- Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 2/513.

²²⁴ Şimşek- Kütük, "Bekir ez-Zerencerî'nin Menâkıbu Ebî Hanîfe Adlı Eseri: Tahkik ve Değerlendirme", 119.

rolü büyüktür. Öğrencilerin kurucu imamlarını sahiplenip onun metot ve fikirlerini geliştirerek devam ettirmeleri ve kurucu imamın görüşlerini tedvin ve tasnif etmeleri mezhebin teşekkülünü ve kurumsallaşmasını sağlamaktadır. Hanefi mezhebi için de aynı durum geçerlidir. Ebû Hanîfe'nin metot ve içtihatlarının tanınmasında meşhur olan dört öğrencisi dışında onun çokça tanınmayan yüzlerce öğrencisinin çalışmaları da önemlidir. Özellikle Ebû Hanîfe'nin yaşadığı Kûfe ve Bağdat dışına şöhretinin yayılmasında uzak bölgelerden gelen öğrencilerinin katkıları çoktur. Semerkant'tan Kayravan'a, Nusaybin'den Yemen'e kadar olan coğrafyadan gelen öğrenciler tahsillerinin akabinde gittikleri memleketlerinde veya yerleştikleri şehirlerde gerek oluşturdukları ders halkaları gerekse de aldıkları resmi görevler aracılığıyla hocalarının metot ve görüşleri yaymışlardır.

Mezheplerin yayılmasında en temel faktörlerden biri de ders halkalarıdır. Fıkıhın toplumsal yaşamda doğrudan bir ilişkisi bulunması nedeniyle fıkıh ders halkaları her zaman rağbet görmüştür. Ebû Hanîfe'nin öğrencileri döndükleri memleketlerinde veya yerleştikleri mahallerde ders halkası tesis etmişlerdir. Örneğin daha önce de değinildiği üzere Belh'e dönen Ebû Mutî' el-Belhi, burada tesis ettiği ders halkasında yüzlerce öğrenci yetiştirmiştir. Bunların arasında İmam Mâtürîdî'nin hocası Nusayr b. Yahya da bulunmaktadır. Diğer bir örnek de Merv'e dönen Nuh b. Ebû Meryem tesis ettiği 4 ders halkasıdır. O bu ders halkalarından birinde sadece Ebû Hanîfe'nin görüşlerini okutmuştur.

Yargılama işi doğası gereği kadı, davacı, davalı, şahitler gibi birden fazla ayağa sahiptir. Kadının vereceği karardan sadece taraflar değil tarafların yakınları ve davayla ilgili olanlar da etkilemektedir. Ayrıca yargılama sonucunda taraflarda adaletin sağlanamadığı, haksızlık yapıldığı kanaati hasıl olursa bunun toplum vicdanına da yansımaları olacaktır. Dolayısıyla halk nezdinde adaletli hüküm veren kadıların yeri farklı olacaktır. Bundan dolayı kadılık görevleri mezheplerin geniş kitlelere yayılmasında önemli rol oynamıştır. Bu anlamda kadılık yaptıkları süre boyunca İsmail b. Yesa' ve Abdülmelik b. Muhammed Mısır'da, Hammâd b. Düleyl Medâin'de, Ebû Mutî' el-Belhî Belh'te, Nuh b. Ebû Meryem Merv'de, Abdullah b. Ferrûh Kayrevan'da Ebû Hanîfe'nin temsilcisi olmuşlardır.

Ali b. Zıbyân, Ali b. Harmele, Hafs b. Gıyâs gibi kadılık veya kâdî'l-kudâtılık yapmış fakihlerin görüşlerine klasik fıkıh eserlerinde çok rastlanılmamıştır. Ders halkası olmayan ancak kadılık gibi resmi görevlerde bulunan fakihlerin literatüre katkısı sınırlı olmuştur. Resmi görevinin

yanında ders vermeye devam eden veya sadece dersleri ve ilimle meşgul olan fakihlerin literatüre yaptıkları katkılara daha çok rastlanılmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin yaşadığı h. II. asırda bir müçtehide bağlanma onu taklit etme henüz başlamamıştır. Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin hocalarına veya Züfer, Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve Hasan b. Ziyâd gibi öne çıkan öğrencilerine muhalif içtihatlarda bulunmaları bu durumun göstergesi olarak kabul edilebilir. Mezhep içinde müftâ bih görüş belirlenirken Esed b. Amr, Nuh b. Ebû Meryem gibi öğrencilerin görüşleri de dikkate alınmıştır. Bu, meşhur olmayan öğrencilerden bazılarının içtihat seviyesine ulaştıklarını göstermektedir. İmam Şafî, Irak'ta kaldığı süreçte Vekî b. Cerrâh'tan ders alması da buna örnek olarak gösterilebilir.

Ebû Hanîfe'nin öğrencileri hocalarının sadece fikhî görüşlerini değil kelimî görüşlerinin yayılmasını sağlamışlardır. Onlar bu anlamda buldukları bölgelerde Cehmiyye, Mu'tezile, İsmailiyye gibi oluşumlarla mücadele etmişlerdir. Ebû Mutî' el-Belhi, Ebû Hanîfe'den el-Fıkhü'l-Ebsat'ı rivayet etmiş, onun kelimî düşüncelerini Horasanda yaymaya çalışmıştır. Ayrıca bu bölgede Cehmiyye'ye karşı çetin bir mücadele vermiştir. Aynı şekilde Nuh b. Ebû Meryem ve Abdullah b. el-Mübarek de Merv'de Cehmiyye'ye karşı mücadele etmiştir. Hafs b. Selem, Ebû Hanîfe'den el-Âlim ve'l-Müteallim adlı eserini rivayet etmiş, onun görüşlerini Semerkat'ta yaymaya çalışmıştır.

Tablo 1: Meşhur Olmayan Öğrencilerin Eserleri

Ebû Abdullah Kâsım b. Ma'n el-Hüzeli el-Kûfi (ö. 175/791-792)	en-Nevâdir (Arapçayla ilgili), Garîbu'l-Musannef
Yahya b. Zekeriyâ b. Ebû Zâide el-Kûfi (ö. 183/799)	es-Sünen, eş-Şurût ve's-Sicillât
Ebû Hâlid Yusuf b. Hâlid es-Semtî el-Basrî (ö. 185/805)	Kitâbu'l-Vesâik ve's-Sicillât
Ebû Münzir Esed b. Amr el-Beceli el-Belhî (ö. 190/806)	Mesâil
Ebû Süfyân Veki' b. el-Cerrâh el-Kûfi (ö. 197/812)	Kitâbu's-Sünen veya Musannefu Vekî', Tefsîru'l-Kur'ân, Kitâbu'l-Ma'rife ve't-Târîh
Ebû Isme Nûh b. Ebû Meryem el-Mervezî (ö. 173/789-790)	el-Câmi'
Ebû Abdurrahman Abdullah b. el-Mübarek el-Mervezî (ö. 181/797)	es-Sünen, et-Tefsîr, et-Târîh, ez-Zühd ve'r-Rekâik, el-Birr ve's-Sıla, Rikâu'l-

Ebû Hanîfe'nin şöhret bulmayan öğrencileri yaptıkları teliflerle literatüre katkıda bulunmuşlardır. Ayrıca Veki' b. el-Cerrâh'ın Kûfe'de ilk kez kitap tasnif ettiği, Saîd b. Ebû Arûbe'nin ilk hadis tasnif edenlerden olduğu, Yusuf b. Hâlid'in şurût alanında ilk kitabı telif ettiği belirtilmiştir.

Davud b. Nusayr et-Tâî, Fudayl b. İyâz, ribatlarda kafirlere karşı mücadele eden Abdullah b. el-Mübarek gibi sûfi ve zahit kimliği öne çıkan öğrencilerin toplumla etkileşimleri daha fazla olması sebebiyle Ebû Hanîfe'nin düşüncelerinin yayılmasında daha fazla katkıya sahiptirler.

Ebû Hânîfe'nin öğrencileri içtihatlarıyla toplumda karşılık bulmuşlardır. Ebû Hanîfe'nin ders metodu, derslerde yapılan tartışmalar neticesinde ulaşılan sonuçların öğrenciler tarafından yazılması, bunların istinsah edilerek öğrenciler tarafından yanlarında götürülmesi, özellikle Ebû Hanîfe'nin olabilecek problemlere hazırlıklı olma düşüncesinin gereği farazi meseleler ve bunlara çözüm üretme stratejisi öğrencilerin yetiştirilmesine çok büyük katkılar sağlamıştır. Dolayısıyla onlar halktan gelen soruları vicdanları incitmeyecek şekilde çözümlemişler ve onların güvenlerini kazanmışlardır.



KAYNAKÇA

- ACAR, Abdullah. *Endülüste Hanefilik*. Konya: Hacıveyszade İlim ve Kültür Vakfı, 2019.
- AFGÂNÎ, Mevlevî Muhammed Molla Abdülkadir. "Ukûdu'l-cumân fi menâkıbı imâmi'l-â'zam Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân (Tahkîk ve Dirâse)". *Câmiatü'l-Melik Abdülaziz, Külliyyetu's-Şerîa ve'd-Dirâsâtu'l-İslâmiyye*, Yüksek Lisans Tezi, 1399.
- AKYÜZ, Vecdi. *Dört Mezhep İmamı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- el-ASKALÂNÎ, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Ref'u'l-isr an kudâti Mısır*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1998.
- AYDINLI, Abdullah- Ögüt, Salim. "Ehl-i Hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/507-512. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- el-AYNÎ, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddîn. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- el-AYNÎ, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddîn. *Megânî'l-ahyâr fi şerhi Esâmî ricâlî meânî'l-âsâr*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.
- el-BÂBÂNÎ, İsmail b. Muhammed el-Bağdâdî. *Hediyetu'l-ârifîn esmâu'l-*

- müellifin ve âsâru'l-müellifin*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1951.
- el-BÂBERTÎ, Muhammed b. Muhammed. *el-Înâye Şerhu'l-Hidâye*. Kahire: Dâru'l-Fikr, ts.
- BÂSELÛM, Mecdî. "Mukaddimetu't-tahkîk". *Tefsîru'l-Mâturîdî (Te'vîlâtu ehli's-sünne)*. kitap editörü Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- BEDİR, Murteza. *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*. İstanbul: DEM Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2017.
- el-BEKERÎ, Ebû Abdullah Muğallatâ b. Halîc. *İkmâlû Tehzîbi'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Âdil İbn Muhammed- Usâme İbn İbrahim. Kahire: Dâru'l-Fâruku'l-Hadîse, 2001.
- ÇEKER, Huzeyfe. "Hanefi Mezhebinin Fıkıh Silsileleri (Ebû Hanîfe'den Hicrî IV. Asrın Sonuna Kadar)". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 163-201.
- DUMAN, Soner. "Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı". Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=ePX_SaJ0b35Gq45swKG31F8DZvLkSO7iIOI_z7YZQ62Nv18VjN3Pyb3IcxkAcV6c
- EBÛ ZEHRA, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 3. Basım, 1960.
- EBÛ'L-HÂC, Salah Muhammed. *İmâmü eimmeti'l-fukaha Ebû Hanîfe en-Nu'mân*. Amman: Müessesetu'l-Varâk, 2006.
- ENÇAKAR, Orhan. "Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü". Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=FgmKgc hPKo23qQqBeqzVZi4oSlIx7CGcc2eDPxz5d4vp8pGHTV0nV6B61CU4Uppt>
- GÂVECÎ, Süleyman. *Ebû Hanîfeti'n-Nu'mân*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 5. Basım, 1993.
- el-HATÎB EL-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdât*. thk. Beşâr Avvad. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- el-HATÎB EL-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdât ve zuyûluhü*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417.
- HAVVÂ, Ahmed Saîd. *el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâm Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*. Cidde: Dâru'l-Endelüsü'l-Hadrâ, 2002.
- İBN ABDİLBER, Ebû Ömer Yusuf. *el-İntikâ fî fedâili's-selâseti'l-fukahâ*.

- Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz. *Reddu'l-muhtâr alâ'd-Durri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İBN ATIYYE, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *Fihristü İbn Atiyye*. thk. Muhammed Ebû'l-Ecfân- Muhammed ez-Zâhî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983.
- İBN HİBBÂN ET-TEMÎMÎ, Muhammed. *es-Sikât*. thk. Muhammed Abdülmüid Hân. Haydarâbâd: Dâru'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1973.
- İBN HÜMÂM, Kemaleddin Muhammed b. Abdülvâhid. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İBN KUTLUBOĞA, Eb'û'l-Fidâ Zeynü'd-Dîn Kâsım. *Tâcu't-terâcîm*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- İBN MÂZE, Burhaneddin Mahmud b. Ahmed. *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sami el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- İBN MUSA, Kâdı İyâz. *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik*. thk. Abdülkadir es-Sahrâvî. Mağrib: Matbaatu Fidâle, 1970.
- İBN NEDÎM, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- İBN NÜCEYM, Zeynü'd-Dîn b. İbrahim b. Muhammed. *Bahru'r-râik, an Kenzü'd-dekâik*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İBN SA'D EL-BAĞDÂDÎ, Ebû Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- İBN YUNUS, Abdurrahman b. Ahmed. *Târîhu İbn Yunus el-Mısrî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421.
- İBNÜ'L-AVVÂM ES-SAUDÎ, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Yahya. *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahhâruhu ve menâkıbuhu*. thk. Latîfu'r-Rahmân el-Behrâicî. Mekke: el-Mektebetu'l-İmdâdiyye, 2010.
- el-İSBAHÂNÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Bustânü'l-câmi' li cemâi' tevârîhi ehli'z-zamân*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2002.
- el-KÂSÂNÎ, Alâu'd-Dîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi's-şerâi*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- KÂTİP ÇELEBÎ, Mustafa Ahmed. *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kutub ve'l-funûn*. Bağdat: Mektebetu'l-Müsennâ, 1941.
- KÂTİP ÇELEBÎ, Mustafa Ahmed. *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmûd Abdülkadir el-Arnâvûd. İstanbul: Mektebetu İrsikâ-

İRCİCA, 2010.

KAYA, Eyyüp Said. "Nûh b. Ebû Meryem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 33. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

KEHHÂLE, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifîn*. Beyrut: Dâru't-Turâsi'l-Arabî, ts.

el-KELBÎ, Ebû'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf. *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvad Ma'rûf. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1980.

el-KEVSERÎ, Muhammed Zâhid. *el-İmtâ' bi sîreti'l-imâmeyn*. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.

el-KEVSERÎ, Muhammed Zâhid. *Fıkhu ehl-i Irak ve hadîsühüm*. thk. Abdülfettah b. Muhammed Ebû Gudde. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2002.

el-KEVSERÎ, Muhammed Zâhid. *Hüsnü't-tekdâfi sîreti'l-imâm Ebî Yusuf el-kâdî*. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2002.

el-KEVSERÎ, Muhammed Zâhid. *Lemehâtu'n-nazar fî sîreti'l-imam Züfer*. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.

KILIÇER, M. Esat. "Ehl-i Re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/520-524. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

el-KİNDÎ, Ebû Amr Muhammed b. Yusuf. *Kitâbu'l-vulât ve kitâbu'l-kudât*. thk. Muhammed Hasan İsmail- Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

KOCA, Ferhat. "Hanefî Mezhebinin Kurucu İmamları Arasındaki Kişisel İlişkiler". *İslâmî İlimler Dergisi* 3/1 (Bahar 2008), 63-97.

KÖSE, Saffet. "İbn Ebû Leylâ, Muhammed b. Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 436-437. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

KÖTEN, Arif. "İbn Ferrûh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 19. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

el-KUREŞÎ, Abdülkadir b. Muhammed b. Muhammed Ebî'l-Vefa. *Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hılv. Kahire: Dâru Hicr, 1993.

el-LÂHİDÂN, Dahîl b. Sâlih. *Turuku't-tahrîc bihasebi'r-râvi'l-a'lâ*. Medine: el-Câmiatü'l-İslamiyye, 1422.

el-LEKNEVÎ, Ebû'l-Hasanât Abdülhây. *Fevâidu'l-behiyye fî terâcîmi'l-Hanefiyye*. thk. Muhammed Bedrettin Ebû'l-Firâs en-Ne'sânî. Mısır: Dâru's-Saâde, 1324.

el-MAĞRİBÎ, Ebû'l-Arab Muhammed b. Ahmed. *Tabakâtu ulemâi İfrîkiyye*

- ve kitâbu Tabakâti ulemâi Tânus.* Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnâniyye, ts.
- MANSUR, Koçinkağ. *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis.* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- el-MAVSÎLÎ, Abdullah b. Muhammed. *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-muhtar.* thk. Mahmûd Ebû Dakîka. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1937.
- el-MEKKÎ, Muvaffak b. Ahmed - Kerderî, Hâfizu'd-Dîn b. Muhammed el-*Menâkıbu Ebî Hanîfe.* 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981.
- MENCUVEYH, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Ricâlü Sahîhi Müslim.* thk. Abdullah el-Leysî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1407.
- el-MERGİNÂNÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekir. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî.* thk. Tallâl Yusuf. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- en-NAKÎB, Ahmed b. Muhammed Nasîreddîn. *el-Mezhebu'l-Hanefî.* Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2001.
- en-NÛRÎ, Seyyid Ebû'l-Meâtî vd. *el-Câmiu fi'l-cerh ve't-ta'dîl.* Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1992.
- ÖZAFŞAR, Mehmet Emin. "Vekî' b. Cerrâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 8-9. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- ÖZEL, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri.* Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- ÖZEL, Ahmet. *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebi.* Ankara: DİB Yayınları, 3. Basım, 2018.
- es-SAYMERÎ, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi.* Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1985.
- es-SEMERKANDÎ, Ebû'l-Leys Muhammed b. Ahmed. *Uyûnü'l-mesâil.* thk. Selahaddîn en-Nâhî. Bağdat: Matbaatu Es'ad, 1382.
- es-SERAHSÎ, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût.* Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- SEZGİN, Fuat. *Târîhu't-turâsi'l-Arabî- Ulûmu's-şer'iyye.* çev. Mahmûd Fehmî Hicazî. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991.
- es-SUĞDÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin. *en-Nütef fi'l-fetâvâ.* thk. Selahaddîn en-Nâhî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1984.
- es-SUYÛTÎ, Abdurrahman b. Ebî Bekir Celâleddîn. *Tebyîdu's-sahîfe bi menâkıbü Ebî Hanîfe.* thk. Mahmud Muhammed Mahmud Hasan Nassâr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- eş-ŞAHHÂMÎ, Ebû'l-Kâsım Zâhir b. Tâhir. *Cüz'ü tuhreti îdi'l-fitr.* thk. Abdülaziz Muhtar İbrahim. Riyad: Câmiatü'l-Melik Suûd, 1429.
- eş-ŞEYBÂNÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan. *el-Asl.* thk. Mehmet

- Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- eş-ŞEYBÂNÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan. *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*. thk. Mehdî Hasan el-Keylânî el-Kâdirî. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 3. Basım, 1403.
- ŞİMŞEK, Murat- Kütük, Şaban. "Bekir ez-Zerencerî'nin Menâkıbu Ebî Hanîfe Adlı Eseri: Tahkik ve Değerlendirme". *İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1 (Haziran 2018), 67-167.
- et-TEMÎMÎ, Takıyyuddîn b. Abdülkâdir ed-Dârî. *et-Tabakâtu's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Hılv. Kahire: Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1970.
- et-TRABLÛSÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibü'l-celîl fî şerhi Muhtasari halîl*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1992.
- VEKÎ', Ebû Bekir Muhammed b. Halef ed-Dabbiyyi'l-Bağdâdî. *Ahbâru'l-kudât*. thk. Abdülaziz Mustafa el-Merâğî. Mısır: el-Mektebetu't-Târihiyyetu'l-Kübrâ, 1947.
- el-YAHSABÎ, Ebû'l-Fadl İyâz b. Musa. *Tertibu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik*. thk. İbn Tâvît et-Tancî. Muhammediye: Matbaatu Fidâle, ts.
- ez-ZEBÎDÎ, Zeynü'd-dîn Ahmed b. Ahmed. *Sahîhi Buhârî Muhtasarı ve Tecrid-i Sarîh Tercemesi*. çev. Ahmed Naim. Ankara: DİB Yayınları, 4. Basım, 1976.
- ez-ZEHEBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Menâkıbu imam Ebî Hanîfe ve sahibeyhi*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî- Muhammed Zâhid el-Kevserî. Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi'l-Meârifi'n-Numaniyye, 4. Basım, 1419.
- ez-ZEHEBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Beccâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.
- ez-ZEHEBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnavûd. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- ez-ZEHEBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.
- ez-ZEYLÂÎ, Osman b. Ali Fahreddîn. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik ve Hâşiyetu'ş-Şilbî*. Kahire: el-Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1313.
- ez-ZİRİKLÎ, Hayreddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.



THE COURSE RING OF ABU HANIFA AND THE CONTRIBUTION OF HIS UNFAMOUS STUDENTS IN FORMATION AND SPREAD OF THE HANAFI THOUGHT*

Adnan HOYLADI^a

Soner DUMAN^b

Extended Abstract

Although the idea of fiqh and method of founder Ebû Hanîfe is very important in the formation of the Hanafi sect, the works of the first-generation students also play an important role. As it is known, when Ebû Hanîfe was unable to answer a question in the fiqh area when he was interested in the subjects of the science of Kelam, He started the lessons of Hammâd b. Ebû Süleyman. He continued his fiqh collection for nearly twenty years alongside his teacher. When his teacher passed away, he became the head of the class by the request of his classmates. Ebû Hanîfe, who wanted the lessons to pass efficiently, required at least ten of his classmates to attend the lessons. With this request, he prevented the dispersion of the course ring, also had the opportunity to realize the course teaching method he had built with these ten experienced students. Ebû Hanîfe grouped the students according to their levels and formed three different course rings. Ebû Hanîfe introduced methods such as lesson learning brainstorming, discussion, debate and negotiation in his lessons. Ebû Hanîfe successfully applied the case study method, also called practice in today's legal education. He developed the course method of his teacher and operated the course ring like a fiqh academy. Ebû Hanîfe provided a democratic educational environment for his students, and students were able to express their thoughts freely in this environment. However, they did not exhibit an attitude of not accepting

* This work has been derived from the author's dissertation entitled "The Formation Process of Hanafi Sect."

^a Ph.D. Student, Ministry of National Education, hoyladi@hotmail.com

^b Prof., Sakarya University, duman@sakarya.edu.tr

students who did not adopt their own thoughts and methods as the Ehl-i Hadis course rings did. Every student who wanted to learn fiqh could participate in the course rings of Ebû Hanîfe and first-generation students. As a result of this, those who adopted the thought and method of Ebû Hanîfe have been subjected to various accusations such as Cehmî and Mürcî. In his relations with the students, he went beyond the relationship of the regular teacher- student of his own time, valued his students' thoughts and gave them the opportunity to express themselves. He was interested in all kinds of financial and moral problems of his students and tried to solve the problems that prevent them from the lesson, besides putting the condition of attendance to ensure the attendance of the students whom he saw light. In the course ring Ebû Hanîfe chose a hypothetical lawsuit or one of the decisions made by the judges and asked if he knew a rumor (rivâyet) from his students about this incident. Then he would like students to discuss the solution of this event. During this discussion, the voices of the students in the mosque were so loud that when a stranger saw this situation, he would be surprised and strange. After the students' discussions were over, Ebû Hanîfe was promising some of his students and listening to their solutions. At the end of the lesson, he would analyze the event and explain its solution. Ebû Hanîfe's greatest contribution to fiqh science is that he prints the results of the discussions and debates he had with his students. Ebû Hanîfe, who was not busy with collecting hadiths, which were common at that time, required the passage of the fiqh. He would write the issues decided in the lessons as a main for the discussions and debates after him. Each subject that was discussed and resolved was called "asl". Ebû Hanîfe asked the writing team to write each subject to the relevant section among the "usûl". The task of this team, which was stated to be forty people, was to write down the issues related to the result. The course processing method of Ebû Hanîfe was successful, and many of his students undertook official duties such as judgeship. In fact, when it comes to judgeship, the first names that come to mind were the students of Ebû Hanîfe. In society, the perception that they do this job best and Ahl-i hadith do not know this work was generally accepted. Four famous students of Ebû Hanîfe, Züfer b. Hüzeyl, Ebû Yusuf, Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî and Hasan b. Ziyâd, they made very important contributions in the formation of the Hanafi sect. In addition to this, many of his unfamiliar students have made great efforts in the formation of the sect and to spread the method and fiqh idea of Ebû Hanîfe, especially in remote regions. These students have established lesson rings in the cities such as Belh, Merv, Samarkand, Bukhara, Nîsâbûr, and processed the fiqh and

theological views of Abu Hanifa in these lesson rings. In addition, these students struggled with formations such as Jehmiyye in where they went. In addition, they contributed to the literature by writing various books. Some of these students have reached the case-law level and their case-law has been used to determine the main view of the sect. In addition, these students undertook various official duties in the regions they visited, such as judgeship, shurta (police), and court membership. As a result of their studies, Kûfe came to the course circle in Bağdat, and many students came from these regions and collected fiqh. This situation continued after the death of Ebû Hanîfe. As a result of their studies, many students came from these regions joined to the course rings in Kûfe and Bağdat and collected fiqh. This situation continued after the death of Ebû Hanîfe. In a narration, Ebû Hanîfe stated that his students, were thirty-six. Although the exact identities of these students could not be determined, their students who collected fiqh from Ebû Hanîfe (as much as they could be determined in sources) were Saîd b. Ebû Arûbe, Âfiye b. Yezîd, Davud b. Nusayr et-Tâî, İsmail b. Yesa' el-Kindî, Mindel b. Ali el-Anezî, Hammâd b. Düleyl, Nasr b. Abdülkerim es-Sakîl, Hibbân b. Ali el-Anezî, Nûh b. Ebû Meryem, Kâsım b. Main, Abdullah b. Ferrûh el-Horasânî, Hammâd b. Ebû Hanîfe, Abdülmelik b. Muhammed el-A'rac, Hammâd b. Zeyd, Şerîk b. Abdullah en-Nehâî, Abdullah b. el-Mübarek, Nuh b. Derrâc el-Kûfî, Nasr/Nadr b. Muhammed el-Mervezî, Yahya b. Zekeriyyâ, Yusuf b. Hâlid es-Semtî, Ali b. Müshir, Cerîr b. Abdülhamîd er-Râzî, Fudayl b. İyâz, Şuayb b. İshak, Esed b. Amr el-Becelî, Ali b. Zıbyân el-Absî, Ali b. Harmele et-Teymî, Hafs b. Gıyâs, Veki' b. el-Cerrâh el-Kûfî, Ebû Mutî' Hakem b. Abdullah el-Belhî, Hüseyin b. Hasan el-Avfî, Cârûd b. Yezîd.

Keywords: Islamic Law, Fiqh, Ebû Hanîfe, sect, formation, lesson, method.





bilimname XLI, 2020/1, 1095-1127
Arrival Date: 1.8.2020, Accepting Date: 5.1.2020, Publishing Date: 5.15.2020
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.672138>

AN INVESTIGATION OF PARTICIPATION BANKING PERFORMANCE IN TURKEY FROM CUSTOMER PERSPECTIVE: THE CASE OF KOCAELI PROVINCE*

✉ Seyfettin ERDOĞAN^a ✉ Ayfer GEDİKLİ^b ✉ Seda YILDIRIM^c
✉ Durmuş Çağrı YILDIRIM^d ✉ Sema YILMAZ GENÇ^e
✉ Elif HAYKIR HOBİKOĞLU^f ✉ Fatma ERDOĞAN^g

Abstract

To have an uninterrupted growth performance of participation banks may be only possible by sustainable development strategies that are consistent with market dynamics. Investigating the reasons why customers prefer these institutions, what their expectations are, and analyzing the data obtained from these researches are critical in developing strategies. Comprehensive field research covering all provinces of Turkey which aims to determine the reasons for customer preference of participation banks may provide policy implications for the policymakers. As the first step towards carrying out such research, it was aimed to investigate the reasons for preferring participation banks in Kocaeli province. In the study, the required data were collected and analyzed with the help of quantitative and qualitative research methods. Firstly, an in-depth interview method was applied in qualitative research to obtain the data from 12 customers working with participation banks in a long period of time. Secondly, the questionnaire method was used to collect data from a wider customer sample regarding the factors that are important for working with the participation banks. 407 questionnaires were analyzed and interpreted. 5 main factors, such as religious factors, service quality variables, social environment effect, financial

* This study was derived from the project as “Reasons for Preferring Participation Banks: The Case of Kocaeli” (2017).

^a Prof., İstanbul Medeniyet University, erserdagm@hotmail.com

^b Assoc. Prof., İstanbul Medeniyet University, ayfergedikli@yahoo.com

^c Assoc. Prof., Tekirdağ Namık Kemal University, sedayil1@gmail.com

^d Assoc. Prof., Tekirdağ Namık Kemal University, dcyildirim@nku.edu.tr

^e Assoc. Prof., Kocaeli University, semayilmazgenc@gmail.com

^f Assoc. Prof., İstanbul University, elifhhh@hotmail.com

^g Ph.D. Student, Tekirdağ Namık Kemal University, fatima.erdogan88@gmail.com

variables, and marketing mix variables were found to be effective in preferring participation banks. The findings of this exploratory study are consistent with the related literature and it is expected to guide to future studies.

Keywords: Islamic Economy, Participation banking, Islamic banking, participation bank, customer preferences.



TÜRKİYE'DE KATILIM BANKALARININ MÜŞTERİ PERSPEKTİFİNDEN PERFORMANSLARININ İNCELENMESİ: KOCAELİ İLİ ÖRNEĞİ

Katılım bankalarının büyüme performansının belirli bir eşikten sonra sekteye uğramaması, sürdürülebilir ve piyasa dinamikleri ile tutarlı stratejilerin geliştirilmesi ile mümkün olabilir. Müşterilerin bu kurumları hangi gerekçeler ile tercih ettiği ve beklentilerinin neler olduğu konusunun araştırılması ve bu araştırmalardan elde edilen verilerin analiz edilmesi tutarlı stratejilerin geliştirilmesi açısından önem arz etmektedir. Türkiye genelinde yapılacak kapsamlı bir araştırma ile müşterilerin katılım bankalarını tercih etme gerekçeleri tespit edilerek geliştirilecek politika uygulamalarına dayanak oluşturulabilir. Böyle bir araştırmanın gerçekleştirilmesine yönelik bir adım olarak Kocaeli özelinde katılım bankalarının tercih edilme gerekçelerinin araştırılması amaçlanmıştır. Çalışmada nicel ve nitel araştırma yöntemleri yardımıyla gerekli veriler toplanarak, analiz edilmiştir. Öncelikle nitel araştırma kapsamında derinlemesine görüşme yönteminden yararlanılarak uzun süreli katılım bankaları ile çalışan 12 müşteriden gerekli bilgiler elde edilmiştir. İkinci olarak, anket yöntemi ile daha geniş bir müşteri örneğinden katılım bankalarının tercih edilmesinde önemli olan faktörlere yönelik bilgiler toplanmıştır. 407 adet anket formu analiz edilerek, yorumlanmış ve dini faktörler, hizmet kalitesi ile ilgili değişkenler, sosyal çevre etkisi, finansal değişkenler ve pazarlama karması ile ilgili değişkenler şeklinde 5 temel faktörün katılım bankası tercihinde etkili olduğu görülmüştür. Keşifsel bir araştırma özelliği taşıyan bu çalışmanın bulguları, literatür ile uyumlu sonuçlar vermekte olup, gelecek çalışmalara yol göstereceği düşünülmektedir.

[Geniş özet, çalışmanın sonunda yer almaktadır.]



Introduction

Although the conventional banking system, in which western economic models are adopted, has been dominating the world economy, there has been a significant increase in Sharia-compliant Islamic finance and banking services in recent years (Egresi and Belge, 2015:5). In addition to the Islamic finance and Islamic insurance (takaful) activities, the Islamic

stock market areas, whose annual value exceeds \$2 trillion (Erdoğan et al., 2020), contribute to the global financial system.¹

Egresi and Belge (2015) stated that the first practices of Islamic banking emerged by Indian Muslims as a reaction to the British policies to westernize their communities in the. In the 1950s, landowners in the rural area of Pakistan formed an interest-free credit network. In 1963, in Malaysia, pilgrims established the Muslim Pilgrims Savings Company. This company was founded with the aim of collecting and depositing savings of Muslims who want to perform the pilgrimage. The company was named Pilgrims Management and Fund Board (today it is called Tabung Haji) and since then it has served as a kind of Islamic savings bank, where pilgrims' savings are saved in accordance with Sharia laws (Warde, 2000:73-75). The implementation of Islamic banking in Egypt was in 1963. Mit Ghamr Savings Bank (in Egypt) is the first Islamic banking practice in the literature (Rammal and Zurbruegg, 2007:3). Particularly after the 1980s, almost in all Muslim countries governments initiated Islamic finance and Islamic banking activities. Many Islamic countries preferred to have dual systems that have both Islamic banking and conventional banking activities working together in their banking system.

Turkey is among the countries that carry out both conventional and Islamic banking model like many countries in the world. Implementation of the Islamic banking model in Turkey is called "*participation banking*" and there has been significant progress observed in the participation banking industry in the 2000s. A large part of the financial system in Turkey is based on banking services (Republic of Turkey Prime Ministry, 2016:10). Participation banking assets of Turkey reached 51.7 billion dollars in 2015 and became one of the fastest-growing countries in this field in the world (Participation Banks Association of Turkey, 2016:34). Turkey aims to increase the share of participation banking in its banking system in the long-term. Islamic banking assets reached to ₺160.7 billion in December 2017. One year later, in December 2018, the assets of the participation banks increased by 4.9% and reached to ₺206.8 billion (\$38.9 billion) (World Bank Group, 2019:2).

The remarkable performance of participation banks in Turkey attracts not only customers with religious sensitivity but also customers of

¹ For detail analysis of global Islamic finance, Islamic banking services, and sample country cases see Gedikli and Erdoğan (2018); Gedikli and Erdoğan (2019); Erdoğan and Gedikli (2018), Gedikli and Erdoğan (2016).

conventional banks who believe that participation banks are more profitable and can provide more facilities. Nevertheless, it should be noted that although the share of participation banking is increasing in the total financial industry within the country, there are great obstacles in front of participation banks. We anticipate that it will be possible to eliminate the barriers to their development by exceeding the threshold reached by participation banks, and by developing policy implications through field researches.

In this context, the aim of this study is to determine the reasons for the preference of participation banks in Turkey and the factors that affect the preference of participation banks. Due to time and financial constraints, just Kocaeli province was included in the study. Kocaeli province was preferred for the reasons such as having a faster-growing population of than several other provinces, being a trade center, and a production center of leading industrial companies of the country. Albaraka Turk Participation Bank, Kuwait Turk Participation Bank, Türkiye Finans Participation Bank, Vakıf Katılım Participation Bank, and Ziraat Katılım are participation banks operating in Turkey. The customers of the branches of these banks operating in Kocaeli were included in the scope of the research. The expected widespread impact in this study can be summarized as follow:

- The findings of the research can be used as a data source for the policymakers to develop strategies at the institutional level,
- The findings of the research can guide to future studies,
- The obtained results can provide a database about the reasons for preferring participation banks in Turkey,
- The obtained results may also provide information about how the strengths and weaknesses of participation banks are perceived in Turkey.

A. Theoretical and Conceptual Framework

Islam brings certain regulations and explanations in every field of life. The Noble Qur'an and Sunnah, which are the two main sources of Islam, introduced economic behavior, moral values, and norms, and developed certain standards. An important part of fiqh and Sunnah explain economic and business relations. Aqidah, Sharia, and Akhlaq are also very important in the Islamic religion. Aqidah expresses all beliefs and wills that arise as a result of a Muslim's unconditional belief in all the commandments of Allah. Sharia shows Muslims' beliefs in all social, economic, commercial, etc. activities. Akhlaq is about behavior, attitude, and business ethics in which Muslims perform their practical daily activities. Therefore, Islamic economy

describes the economic behavior of the individual as a part of the economic system, at the personal, social and institutional level, and it defines moral/norm values, creates a legal and political ecosystem and guides to whole society (Kahf, 2003: 23-24; Al-Gazzar, 2014:11).

Unlike legal systems that are confined to the secular aspects of daily life, Sharia does not distinguish religious, financial, economic or social aspects of life. Islamic banking, which is an important part of the Islamic economy operates in accordance with Islamic law (Hussain et al., 2015:5-6; Abdullah and Yazdifar, 2016:3). In business life, due to the nature of the Islamic banking system, religious factors are thought to be the most important reasons for preferring Islamic banks to conventional counterparts. In particular, religious values and Islamic law provide guidance in the development of Islamic financial products and services. Sharia law guides banks on which factors to pay attention while operating in accordance with Islamic laws (Su'un et al., 2018:139). The Qur'an clearly states that riba (interest) is prohibited in any commercial transaction. Based on Sharia, in any commercial transaction of Islamic banks, there cannot be riba (interest), maisir (gambling), and gharar (speculative trading) (Idris et al., 2011:8). The products and services offered by Islamic banks are structured according to profit and loss sharing. In order to ensure social justice, all contracts are signed according to profit and loss sharing (Drizane and Al-Malkawi, 2019). Sharia allows trade only if financial and commercial transactions are based on profit-loss sharing or other risk-sharing joint ventures. In this riba-free (interest-free) financial system, all Muslims are offered a way in which they can conduct their financial transactions according to the Shariah law (Al Rahahleh et al., 2019:2).

Within the Islamic financial system, Islamic banks are considered as financial institutions that are responsible for carrying out non-riba financial transactions. "Both Islamic banks and conventional banks are the financial intermediaries that intermediate transferring funds from investors, depositors, or savings owners to borrowers or other investors" (Faizulayev, 2011:6). Therefore, just like conventional banks, the funds that customers bring to banks are the main sources for participation banks. However, due to the prohibition of interest, the ability to raise funds for participation banks is limited compared to conventional banks. From this point of view, deposits are of vital value for participation banks. Having more depositors provides more funds for basic banking transactions and corporate activities. Therefore prohibition of riba brings the basic difference between the two banking model and their activities. In this context, the following features

come into prominence within the activities of Islamic banking (Komijani and Taghizadeh-Hesary, 2018:4-5):

- The relationship between the bank and its customer is not the relationship between the debtor and the creditor; instead, it is essential to share risks and profit.
- An Islamic bank maintains separate accounts for its dividends and makes financial transactions in order not to mix its dividends with those of depositors and to distribute them in proportion to the profit-loss-sharing agreement.
- Unlike conventional banks, Islamic banks improved two alternative methods of financing banking functions in line with Sharia law. In the first method, capital and labor are combined in participatory transactions (such as mudarabah and musharakah). In the second method, credit sales of goods and services are made according to a fixed value (share) (such as murabaha, ijara, salam, and istisna) (Nadia et al. (2014:110); Yıldırım (2018)).
- Islamic banks perform the functions of commercial, investment, and development banks.
- Islamic banks are expected to contribute to economic and social development. While it is important to have profit, this is not the main purpose of Islamic banking. Islamic banks are required to operate to achieve socio-economic objectives complying with Sharia law.

All over the world, many conventional banks have started to use Islamic banking instruments due to the increasing demand of Muslim customers to Islamic financial instruments. Islamic financial instruments are mostly preferred in the regions where Muslims live intensely yet. Although demand for Islamic financial instruments is still low compared to conventional banking practices since the 1980s many multinational conventional banks have focused on Islamic banking practices (Iqbal and Molyneux, 2005: 58) as well as Islamic banking windows.

If we compare the two banking systems from the customer perspective, at first glance, religious beliefs are thought to be the basic motive for working with Islamic banks. However, is the preference of Islamic banks really just related to religious beliefs? Then why do non-muslim customers prefer to work with Islamic banks? There must be some other motives to attract customers to work with Islamic banks. And also, should Islamic banks just serve to religious Muslim customers? To answer these

questions, it is important to understand the reasons for customers to prefer participation banks.

The rest of the study consists of three parts. In the first part, the literature review, in the second part, the research method and in the third part, the results of the research are discussed.

B. Literature Review

It is generally accepted that religious beliefs are the first and the most important reasons for preferring Islamic banks to conventional banks. In the related literature, there are numerous studies investigating the relationship between religious beliefs and Islamic bank preferences. Indeed, researchers found mixed results. (Selvanathan et al., 2018:44) revealed that religion is not the main variable in selecting Islamic banking. In their study on Jordan, Erol and El-Bdour (1989) emphasized that religious reasons were not the main reasons for preferring participation banks. This finding is contrary to previous studies on similar subjects. The authors also indicated that the profit-loss-sharing modes of the investments and income distributional role of the Islamic banking system make them preferential.

Haron and Azmi (2008) investigated the effects of religious beliefs on banking decision. According to the findings, selected economic variables such as Islamic bank profitability rates, traditional bank deposits interest rates, base lending rate, Kuala Lumpur composite index, consumer price index, money supply and gross domestic product have different effects on traditional and Islamic banking system. Savings behavior theories are insufficient in explaining the behavioral patterns of the customers of the Islamic banking system. Religious beliefs were identified as an important possibility in influencing the banking decisions of Muslim consumers. Hamid and Masood (2011) examined the preference criteria of Islamic housing finance in Pakistan. According to the results obtained, the order of importance of factors affecting the preference of Islamic housing finance is as follows: Sharia principles (the most important factor), fast and effective service, low monthly payments and low service costs, reputation, flexibility of terms and conditions of products and services. Abdul Rehman and Masood (2012) tried to identify important factors affecting the preference of Islamic banks in Pakistan. According to the results, religious factors and proper location are the most important variables.

Customer satisfaction increases the loyalty of customers to his/her bank (Chochol'áková et al., 2015), and provides a long-lasting relationship between the bank and the customer (Belas and Gabcova, 2014). In their study

on the Muslim and non-Muslim customers' preference of participation banks in Malaysia, Haron et al. (1994) found that there is not clear discrimination based on religious differences in individuals' bank preferences. In other words, it was clear that the main reason for preferring participation banks was not Islamic reasons. They also found that transaction times are more important for customers. Customers give more importance to transaction times and fast banking services. The authors also showed that the reasons such as long-lasting waiting periods in banks, out of order ATMs (even for a short period of time), and being closed during working hours for any reason are some of the main reasons for leaving working with participation banks. Besides, the factors such as the way of communication of the personnel with the customer (both in face-to-face and telephone communications), fast and accessible mobile banking, and the dressing style of the employees were also paid attention by the customers. In a similar study, Echchabi and Olaniyi (2012) aimed to find out basic factors for preferring Islamic banks in Malaysia through qualitative and quantitative methods. According to quantitative findings, service quality and convenience are important factors. The qualitative analysis shows that the main factor is religious motivation. Ltifi et al. (2016) investigated the factors affecting the Islamic bank preference in Tunisia. According to the results, the quality of the service provided by the financial institutions and the factor of trust were important for the customers in choosing Islamic banks. However, Sharia compliance had higher priority than all other motives for customers' bank preference.

Mansour et al. (2010) investigated the bank preference of Muslim and non-Muslim customers of conventional and Islamic banks in the UK. According to the findings of the study, the main criterion determining the bank preference was low service fees. In this study, apart from religious reasons, other important variables that are thought to affect customer choices were used in the study. In their study, Metawa and Almosawi (1998) analyzed the banking behavior of Islamic bank customers by questionnaire with 300 customers in Bahrain. Most of the customers included in the field survey were between the ages of 25-50 and had higher education. And also they have worked with participation banks for at least 6 years. It was observed that the level of awareness and use of customers' savings accounts, current account, and investment account is quite high. It was recorded that the ATM preference was very high among the customers included in the study. It was also determined that they used the Islamic financial instrument most frequently, which they thought was the most profitable. It was emphasized that relations with bank employees are important as well. It was

concluded that the most important bank selection criteria for the customers complied with Islamic principles. In the second place, the rate of return, and in the third place, family and friend suggestions came.

Ismail et al. (2014) conducted a survey with 160 people working in a financial institution to find out the important factors affecting the preference of Islamic housing finance in Malaysia. According to the results, reputation, service quality, religious factors, media advertisements, and social interactions are important factors affecting the preference of Islamic housing finance. The reputation of Islamic banks is the best predictor.

Ackermann and Jacobs (2008) investigated the banking needs of South African Muslim corporate clients. According to results obtained, a Muslim person has an average knowledge of the concept of Islamic banking. Therefore, good promotion and marketing campaigns in the field of Islamic banking are important. Besides, it is important to inform customers about promotions, new services, and products. The authors expressed that new Islamic banking products are preferred by customers not only because of religious reasons but also because of effective and profitable commercial reasons. The authors also added that it is important for Islamic banks to follow technological innovations.

Hamzah et al. (2015) investigated the relationship between service quality and customer satisfaction for Islamic banks in Malaysia. In their study, they found that there is a positive relationship between customer satisfaction and the factors such as personnel, bank image, banking services, and access to banking services, which are among the important factors of service quality. They also stated that the reputation of the bank affected customer satisfaction.

Ahmad et al. (2011) investigated the younger generation's awareness of Islamic banking and their banking preferences in Malaysia. The authors concluded that although religious beliefs were the most important drive for choosing Islamic banks, the fundamental differences between the two banking models could not be understood by the survey participants. It was also indicated that convenience (ATMs locations, location of bank branches, and parking lots, etc.), ease of use, the quality of customer interaction, and brand of the bank were the most important factors for customers' preferences.

C. Research Methodology

In this study, how participation banking is perceived by customers in Turkey, the reasons why customers prefer participation banks, and the

strengths and weaknesses of participation banks are discussed with an exploratory approach. In accordance with the purpose of the research, both qualitative and quantitative research methods were used in data collection and analysis processes. The research subject requires collecting specific and in-depth information. Due to the limited number of participation banks in Turkey and as the participation banking industry is emerging in Turkey, there is a lack of data. Therefore, it was necessary to get the opinion of experts in this sector in order to determine the strengths and weaknesses of this sector. At this point, as one of the qualitative researches, the interview method was preferred to collect in-depth data. By applying the face-to-face interview method, and by asking open-ended questions, detailed information can be handled from the sample groups (İslamoğlu and Alniaçık, 2014). Also, because of the nature of the methodology of qualitative research, the events are evaluated in their ecosystems (Yıldırım & Şimşek, 2008). Secondly, the required data was collected from the customers of the participation banks through the survey method as one of the quantitative research methods. Statistical methods can be used in the analysis of data obtained by quantitative research (Punch, 2014). Hence, we believe that the findings to be obtained will provide a database to put forth policy suggestions.

In order to determine how customers evaluate participation banking practices and why they prefer participation banks, a survey was conducted with the customers of participation banks operating in Kocaeli. Currently, there are 5 participation banks in Turkey: Albaraka Participation Bank, Ziraat Katılım Bank, KuveytTürk Participation Bank, Türkiye Finans Participation Bank, Vakıf Participation Bank. Therefore, the main population for the survey is the customers of all the participation banks in the province of Kocaeli. Due to time and financial constraints, according to the easy sampling method, the customers of the banks to be surveyed were determined. It was possible to return 407 of the distributed forms in accordance with the analysis. The questionnaire forms obtained were analyzed with the help of basic descriptive statistical analyzes and the factors that may be effective in choosing participation banks were determined with the help of factor analysis. For the in-depth interview method, 12 people were determined among the long-term customers of the participation banks operating in Kocaeli province, according to the purposeful sampling method. With the in-depth interview method, it was aimed to obtain information on how participation banking is perceived according to the customer perspective, weak and strong points, and expectations. During the in-depth

interview process, the following basic questions were asked to the participants:

- Do the participation banks meet all your demands? Which services do you think are missing comparing with conventional banks?
- Do participation banks provide enough support for your current and new investments? What kind of additional supports do you expect from the bank?
- What are your recommendations for participation banks to provide additional sources of funding?
- Would you like to add any suggestions?

D. Research Findings

The data obtained through the in-depth interview method and survey method were analyzed. The findings as follows:

1. The Findings from In-depth Interview Method

The data were collected from 12 participants during the interviews regarding information such as to what extent participation bank services meet customer needs, expectations, strengths, and weaknesses. The same open-ended questions were asked to each participant and the answers were carefully recorded. These questions and answers are interpreted below:

Question 1: Do the participation banks meet all your demands? Which services do you think are missing comparing with conventional banks?

Based on the answers to Question 1, the findings are presented as follows:

- Participation banks can provide better quality services than conventional banks for customers who do not have cash financing expectations.
- In participation banks, there are no cash loans and consumer financing practices.
- According to customers' perception, participation banks and conventional banks are similar in terms of satisfying financial needs. What is more, the customers believed that there is not a slight difference between the two banking models.
- As a general, it can be said that customer demands are well-fulfilled except cash money needs.
- Participation banks are stated to be successful in terms of personnel

interest, friendliness, information availability, and fast and quality service provision.

- Participation banking system meets the customer needs in accordance with Islamic principles in Turkey.
- Many participants stated that it would be better for them to be offered different ways rather than cash loans by participation banks.
- 40% of the participants found the services of the participation banks inadequate due to the lack of cash support. 30% of the participants stated that the supports and general service quality were sufficient.
- In line with the answers received for the satisfaction of the services provided by the participation banks, 70% of the participants stated that they were satisfied. 30% of the participants expressed their dissatisfaction.

Question 2: Do participation banks provide enough support for your current and new investments? What kind of additional supports do you expect from the bank?

The answers from the participants for question 2 are summarized as follows:

- Incentives are sufficient since participation banking transactions are based on the property commodity.
- Longer-term of payment plans and flexibility of grace period in individual projects can increase service quality and customer satisfaction.
- Participation banks may be considered inadequate in developing new banking products. In addition, the functions of participation banking as an alternative, and their differences from conventional banks are not yet fully explained to the public.
- Since support for existing and new investment expenditures do not seem sufficient, participations banks have shortcomings in competition with conventional banks. One reason behind this may be that the functional diversity of participation banks is not fully reflected in practical life.
- Old participation banks can develop new products more successfully than new ones. The coordination among the participation banks will be beneficial for the development of this structure.
- The lack of cash support may be a major deficiency for most

customers. In this context, customers may prefer other banks.

- Different products and services may be offered to medium-sized enterprises. Support strategies can be improved.
- It will be supportive if participation banks create new funding sources for commercial customers in their customer portfolio.
- Foreign trade investments should be encouraged. Falling behind other banks may cause problems in the future.
- Compared to conventional banks, greater investment supports should be provided.
- Participants suggested that participation banks should develop in terms of supporting Small and Medium Enterprises, new entrepreneurs, large projects, and investments.

Question 3: What are your recommendations for participation banks to provide additional sources of funding?

The comments to Question-3 are as follows:

- First of all, the awareness of the people towards these banks should be increased in order for the participation banks to generate funds. As awareness increases, fund inflows will increase.
- To increase the competitiveness of these institutions, low-cost and halal international funds should be provided.
- The lack of promotional activities of participation banks makes it difficult to collect funds. It is recommended that participation banks, like other banks, should concentrate on advertising and promotion activities and increase efforts to promote and provide information.
- Participation banks are also one of the important players in the banking sector. It may be beneficial for the promotion of participation banks to support new initiatives and investments.
- Participation banks should be more accessible with new banking innovations such as effective branch networks, internet banking, and mobile banking.
- The volume of new products and applications that provide high returns such as Sukuk should be increased.
- 25% of the participants stated that the participation banks were insufficient in terms of long-term investments and did not provide funds. 17% of the participants argued that the participation banks did not currently support their foreign trade investments

sufficiently. 58% of the participants stated that participation banks were mostly sufficient for individual supports.

Question 4: - Would you like to add any more suggestions?

The additional suggestions of participants are as follows:

- Respondents pointed out that there was still a lack of promotions or information sources for consumer awareness of participation banks.
- A new and specific law on participation banking should be enacted.
- Participation banking should be considered as a holistic system and it should be strictly controlled whether all participation banks act in accordance with the same principles. At this point, it is a necessity that the personnel working in the participation bank have good training and being experts on the subject.
- Participation banks should inform the public about their special products and services.
- The fact that participation banks always support low-risk investments causes their market shares to remain small. Large investments with high added value should also be targeted. Supporting the technology and pharmaceutical sectors will positively affect the awareness of these banks.
- 10% of the participants stated that due to the insufficient branch network, the consumers did not recognize the participation banks at the required level. 26% of the participants suggested that the public should be informed about participation banking. 32% of the participants stated that participation banks and participation banking products were not known by consumers. Therefore, the information and promotion activities of the participation banks can overcome the shortcomings.
- 53% of the participants emphasized that the products of participation banks complied with Islamic principles. 26% of the participants stressed that participation bank products need to be developed, and 21% stressed that participation banks offered better products than conventional banks.

2. Survey Results

The demographic properties of the participant and the factors affecting the bank preference are explained in this part.

a. General Profile of Participants

Under this subtitle, the demographic features and bank preferences of the survey participants are explained. For the demographic information of the participants, variables such as "gender, age, educational status, income status, and professional status" were recorded and analyzed.

Table 1. General Characteristics of Participants

Demographic variables		Frequency	Percent
Gender	Female	108	26,5
	Male	299	73,4
Age	18-25	93	22,9
	26-35	123	30,2
	36-45	105	25,8
	46-55	47	11,5
	55 years and older	39	9,6
Education	Primary	15	3,7
	Secondary	25	6,1
	High-School	99	24,3
	University	224	55,0
	Master's Degree	35	8,5
	PhD	9	2,2
Income	1000 TL and below	33	8,1
	1001 TL-2000 TL	86	21,1
	2001 TL-3000 TL	76	18,7
	3001 TL-4000 TL	50	12,3
	4001 TL-5000 TL	45	11,0
	5001 TL above	117	28,7
Customer type	I am a corporate customer	23	5,7
	I am a commercial customer	69	17,0
	I am an individual customer	315	77,4
Working with banks	I work with traditional banks	19	4,7

	I work with both traditional and participation banks	388	95,3
Total		407	100

Table 1 provides information on the gender, age, income, level of educational, customer profile, and preference of conventional/participation banks. Accordingly, 73.4% of the respondents were male and 26.5% were female. Therefore, it is concluded that the participants in the survey are mostly male customers. The participants are concentrated between 26 and 35 years of age. Approximately 4% of the participants are primary school graduates; 6.1% are secondary school graduates; 24.3% are high school graduates; 55% are university graduates, 8.5% have master degree and 2.2% have Ph.D. The highest number of participants is university graduates and high school graduate participants represent the second most crowded group. In the survey form, while the lowest income level is defined as ₺1001 and below, the highest income level is defined as ₺5001 and above. The mean value of income levels is ₺2001-₺3000 and ₺3001-₺4000. The median income is ₺3001-₺4000 and ₺5001 and above income level was pricked out the most often. The standard deviation is found as 1.73.

Participants were also asked questions about their professional status in the questionnaire form. The responses were collected according to certain occupational categories. These categories are private sector employee, public employee, bank sector employee, tradesman / self-employed / employer, self-employed / worker status, student, housewife, retired and professional occupation. Professions such as academicians, lawyers, doctors, engineers, and teachers were gathered under the title of the profession. 21% of the participants are private-sector workers, 11% are self-employed and professional professions, 31% are tradesmen / self-employed / employers, 7% are public employees and housewives, 9% students, and 6% bank sector employees and 7% retired people. Participants are mostly tradesmen / self-employed / employer and the second-highest number of participants are private-sector employees.

b. Important Factors affecting Participation Bank Preferences

In the questionnaire, the participants were asked what the most effective factors are in choosing participation banks. They were also asked to prick out the degree of the most effective factor. The results obtained for each factor are given below. Descriptive statistical analysis results are given for

the factors affecting the preference of the participation bank.

Table 2. Mean and St. Deviation of Factors Affecting Bank Preferences

Factors	Mean	Sd.
Fast and Smooth Service	4,0230	,95793
Advertising and Promotion (social media, print and visual media)	3,2687	1,25241
Political conjuncture (sympathy for the current government)	3,2239	1,26516
Suggestions and suggestions of the social environment (family, friends, NGOs, associations, foundations etc.)	3,4619	1,16090
Additional services and supports not seen in other financial institutions	3,4152	1,08826
Recommendations of experts or institutions	3,5371	1,07353
Extensive branch network and spatial proximity	2,6359	1,39000
Positive expectations for the future of the sector	3,4801	1,03594
Religious sensitivity (belief that interest is forbidden)	3,8768	1,24706
Professional fieldwork of bank staff (depository and workplace visits)	3,5897	1,09238
High profitability rates (bank's profitable investments and high dividend distribution)	3,2685	1,13501
Trust and reputation in institutions	3,8501	,95703
Positive organizational climate in these institutions	3,7946	,94508
Extent and diversity of services	3,5396	1,01400
Knowledge and skills of staff in customer relations	3,9975	,92410
Low transaction costs	3,6361	1,06782
Advantage of loan costs and maturity	3,4134	1,15538
The helpfulness and friendliness of bank employees	4,0934	,99809
Variety and attractiveness of Islamic financial products	3,5690	1,11063
Risk sharing	3,4113	1,06610
Risk management	3,4000	1,07076
Islamic financial transactions (Karzı Hasen, murabaha, müşaraka etc.)	3,5916	1,16356
Takaful	3,4800	1,18664

Table 2 shows the mean and standard deviation of the factors.

Accordingly, the most prominent results in terms of making a descriptive interpretation can be interpreted as follows:

- In line with the responses of the participants, the most important factors in participation bank preferences were “fast and efficient service” (avg. 4.02), helpfulness and friendliness of bank employees”(avg. 4.09) and knowledge and skills of staff in customer relations (avg. 3.99)”, “religious sensitivity (avg. 3.87)”.
- According to the responses of the participants, the factors that were found to be least important in the choice of participation bank; “Advertising and Publicity (social media, print, and visual media) (avg. 3.26)”, Political Conjuncture (sympathy for the current government) (avg. 3.22)”, “ Widespread branch network and spatial proximity (avg. 2.63) ”, “ High profitability ratios (the bank makes profitable investments and distributes high dividends) ”(avg. 3,26).

Whether the factors thought to be effective in choosing the participation banks can be grouped under certain categories was tested by factor analysis. Factor analysis was conducted for 23 factors given in the questionnaire form. The following results were obtained:

Table 3. Result of Rotation Factor Analysis

	Factors				
	1. Religious factors (Variance 40,393 %)	2. Quality of service (Variance 49,535 %)	3. Financial factors (Variance 56,570 %)	4.Environmental Factors (Variance 61,460%)	5.Distribution and Promotion Effect (Variance 65,984)
Religious sensitivity (belief that interest is forbidden)	,744				
Trust and reputation in institutions	,543				
Variety and attractiveness of Islamic financial products	,814				
Islamic financial	,870				

transactions (Karzı Hasen, murabaha, kararakah etc.)					
Takaful	,749				
Fast and Smooth Service		,395			
Professional fieldwork of bank staff (depository and workplace visits)		,610			
Knowledge and skills of staff in customer relations		,758			
Low transaction costs		,552			
Positive organizational climate in these institutions		,499			
The helpfulness and friendliness of bank employees		,700			
High profitability rates (bank's profitable investments and high dividend distribution)			,652		
Advantage of loan costs and maturity			,749		
Risk sharing			,552		
Risk management			,527		
Political conjuncture (sympathy for the current government)				,778	

Suggestions and suggestions of the social environment (family, friends, NGOs, associations, foundations etc.)				,825	
Recommendations of experts or institutions				,602	
Advertising and Promotion (social media, print and visual media)					,499
Additional services and supports not seen in other financial institutions					,507
Extensive branch network and spatial proximity					,831
Positive expectations for the future of the sector					,661
Extent and diversity of services					,453
KMO and Bartlett's Test					
Kaiser-Meyer-Olkin Measure of Sampling Adequacy.				,914	
Bartlett's Test of Sphericity Approx. Chi-Square				4675,916	
df				253	
significance (p)				,000	

Table 3 shows the results of the factor analysis. As a result of the analysis, "religious factors, service quality, financial factors, marketing factors, and marketing mix were determined as important and effective variables in the preference of participation banks. Based on the factor loadings, it is concluded that each factor has high values. For the validity and

reliability of factor analysis, KMO and Barlett Sphericity test results were examined. KMO value was 0.91 and since $p = 0.00$, factor analysis was valid. The variance of the scale used in the study was 65,984. Therefore, the scale of influential factors in the preference of participation banks explains about 66% of the study. In this case, the five main factors obtained from the factor analysis explain the preference of participation banks.

In the literature, there are numerous studies investigating the basic drives of preference for Islamic banking services. As expected, in our study, religious beliefs are among the leading factors in the preference of participation banks. Service quality was the second motive that affects the preference of the customers in choosing participation banks. In our field research, financial factors followed the service quality in affecting customers' preferences. Environmental factors and the effect of distribution and promotion were also considered among the prominent variables in the preference of Islamic banks. The results of some sample studies that obtained similar or different results with the findings of this study are summarized as follows:

Similarly to this study, many studies emphasize the importance of religious factors in the selection of Islamic banks. Al-Ajmi et al. (2009) surveyed 655 people in Bahrain and investigated the factors affecting bank preference. Three types of customers are included in the scope of research as customers who prefer traditional banks, customers who prefer Islamic banks and customers who prefer both banks. According to the findings, Islamic religious belief and social responsibility are the two most important factors in bank choice. Cost-benefit assessment stands out as the third factor. Kontot et al. (2016) examined the prominent factors in the preference of Islamic banks within the scope of qualitative research and stated that compliance with religious rules, returns, trust, security, transparency and flexibility of withdrawal were important. Bley and Kuehn (2003) investigated the role of financial knowledge, religion, and language on preferences for financial services in UAE. The authors concluded that participants had more knowledge of conventional banking than Islamic banking. Moreover, the Arabic language was important for having more knowledge of Islamic banking. Besides, the higher the education level, the more knowledge of both banking models. What is more, rather than better knowledge of finance and banking models, religious beliefs were the most important factor for preferring Islamic banking services. Sayani and Miniaoui (2013) investigate the determinants of bank selection in the United Arab Emirates. They identified that the religious elements are the most important

factor in selection between Islamic and conventional banks. Rehman and Masood (2012) investigated the factors that determine bank preference in Malaysia. According to the results, religious factors and proper location are the most important variables.

In many studies, the service quality provided by Islamic banks and conventional banks is among the most important variables affecting customer satisfaction and customer preference. Awan and Bukhari (2011) examined the Islamic bank preference criteria in Pakistan. The results show that product features and service quality are the main factors in bank choice. Religious belief is less important. Dusuki and Abdullah (2007) determined that Islamic and financial reputation, and the quality of service are more important for the Islamic banks preference in Malaysia. Butt and Aftab (2013) examined the relationship between halal banking perception and service quality, satisfaction, trust, and loyalty in Pakistan. They found that e-service quality is important for customers in Islamic banks and perceived-online-service quality is also associated with satisfaction and loyalty. Similarly, Janahi and Al Mubarak (2017) found that the perception of service quality positively affected customer satisfaction. Ali and Raza (2017) examined the relationship between service quality perceptions and satisfaction of Islamic bank customers in Pakistan and found a positive relationship between perceived service quality and customer satisfaction. Amin (2008) examined the preference criteria for Islamic housing finance service and conducted surveys with 150 Malaysian customers. The author found that Sharia principle, lower monthly payment, transparency practice, interest-free practice and 100% financing are five most important variables in decision-making process. Subhani et al. (2012) found that high profit and low service charges were the most important motive affecting customer preference toward Islamic banks. Following this motive, religious motives and quality of service were also critical for selecting Islamic banking by consumers.

Awan and Azhar (2014) examined customer attitudes and behaviors toward Islamic banks in Pakistan. They found that religious factors, high profit and low service charges, bank image, service quality and responsive attitude of staff as well as influence of friends and family are important variables in Islamic bank preferences. Saini et al. (2011) examined the attitudes of bank customers and consumer awareness of Islamic banks for South Africa. According to the survey results, although Muslims are aware of Islamic banks, most Muslims do not prefer these banks. The attractive motives for Muslim customers are efficiency, lower banking charges and the

availability and easy accessibility of ATM's as well as branch network rather than religious factors. Shahrinaz et al. (2017) state that preference factors of the customers' Islamic bank are predictive factors such as religious belief, the quality of service, friendship, and environmental suggestion in Miri. Findings show that influence of friends and family is the most important factor for selecting islamic bank.

Conclusion

Since there is a dual banking system, strengthening the participation banking parallel to conventional banking has vital importance for the development of the financial system in Turkey. Therefore, factors that impede the development of participation banking and slow down the growth of market share should be investigated at the provincial level. In this study, field research was conducted in Kocaeli province to evaluate the current performance of participation banking from the customer perspective. Kocaeli, which has branches of all participation banks, is considered to be a good sample case because of its fast-growing population and competitive industrial sector. We hope the findings of the research which involve both qualitative and quantitative research methods, may provide a precious database for the policymakers.

As a result of the in-depth interviews, the findings, and policy implications regarding the current state of participation banking in Kocaeli are as follows:

Strengths

- Meet the expectations of customers except for cash support
- Providing financial services in accordance with Islamic principles
- Customer satisfaction with high service quality (friendliness, quality staff, access to information, etc.)
- Possibility to provide better service to commercial customers
- Low-cost funding opportunities

Weaknesses

- No cash or cash loan application
- The difference of participation banks from conventional banks is not fully understood
- Lack of full support for individual projects
- Insufficient development of new banking products
- Deficiencies in publicity and advertising

According to the in-depth interviews, having additional funding resources and raising awareness will accelerate the development of the participation banking sector.

The questionnaires obtained from 407 participants were analyzed and the main factors influencing the choice of participation banking were determined. According to the customer point of view, the first important variable in choosing participation banks is religious factors. Compliance with religious principles is the first and the most critical reason for the mass of customers who prefer to use the products and services of participation banks. Besides religious factors, service quality, financial factors, environmental factors, as well as distribution and promotion affect customers' preferences.

Participation banks in Turkey should analyze their strengths and weaknesses and improve strategies according to the customers' expectations. The fact that the different aspects of participation banks from conventional banks are not understood very well, new products and services are not developed or innovated, and profitable investment projects are not supported, adversely affect the development of participation banks in Turkey. Therefore, implementation of policy suggestions provided from the related literature and field researches by the banking authorities and policy makers will increase the share of participation banks in the financial system.



KAYNAKÇA

ABDUL REHMAN, A. and O.MASOOD (2012). Why do customers patronize Islamic banks? A case study of Pakistan. *Qualitative Research in Financial Markets*, 4 (2/3), 130-41.

ACKERMANN, P.L.S. and E. JACOBS. (2008). Developing banking products for Islamic corporate Clientele. *Southern African Business Review* Vol.12, No:1, pp.67-88.

AHMAD, K.; G.A. RUSTAM and M.M. DENT. (2011). Brand preference in Islamic Banking. *Journal of Islamic Marketing*. Vol.2, No:1, pp.74-82.

AL-AJMI, J.; H.A. HUSSAIN and N. AL-SALEH. (2009). Clients of conventional and Islamic banks in Bahrain. How they choose which bank to patronize. *International Journal of Social Economics*, Vol.36, No:11, pp.1086-1112.

AL-GAZZAR, M.M. (2014). *The Financial Performance of Islamic vs.*

Conventional Banks: An Empirical Study on the GCC & MENA Region.
Faculty of Business, Economics and Political Science Bachelor's
Dissertation/ Senior Year Project Module Title: Research Methods 3.
The British University in Egypt.

- AL-RAHAHLEH, N.; M.I. BHATTI and F.N. MISMAN. (2019). Development in Risk Management in Islamic Finance: A Review. *J. Risk Financial Manag.*, Vol.12, No:1, 1-22.
- ALI, M. and S.A. RAZA. (2017). Service quality perception and customer satisfaction in Islamic banks of Pakistan: The modified SERVQUAL model. *Total Quality Management & Business Excellence*, Vol.28, Issue: 5-6, pp.559 -577.
- AMIN, H. (2008). Choice criteria for Islamic home financing Empirical investigation among Malaysian bank customers. *International Journal of Housing Markets and Analysis*. Vol.1, No:3, pp.256-274.
- ASDULLAH, M.A. and H. YAZDIFAR. (2016). *Evaluation of factors influencing youth towards Islamic banking in Pakistan*. The University of Salford Manchester.
- AWAN, H.M. and K.S. BUKHARI. (2011). Customer's criteria for selecting an Islamic bank: Evidence from Pakistan. *Journal of Islamic Marketing*, Vol.2, No:1, pp.14-27.
- AWAN, G.A. and M. AZHAR. (2014). Consumer Behaviour Towards Islamic Banking in Pakistan. *European Journal of Accounting Auditing and Finance Research*, Vol.2, No:9, pp.42-65.
- BELAS, J. and I. GABCOVA. (2014). Reasons For Satisfaction and Dissatisfaction of Bank Customers. Study from Slovakia and the Czech Republic. *International Journal of Entrepreneurial Knowledge* Vol: 2, Issue: 1/2014, pp.4-13.
- BLEY, J. and K. KUEHN. (2003). Conventional Versus Islamic Finance: Student Knowledge and Perception in the United Arab Emirates. *International Journal of Islamic Financial Services*, Vol. 5, No:4, <https://pdfs.semanticscholar.org/fd53/4d33f092515ffa7498fa2a298dedfe190753.pdf>
- BUTT, M.M. and M. AFTAB. (2013). Incorporating attitude towards Halal banking in an integrated service quality, satisfaction, trust and loyalty model in online Islamic banking context. *International Journal of Bank Marketing*, Vol.31, No:1, pp. 6-23.
-

- CHOCHOLÁKOVÁ, A.; I. GABČOVÁ; J. BELÁS and J. SIPKO. (2015), Bank Customers' Satisfaction, Customers' Loyalty and Additional Purchases of Banking Products and Services. A Case Study from the Czech Republic, *Economics and Sociology*, Vol.8, No:3, pp.82-94
- DRIZANE, H. and H.A. AL-MALKAWI. (2019). *Profit and Loss Sharing (PLS) Modes of Financing in Islamic Financial Institutions*. Industry Insights. <https://journal.wahedinvest.com/profit-and-loss-sharing-pls-modes-of-financing-in-islamic-financial-institutions/>.
- DUSUKI, A.W. and N.I. ABDULLAH. (2007). Why do Malaysian customers patronise Islamic banks?. *International Journal of Bank Marketing* Vol.25, No:3, pp.142-160.
- ECHCHABI, A. and O.N. OLANIYI. (2012). Malaysian consumers' preferences for Islamic banking attributes. *International Journal of Social Economics*, Vol.39, No:11, pp.859-74.
- EGRESI, I. and R. BELGE. (2015). Development of Islamic Banking in Turkey. *Annals of the Constantin Brancuși University of Targu Jiu, Economy Series*, Vol.6, pp.5-21.
- ERDOĞAN, S. and A. GEDİKLİ. (2018). Islamic Finance and Islamic Banking in Kuwait. In *Participation Banking-Developing Country Cases*, Ed. S. Erdoğan and A. Gedikli, Umuttepe Publishing, 2-25.
- ERDOĞAN, S.; A. GEDİKLİ; and E.I. ÇEVİK. (2020). Volatility Spillover Effects Between Islamic Stock Markets and Exchange Rates: Evidence from Three Emerging Countries. *Borsa İstanbul Review*. <https://doi.org/10.1016/j.bir.2020.04.003>, In Press, Available online 16 May 2020.
- EROL, C. and R. EL-BDOUR. (1989). Attitude, Behavior and patronage Factors of Banking Customers Towards Islamic Banks. *International Journal of Bank Marketing*, Vol.7, No:6, pp.31-37.
- FAIZULAYEV, A. (2011). *Comparative Analysis between Islamic Banking and Conventional Banking Firms in terms of Profitability, 2006-2009*. Eastern Mediterranean University May 2011 Gazimağusa, North Cyprus.
- GEDİKLİ, A. and S. ERDOĞAN. (2019). An Investigation of Islamic Finance and Islamic Banking in Malaysia. *Bilimname* XXXVIII, 2019/2, pp.251-287.
- GEDİKLİ, A. and S. ERDOĞAN. (2016). Participation Banking: Turkey and the
-

- World Applications. In *Islamic Economy and Finance*, Ed. S. Erdoğan, A. Gedikli and D. C. Yıldırım, Umuttepe Publishing, Kocaeli, 195-248.
- GEDIKLI, A. and S. ERDOĞAN, (2018). Islamic Banking and Islamic Finance in Indonesia. *Journal of Knowledge Economy & Knowledge Management*, 13 (2), 161-195.
- JANAHI, M.A. and M.M.S. AL MUBARAK. (2017). The impact of customer service quality on customer satisfaction in Islamic banking. *Journal of Islamic Marketing*, Vol.8, No:4, pp.595-604.
- HAMZAH, N.; N.M. ISHAK and N.I.M. NOR. (2015). Customer Satisfaction on Islamic Banking System. *Journal of Economics, Business, and Management*, Vol.3, No:1, pp.140-144.
- HARON, S.; N. AHMAD and S.L. PLANISEK. (1994). Bank Patronage Factors of Muslim and Non-Muslim Customers. *International Journal of Bank Marketing*, Vol.12, No:1, pp.32-40.
- HARON, S. and W.N.W. AZMI (2008). Determinants of Islamic and conventional deposits in the Malaysian banking system. *Managerial Finance*, 34 (9), 618-43.
- HAMID, A. and O. MASOOD. (2011). Selection criteria for Islamic home financing: A case study of Pakistan. *Qualitative Research in Financial Markets*, 3 (2), 117-30.
- HUSSAIN, M.; A. SHAHMORADI and R. TURK. (2015). An Overview of Islamic Finance. *IMF Working Paper*. International Monetary Fund WP/15/120.
- IDRIS, R.; K.N. M. NAZIMAN; S.S. JANURI; F.F.A.H. ASARI; N. MUHAMMAD; S.M. SABRI and K. JUSOFF. (2011). Religious Value as the Main Influencing Factor to Customers Patronizing Islamic Bank. *World Applied Sciences Journal*, Vol.12 (Special Issue on Bolstering Economic Sustainability), pp.8-13.
- İSLAMOĞLU, A.H. and Ü. ALNIAÇIK. (2014). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, Beta, İstanbul.
- ISMAIL, S.; F. AZMI and R. THURASAMY. (2014). Selection Criteria for Islamic Home Financing in Malaysia. *International Journal of Business and Society*, Vol.15, No:1, pp.97 – 110.
- IQBAL, M. and P. MOLYNEUX. (2005). History and Growth of Islamic Banking and Finance. In *Thirty Years of Islamic Banking-History, Performance*
-

- and Prospects, Ed. M. Iqbal and P. Molyneux, Palgrave, 36-71.
- KAHF, M. (2003). Islamic Economics: Notes on Definition and Methodology. *Review of Islamic Economics*, No. 13, pp. 23-47.
- KHAN, M.S.N.; M.K. HASSAN and A.I. SHAHID. (2017). Banking Behavior of Islamic Bank Customers in Bangladesh. *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance*, pp.159-194, <https://pdfs.semanticscholar.org/b7fc/9e1292e6b421a28c669c37a373c51b115808.pdf>
- KOMİJANI, A. and F. TAGHİZADEH-HESARY. (2018). An Overview Of Islamic Banking and Finance in Asia. *ADB Working Paper Series*. Asian Development Bank Institute. No.853, July 2018.
- KONTOT, K., J. HAMALI and F. ABDULLAH. (2016). Determining Factors of Customers' Preference: A Case of Deposit Products in Islamic Banking. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, Vol.224, pp.167-175.
- LTIFI, M., L. HIKKEROVA, B. ALIOUAT and J.GHARBI. (2016). The determinants of the choice of Islamic banks in Tunisia. *International Journal of Bank Marketing*, 34 (5), 710-30.
- MANSOUR, W.; A.B. MOHAMED, M. OMAR and G.S.K. NIAZI. (2010). Islamic banking and customers' preferences: The case of the UK. *Qualitative Research in Financial Markets*, Vol.2, No:3, pp.185-99.
- METAWA, S.A. and M. ALMOSSAWI. (1998). Banking Behavior of Islamic Bank Customers: Perspective and Implications. *International Journal of Bank Marketing*, Vol.16, No:7, pp.299-313.
- NADIA, S.; SONIA, M.; and R. JALELEDDINE, (2014). Ethical Performance of Islamic Banks: The Case of the Tunisian Banking "Zaytuna". *Journal of Islamic Banking and Finance*, Vol.2, No:1, pp.107-122.
- PARTICIPATION BANKS ASSOCIATION OF TURKEY (TKBB) (2016). Participation Banks 2016. http://www.tkbb.org.tr/Documents/Yonetmelikler/Almanak_2016.pdf
- PUNCH, K.F. (2014). *Sosyal Araştırmalara Giriş, Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. (Çev. D. Bayrak, H. B. Arslan, Z. Akyüz), Siyasal Kitabevi, Ankara.
- RAMMAL H.G. and R. ZURBRUEGG. (2007). Awareness of Islamic banking products among Muslims: The case of Australia. *Journal of Financial Services Marketing*, Vol.12, pp.65 – 74.
-

- REHMAN, A.A. and O. MASOOD. (2012). Why do customers patronize Islamic banks? A case study of Pakistan. *Qualitative Research in Financial Markets*, Vol.4, No. 2/3, pp.130-141.
- REPUBLIC OF TURKEY, PRIME MINISTRY. (2016). Participation (Islamic) Finance Country Report. Turkey, November.
- SAINI, Y.; G. BICK; and A. LOONET. (2011). Consumer Awareness and Usage of Islamic Banking Products in South Africa. *South African Journal of Economic and Management Sciences*, Vol.14, No:3, pp.298-313.
- SAYANI, H. and H. MINIAOUI. (2013). Determinants of bank selection in the United Arab Emirates. *International Journal of Bank Marketing*, Vol.31, No:3, pp.206-228.
- SELVANATHAN, M.; D. NADARAJAN; A.F.M. ZAMRI; S. SUPPRAMANIAM and A.M. MUHAMMAD. (2018). An Exploratory Study on Customers' Selection in Choosing Islamic Banking. *International Business Research*, Vol.11, No:5, pp.42-49.
- SHAHRINAZ, I.; J. KASUMA; A.S.A. NAIM.; E.A. RAHIM; A. ARABI; N. ISMAWI and R. ROSLI. (2017). Determinant of customers' preference in selecting Islamic banks. *International Journal of Advanced and Applied Sciences*, Vol:4, No:3, pp.117-121.
- SUBHANI, M.I.; S.A. HASAN; M.F. RAFIQ; M. NAYAZ and A. OSMAN. (2012). Consumer Criteria for the Selection of an Islamic Bank: Evidence from Pakistan. *International Research Journal of Finance and Economics (IRJFE)*, No. 94, https://mpr.ub.uni-muenchen.de/40384/1/MPRA_paper_40384.pdf
- SU'UN; B.T. POSSUMAH; M.K. APPIAH and N. HILMIYAH. (2018). Determinants of Islamic banking adoption across different religious groups in Ghana: A panoptic perspective. *Journal of International Studies*, Vol:11, No:4, pp.138-154.
- YILDIRIM, S. (2018). "İslam Ekonomisi Modeli Kapsamında İslami Finans ve İslami Bankacılık". *Para, Bankacılık ve Finansal Sistem*, Ed.: D.Ç.Yıldırım, E.İ. Çevik, Ekin Pub., pp.394-419.
- WARDE, I. (2000). *Islamic Finance in the Global Economy*. Edinburg University Press, Edinburg.
- WORLD BANK GROUP, (2019). *Islamic Finance Bulletin*. Vol.44, February
<http://www.tkbb.org.tr/Documents/Yonetmelikler/World%20Bank%20Isl>
-

Seyfettin ERDOĞAN, Ayfer GEDİKLİ, Seda YILDIRIM, vd.

amic%20Finance%20Bulletin%20Issue%2044_February%202019.pdf

YILDIRIM, A. and H. ŞİMŞEK, (2008). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Seçkin Pub., Ankara.



TÜRKİYE’DE KATILIM BANKALARININ MÜŞTERİ PERSPEKTİFİNDEN PERFORMANSLARININ İNCELENMESİ: KOCAELİ İLİ ÖRNEĞİ*

© Seyfettin ERDOĞAN^a © Ayfer GEDİKLİ^b © Seda YILDIRIM^c
© Durmuş Çağrı YILDIRIM^d © Sema YILMAZ GENÇ^e
© Elif HAYKIR HOBİKOĞLU^f © Fatma ERDOĞAN^g

Öz

Türkiye’de bankacılık sektörü finansal sistemin ana gücünü oluşturmaktadır. Dolayısıyla bankacılık sektörünün gelişimi finansal ve ekonomik kalkınmayı da destekleyecek ve hızlandıracaktır. Türkiye’de bankacılık sistemi içerisinde hem konvansiyonel hem de katılım bankacılık modellerinin birlikte uygulandığı görülmektedir. Özellikle, katılım bankacılığının son zamanlardaki gelişimi, sektör için önemli bir yeni kaynak oluşturmuştur. Bu noktada, katılım bankalarının tercih edilme nedenlerinin ya da kriterlerinin doğru bir şekilde analiz edilmesi, sektördeki müşteri kitlesinin memnun edilmesine ve müşteri sayısının artmasına katkı sağlayacaktır. Bankacılık sektöründe müşterilerin sağlayacakları fonlar ve müşteri mevduatları ile finansal döngü sağlanmaktadır. Katılım bankacılığının ilerlemesi açısından müşterilerin mevduatlarını bu bankalarda değerlendirmeleri önemlidir. Müşterilerin katılım bankalarını doğru anlamaları ve diğer bankacılık modelinden farkının ne olduğunu bilmeleri, katılım bankaları ile

* Bu çalışma, “Katılım Bankalarının Tercih Edilme Gerekçeleri: Kocaeli Örneği” (2017) başlıklı projeden üretilmiştir.

^a Prof., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, erserdagm@hotmail.com

^b Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, ayfergedikli@yahoo.com

^c Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, sedayil1@gmail.com

^d Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, dcyildirim@nku.edu.tr

^e Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, semayilmazgenc@gmail.com

^f Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, elifhkh@hotmail.com

^g Doktora Öğr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, fatima.erdogan88@gmail.com

çalışmalarında ilk önemli adım olmaktadır. Diğer yandan, bankacılık hizmetlerinden beklenen kaliteli hizmet, ulaşılabilirlik, kaliteli personel, uygun şube ve ATM hizmetleri vb. gibi temel bankacılık ürün ve hizmetlerinin elverişliliği ise katılım bankalarının tercih edilmesini destekleyecek önemli faktörler arasındadır.

Bu çalışmanın amacı katılım bankacılığını müşteri perspektifinden değerlendirerek, katılım bankalarının tercih edilme nedenlerini belirlemektir. Çalışmanın Türkiye'yi temsil edecek özelliklere sahip olmasından dolayı Kocaeli ilinde gerçekleştirilmesi uygun görülmüştür. Diğer bir deyişle, çalışmanın örneklem grubu Kocaeli ilindeki katılım bankalarının müşterilerinden oluşmaktadır. Kocaeli ilinde, Türkiye'de faaliyet gösteren 5 temel katılım bankasının şubeleri bulunmaktadır. Bu bankalar Albaraka, Ziraat Katılım, KuveytTürk, Türkiye Finans ve Vakıf Katılım bankası olarak sıralanabilir. Çalışma hem nitel hem de nicel araştırma yöntemleri kullanarak araştırma problemini keşifsel bir yaklaşımla ele almıştır. Nitel araştırma içerisinde, 12 katılım bankası müşterisi ile derinlemesine görüşme yapılmış ve katılım bankalarının mevcut durumları, güçlü ve zayıf yönleri ile ilgili derinlemesine bilgiler elde edilmiştir. Nicel araştırma yöntemi kapsamında ise katılım bankası müşterilerine anket uygulaması yapılmış ve toplamda 407 adet anket formu analize tabi tutulmuştur.

Çalışmada derinlemesine görüşme sonucunda elde edilen bilgilere göre, katılım bankalarının bazı güçlü ve zayıf yanları tespit edilmiştir. Öncelikle, katılım bankalarının nakit kredi vermemeleri ve yetersiz tutundurma nedeniyle müşteriler açısından az tercih edildiği görülmüştür. Ayrıca katılım bankalarının bireysel projelere yeterince destek vermediği, yeni bankacılık ürünleri geliştirmede çok hızlı olamadığı, acil finansal ihtiyaçlara hemen cevap veremediği ve bu kurumların tam olarak ne olduğunun anlaşılabilmesi gibi zayıf yönleri nedeniyle rekabette dezavantajlı duruma düştüğü görülmüştür. Diğer yandan, katılım bankalarının nakit kredi dışındaki ihtiyaçları karşılaması, iyi bir hizmet kalitesi ile hizmet vermesi, ticari müşterilere daha iyi hizmet verebilmesi ve düşük maliyeti ürünler sunması ile rekabette önemli bir avantaj elde edebildikleri görülmüştür.

Anket uygulaması sonuçlarına göre, müşterilerin katılım bankalarını tercih etmelerinde 5 önemli faktörün etkili olduğu görülmüştür. Bu faktörler, "dini faktörler, hizmet kalitesi, finansal faktörler, çevre etkisi ve dağıtım-tutundurma etkisi" olarak tespit edilmiştir. Araştırma bulguları literatürdeki öncü çalışmalar ile karşılaştırıldığında benzer ve tutarlı sonuçlar göstermiştir.

Dini faktörler, çoğu çalışmada katılım bankalarının tercih edilmesinde öncelikli değişken olarak ispatlanmıştır. Hizmet kalitesi hem konvansiyonel hem de katılım / İslami bankacılık modelleri için önemli bir tercih ve memnuniyet değişkenidir. Katılım bankalarının yoğun dağıtım ve etkin dağıtım sistemine sahip olmaları ve tutundurma faaliyetlerine önem vermeleri, tercihi olumlu etkileyen faktörler arasındadır. Katılım bankaları müşterileri, sosyal çevrelerinden de etkilenebilmektedirler. Aile, arkadaş vb. dost çevresi önerileri, banka tercihini etkilemektedir. Bankacılık hizmetlerinin temeli olan finansal faktörler ise müşteri tercihini etkileyen önemli değişkenler arasındadır.

Sonuç olarak, Türkiye’de katılım bankacılığının gelişimi açısından müşteri portföyünün artırılması gerekmektedir. Bu bağlamda, müşteri tercihlerine yönelmek ve müşteri memnuniyetini arttırmak önemli bir adım olacaktır. Katılım bankacılığının doğru tanıtılması, ürün ve hizmetlerinin etkin şekilde tutundurulması, müşterilerin katılım bankalarını daha iyi tanımasını sağlayacaktır. Katılım bankalarının hizmet kalitelerinin yüksek tutmaları, diğer bankacılık modelleri ile rekabette önemli bir avantaj sağlayacaktır. Katılım bankacılığının gelişimini destekleyecek ve İslami bankacılık esaslarına uygun yeni ürün ve hizmetlerin geliştirilmesi, bu kurumların sürdürülebilir bir büyüme performansı yakalamalarına katkıda bulunacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslami Ekonomi, Katılım bankacılığı, İslami bankacılık, Katılım bankası, müşteri tercihleri.





bilimname XLI, 2020/1, 1129-1155
Geliş Tarihi: 02.01.2020, Kabul Tarihi: 12.05.2020, Yayın Tarihi: 15.05.2020
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.669264>

ZEMAHŞERÎ'NİN 'FÂTİHA' KELİMESİNE YÜKLEDİĞİ ANLAM AÇISINDAN İLK İNEN VAHİY MESELESİNE FARKLI BİR BAKIŞ

Ali TEMEL^a

Öz

İlk inen vahiy meselesi Kur'ân tarihi ve tefsir ilmi açısından önemli bir konudur. Bu mesele ulûmu'l-Kur'ân literatüründe müstakil bir başlık altında incelenmektedir. Kaynaklar bu konuda dört görüş olduğunu belirtmektedir. Bunlara göre ilk inen vahiy Alak Sûresi'nin ilk ayetleri, Müddessir Sûresi'nin ilk ayetleri, Fâtiha Sûresi veya "besmele"dir. Gerek ulûmu'l-Kur'ân kitaplarının ilgili bahisleri gerekse tefsir kitapları bu görüşlere dair tartışmaları ve delilleri ihtiva etmektedir. Söz konusu kaynakların bir kısmında bu konuda Zemahşerî'nin, *el-Keşşâf* isimli eserinde geçen bazı ifadelerinden dolayı eleştirildiği görülmektedir. Bu eleştirilerde İbn Hacer el-Askalânî'nin Zemahşerî'den yaptığı nakil ve ona yönelik eleştirileri referans olarak öne çıkmaktadır. İbn Hacer ilk inen vahyin Fâtiha Sûresi olduğu yönündeki görüşü müfessirlerin çoğunluğuna ait bir görüş olarak takdim ettiği gerekçesiyle Zemahşerî'yi eleştirmiştir. İbn Hacer'i referans alan bazı âlimler de bu eleştiriye devam ettirmişlerdir. Hâlbuki Zemahşerî'nin çoğunluğa nispet ettiği görüş onların zannettiği görüş değildir. Bu çalışma, Zemahşerî'nin yanlış anlaşılmasına bağlı olarak yapılan bu eleştirilerin geçersiz olduğunu ortaya koymayı ve onun doğru anlaşılmasını sağlamayı amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Zemahşerî, Fâtiha, İbn Hacer, ilk vahiy.



A DIFFERENT VIEW OF THE FIRST REVELATION ISSUE IN TERMS OF MEANING UPLOADED TO THE WORD 'FÂTİHA' BY AL-ZAMAKHSHARĪ

The issue of the first revelation is an important subject for the history of Qur'an and its commentary. There are four different opinions about this subject in the resources. Each of these opinions claims that the first revelation is the first verses of Sûra al-'Alaq, or the first verses of Sûra al-Muddaththir or the Sûra al-Fâtiha

^a Dr. Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi, alitemeladana@hotmail.com

or the basmala. Both Qur'anic sciences books and commentaries books include discussions about this subject, and mention related evidences. Some sections of the above-mentioned resources criticize Abu al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamakhsharī (538/1144) because of his statements about this subject in his book named al-Kashshaf. These criticisms refer to the narration and criticism of Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī (852/1449) about Zamakhsharī. Ibn Ḥajar criticizes Zamakhsharī because the opinion that the Sūra al-Fātiḥa is the first revelation, which is adopted by a very small minority, contradicts to the majority of the glossators. The claim expressed in these criticisms is incompatible with the scientific identity of Zamakhsharī and accuses him of transmitting information that does not agree with the facts on a scientific subject. Since there are no data which show that the opinion of the Sūra al-Fātiḥa is the first revelation is adopted by a majority in no period of exegesis history. When Zamakhsharī's work is examined, it is seen that the relevant statements have different aspects than what Ibn Ḥajar narrated, and that they can be understood in a more accurate way. This study aims to reveal that these criticisms made due to misunderstanding of Zamakhsharī are invalid, and make an offer for the accurate understanding of his statements...

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

İlk inen vahiy meselesi Kur'ân tarihi ve tefsir ilmi açısından önemli bir konudur. Bu mesele ulûmu'l-Kur'ân literatüründe müstakil bir başlık altında incelenmektedir. Celâleddîn es-Süyûtî (öl. 911/1505) *el-İtkân*'da "ma'rifetü evveli mâ nezele" başlığı altında bu konuya dair dört farklı görüşten bahsetmektedir. Birinci görüş Alak suresinin ilk ayetlerinin; ikinci görüş Müddessir Sûresi'nin ilk ayetlerinin; üçüncü görüş Fâtiha Sûresi'nin; son görüş ise "besmele"nin ilk inen vahiy olduğunu iddia etmektedir.¹ Gerek ulûmu'l-Kur'ân kitaplarının ilgili bahislerinde gerekse tefsir kitaplarının ilgili surelere ilişkin izahatında bu konuyla alakalı tartışmalara yer verilmiş ve bu meyanda istimdat edilen delillerden bahsedilmiştir.² Söz konusu kaynakların bir kısmında Zemahşerî'nin (öl. 538/1144), *el-Keşşâf* isimli eserindeki bu konuyla ilgili bazı ifadelerinden dolayı eleştirildiği

¹ Bkz. Ebü'l-Fazl Celalüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2006), 1/76-79.

² İlk inen vahiy meselesi ile ilgili görüşler ve bu konuda yapılan tartışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öztürk & Hadiye Ünsal, "Kur'an Tarihine Giriş -Evvelü ma Nezel (İlk Nazil Olan Kur'an Vahyi) Meselesi-", *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 26 (2013): 65-119.

görülmektedir. Bu eleştirilerde İbn Hacer el-Askalânî'nin (öl. 852 /1449) Zemahşerî'den yaptığı nakil ve ona yönelik eleştirileri referans olarak öne çıkmaktadır. İbn Hacer, çok küçük bir azınlık (*ekallü mine'l-kalîl*) tarafından benimsenen Fâtiha Sûresinin ilk inen vahiy olduğu görüşünü, müfessirlerin ekserisine nispet etmesi sebebiyle Zemahşerî'yi eleştirmektedir. Bu eleştirilerde dile getirilen iddia Zemahşerî'nin ilmi kimliğiyle bağdaşmamakta ve onu ilmi bir konuda vakiya mutabık olmayan bilgiler nakletmekle itham etmektedir. Zemahşerî'nin eserine bakıldığında ise ilgili ifadelerin İbn Hacer'in naklettiğinden farklı bazı yönlerinin bulunduğu ve bu nedenle onun anladığından farklı ve daha doğru bir şekilde anlaşılmasının mümkün olduğu görülmektedir. Bu çalışmada, Zemahşerî'nin yanlış anlaşılmasına bağlı olarak yapılan bu eleştirilerin geçersiz olduğunu ortaya koyarak onun sözlerinin nasıl anlaşılması gerektiği konusundaki düşüncelerimizi paylaşacağız.

A. İlk İnen Vahiy Konusunda İbn Hacer'in Zemahşerî'ye Yönelik Eleştirisi ve Bunun İlmî Literatüre Yansımaları

Zemahşerî, Alak Sûresinin tefsirine başlamadan önce, bu surenin ilk inen vahiy meselesiyle ilişkisini izah etmek babında şu ifadeleri kullanmaktadır:

عن ابن عباس ومجاهد هي أول سورة نزلت وأكثر المفسرين على أن الفاتحة أول ما نزل ثم سورة القلم

Bu ifadelerin yorumsuz tercümesi şu şekildedir: "İbn Abbâs (öl. 68/687-88) ve Mücahid'den (öl. 103/721) nakledildiğine göre bu, nazil olan ilk sûredir. Müfessirlerin çoğunluğu ise "el-fâtiha"nın nazil olan ilk vahiy olduğu görüşündedir. Sonra da Kalem Sûresi gelmektedir."³

Gayet açık bir manaya delalet ettiği düşünüldüğü için olsa gerek, inceleyebildiğimiz kaynaklarda Zemahşerî'nin ilgili sözlerine atıfta bulunan hiçbir âlimin, bu sözün medlülünün ne olduğunu tartıştığına dair bir veriye rastlamadık.⁴ Zemahşerî'nin ilgili sözlerini nakleden âlimlerden bir kısmının onu eleştirdiği diğer bir kısmının ise eleştiri yapmadan sadece nakille yetindiğini söyleyebiliriz. Sadece nakilde bulunup değerlendirme

³ Bkz. Ebü'l-Kâsım Cârullâh Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 4/766.

⁴ Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına hâşiye yazan Tîbî de bu ibarenin ne anlama geldiğine dair herhangi bir açıklama yapmamıştır. Bkz. Şerefüddîn Hüseyin b. Muhammed b. Abdullâh et-Tîbî, *Fütûhü'l-gayb fi'l-keşf an kınâi'r-rayb = Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf*, thk. Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî (Dübey: Câizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013), 14/509-510.

yapmayanların bu ifadelerden hangi manayı anladıklarını bilemiyoruz, fakat eleştiri getirenlerin ne anladıkları, yaptıkları değerlendirmelerden anlaşılabilir.

Ulaşabildiğimiz kadarıyla bu konuda Zemahşerî'yi ilk eleştiren kişi olan İbn Hacer el-Askalânî, Zemahşerî'ye ait bu ifadelerin ilk inen vahiy konusunda vakıya mutabık olmayan bazı bilgiler içerdiğini ileri sürmektedir. Onun naklettiğine göre Zemahşerî, İbn Abbâs ve Mücâhid'den Alak Sûresi'nin ilk inen sure olduğu görüşünü nakletmekte; müfessirlerin çoğunluğuna göre ise ilk inen surenin 'Fâtihatü'l-Kitâb' olduğunu söylemektedir. Oysa İbn Hacer'e göre imamların çoğunluğunun benimsediği görüş birinci görüştür. Zemahşerî'nin çoğunluğa izafe ederek naklettiği görüş ise birinci görüşe nazaran çok küçük bir azınlığa nispet edilmiştir.⁵ İbn Hacer'in Zemahşerî'ye itirazındaki en temel husus, ilk inen surenin Fâtiha suresi olduğuna dair görüşün çoğunluğun görüşü olarak yansıtılmasıdır. İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî* isimli eserinde konuyla ilgili metin şöyle yer almaktadır:

قال صاحب الكشاف ذهب بن عباس ومجاهد إلى أنها أول سورة نزلت وأكثر المفسرين إلى أن أول سورة نزلت

فاتحة الكتاب

İbn Hacer'in Zemahşerî'den naklettiği ifadelerinin tercümesi ise şu şekildedir: "İbn Abbâs ve Mücâhid'e göre bu, nazil olan ilk sûredir. Müfessirlerin çoğunluğu ise "Fâtihatü'l-Kitâb"ın nazil olan ilk sûre olduğu görüşündedir."

İbn Hacer'in bu ifadeleri ile Zemahşerî'nin yukarıda naklettiğimiz ifadeleri karşılaştırıldığında Zemahşerî'ye ait ifadelerin İbn Hacer tarafından doğrudan değil dolaylı bir aktarımla nakledildiği ve nakledilen ifadeler üzerinden eleştiri getirildiği görülmektedir. Zira *el-Keşşâf*'ın metniyle İbn Hacer'in nakli arasında iki önemli farklılık göze çarpmaktadır. Birincisi *el-Keşşâf*'da yer alan "الفاتحة" kelimesinin İbn Hacer'in kitabı *Fethu'l-Bârî*'de "فاتحة" şeklinde; müfessirlerin çoğunluğunun görüşünü naklederken kullandığı "أول ما نزل" ifadesinin de "أول سورة نزلت" şeklinde aktarılmış olmasıdır. İlerleyen bölümde bu konu üzerinde etraflıca durulacaktır.

İbn Hacer'den önce yaşamış bazı meşhur âlimlerin Zemahşerî'nin sözlerini *el-Keşşâf*'da olduğu gibi doğrudan aktardıkları ve bu konuda onu

⁵ Bkz. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), 8/714.

herhangi bir şekilde eleştirmedikleri görülmektedir. Meselâ, İbn Hacer'den önce yaşamış bir müfessir olan Ebû Hayyân el-Endelûsî (öl. 745/1344) ilgili konuyu işlerken Zemahşerî'ye ait görüşü aynen *el-Keşşâf*'da geçen ifadelerle nakletmiştir.⁶ Eserinin birçok yerinde Zemahşerî'ye yönelik eleştirel bir dil kullanan Ebû Hayyân'ın burada Zemahşerî'yi eleştirmemesi, onun bu ifadeleri İbn Hacer gibi yorumlamadığı, dolayısıyla da burada eleştiriye konu olacak bir nokta bulamadığı şeklinde değerlendirilebilir.

Yine İbn Hacer'den önceki dönemde yaşayan müfessir Ebü'l-Berekât en-Neseffî (öl. 710/1310), ana kaynağı Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı olan *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*⁷ adlı tefsirinin Alak Sûresi bahsinde, Zemahşerî'nin ismini vermese de neredeyse aynen onun ifadelerini kullanarak konuyu ele almıştır.⁸ Bununla birlikte ne Neseffî Zemahşerî'yi eleştirmiş ne de aynı konuda Zemahşerî'yi eleştiren İbn Hacer ve bu eleştiride ona tabi olanlar, aynı şeyleri söylediği halde, Neseffî'ye bir eleştiri getirmişlerdir. Neseffî'nin bu tavrı da onun söz konusu ifadeleri İbn Hacer gibi anlamadığını göstermektedir.

Son olarak İbn Hacer ile aynı dönemlerde yaşayan ve ondan on yıl kadar önce ölen Ebû Muhammed Şerefüddîn et-Tîbî (öl. 743/1343) Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına yazılmış en güzel hâşiyelerden biri sayılan *Futûhu'l-Gayb fi'l-Keşf an Kinâ'ir-Rayb* isimli eserinde Zemahşerî'nin ifadelerini İbn Hacer'in naklettiği manaya hamletmediği gibi bu ifadelerin ne anlama geldiğine dair bir açıklama da yapmamıştır.⁹

İbn Hacer'den sonra yaşamış birçok âlim ise onun bu sözlerini referans alarak Zemahşerî'nin yanlış bilgiler aktardığını dile getirmişlerdir. Sözgelimi Celâleddîn es-Süyûtî, Zemahşerî'nin sözlerini İbn Hacer'in nakline benzer şekilde naklettikten sonra onun yukarıdaki eleştirisine yer vermiştir.¹⁰ Süyûtî'nin Zemahşerî'den yaptığı nakil şu şekildedir:

⁶ Bkz. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhîr*, 2. Bs (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-'Arabî, 1990), 8/92.

⁷ Alıntıların fazlalığı nedeniyle özgün bir tefsirden çok *el-Keşşâf*'ın i'tizâlî fikirlerden arındırılmış muhtasarı olarak değerlendirilen *Medârikü't-Tenzil* adlı eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, "Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil", *DİA* (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 28: 292-293.

⁸ Neseffî'nin konuya ilişkin ifadelerinde tek farklılık Zemahşerî'de "ekseru'l-müessirîn" şeklinde yer alan ifadenin "el-cumhûr" şeklinde yer almasıdır. Neseffî'nin ifadesi şöyledir:

عن ابن عباس ومجاهد: هي أول سورة نزلت والجمهور على أن الفاتحة أول ما نزل ثم سورة القلم

Bkz. Ebü'l-Berekât 'Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseffî, *Medârikü't-Tenzil ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yûsuf Ali Bedevî, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 3/662.

⁹ Bkz. Tîbî, *Futûhu'l-gayb fi'l-keşfan kinâ'ir-rayb = Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf*, 14/509-510.

¹⁰ Bkz. Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/79.

ذهب ابن عباس ومجاهد إلى أن أول سورة نزلت اقرأ وأكثر المفسرين إلى أن أول سورة نزلت فاتحة الكتاب

el-İtkân, Kur'ân araştırmacıları açısından en önemli kaynaklardan biri olduğu için sonraki dönem âlimlerinin bu eserden etkilendiklerini söylemek mümkündür. Bu nedenle son dönemlerde yazılan bazı tefsirlerde ve ulûmu'l-Kur'ân içerikli birtakım eserlerde Zemahşeri'ye atfedilen söz konusu ifadelerin Süyûtî'nin nakline benzer şekilde aktarıldığı veya bu şekilde yorumlandığı ve birçoğunda da İbn Hacer'in eleştirisine yer verildiği görülmektedir. Muhammed Reşîd Rızâ (1865-1935)¹¹, Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî (öl. 1367/1948)¹², 'Âiše 'Abdurrahmân Bintü's-Şâtî' (1913-1998)¹³ gibi bazı meşhur müfessir ve ulûmu'l-Kur'ân müelliflerinin yanı sıra Muhammed b. Muhammed b. Süveylim Ebû Şühbe (öl. 1403/1983), Muhammed Ahmed Ma'bed (öl. 1430/2009) Muhammed Ali el-Hasen, Muhammed Fârûk en-Nebhân, ve Muhammed Ömer Haviyye gibi modern dönem ulûmu'l-Kur'ân müellifleri¹⁴ burada örnek olarak zikredilebilir.

Son dönemde yazılan bazı eserlerde az da olsa ilgili ifadelerin yukarıdaki *el-Keşşâf* metninde olduğu gibi nakledildiği görülebilmektedir.¹⁵ Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî gibi bazı müellifler ise Zemahşeri'nin sözlerini olduğu gibi nakletmiş fakat İbn Hacer gibi yorumlayarak onu eleştirmişlerdir.¹⁶

Ülkemizde yapılan bazı akademik çalışmalarda da söz konusu ifadelerin İbn Hacer'in yorumu doğrultusunda anlaşıldığı görülmektedir.¹⁷ Son zamanlarda Zemahşeri'nin ilgili ifadeleri akademik camiada eleştiri

¹¹ Bkz. Muhammed Reşîd b. Ali Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm/ Tefsîru'l-Menâr* (el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1990), 1/29.

¹² Bkz. Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/58-59.

¹³ Bkz. 'Âiše Abdurrahman Bintü's-Şâtî, *et-Tefsîrü'l-beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, t.y.), 2/14.

¹⁴ Bkz. Muhammed Ali el-Hasan, *el-Menâr fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 84; Muhammed b. Muhammed b. Süveylim Ebû Şühbe, *el-Medhal li-dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003), 115; Muhammed Fârûk en-Nebhân, *el-Medhal ilâ 'ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Halep: Dâru 'Âlemi'l-Kur'ân, 2005), 102; Muhammed Ahmed Ma'bed, *Nefahât min 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2005), 36; Muhammed Ömer Haviyye, *Nüzûlü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve târihuhû ve mâ yete'alleku bihî* (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li Tabâ'ati'l-Mushafi's-Şerîf, t.y.), 59.

¹⁵ Bkz. Muhammed el-Emîn b. 'Abdullâh el-Herevî, *Tefsîru Hadîiki'r-ravhi ve'r-rayhân fi ravâbi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001), 32/145.

¹⁶ Bkz. Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Dirâsât fi ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 2005), 253.

¹⁷ Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 124-125; Şükran Adıgüzel, *İlk Vahiy*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 118.

konusu olmanın dışında farklı bir şekilde gündeme gelmiş ve ilk inen vahiy konusunda, yaygın kanaatin aksine Fâtihâ Sûresi'nin ilk inen vahiy olma ihtimalini kuvvetlendiren, belki de bu düşüncenin ortaya çıkmasına sebep olan temel faktörlerden biri olarak değerlendirilmiştir. İlk inen vahyin Fâtihâ Sûresi olduğu görüşünün ilk dönemlerde revaçta iken sonraki dönemlerde birtakım saiklerin etkisiyle geri planda kaldığı savı, daha başka delillerle birlikte, tefsir alanında bir otorite olarak kabul edilen Zemahşerî'nin söz konusu ifadelerinin tanıklığıyla temellendirilmiştir. Ancak Zemahşerî'nin ifadelerini eleştirmeyip ona ilmi bir değer atfederek yukarıda bahsi geçen diğer yaklaşım tarzından ayrılan bu bakış açısı da Zemahşerî'nin sözlerini İbn Hacer'in yorumuna göre anlamaktadır.¹⁸

Burada belirtmek gerekir ki, Fâtiha'nın "evvelü mâ nezel" olduğu görüşü, sadece Zemahşerî'nin ilgili ifadelerine dayandırılmamaktadır. Bu görüşü savunan çalışmada, hadis ve siyer kaynaklarında yer alan birtakım rivayetlerin yanı sıra, bilhassa, metin içi bağlam çerçevesinde yapılan değerlendirmelerle "evvelü mâ nezel" in Fatiha Sûresi olduğu sonucuna ulaşıldığı görülmektedir.¹⁹ İlk inen vahyin ne olduğu konusu çalışmamızın asıl hedefi olmadığı için farklı boyutlarıyla bu konudaki tartışmalara girmeyeceğiz. Bu nedenle, Zemahşerî'nin ilgili ifadelerinin yanlış değerlendirildiğini ve Fâtiha Suresinin "evvelü mâ nezel" olduğu iddiasını destekleyen bir argüman olamayacağını belirtmekle yetiniyoruz.

Görüldüğü üzere Zemahşerî'nin ilgili sözleri hakkında İbn Hacer'in yaptığı dolaylı nakil ve yorum Süyûtî'nin de katkısıyla sonraki dönem âlimlerinin yorum ve değerlendirmelerine yön vermiştir.

B. Zemahşerî ve Öncesi Dönemde İlk İnen Vahiy Meselesi

Zemahşerî'nin ilgili ifadeleri İbn Hacer'in aktardığı şekilde anlaşılacak olursa İbn Hacer'in Zemahşerî'ye yönelik eleştirisinde haklılık payı olduğu söylenebilir. Zira gerek Zemahşerî'nin yaşadığı dönem gerekse ondan önceki dönemde Fâtiha Sûresi'nin ilk inen sûre olduğuna dair görüş cumhurun genel kabulünü yansıtmamakta, aksine Alak Sûresi'nin ilk inen vahiy olduğu görüşünün kaynaklarda çoğunluğa izafe edildiği görülmektedir. Söz gelimi Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin (öl. 427/1035) tefsirinde belirttiğine göre âlimlerin çoğunluğu ilk inen sûrenin 'Alak Sûresi, bundan ilk inen vahyin ise bu sûrenin

¹⁸ Fâtihâ Sûresi'nin ilk inen vahiy olduğu görüşünün, bir dönem müfessirlerin çoğunluğu tarafından kabul edilen görüş olduğu düşüncesi temellendirilirken, Zemahşerî'nin söz konusu ifadelerinin delil olarak ileri sürüldüğü akademik çalışmalarda İbn Hacer'in sözlerine atıfta bulunulmaktadır. Bkz. Öztürk & Ünsal, "Kur'an Tarihine Giriş -Evvelü ma Nezel", 69.

¹⁹ Bkz. Öztürk & Ünsal, "Kur'an Tarihine Giriş -Evvelü ma Nezel", 104-106.

ilk beş ayeti olduğu kanaatindedir.²⁰ Yine Ebü'l-Hasen Alî el-Vâhidî (öl. 468/1076) *et-Tefsîru'l-Vasît* isimli eserinde müfessirlerin çoğunluğuna göre ilk inen vahyin 'Alak Sûresi olduğunu söylemiştir.²¹ Aynı şekilde *Me'âlimu't-Tenzîl* isimli tefsirin sahibi Ebû Muhammed el-Hüseyn el-Beğavî (öl. 516/1122) de müfessirlerin çoğunluğuna göre ilk inen sûrenin 'Alak Sûresi; bu sûrenin ilk beş ayetinin ise ilk inen vahiy olduğunu nakletmiştir.²²

Zemahşerî ile aynı dönemde yaşayan İbn Atıyye el-Endelûsî (öl. 541/1147), Allah'ın kitabından ilk inen vahyin ne olduğu konusunda ihtilaf söz konusu olduğunu Ebû Meysere Amr b. Şurahbîl'in (öl. 63/683) Fâtiha²³; Câbir b. Abdullâh (öl. 78/697), Ebû Seleme (öl. 94/712-13), Nehaî (öl. 96/714) ve Mücâhid'in (öl. 103/721) Müddessir; Zührî (öl. 124/742) ve cumhurun da Alak Sûresini ilk inen vahiy olarak kabul ettiklerini belirtmektedir.²⁴

Bu yaklaşım Zemahşerî'den sonraki dönemde de aynı minval üzere devam etmiştir. Son dönem müfessirlerinden Tâhir b. Âşûr (öl. 1909-1970), ilk inen sûrenin Alak Sûresi olduğunu ve gerek ilk dönem gerekse sonraki dönem müfessirlerin çoğunluğunun bu görüşe sahip olduğunu belirtmektedir.²⁵

Dolayısıyla tefsir tarihinin hiçbir döneminde Fâtiha Sûresi'nin ilk inen vahiy olduğu görüşünün çoğunluk tarafından benimsendiğine dair elimizde herhangi bir veri mevcut değildir. Aksine eldeki bütün veriler tarihsel süreçte 'Alak Sûresi'nin ilk ayetlerinin çoğunluk tarafından ilk inen vahiy olarak kabul edildiğini göstermektedir. Gerek sahabe ve tâbiîn gerekse sonraki dönem âlimlerinden nakledilen Kur'ân'a dair nüzul tertiplerinin

²⁰ Bkz. Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân = Tefsîrü's-Sa'lebî*, thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002), 10/242.

²¹ Bkz. Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Vahidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1994), 4/527.

²² Bkz. Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Tefsîrü'l-Beğavî = Me'âlimü't-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr (Riyad: Dâru Taybe, 1993), 8/474.

²³ Bkz. Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelûsî İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abduşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2001), 5/501.

²⁴ Bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, 5/392.

²⁵ Bkz. Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tûnusî İbn Âşûr, *Tefsîrü't-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tûnusîyye, 1984), 30/433.

kahir ekseriyetinde ilk sırada 'Alak Sûresi'nin yer alması²⁶ da bunun bir göstergesidir.

C. Zemahşerî'nin Sözlerinin Tahlili

İbn Hacer'in Zemahşerî'den aktardığı mana müsellemler bir hakikat olarak kabul edilirse, burada akla gelen en önemli soru bu kadar bariz gerçekliğe sahip bir olgunun Zemahşerî gibi bir tefsir otoritesi tarafından nasıl yanlış değerlendirildiği ve olduğundan farklı bir şekilde aktarıldığıdır. Haliyle bu durum Zemahşerî'yi töhmet altında bırakmakta ve bu konuda ona yöneltilen eleştirileri haklı çıkarmaktadır. Fakat bu konuda sergilenmesi gereken doğru yaklaşım İbn Hacer'in dolaylı, dolayısıyla da yoruma dayalı, aktarımına dayanarak Zemahşerî'yi eleştirmeden önce onun, kitabında ne dediğine bakıp kendi ifadelerinden hareketle ne demek istediğini anlamaya çalışmaktır. Bu durumda asıl sorulması gereken soru Zemahşerî'nin, kitabında yer alan söz konusu ifadeleriyle neyi anlatmak istediğidir. Akademik şüphecilikle konuya yaklaşarak, en azından İbn Hacer'in Zemahşerî'yi yanlış anlamış olma ihtimalini ve Zemahşerî'nin İbn Hacer'in naklettiğinden başka bir manayı kastetmiş olabileceğini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Dolayısıyla burada Zemahşerî'nin kitabında yer alan ifadelerin tahlil edilmesi ve bu ifadelere yüklenen manaların tespiti hususunda Zemahşerî'nin ve içinde yaşadığı tarihsel ilmî/fikrî çevrenin kavram dünyasının göz önünde bulundurulması ve kavramlara yüklenen anlamların tespit edilmesi önem arz etmektedir.

el-Keşşâf'ın metni ile İbn Hacer'in ondan aktardığı metin karşılaştırıldığında İbn Hacer'in naklettiği ifadelerin Zemahşerî'nin ifadelerinden farklılık arz ettiği görülmektedir. Bu, İbn Hacer'in söz konusu ifadeleri naklederken doğrudan aktarım yerine dolaylı aktarımı tercih ettiğini göstermektedir. *el-Keşşâf*'ın yazmaları da dâhil olmak üzere ulaşabildiğimiz farklı nüshalarda İbn Hacer'in naklini destekleyen bir ifadeye rastlanmaması bu tespiti destekleyen bir veridir. Dolayısıyla İbn Hacer'in nakli nesnel bir aktarım olmayıp karşılaştığı *el-Keşşâf* metninden onun anladığı öznel manayı yansıtan yorum katılmış bir nakildir.

Burada *el-Keşşâf*'ın metniyle İbn Hacer'in nakli arasında iki önemli farklılık göze çarpmaktadır. Birincisi *el-Keşşâf*'da yer alan "الفاتحة" kelimesinin Fethu'l-Bârî'de "فاتحة الكتاب" şeklinde; müfessirlerin çoğunluğunun görüşünü

²⁶ Nüzul sırasına göre Mushafı tertip etme çabaları ve bu konuda ortaya konan örnekler hakkında ayrıntılı malumat için bkz. Mustafa Öztürk & Hadiye Ünsal, *Kur'an tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 248-322.

naklederken kullandığı “أول ما نزل” ifadesinin de “أول سورة نزلت” şeklinde aktarılmış olmasıdır. Görüldüğü üzere *el-Keşşâf*’ın metninde daha genel olan ifadeler İbn Hacer’in naklinde mana açısından daraltılarak tahsis edilmiştir.

İlk bakışta Zemahşerî’nin *el-Keşşâf*’da yer alan ifadeleriyle İbn Hacer’in ondan naklettiği ibareler arasında mana açısından bir farklılık yokmuş gibi görünse de bize göre Zemahşerî’nin kastettiği mana İbn Hacer’in ona izafe ettiği manadan farklıdır. İbn Hacer onun sözlerini doğrudan aktarmak yerine kendi yorumunu da katarak dolaylı bir şekilde aktarmakta ve aslında söz konusu ibarelerden anladığı manayı kendi ifadeleriyle nakletmektedir.

Kanaatimizce söz konusu ibare ile Zemahşerî tam olarak şunu ifade etmektedir: “İbn Abbâs ve Mücahid’den nakledildiğine göre bu (Alak Sûresi), nazil olan ilk sûredir. Müfessirlerin çoğunluğu ise (sûrenin) baş/giriş kısmının (el-Fâtiha) nazil olan ilk vahiy olduğu görüşündedir. Sonra da Kalem Sûresi gelmektedir.” Buna göre İbn Abbâs ve Mücâhid’e izafe edilen görüş bir bütün olarak ilk inen sûrenin Alak Sûresi olduğu; müfessirlerin çoğunluğuna nispet edilen ise sûrenin tamamının değil sadece baş/giriş kısmındaki ayetlerin ilk inen vahiy olduğu görüşüdür.

İbn Hacer söz konusu ibarede geçen “الفاتحة” kelimesini “فاتحة الكتاب” şeklinde naklederken Zemahşerî’nin bu kelimeyi Fâtihâ Sûresi anlamında kullandığını düşünmüş ve bize de böyle aksettirmiştir. Yine ibarede geçen “أول ما نزل” ifadesini “أول سورة نزلت” şeklinde naklederken de Zemahşerî’nin bu iki ifade ile aynı şeyi kastettiğini düşünmüş olmalıdır. Oysa aynı zamanda bir dil üstadı olan Zemahşerî’nin ilk görüşü naklederken “أول سورة نزلت” ifadesini kullanması; çoğunluğun görüşünü naklederken “أول ما نزل” ifadesini tercih etmesinde bir hikmet olabileceği göz ardı edilmemelidir. Zira bir sûrenin tamamını anlatmak için “سورة” kelimesi uygun bir tabir olabilir, fakat sûrenin ilk ayetlerini ifade etmek için uygun değildir. Zemahşerî de Alak sûresinin baş kısmındaki ayetleri anlatmak için “سورة” kelimesi yerine “ما نزل” ibaresini kullanmıştır. Şayet Zemahşerî “الفاتحة” kelimesiyle Fâtiha Sûresi’ni kastetmiş olsaydı, her iki ifadenin “ilk inen sûre” anlamında kullanılmış olduğu düşünülebilirdi. Nitekim İbn Hacer bu kelimeyi Fâtiha Sûresi olarak anladığı için söz konusu iki ibareyi de “أول سورة نزلت” (ilk inen sûre) şeklinde anlamış ve öyle nakletmiştir.

1. el-Fâtiha Kelimesi ve Zemahşerî'nin Buna Yüklediği Anlam

Fâtiha “açmak, açıklığa kavuşturmak, sıkıntı ve meşakkati gidermek, başlamak, hüküm vermek, yardım etmek” anlamındaki “f-t-h” kökünden türemiş bir isim olup daha çok “hâtime” kelimesinin zıddı olarak “bir şeyin evveli, baş tarafı, başlangıcı, giriş” mânasına gelmektedir. Bu meyanda “fâtihatu'l-kitâb” ifadesi Kur'ân'ın başı ve girişi anlamına gelirken; “fevâtihu's-suver” ve “fevâtihu'l-Kur'ân” ifadeleri surelerin baş/giriş kısımları anlamında kullanılmaktadır.²⁷ Kelimenin sadece Kur'ân değil Tevrat ve Zebur gibi diğer ilahî kitapların da giriş/baş kısmını ifade etmek için kullanıldığını görmekteyiz. Söz gelimi Zebur'un girişinin (fâtiha) “Hikmetin başı Rab'den korkmaktır.” şeklinde olduğu²⁸; Tevrat'ın başının (fâtiha) En'âm suresinin baş kısmı, sonunun da (hâtime) Hûd suresinin son kısmı olduğu²⁹ bazı hadis kaynaklarında nakledilmektedir.

“Fâtiha” kelimesi zihnimizde ilk olarak “Fâtiha Sûresi”ni çağrıştırsa da kelimenin yalın halinin bu anlamda kullanımı sûre isimlerine ait ıstılahların artık tamamen yerleştiği modern döneme özgü bir durumdur. Kelimenin marifelik lâmıyla (el-Fâtiha) kullanımının söz konusu sûreye tekabülü de yine sûrelerin isimlerine ait ıstılahi literatürün yaygınlık kazanmasından sonraki dönem için mümkündür. Muhtemelen “el-Fâtiha”nın açılımı “sûratu fâtihati'l-kitâb” ya da “fâtihatu'l-kitâb” şeklinde olup sonraları “Kur'ân'ın girişi/giriş sûresi” anlamında “el-Fâtiha” şeklinde kısaltılmıştır.

Klasik kaynaklarda geçen “Sûratu fâtihati'l-Kitâb”, “fâtihatu'l-Kitâb”, “sûratu'l-fâtiha” gibi tabirlerin mana olarak Fâtiha Sûresi'ni karşıladığında bir şüphe yoktur. Fakat ilgili terkiplerle değil de yalın olarak kullanılan “fâtiha” veya “el-fâtihatu” kelimelerinin, Fâtiha Suresi anlamında kullanıldığını söyleyebilmek için sözün söylendiği bağlamın ya da lafzın yer aldığı ibarenin siyak-sibakının işaret edeceği bir karineye ihtiyaç

²⁷ Bkz. Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî & İbrâhim es-Sâmirâî (Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y.), 3/194; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed Avz Mer'ab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001), 4/259; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1/389; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Dâru'l-Fikr, 1979), 4/470; Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâîl İbn Sîdeh, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. 'Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 3/278.

²⁸ Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim İbn Ebû Şeybe, *Musannefu İbn Ebî Şeybe*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 7/68; Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed el-'Acluni, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs 'ammâ iştehere mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351), 1/421.

²⁹ İbn Ebû Şeybe, *Musannefu İbn Ebî Şeybe*, 6/152.

duyulmaktadır. Zira bu kelimeler Kur'ân'ın ilgili pasajına işaret eden özel bir isim olmayıp, onu Mushaf tertibindeki yerinden hareketle betimleyerek anlatmayı amaçlayan bir sıfattır. Kaldı ki bu lafızlar ilgili pasajı anlatmak için kullanılan yegâne isimler de değildir. Ulûmu'l-Kur'ân kaynaklarında bu pasajı anlatmak için kullanılan birçok isim zikredilmektedir. Süyûtî bu sûrenin Fâtihatü'l-Kitâb, Ummu'l-Kitâb, Ummu'l-Kur'ân, es-Seb'u'l-Mesânî, gibi sahih rivayet kaynaklı meşhur isimleriyle³⁰ beraber yirmi beş ismini açıklamalarıyla birlikte kaydetmiştir.³¹

Elimizdeki matbu eserlerde ve dahi bu eserlerin yazma nüshalarında yer alan başlıkların müelliflerine mi ait olduğu yoksa müstensihin, tahkik edenin veya neşreden tasarrufu mu olduğu konusu tartışılabilir olmakla birlikte, elimizdeki ilk dönem tefsir eserlerinde Ummu'l-Kitâb³², Ummu'l-Kur'ân³³, Fâtihatü'l-Kitâb³⁴ ve el-Hamd³⁵ isimlerinin tercih edildiği görülmektedir. Görüldüğü üzere sureye atfedilen isimler içerisinde ve ilk dönem kaynaklarında tercih edilen sure başlıklarında yalın olarak "fâtiha" kelimesinin isim olarak yer almadığını söyleyebiliriz.

Zemahşerî el-Keşşâf'ında ilgili sûreyi Fâtihatü'l-Kitâb başlığıyla ele almıştır. Sûre incelenirken "el-Fâtiha" kelimesiyle iki yerde bu sûreye atıfta bulunmuştur.³⁶ Hicr 15/87. ayet bağlamında ayette geçen "seb'an mine'l-

³⁰ Tâhir b. Âşûr Süyûtî'nin zikrettiği isimlerden sadece Fâtihatü'l-Kitâb, Ummu'l-Kitâb, Ummu'l-Kur'ân, ve es-Seb'u'l-Mesânî'nin sahih rivayet temeline dayandığını belirtmektedir. Bkz. İbn Âşûr, *Tefsirü't-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/131.

³¹ Fâtiha Sûresi'nin isimleri ve açıklamalarıyla ilgili Bkz. Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/167-171.

³² Bkz. Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1. Bs (Kahire: Muhammed Sami Emîn el-Hancî, 1954), 1/20; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2003), 1/11.

³³ Bkz. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl İbnü'n- Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/17.

³⁴ Bkz. Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/24; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/89.

³⁵ Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1/5; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 2007), 38; Ebû İshak İbrâhim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005), 1/51; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl İbnü'n- Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Yahyâ Murâd (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 1/17.

³⁶ Bkz. Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, 1/11; *el-Keşşâf'a* haşiye yazan Tîbî'nin açıklamaları burada geçen "fâtiha" kelimelerinin Fâtiha Sûresi anlamında kullanıldığını göstermektedir. Bkz. Tîbî, *Fütûhü'l-gayb fî'l-keşf an kınâi'r-rayb = Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf*, 1/681, 682.

mesâni" terkinin Fâtiha Sûresi'ne işaret ettiğini kaydederken de üç kez bu sûreyi "el-Fâtiha" kelimesiyle ifade etmiştir.³⁷ Zemahşerî'nin bu kelimeyi kullandığı her iki yer de Fâtiha Sûresi'yle ilgili bağlamlardır. Bu nedenle söz konusu kelimelerin ilgili sûreye hamledilmesi gayet doğaldır.

Zemahşerî "fâtiha" kelimesini Müminûn Sûresi'nde "hâtîme" kelimesinin karşıtı olarak kullanmıştır. Burada o, sûrenin başlangıcında (fâtihatü's-sûre) müminlerin felaha erdiği, sonunda (hâtîmetü's-sûre) da kâfirlerin iflah olmayacağından bahsedildiğine işaret ederek başlangıçla (el-fâtiha) sonucun (el-hâtîme) birbirinden ne kadar da uzak farklı uçları temsil ettiğini vurgulamıştır.³⁸ Burada da söz konusu kelime bağlamdan hareketle lügat manasına hamledilerek Mü'minûn Suresi'nin evveli şeklinde anlaşılmalıdır; Fâtiha Sûresi olarak anlaşılmamaktadır.³⁹ Ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde yer alan ve surelerin başları ile sonları arasındaki münasebeti inceleyen "fevatihu's-süver ve havatimuhâ" şeklindeki başlıklar da bu kelimenin surenin giriş kısmı manasında kullanılabilirliğini göstermektedir.⁴⁰ Nitekim Zemahşerî de *Esâsu'l-Belâğa* isimli eserinde söz konusu kelimenin bir surenin giriş kısmı anlamında kullanılabilirliğini belirtirken Fâtiha Sûresi anlamında kullanıldığından hiç bahsetmemiştir.⁴¹ Bu da mana olarak "fâtiha" kelimesine Zemahşerî tarafından Fâtiha Sûresi'ni karşılayan özel bir anlam yüklenmediğini göstermektedir.

Zemahşerî son olarak Alak Sûresi'nde de "fâtiha" kelimesini kullanmıştır. Burada geçen "el-fâtiha" kelimesi Fâtiha Sûresi'ne mi hamledilmeli yoksa lügat manasına hamledilerek mi anlaşılmalıdır?⁴² Bize göre burada Zemahşerî, "el-fâtiha" kelimesini, tıpkı Müminûn suresinde

³⁷ Bkz. Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, 2/564; Tîbî, *Fütûhü'l-gayb fi'l-keşf an kınâi'r-rayb = Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf*, 9/59,60.

³⁸ İlgili ifade *el-Keşşâf* da şöyle yer almaktadır:

جعل فاتحة السورة قد أفلح المؤمنون وأورد في خاتمتها إنه لا يفلح الكافرون فشتان ما بين الفاتحة والخاتمة

Bkz. Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, 3/201.

³⁹ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb fi'l-keşf an kınâi'r-rayb = Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf*, 9/638.

⁴⁰ Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/985.

⁴¹ Ebü'l-Kâsım Cârullâh Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnüssûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/4.

⁴² Tîbî kelimenin buradaki kullanımının hangi manaya geldiği hakkında herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Fakat ilk inen sure konusunda Müddessir ve Alak sûrelerine ilişkin rivayetlere yer verirken Fâtiha Sûresiyle alakalı rivayeti zikretmemesi *el-Keşşâf* metninde Fâtiha Sûresinin konu edilmediği, dolayısıyla da burada geçen "el-fâtiha" kelimesinin Fâtiha Sûresi anlamında kullanıldığını düşünmediği şeklinde yorumlanabilir. Bkz. Tîbî, *Fütûhü'l-gayb fi'l-keşf an kınâi'r-rayb = Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf*, 14/509-510.

olduğu gibi, sözlük anlamında kullanmıştır. Zira söz konusu ibarelerin geçtiği bağlam bir ulumu'l-Kur'ân kitabının “evvelu mâ nezele” bahsi değil; bir tefsir kitabının Alak Sûresi'yle ilgili bahsidir. Dolayısıyla Zemahşerî burada ilk inen vahiy konusunu tartışmamakta; Alak suresini tanıtırken onun hakkında ortaya atılan iddiaları dile getirmektedir. Bu nedenle onun burada kullandığı “el-fâtiha” kelimesinin, bağlamına uygun olarak surenin girişi/baş kısmı manasında Alak suresinin ilk ayetleri şeklinde anlaşılması gerekmektedir. Ayrıca burada “fâtiha” kelimesine “surenin giriş/baş kısmı” anlamı verilmesi -yukarıda verilen bilgilerin de gösterdiği üzere- vakıyı yansıtan doğru bir bilgi aktarımı olması hasebiyle de tercihe şayandır. Zira İbn Hacer'in beyanına ve diğer kaynaklara göre Alak Sûresi'nin baş kısmının ilk inen vahiy olduğu görüşü çoğunluğun kabulünü yansıtmaktadır.

Bu izahattan sonra yeri gelmişken belirtmek gerekir ki Zemahşerî gibi “fâtiha” kelimesini yalnız olarak kullanan diğer müelliflerin de bu kelimeyi “Fâtiha Sûresi” anlamında değil sözlük anlamında kullanmış olabilecekleri göz önünde bulundurulmalıdır. Söz gelimi yukarıda bahsi geçtiği üzere Alak Sûresi bağlamında Zemahşerî'nin ifadelerini neredeyse birebir kullanan Nesefî'nin ve onun ifadelerine benzer ifadeler kullanan Fahreddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) kullandığı “fâtiha” kelimesinin de Alak Sûresi'nin girişi/baş kısmı anlamında kullanılmış olması kuvvetle muhtemeldir.⁴³ Zira bu kelimenin “Fâtiha Sûresi” anlamına hamledilmesi durumunda Nesefî ve Râzî'nin verdiği bilgilerin de vakıyı doğru yansıtmadığı ve eleştirilen ifadeleri bağlamında Zemahşerî ile benzer durumda olduğu görülmektedir. Onların bu konuda Zemahşerî gibi eleştirilmemiş olması bu gerçeği değiştirmemektedir.

2. “Evvelu Mâ Nezele” ve “Evvelu Sûratin Nezelet” İfadelerinin Tahlili

Zemahşerî'nin ifadelerinde yer alan “أول ما نزل” ibaresinde geçen “ما” lafzı Arap dilinde “el-ismu'l-mevsûl” olarak isimlendirilen ve en genel manada “şey” kelimesiyle karşılanmakla birlikte aslında ne kastedildiği, kendisinden sonra gelen “sıla” cümlesiyle açıklanan bir kelimedir. Metin bütünlüğü dikkate alındığında söz konusu ibaredeki anlamı sûre ya da ayet ile kayıtlanamaksızın Kur'ân'dan ilk nazil olan şey ya da ilk inen vahiydir. “أول سورة

⁴³ Râzî'nin konuyla ilgili ifadeleri şu şekildedir:

زعم المفسرون أن هذه السورة أول ما نزل من القرآن وقال الآخرون الفاتحة أول ما نزل ثم سورة القلم

Bkz. Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr = Mefatîhü'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 32/14.

”نزلت” ibaresinde ise genel olan “ما” (şey) lafzı yerine “سورة” (sûre) lafzı getirilerek ilk inen sûre anlamı elde edilmiştir. Dolayısıyla bu iki ifade arasında umum-husus ilişkisi söz konusu olup bunların birbiri yerine kullanılması anlam karışıklığına yol açmaktadır.

İlk inen vahiy konusuyla ilgili rivayetler incelendiğinde bu tür ifadelerin birbiri yerine kullanıldığı görülmektedir. Ancak ilk dönemlerde “sûre” kelimesinin günümüzde yaygın olan terim anlamıyla değil; literal manada vahiyden bir parça/pasaj/bölüm anlamında kullanıldığı göz ardı edilmemelidir.⁴⁴ İlk inen vahiy konusunda aynı kişilerden nakledilen farklı rivayetlerde bunu gözlemlemek mümkündür. Sözgelimi Hz. Âişe'den nakledilen rivayetlerin bir kısmında Alak Sûresi'nin ilk dört ayeti için “ilk inen şey” anlamında “أول شيء أنزل من القرآن” ve “أول ما أنزل” gibi genel ifadeler kullanılırken bazı rivayetlerde “ilk inen sure” “أول سورة أنزلت من القرآن” ifadeleri yer almaktadır. Aynı durum Mücâhid ve 'Ubeyd b. 'Umeyr'den gelen rivayetler için de söz konusudur.⁴⁵

Sonraki dönemlerde Kur'ân'la ilgili ıstılahların oluşması neticesinde, rivayetlerde geçen bu tür ifadeler kafa karışıklığına sebebiyet vermiş ve bu konuda ilk inen vahiy ve ilk inen sûre şeklinde bir ayırım yapılması gündeme gelmiştir. Nitekim ilk inen vahyin Alak Sûresi, Müddessir Sûresi, Fâtiha Sûresi veya besmele olduğu yönünde dört görüş bulunduğunu belirten Celâleddîn es-Süyûtî, muhtemelen rivayetlerde görülen bu tür kullanımlar sebebiyle, Alak ve Müddessir sûreleri ile ilgili rivayetleri cem etme çabalarından bahsetmiştir. Buna göre Alak Sûresi'nin ilk ayetleri ilk inen vahiy kabul edilmiş ancak bu sûre tamamlanmadan Müddessir Sûresi'nin tam bir sûre olarak nazil olduğu ileri sürülmüştür.⁴⁶

Bu ifadelerden birinin “ilk inen vahiy”; diğersinin “ilk inen sure” anlamında farklı ıstılahi medlüllerinin bulunduğunu söylemek ilmi açıdan tartışılabilir bir mevzu olmakla birlikte klasik tefsir literatüründe bu ayırımın olgusal bir gerçekliğe tekabül ettiğini kabul etmek gerekir. Klasik literatürde ilk inen vahiy konusunun tartışıldığı bağlamlar incelendiğinde bu ayırımın dikkate alındığını görmek mümkündür. Söz gelimi ilk inen vahiy konusunda Sa'lebî'nin “âlimlerin çoğunluğuna göre ilk inen sûre 'Alak Sûresi, bu sûreden

⁴⁴ Bkz. Öztürk & Ünsal, *Kur'an tarihi*, 214-215.

⁴⁵ Söz konusu rivayetler için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, 12/645-646.

⁴⁶ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/76-80; Reşid Rızâ da bu konudaki rivayetler arasında yapılan cem faaliyetinden bahsetmektedir. Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm/Tefsîru'l-Menâr*, 1/29.

ilk inen şey (vahiy) ise ilk beş ayettir”⁴⁷ şeklindeki açıklaması, aynı şekilde Beğavî'nin “müfessirlerin çoğunluğuna göre ilk inen sûre 'Alak Sûresi; bu sûrenin ilk beş ayeti ise ilk inen şey (vahiy)'dir” şeklindeki beyanatları Zemahşerî'nin yaşadığı dönem ve öncesinde bile bazı müfessirlerin bu kategorik ayrıma itibar ettiklerini göstermektedir.

Kanaatimizce Zemahşerî de burada kendi yaşadığı tarihsel ilmi çevrenin gündemini meşgul eden bir konuyla ilgili görüşünü beyan ederken bu dönemin ıstılahi altyapısını kullanmaktadır. Zemahşerî'nin açıklama yaptığı konu ilk inen sûrenin hangisi olduğu değil; Alak sûresi bağlamında ilk inen vahyin ve ilk inen surenin ne olduğu meselesidir. Zemahşerî'nin bu ifadeleri bir ulûmu'l-Kur'ân kitabının ilk inen vahiy meselesi bağlamında değil tefsir kitabının Alak Sûresi ile ilgili bölümünde serdetmiş olması da onun maksadının bu sureyle ilgili görüşleri yansıtmaktan ibaret olduğunu göstermektedir.

Şayet Zemahşerî, Fâtiha Sûresi'nin ilk inen sûre olduğunu söylemek isteseydi bunu tefsirin başında Fatiha Sûresi'yle ilgili malumat verirken yapması bağlama daha uygun düşerdi. Nitekim ilk inen vahiy konusunda Müddessir ve Alak Sûreleri ile alakalı rivayetlere Müddessir sûresinde yer veren Zemahşerî⁴⁸, Alak suresinde bu konudaki rivayetlere hiç değinmemiştir. Kitabın hacmini artıracak tekrarlardan mümkün olduğunca uzak durmayı hedefleyen *el-Keşşâf* gibi özlü tefsirlerde herhangi bir konunun ilk geçtiği yerde ayrıntılı bilgi verilip daha sonra aynı konu tekrar geldiğinde verilen bu ilk bilgilere atıfta bulunulduğu düşünüldüğünde Zemahşerî nezdinde ilk inen vahiy konusunun ilk defa gündeme getirildiği yer Müddessir Sûresi olmaktadır. İbn Hacer'in iddia ettiği gibi Zemahşerî şayet Alak Sûresi'nde Fâtiha Sûresi'nin ilk inen sûre olduğu görüşünü müfessirlerin çoğunluğuna dayandırıyor olsaydı, Zemahşerî'ye göre ilk inen vahiy konusunun geçtiği ilk bağlam Fâtiha Sûresi olur ve bu konuya ilişkin rivayetler de Müddessir Sûresi'nde değil Fâtiha Sûresi'nde dile getirilirdi. Başka bir deyişle, Fâtiha Sûresi'ni tanıtmama babında ilk inen vahiy meselesine hiç değinmeyen, dahası Fâtiha Sûresi'nin tefsirinde bir vesileyle Alak Sûresi'nin ilk inen sûre olduğunu ikrar ederken⁴⁹ dahi bu konuyu gündeme

⁴⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân = Tefsîrü's-Sa'lebî*, 10/242.

⁴⁸ Zemahşerî Müddessir Sûresinde ilk inen vahiy konusunda nakledilen rivayetlere de yer vermiş fakat Müddessir ve Alak sureleriyle ilgili rivayetleri aktarırken Fâtiha Sûresiyle alakalı rivayetlere hiç değinmemiştir. Bkz. Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, 4/632.

⁴⁹ Bkz. Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, 1/13.

getirmeyen Zemahşerî'nin Alak Sûresi bağlamında bu konuyu gündeme taşımış olmasını çok çok zayıf bir ihtimal olarak değerlendiriyoruz.

3. İkinci İnen Surenin Kalem Suresi Olarak Aktarılması

Zemahşerî'nin ifadelerinde dikkat çeken diğer bir husus da ikinci inen sûrenin Kalem Sûresi olarak aktarılmasıdır. Bunu Neseffî ve Râzî'nin yukarıda aktardığımız ifadelerinde de görmekteyiz. Bizce bu da onun "el-fatiha" kelimesiyle Fâtiha Sûresini kastetmediğine delildir. Zira az da olsa, Fâtiha Sûresi'nin ilk inen vahiy olduğu konusunda bazı yaklaşımlar mevcuttur. Zira Arthur Jeffery tarafından neşredilen ve müellifi bilinmeyen Kitâbü'l-Mebânî adlı eserde Saîd b. el-Müseyyeb tarihiyle Hz. Ali'ye nispet edilen bir tertipte ilk sırada Fatiha Sûresi yer almaktadır. Bu listede ikinci sırada Alak Sûresi, üçüncü sırada ise Kalem Sûresi bulunmaktadır.⁵⁰ Fakat Kalem Sûresi'nin Fâtiha Sûresi'nden sonra ikinci sûre olarak indiğini iddia eden herhangi bir görüş, bildiğimiz kadarıyla, mevcut değildir. Nüzul sırasına göre sureleri tertip çalışmalarına bakıldığında bunu görmek mümkündür. Zira bu tertip örneklerinin hiçbirinde Kalem Sûresi, Fâtiha Sûresi'nden sonra inen ikinci sure olarak yer almazken, nüzul tertiplerinin kahir ekseriyetinde Alak Sûresi'nden sonra inen ikinci sure olarak yer almaktadır.⁵¹ Bu durumda İbn Hacer'in, çoğunluğun benimsemediği bir görüşü çoğunluğun görüşü olarak aksettirdiği için Zemahşerî'yi eleştirdiği gibi, bir tek kişi tarafından dahi dile getirilmeyen Kalem Sûresi'nin Fâtiha Sûresi'nden sonra indiği görüşünü, çoğunluğun görüşü olarak aktarmasını eleştirmemesi dikkat çekicidir. Kaldı ki İbn Hacer söz konusu ifadenin bu kısmını nakle değer bile görmemiştir.⁵²

Fâtiha Sûresinden sonra Kalem Sûresinin geldiğine yönelik rivayetteki bu problemi aşmak için, ifadede geçen "Kalem Sûresi" ifadesinin Alak Sûresi anlamında kullanıldığı şeklinde yorumlar yapılırsa da bunlar tatmin edici olmaktan uzaktır. Sözelimi Neseffî'nin tefsirini şerh eden Hindistanlı âlim Muhammed Abdülhak b. Şâh, Alak Sûresinin bir diğer isminin de Kalem Sûresi olduğunu belirterek durumu makul bir seviyeye getirmeye

⁵⁰ Bkz. Arthur Jeffery, *Mukaddimetân fi 'ulûmi'l-Kur'ân ve hümâ mukaddimetü Kitâbü'l-mebânî ve mukaddimetü İbn Atiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1954),14. Bu eserdeki ilk mukaddime olan Kitâbü'l-mebânî'nin, Kerrâmiye fırkasının ileri gelen bazı isimlerine ait görüşleri ihtiva etmesi sebebiyle, söz konusu fırkaya mensup biri tarafından yazıldığı düşünülmektedir. Bkz. Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", *DİA*, (Ankara: İSAM Yayınları 2002), 25: 296. Eser, müellifinin bilinmemesi sebebiyle Arthur Jeffery'e atıfla zikredilmiştir.

⁵¹ Nüzul sırasına göre surelerin tertibine dair örnek çalışmalar hakkında ayrıntılı malumat için bkz. Öztürk & Ünsal, *Kur'an tarihi*, 248-322.

⁵² Bkz. Askalânî, *Fethü'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 8/714.

çalışmıştır.⁵³ Ayrıca Râzî'nin tefsirini Türkçeye tercüme eden heyet de Râzî'nin yalın olarak kullandığı "el-fâtiha" kelimesini "Fâtiha Sûresi" olarak tercüme etmiş ve "Kalem Sûresi" ifadesiyle kastedilenin de "Alak Sûresi" olduğunu parantez içinde belirterek ilgili sureye Kalem (Alak) Sûresi başlığını atmışlardır. Sureye ait tefsirin tercüme edildiği sayfaların üst bilgi kısmında da Kalem Suresi yazılarak bu açıklama teyit edilmiştir. Böylece tefsirin tercümesinde biri meşhur Kalem Sûresi diğeri de Alak Sûresi olmak üzere iki sûre Kalem Sûresi başlığıyla verilmiştir.⁵⁴ Bu, gerek Zemahşerî'nin gerekse Râzî ve Neseff'nin ilgili ifadelerinde yer alan "fâtiha" kelimesinin "Fâtiha Sûresi" olarak anlaşılmasının ortaya çıkardığı bir durumdur. Hâlbuki burada geçen "fâtiha" kelimesi, bizim iddia ettiğimiz üzere, Alak Sûresinin baş/giriş kısmı olarak anlaşıldığı takdirde bu tür zorlama yorumlara da ihtiyaç kalmayacaktır.

Sonuç

Alak Sûresi bağlamında ilk inen vahiy konusuna ilişkin Zemahşerî'nin ifadeleri ve ondan nakilde bulunarak, çok küçük bir azınlığa nispet edilen bir görüşü çoğunluğun görüşü olarak yansıtması sebebiyle onu eleştiren İbn Hacer'in ifadeleri tahlil edildiğinde, İbn Hacer'in naklinin *el-Keşşâf*'da yer alan ilgili ifadelerden farklı olduğu görülmektedir. İbn Hacer, Zemahşerî'nin kullandığı "el-fâtiha" ve "evvelü mâ nezel" gibi genel ifadeleri mana açısından tahsis ederek "Fâtihatü'l-kitâb" ve "evvelü sûratın nezelet" şeklinde nakletmiştir. Yani İbn Hacer Zemahşerî'nin ifadelerini olduğu gibi değil, kendi yorumunu da katarak dolaylı bir aktarımla nakletmiş, bir bakıma Zemahşerî'nin ifadelerini nakletmek yerine söz konusu ifadelerden kendi anladığını ya da bu ifadelerden anlaşılması gerekeni aksettirmiştir. İbn Hacer'in Zemahşerî'yi itham ettiği konu dil ve tefsir alanında otorite kabul edilen Zemahşerî'nin ilmi karakteriyle bağdaşmamaktadır. Buna rağmen Zemahşerî'nin ifadeleri İbn Hacer'in naklettiği gibi olsaydı, İbn Hacer'in eleştirisinin doğruluğunu kabul etmek icap ederdi. Ne var ki Zemahşerî'nin ifadelerinin farklı oluşu, bu ifadeler üzerinde düşünmeyi ve onun görüşlerini kendi ifadeleri üzerinden anlamaya çalışmayı zorunlu kılmaktadır.

İbn Hacer'in anlattığından farklı olarak, Zemahşerî müfessirlerin çoğunluğunun Fâtiha Sûresi'ni ilk inen sûre olarak kabul ettiklerini söylememektedir. Onun ifadesinde yer alan "el-fâtiha" kelimesi terim olarak

⁵³ Bkz. Muhammed Abdülhak b. Şâh el-Hindî, *el-İklîl 'alâ Medâriki't-Tenzîl ve hakâiki't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 7/597.

⁵⁴ Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr = Mefatihü'l-ğayb*, trc. Suat Yıldırım v.dğr. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 23/251-275.

"Fâtiha Sûresi" anlamında değil; lügavi olarak "giriş/baş kısım" anlamında, bağlam itibariyle de "Alak Sûresi'nin baş/giriş kısmı" anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla "evvelü mâ nezel" ifadesi de ilk inen sure anlamına değil, ilk inen vahiy anlamına gelmektedir. Bu durumda Zemahşerî'nin ifadelerini şöyle anlamlandırmak daha isabetli olacaktır: "*İbn Abbâs ve Mücahid'den nakledildiğine göre bu (Alak Sûresi), nazil olan ilk sûredir. Müfessirlerin çoğunluğu ise (sûrenin) baş/giriş kısmının (el-fâtiha) nazil olan ilk vahiy olduğu görüşündedir. Sonra da Kalem Sûresi gelmektedir.*" Buna göre İbn Abbâs ve Mücâhid'e izafe edilen görüş bir bütün olarak ilk inen sûrenin Alak Sûresi olduğu; müfessirlerin çoğunluğuna nispet edilen ise sûrenin tamamının değil; sadece baş/giriş kısmındaki ayetlerin ilk inen vahiy olduğu görüşüdür. O halde Zemahşerî az sayıda kişiye ait bir kabulü, müfessirlerin çoğunluğunun görüşü olarak takdim etmemiştir. Bu nedenle İbn Hacer'in ve ona tabi olanların Zemahşerî'ye yönelik eleştirileri doğru bir veriye dayanmamaktadır.

Bu çalışmadan çıkan sonuç doğrultusunda, Zemahşerî'nin söz konusu ifadeleri, ilk inen vahyin Fâtiha Sûresi olduğu görüşünü destekleyen bir argüman olarak değil; aksine Alak Sûresinin ilk inen vahiy olduğu görüşünü teyit eden bir veri olarak değerlendirilmelidir. Bu veri aynı zamanda Zemahşerî'nin Alak Sûresini ilk inen vahiy olarak gördüğüne delalet etmektedir. Zaten Zemahşerî, Fâtiha suresinin tefsirinde bunu sarahaten de ifade etmektedir.

Zemahşerî'nin yanlış anlaşılan bu sözleri, Fâtiha Sûresinin ilk inen vahiy olduğu görüşünü savunanların yegâne dayanağı değildir. Aksine bu görüşün hadis ve siyer kaynaklarında yer alan bazı rivayetlerle ve özellikle de Fâtiha Sûresinin metin içi bağlamı çerçevesinde yapılan değerlendirmelerle temellendirildiği görülmektedir. Dolayısıyla spesifik bir noktaya odaklanan çalışmamız, ilk inen vahiy konusunda nihai bir sonuç ortaya koymamaktadır. Zaten çalışmanın böyle bir amacı da yoktur. Ancak bu çalışma ilk inen vahiy konusunda Zemahşerî'nin sözlerinin yanlış anlaşıldığı, bu yanlış anlamada İbn Hacer'in yorumunun etkili olduğu ve bu yoruma dayanarak istidlalde bulunulamayacağı tespitini yapmaktadır.

Ayrıca, "el-Fatiha" kelimesinin anlamına dair Zemahşerî'nin ifadeleri hakkında ulaştığımız bu kanaat, Nesefî ve Râzî'nin konuyla ilgili ifadelerinde yer alan "el-fâtiha" kelimesi için de geçerlidir. Söz konusu müelliflerin de "el-fâtiha" kelimesini, Fâtiha Sûresi anlamında değil; Alak Sûresinin girişi manasında kullandıklarını düşünüyoruz. Bu şekilde anlaşıldığında, *Medârikü't-Tenzîl* şerhi ve *Tefsîr-i Kebîr* tercümelerinde görüldüğü üzere,

ibarenin devamında yer alan Kalem Sûresi tabirinin, Alak Sûresi olarak anlaşılması gibi zorlama yorumlara da ihtiyaç kalmayacaktır.

Son olarak bu çalışma, kendi alanlarında otorite olan âlimlerin de bazı nakillerinde yanılabildiklerini ve farkında olmadan yanlış bir bilginin yaygınlaşmasına yol açabildiklerini göstermektedir. İlmî metinler kendi döneminin şartları ve kavramsal yapısı çerçevesinde değerlendirilmelidir. Buna dikkat edilmediğinde, kavramlar tarihsel süreçte anlam değişimine uğrayabildikleri için yanlış değerlendirilmekte ve farkına varılmadan kavramsal anakronizme düşülebilmektedir. İbn Hacer'e gelinceye kadar, doğru anlaşıldığı veya problemleri görülmediği için, eleştirilmeyen Zemahşerî'nin ifadeleri, İbn Hacer'in onlara farklı anlamlar yüklemesiyle birlikte eleştiri konusu olmaya başlamıştır. İbn Hacer'in eleştirisi kendisinden sonra gelen meşhur bazı âlimleri de etkileyerek onların Zemahşerî'ye ait ifadeleri İbn Hacer'in anlattığı şekilde anlamalarına yol açmış ve onun hakkında yanlış bir kanaatin yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Bu yanlış kanaat de Zemahşerî'nin ilgili sözlerinin "ilk inen vahiy" gibi önemli bir konuyla ilgili ilmi iddialardan birine mesnet olarak düşünülmesine yol açmış ve Kalem Sûresi ifadesinin medlülünün Alak Sûresi olduğuna dair farklı değerlendirmelere kapı aralamıştır. Bu yönüyle çalışma, Zemahşerî hakkında oluşturulan ve onu töhmet altında bırakan bu yanlış anlaşılmayı ortadan kaldırmış; aynı zamanda geleneğin oluşum sürecinde şahısların rolünü ve yanlış telakkilerin zamanla yaygınlaşarak nasıl genel bir kanaat haline dönüşebildiğini ortaya koymuştur.



KAYNAKÇA

'ACLUNÎ, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs 'ammâ iştehera mine'l-ehâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351.

ADIGÜZEL, Şükran. *İlk Vahiy*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.

ASKALÂNÎ, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer. *Fethü'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.

BEĞAVÎ, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Tefsîrü'l-Beğavî =Me'âlimü't-Tenzîl*. Thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr. Riyad: Dâru Taybe, 1993.

BİNTÜ'Ş-ŞÂTÎ, Âişe Abdurrahman. *et-Tefsîrü'l-beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, t.y.

CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-*

- 'Arabiyye. Thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- EBÛ ŞÜHBE, Muhammed b. Muhammed b. Süveylim. *el-Medhal li-dirâseti'l-Kur'âni'l-kerîm*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003.
- EBÛ UBEYDE, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî. *Mecâzü'l-Kur'ân*. 1. Bs. Kahire: Muhammed Sami Emîn el-Hancî, 1954.
- ENDELÛSÎ, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahru'l-muhît*. 2. Bs, 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1990.
- EZHERÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî. *Tehzîbü'l-luğa*. Thk. Muhammed Avz Mer'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001.
- FERÂHİDÎ, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr. *Kitâbü'l-'Ayn*. Thk. Mehdî el-Mahzûmî - ve İbrâhim es-Sâmirâi. 8 Cilt. Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y.
- FERRÂ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah. *Me'ani'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2003.
- HASAN, Muhammed Ali. *el-Menâr fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- HAVİYYE, Muhammed Ömer. *Nüzûlü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve târîhuhû ve mâ yete'alleku bihi*. Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li Tabâ'ati'l-Mushafi's-Şerîf, t.y.
- HEREVÎ, Muhammed el-Emîn b. 'Abdullâh. *Tefsîru Hadâiki'r-ravhi ve'r-rayhân fî ravâbi' ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru Tavkı'n-Necât, 2001.
- HİNDÎ, Muhammed Abdülhak b. Şâh. *el-İklîl 'alâ Medâriki't-Tenzîl ve hakâiki't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- İBN ÂŞÛR, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tûnusî. *Tefsîrû't-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984.
- İBN ATIYYE, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsi. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Thk. Abdüsselâm Abduşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İBN EBÛ ŞEYBE, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim. *Musannefu İbn Ebî Şeybe*. Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İBN FÂRİS, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekerıyyâ. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Dâru'l-Fıkr, 1979.
- İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*. Thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: el-

- Mektebetü'l-İlmiyye, 2007.
- İBN SÎDEH, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâîl. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. Thk. 'Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- JEFFERY, Arthur. *Mukaddimetân fî 'ulûmi'l-Kur'ân ve hümâ mukaddimetü Kitâbü'l-mebânî ve mukaddimetü İbn Atiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1954.
- KUTLU, Sönmez. "Kerrâmiyye", *DİA*. 25: 294-296. Ankara: İSAM Yayınları, 2002.
- MA'BED, Muhammed Ahmed. *Nefahât min 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2005.
- MUKÂTİL, Ebü'l-Hasen Mukâtîl b. Süleymân b. Beşîr. *Tefsîru Mukâtîl b. Süleymân*. Thk. Ahmed Ferîd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- NEBHÂN, Muhammed Fârûk. *el-Medhal ilâ 'ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Halep: Dâru 'Âlemi'l-Kur'ân, 2005.
- NEHHÂS, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl İbnü'n-Nehhâs. *İ'râbu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- NEHHÂS, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl İbnü'n-Nehhâs. *Me'âni'l-Kur'ân*. Thk. Yahyâ Murâd. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- NESEFÎ, Ebü'l-Berekât 'Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-Tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Thk. Yûsuf Ali Bedevî. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- ÖZTÜRK, Mustafa. "Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl". *DİA*. 28: 292-293. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.
- ÖZTÜRK, Mustafa & ÜNSAL, Hadiye. *Kur'an Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- ÖZTÜRK, Mustafa & ÜNSAL, Hadiye. "Kur'an Tarihine Giriş -Evvelü ma Nezel (İlk Nazil Olan Kur'an Vahyi) Meselesi-". *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*. 26 (2013): 65-119.
- RÂZÎ, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *et-Tefsîrü'l-kebîr = Mefatîhü'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- er-RÂZÎ, Fahrüddîn. *et-Tefsîrü'l-kebîr = Mefatîhü'l-ğayb*. Trc. Suat Yıldırım - Lütfullah Cebeci - Sadık Kılıç - Sadık Doğru. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Reşid RIZÂ, Muhammed Reşîd b. Ali Rızâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm/ Tefsîru'l-Menâr*. el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1990.
- RÛMÎ, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *Dirâsât fî ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*.

Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 2005.

SA'LEBÎ, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân = Tefsîrü's-Sa'lebî*. Thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.

SUYÛTÎ, Ebû'l-Fazl Celalüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2006.

TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997.

TÎBÎ, Şerefüddîn Hüseyin b. Muhammed b. Abdullâh. *Fütühü'l-gayb fî'l-keşfan kınâi'r-rayb = Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf*. Thk. Hamza Muhammed Vesîm el-Bekri. Dübey: Câizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013.

ÛNSAL, Hadiye. Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

VAHİDÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1994.

ZECCÂC, Ebû İshak İbrâhim b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*. Thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005.

ZEMAŞSERÎ, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Muhammed b. Ömer. *Esâsu'l-belâğa*. Thk. Muhammed Bâsil Uyûnüssûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.

ZEMAŞSERÎ, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Muhammed b. Ömer. *Tefsîru'l-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2006.

ZÛRKÂNÎ, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2004.



A DIFFERENT VIEW OF THE FIRST REVELATION ISSUE IN TERMS OF MEANING UPLOADED TO THE WORD 'FĀTIḤA' BY AL- ZAMAKHSHARĪ

Ali TEMEL^a

Extended Abstract

The issue of the first revelation is an important subject for the history of Qur'an and its commentary. There are four different opinions about this subject in the resources. Each of these opinions claims that the first revelation is the first verses of Sūra al-‘Alaq, or the first verses of Sūra al-Muddaththir or the Sūra al-Fātiḥa or the basmala. Both Qur'anic sciences books and commentaries books include discussions about this subject, and mention related evidences. Some sections of the above-mentioned resources criticize Abu al-Qāsim Maḥmūd ibn ‘Umar al-Zamakhsharī (538/1144) because of his statements about this subject in his book named al-Kashshaf. These criticisms refer to the narration and criticism of Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (852/1449) about Zamakhsharī. Ibn Ḥajar criticizes Zamakhsharī because the opinion that the Sūra al-Fātiḥa is the first revelation, which is adopted by a very small minority, contradicts to the majority of the glossators. The claim expressed in these criticisms is incompatible with the scientific identity of Zamakhsharī and accuses him of transmitting information that does not agree with the facts on a scientific subject. Since there are no data which show that the opinion of the Sūra al-Fātiḥa is the first revelation is adopted by a majority in no period of exegesis history. When Zamakhsharī's work is examined, it is seen that the relevant statements have different aspects than what Ibn Ḥajar narrated, and that they can be understood in a more accurate way. This study aims to reveal that these criticisms made due to misunderstanding of Zamakhsharī are invalid, and make an offer for the

^a Asst. Prof., Çukurova University, alitemeladana@hotmail.com

accurate understanding of his statements.

The statements of Zamakhsharī that are criticized are as follows: “According to the narration of Ibn ‘Abbās and Mujāhid, this is the first sūra revealed. The majority of glossators is in the opinion that the “Sūra al-Fātiḥa” is the first revelation. Then follows the Sūra al-Qalam.” The main point in Ibn Hajar’s objection to Zamakhsharī is that the opinion of the Sūra al-Fātiḥa is the first revelation was reflected as the majority opinion. Numerous scholars who lived after Ibn Hajar have mentioned that Zamakhsharī transmitted false information based on Ibn Hajar’s statements. Recently, the relevant statements of Zamakhsharī have come to the fore in a different way based on Ibn Hajar’s comment, and are regarded as a factor supporting the probability that Sūra al-Fātiḥa is the first revelation.

When the statements of Zamakhsharī and the statements of Ibn Hajar who criticized him by narrating his word are examined, it is seen that Ibn Hajar’s narration is different than the statements in al-Kashshaf. Ibn Hajar allocated Zamakhsharī’s general statements such as “al-Fātiḥa” and “Avvalu mā nazal” in terms of meaning and narrated them as the “Sūra al-Fātiḥa” and “Avvalu sūratin nazalat.” In other words, Ibn Hajar narrated Zamakhsharī’s statements not directly, but with his own interpretation and in an indirect way. In one way, instead of narrating Zamakhsharī’s statements, Ibn Hajar transmitted what he understood from these words or what should be understood from them. The subject that Ibn Hajar accused Zamakhsharī, who is accepted as the authority in language and commentary, does not comply with the scientific identity of Zamakhsharī. However, if Zamakhsharī’s statements were as Ibn Hajar narrated, it would be necessary to accept the accuracy of Ibn Hajar’s criticism. But the fact that Zamakhsharī’s statements are different than narrated requires thinking about these statements and trying to understand his opinions based on his own statements.

Unlike what Ibn Hajar expressed, Zamakhsharī does not report that the majority of glossators accepts that the Sūra al-Fātiḥa is the first revelation. The word “al-Fātiḥa” in his statements was not used in its term meaning as “Sūra al-Fātiḥa,” but it was used in its word meaning as the “entrance/beginning,” and in context of the “beginning/entrance of Sūra al-‘Alaq.” Therefore, the statement “avvalu mā nazal” does not mean the first revealed sūra but it means the first revelation. In this case, it would be more accurate to interpret Zamakhsharī’s statements as follows: “According to the narration of Ibn ‘Abbās and Mujāhid, this (the Sūra al-‘Alaq) is the first sūra revealed. *The majority of glossators is in the opinion that the*

beginning/entrance (al-Fātiḥa) of the sūra is the first revelation. Then follows the Sūra al-Qalam.” Accordingly, the opinion attributed to Ibn ‘Abbās and Mujāhid states that the Sūra al-‘Alaq as a whole is the first revealed sūra, and what is contradicting to the opinion of the majority of glossators is that the first revelation is not the whole sūra but the verses in the beginning/entrance of it. In this case, Zamakhsharī did not present the acceptance of a small number of people as the opinion of the majority of glossators. Therefore, the criticisms of Ibn Ḥajar and his followers about Zamakhsharī do not rely on accurate data. Thus, the relevant statements of Zamakhsharī should not be regarded as an evidence that the first revelation is the Sūra al-Fātiḥa; on the contrary, it should be regarded as data which confirm that the first revelation is the Sūra al-‘Alaq. The data show that Zamakhsharī regards the Sūra al-‘Alaq as the first revelation.

The misunderstood statements of Zamakhsharī are not the only foundation of those who argue that the Sūra al-Fātiḥa is the first revelation. On the contrary, this opinion is based on various narratives in the hadith and prophetic biography resources, and especially on the evaluations of textual context of the Sūra al-Fātiḥa. Therefore, this study does not come to a final conclusion on the issue of first revelation as it focuses on a specific point. Moreover, the study does not have such objective. However, this study aims to reveal that Zamakhsharī’s statements on the first revelation are misunderstood, that Ibn Hajar’s interpretation was effective in this misunderstanding, and that no deduction can be made based on this interpretation.

Additionally, this conclusion we reached about the statements of Zamakhsharī regarding the meaning of the word “al-Fātiḥa” applies to the word “al-Fātiḥa” in al-Nasafī’s and al-Rāzī’s related statements. The researchers consider that the abovementioned authors used the word “al-Fātiḥa” as in the meaning of the entrance of the Sūra al-‘Alaq rather than the Sūra al-Fātiḥa. When understood in this way, the following expression of the Sūra al-Qalam in the paragraph should not need to be interpreted as the Sūra al-‘Alaq.

Lastly, this study shows that even scholars who are the authority in their area of work may be mistaken in some of their narrations, and can cause the spread of false information involuntarily. Scientific texts should be evaluated based on the conditions and conceptual structure of its period. When it is not the case, the concepts are misevaluated as they can undergo semantic changes, thus, conceptual anachronism can occur. Zamakhsharī’s statements

which were not criticized since Ibn Ḥajar whether because they were understood correctly or as not problematic became the target of criticism after Ibn Ḥajar attributed different meanings to them. Ibn Hajar's criticism affected some subsequent reputed scholars, lead them to understand Zamakhsharī's statements in the way Ibn Ḥajar narrated, and caused the spread of a false opinion about him. This false opinion caused the relevant statements of Zamakhsharī to be seen as the basis of an important scientific claim about "the first revelation," and the term Sūra al-Qalam to be regarded as the Sūra al-'Alaq. In this regard, this study resolved the incriminating misunderstanding about Zamakhsharī, and revealed the role of individuals in the process of forming a tradition, and that how false assumptions become widespread and turn into a general opinion over time.

Keywords: Tafsir, al-Zamakhshari, al-Fatiha, Ibn Hajar, the first revelation.



اللغة الفارسية ودورها التاريخي والثقافي و خدمتها للسنة النبوية

© Hedayatullah MODAQIQA^a

الملخص

المدنية الموروثة ظاهرة إجتماعية تهدف لبلورة حقائق وحماية المجتمع ونمط حياته الحضاري ومدى علاقته بالإنسان، البحث والتعرف حول خصائص المجتمعات أول منطلق لمعرفة الحضارات والمدنيات. الإسلام دين عالمي وفتوحاته الإسلامية وسيلة لتوسعة رقعة الإسلام لأجل تحقيق العبودية لله وحده والسلام العالمي للتعايش ، والدعوة الإسلامية لهذا الغرض النبيل بدأت من الجزيرة العربية حتي وصلت أقصى أنحاء المعمورة.

اللغة والثقافة لها تأثيرها مهما كانت ومن أي كان ،فلذلك اللغة العربية مع ظهور الإسلام وفتوحاته كانت لها تأثيرها على سائر اللغات وخاصة اللغة الفارسية ،وكما نشاهد أن اللغة العربية لها حضها من التأثير باللغة الفارسية ،حيث ساهم الفرس و الناطقين بالفارسية بدورهم لحمل العبء من الدعوة و التعليم إلى التأليف والتصنيف في اللغة العربية، كوخا لغة دين سماوي ولها مكائنها بين المسلمين حظيت بالإهتمام البالغ ، ولن ننسى أن اللغة العربية وسيلة لفهم الدين ومقاصده وكيف لا وهي لغة القرآن ومظهر الإعتقاد والتدين ،لذلك أولوها بالتعلم والإهتمام.

والهدف من عرض هذه المقالة لقرائنا الأعزاء هو إلقاء الضوء في إبراز مدى قوة التأثير والتأثر اللغة العربية على الفارسية والعكس و أواصر العلاقة الإجتماعية والثقافية وعمقها بين أهل اللغة الناطقين باللغة الفارسية والعرب، خاصة على مدى تاريخ الإسلام. وكيف لعبت هذه العلاقة في تلبية غير العرب من الفرس في قبول اللغة العربية كلغة دين القرآن والسنة وسائر العلوم في العالم الإسلامي. وفي نهاية هذا البحث اتضح أن اللغة الفارسية لقدمتها بين الأجيال بثقافتها وشؤون سياسة إدارة الدولة وبآثار وكتب و عمران لعبت دورها على الرغم ما واجهت في المجتمعات ، لأنها موروثه قديمة جذورها تنتمي إلى عهد بعيد.

من خلال هذا البحث سنتطرق لجهود ما بذله أهل اللغة الناطقين بالفارسية من أساليب متعددة من التأليف والتصنيف والترجمة وخاصة يقتضي التنويه ذكر ما ألفوا وصنفوا وترجموا في السنة و الحديث باللغة الفارسية، وقد لمسنا من خلال هذا البحث أن الفرس والعجم كما أنهم أناروا بثقافتهم العالم وهكذا دورهم في تنوير الحضارة الإسلامية بعد إسلامهم مشاهد محسوس. عصر الخلافة العباسية من أبرز وجوه الأخذ والعطاء العلمي والأدبي بين العرب والفرس فحضة الترجمة ،حيث عنوا بترقية العلوم والأدب عناية تضاءلت بجانبها عناية من سبقهم. وهكذا نتأكد عن دور التعليم مما أدى إلى

^a طالبة دكتوراه، جامعة إرجيس، taloqaih2009@gmail.com

كمال ونضح الدعوة الإسلامية ولغتها العربية وآدابها في أنحاء العالم الإسلامي آنذاك.

فلا عجب إذ نقرأ أكثر المصنفين لكتب السنة ومصادر قواعد اللغة العربية من العجم أو الفرس مصداق ما تفضل به النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال: "لَوْ كَانَ الْإِيمَانُ عِنْدَ الثُّرَيَّا، لَنَالَهُ رِجَالٌ مِنْ هَؤُلَاءِ"^b هو كما قال فقد تحقق تنبؤ النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك ، فترى أن كتاب التاريخ ومترجمي كتب العلمية إلى اللغة العربية من هذه العلاقات والتعايش في ظل الإسلام تأثروا فتراهم أكثر مؤلفاتهم بالعربية وهم عجم ، مثل الطبري نسبة من أهل طبرستان فلا خلاف عليه، وطبرستان ولاية كبيرة في بلاد فارس.^c فهو فارسي الأصل والنشأة والمولد كما يلمح به كارل بروكلمان. الإمام أبو حنيفة النعمان فهو من أبناء فارس الأحرار كما ذكره حفيده إسماعيل.^d الدينوري فإنه من نوادر الرجال جمع بين حكمة الفلاسفة وبيان العرب^e، المسعودي ، طاووس بن كيسان ، ليث بن سعد ، محمد بن إسماعيل البخاري ومسلم بن الحجاج وأصحاب السنن الأربعة كما نوه به صاحب كتاب أطلس الحديث النبوي^f، أبو عبيدة معمر بن المثنى، أخفش، سيبويه ، كسائي، فراء وأمثالهم ، هذا بمعنى أن هؤلاء الكتاب أصلهم الفرس أو العجم ، ولكنهم حسب ما إقتضت الظروف كتبوا بالعربية. وهناك عدد غير قليل من شارحي السنة بعد القرن العاشر محدثي الهند جل كتاباتهم بالفارسية. وقبل أولئك فلا نكاد نجد من كتب الحديث وشروح السنة بالفارسية ، و أخيرا ما نشاهد في شبه القارة الهندية عدد غير قليل شروحات السنن ألف بالفارسية مثل المحدث عبدالحق الدهلوي وابنه نور الحق وتلامذتهم ، والشاه ولي الله الدهلوي وأبناءه مثل الشاه عبد العزيز وأمثالهم ، ومسامي أولئك في نشر وإحياء السنة مشهود وملاحظ في ديار الهند وما جاورها كما توصلنا عليه.

سنحاول في عرض هذه المقالة أن نستند بالمتون الموثقة وأساليب الوصفي والتحليلي والنقد إن تيسر من زوايا هذا الموضوع بين يديكم. وبالله التوفيق.

الكلمات المفتاحية: اللغة الفارسية، الحضارة الفارسية والعرب ، التأثير والتأثر اللغتين ، التصنيف ، مؤلفات الفارسية .



^b البخاري ، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري (1422هـ) ت، محمد زهير بن ناصر الناصر . الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه ، (كتاب تفسير القرآن ، باب {وَأَخْرَجَ مِنْهُمْ لِمَا تَلَّحَقُوا بِهِمْ} ج، 6 : ص / 151) . دمشق : دار طوق النجاة للنشر (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) الطبعة: الأولى.

^c الذهبي ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قاتماز ، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (7 / 160) ت ، الدكتور بشار عوَّاد معروف الناشر: دار الغرب الإسلامي الطبعة: الأولى، 2003 م.

^d ابن خلكان ، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر البرمكي الإربلي وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان(5/ 405) ت ، إحسان عباس الناشر: دار صادر – بيروت 1994 م.

^e الصفدي ، صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله ، الوافي بالوفيات (6 / 233) ، ت أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى الناشر: دار إحياء التراث – بيروت عام النشر: 1420هـ- 2000م

^f ابو خليل ، الدكتور شوقي ، اطلس الحديث النبوي من الكتب الصحاح الستة (ص / 11-16). دار الفكر دمشق 2005 م.

FARŞANIN TARİHSEL KÜLTÜREL ROLÜ VE NEBEVÎ SÜNNETE HİZMETİ

Nesilden nesile geçen medeniyet; hakikatlerin netleşmesini, belirli bir toplumu korumayı, o toplumun medeni hayat tarzını; kültür ve medeniyeti öğrenmek için ilk çıkış aşamasında toplumun özellikleri hakkında inceleme ve araştırma yapıp toplumun insanla olan ilişki boyutunu hedefleyen toplumsal bir olgudur.

İslam, evrensel bir dindir. İslami fetihler; sadece Allah'a kulluğu gerçekleştirmek ve bir arada yaşayarak dünya barışını sağlamak için İslami sahanın genişlemesine vesile olmuştur. İslam daveti bu yüce amaçla Arap yarımadasından başlamış ta ki dünyanın dört bir yerine kadar ulaşmıştır.

Dilin ve kültürün nerede olursa olsun ve kim olursa olsun bir etkisi vardır. Bu sebeple Arap dilinin, İslam'ın ortaya çıkışı ile ve İslami fetihlerle birlikte diğer dillere ve Farsça diline bir tesiri olmuştur. Benzer şekilde Arap dilinin, Farsça dilinden etkilenme konusunda bir payının olduğuna şahit oluyoruz. Şöyle ki; Farslar ve Farsça konuşanların davetin yükünü taşımadaki rolü; öğretimden eser vermeye ve Arap dilinde tasnif yapmaya kadar olan safhayı Araplarla birlikte üstlenmişlerdir. Arap dili semavi bir dinin dilidir ve Müslümanlar arasında son derece özen göstermeyi hak eden bir yeri vardır. Bizler Arap dilinin, dini ve dinin maksatlarını anlamada bir vesile olduğunu asla unutmuyoruz. Arap dili Kur'an'ın dili, itikat ve dindarlığın tezahürü olduğuna göre böyle olmaması için sebep ne olabilir ki? Budan dolayı insanlar, Arapçayı öğrenmekle ve ona özen göstermekle sahip çıktılar...

[Geniş Türkçe Öz, çalışmanın sonunda yer almaktadır.]



THE ROLE OF PERSIAN LANGUAGE IN CULTURE AND HISTORY AND ITS SERVICES IN PROPHETIC TRADITION (HADITH)

Civilization is a social phenomenon which has been transferred from generation to generation and aims to clarify the truths, protect a certain society and aims the civilized life style and the relationship dimension of society with human being.

The Islamic conquests have been caused the expansion of the Islamic realm for the survival of Allah and to achieve peace in the world. For this supreme purpose Islamic invitation started from Arabian peninsula to the four corners of the World.

Language and culture have their effect on everywhere and no matter who they are. For this reason, by the emergence and conquests of Islam, Arabic language has effected other languages as well as Persian language. Similarly, we witness that Arabic language has also been effected by the Persian language. We can never forget that the Arabic language is a means to understand the aims of Islam

religion. Since Arabic is Quran language and it is the manifestation of faith and piety, people has always taken care and made claim to Arabic language.

The purpose of this paper is to shed light on the influence of the Arabic language on the Persian language and vice versa. It also sheds light on the depth of the ages of social and cultural relationship and the relationship between the owners of both Persian and Arabic languages throughout the history of Islam.

[The Extended Abstract is the end of article.]



مُقَدِّمَةٌ

هذه المقالة حول مكانة اللغة الفارسية و دور علماء وكتاب المسلمين من الفرس والناطقين باللغة الفارسية في نشر السنة وإحيائها ومدى تأثير الثقافة العربية على الفرس وما أثرت الثقافة الفارسية على العرب والفاتحين. الجدير بالذكر أن المساهمة التي ننوه بها عن دور غير العرب من الفرس في نشر السنة من التدوين والتأليف، ومساندتهم في حمل رسالة الإسلام في الفتوحات والدعوة وما إلى ذلك من الجهود والمنافحة والجهاد بالسيف والسنان يعد إنتصارا عظيما للفاتحين العرب، وهذا ليس فقط إنتصارا سياسيا بحثا لصالح رقة الدعوة الإسلامية بل هو إنتصار معنوي وإيمان بعث في قلوب أولئك الجدد المسلمون في تلك البلاد المحررة، حيث لانت قلوبهم لله ربا وبالإسلام ديننا وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبيا ورسولا.

لما سيطر الإسلام وتوسع رقعته وفتوحاته حول الكرة الأرضية إلا وخلفت ثقافتها تتخلل في أواسط المجتمعات المحررة ومن النادر أن تتفقت دولة لا تتأثر من الثقافة الدينية أو اللغة. على سبيل المثال مصر مع قدم حضارتها المرموقة ولغتها القديمة تحولت وأنسلخت من لغتها، ولا تكاد تذكر لأن كمال اللغة العربية وفساحتها و رسالة الإسلام السمحة وما تحتوي فيها من التعاليم والقيم أغنيا المجتمعات، وكان سببا لنصرة الإسلام والمسلمين.

الإسلام تعاليمه قيمه و أصوله كانت مؤثرة وجذبت إليها القلوب، وقد خضعوا لله بالطاعة كما ذكرنا، إلا أن اللغة العربية بجانب غناها ومكانتها في الدين حيث أنها لغة دين وعبادة لم ترح اللغة الفارسية من المجتمع لأنها موروثة قديمة جذورها تنتمي إلى عهد بعيد، وحفظت نفسها بآثار وكتب من عهد الساساني بلغة الفهلوية، وتوالت في القرون من جيل إلى جيل. وقد مرت في حوادث وأشد ما عاشت وأطول من فتوحات الإسلامية ولم تتأثر ولم تضمحل لأن الفرس بجانب ما حافظوا لغتهم في هذه المدة الطويلة بل أثروا في إغناء الثقافة العربية ولغتها.

ومما يجدر أن نشيد بذكر عن بعض مؤلفات العلمية في العلوم و التراجم، في الأدب، والفلسفة، والقصاص منذ

عهد الساسانيين كما ذكره بعض كتاب الإيرانيين أمثال (بندهشن) و(دينكرت) و(كارنامه اردشير بابكان)¹ وغير ذلك مما يدل على حفظ موروث العلمي والثقافي في تلك الحقبة من الزمن، و ما ذكره الباحثون وصلنا من كتب تلك الحقبة قليلة جدا. ككتاب كليلة ودمنة ترجم إلى الفهلوية بأمر أنوشيروان ومن ثم ابن المقفع في القرن الثاني الهجري ترجمه إلى العربية، غير أن ترجمته الفهلوية ضاعت وفي القرون اللاحقة ترجم من العربية إلى اللغات الأخرى. وهناك كتاب آخر يعرف بخداي نامه ألف في عصر يزيد جرد الثالث يعبر عن ملوك فارس وأحداثها، و وصية أنوشيروان لهرمز وجوابه عليه، ورسالة أنوشيروان للمزبان وردة عليها، وكتابه لكبار رجال الدولة في الشكر، وما تم ترجمته إلى العربية الف قصة سندياد، وغير ذلك. وأشد ما شاهد النهضة الأدبية هو عصر أنوشيروان حيث ترجم من الفهلوية إلى العربية وعددها ما يقارب سبعين كتابا. ويمكننا تقسيم موضوعاتها إلى الطب والبيطرة، الدينية، الفنون الحربية، السياسة والحكم، القصص والحكايات الاجتماعية. وأما عن الآداب المثورة التي وصلتنا فقط كارنامه اردشير بابكان، وبادگار زريزان وأمثاله خاصة.²

بعد إضمحلال الدولة الساسانية وما عاشت من الزمن بدأت نفوذ الثقافة الفارسية وحضارتها تدب في المجتمع العربي خاصة في عهد خلافة بني عباس حيث إن المسلمين الفرس آنذاك ساعدوا مع بني عباس في إتاحة خلافة بني أمية من السلطة، بذلك تمكنوا من إحراز وظائف و ولاية أمور في الخلافة الإسلامية وأستمالوا الخليفة لإتخاذ منهج وأسلوب لإدارة أمور المسلمين على نحو ملوك الساسانية والحضارة الساسانية.

إلى زمن ولاية حجاج بن يوسف والي الخلافة الأموية على العراق، كان التعامل في الدواوين والكتابة بأسلوب الفارسية وثقافتها، و نمط في أصول الإجراءات الإدارية على طريقة عهد الساسانيين وعلى اللغة الفهلوية.³ ثم بعد ما تولى العباسيون الخلافة بدأت حركة ترجمة العلوم من اللغات إلى العربية وشاعت الترجمة وأزدهرت الحضارة الإسلامية وأخذت ثوب الرقي والمدنية.

نلاحظ أن الفرس والعجم كما أنهم أناروا بثقافتهم العالم وهكذا دورهم في تنوير الحضارة الإسلامية بعد إسلامهم مشاهد وملموس فنعيد ونكرر دور الناطقين باللغة الفارسية في رقي الحضارة، فهذه اللغة بتعبيراتها الجميلة ودلالات كلماتها المميزة كانت ولا بد أن تمثل اللغة الثانية للحضارة الإسلامية على مر قرونها المديدة حيث على قصب السبق مع

¹ بندهش (BUNDAHISTIN) يعني اصل الخلقه برز بعد دينكرد (DENKARD) وهما من اهم الكتب الديني والتاريخي في الديانة الزرادشتية، كتب باللغة الفهلوية وبندهش كان معروفا عند الهنود. وهكذا دينكرد يحتوي على الآداب والعلوم الدينية الفه أزر فرنيغ في القرن التاسع الميلادي. انظر: دائرة المعارف اساطير وآيين هاي باستان، جهان، لغلام رضا معصومي، ايران- تهران شركت انتشارات سوره مهر 1388، (1292/3). كارنامه اردشير بمعنى سير الملوك واعمالهم على ما ذكر المسعودي جوانب منه. مروج الذهب (271/1).

² انظر: پيرنيا، حسن، ترجمة محمد نورالدين عبد المنعم والسباعي، تاريخ ايران القديم من البداية حتى نهاية العهد الساساني، (القاهرة المركز القومي للترجمة الطبعة الاولى 2013 م) بتصرف (ص/ 431-430) و (ص/465).

³ انظر: البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود فتوح البلدان، (ص/294) الناشر: دار ومكتبة الهلال- بيروت عام النشر: 1988 م

اللغة العربية في ممارسة الخدمة في إغناء الثقافة الإسلامية واللغة العربية من تدوين ونشر للسنة منذ زمن بعيد.

قدم علاقة العرب والفرس:

كانت علاقة قبائل العربية مع الفرس منذ عهد بعيد، ولم تخلو من التأثير والتأثر الثقافي لجانبين، وفي بعض الفترات تأثيرات العادات والثقافة والتقاليد أدت إلى اختلاط القرشيين بالروم والفرس والأحباش و أخذهم الكثير من تقاليد هذه الشعوب، فتأثروا بهم، وأفادوا منهم، وقلدوهم في اللباس والزّي. وفي الطعام والشراب، فعبد الله بن جدعان أتى إلى العرب بطعام لا عهد لهم به، هو الفالوذج الفارسي. مع نفوذ السلطة للفرس أخضع العرب و ولاءهم لأقصى ديارهم.⁴

وأخيرا ظهور الإسلام من الجزيرة العربية وتمدد الدعوة الإسلامية نحو بلدان العجم والفرس وإخضاع أولئك القوم لطاعة الله ورسوله ومن ثم بدأ إمتزاج بمحاسن القيم والأعراف الثقافية وأمور الإدارية وما يخص الدولة، من مجتمع تلك البلاد، التي لا تعارض مبادئ الشريعة الإسلامية وتعاليمها، مما جعل لحضارة الإسلامية ثوب الرقي والإجلال.

بدأ المسلمون في فتح بلاد فارس بعد فترة يسيرة من وفاة النبي صلى الله عليه وسلم؛ حيث شرع المثنى بن حارثة الشيباني رضي الله عنه بذلك في خلافة الصديق رضي الله عنه.⁵ وتوالت فتوح فارس في خلافة الصديق، ثم الفاروق عمر رضي الله عنه، وكان خالد بن الوليد، وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهما أثر عظيم في فتح بلاد فارس، وإكتمل فتوحها بالكلية في خلافة عثمان رضي الله عنه، وقُتل آخر الأكاسرة في عصره⁶ ودانت بلاد فارس بأكملها للمسلمين.

التعرف والإطلاع على مجريات العلاقة المتبادلة بين العرب والفرس يعطينا عن تفاصيل حياتهم الإجتماعية والإقتصادية حيث أن اليمن، البحرين، عمان، الحيرة كانت تجمعهم ومما أدت إلى علاقات السياسية و إجتماعية وحتى الخطط الحربية أحيانا.

تبدأ العلاقات بين العرب والفرس إمتدادا إلى الف قبل الميلاد و توالت إلى القرون العديدة، وغطت العلاقات تشمل السياسية، التجارية، و الثقافية، خاصة أيام الساسانيين حيث كان لهم الولاء من أمراء الحيرة، وكان بعض الفُرس الذين باليمن قد أسلموا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وكانت اليمن حينذاك تابعة للفرس، وعليها والي من قبل كشرى أنو شروان، وفيها العديد من أجنادهم الذين أرسلهم كشرى لقتال الأحباش النصارى، وطردهم من اليمن، وعاونوا

⁴ انظر : سالم ،الدكتور عبدالعزيز (ب ت).دراسات في تاريخ العرب تاريخ الدولة العربية (القاهرة: ، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر). (ص/19).

⁵ البلاذري، فتوح البلدان، (ج:1 ص/251).

⁶ الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قنْأَمَاز (القاهرة : دار الحديث للنشر 1427هـ-2006م) سير أعلام النبلاء. (ج: 2، ص/109).

سَيِّف بن ذي يَزَنَ الحِمَيْرِي فِي إِسْتِعَادَةِ مُلْكِ آبَائِهِ الحِمَيْرِيِّينَ بِاليمَنِ مِنْ أَيْدِي الأَحْبَاشِ. ⁷ وفي هذا العهد توسعت العلاقات بكل ما تحمل الكلمة.

العرب قبل الإسلام كانوا يقصدون جنوب بلاد فارس ما يسمى اليوم إيران اليوم للهجرة والتجارة عن طريق عمان والبحرين و مروراً إلى الموانئ، وفي عصر بعد الإسلام كانت رحلتهم عن طريق الكوفة والبصرة إلى بلاد فارس ومن خلال مخالطتهم وتعاملهم مع بعض في أقصى بلاد المجتمع الفارسي الإيراني تأثرت الثقافات بينهم. ⁸ حتى صار كثير من مشهوري الشعراء والكتاب والعلماء باللغة والدين من أبناء فارس ، وكان من أثر القرآن على اللغة الفارسية أن فقدت اللغة الفارسية شخصيتها القديمة، وظهرت الفارسية الجديدة، فهي اللغة الفارسية الحديثة إذ جاءت بعد دخول إيران في الدين الإسلامي وأخذت حروفها وقواعد كتابتها من اللغة العربية وتسمى بالفارسية ب(زبان دَرِي) مشحون بإصطلاحات العربية.

أسباب هذا التأثير هي العلاقات السياسية ، والإجتماعية، والإقتصادية، والثقافية منذ آلاف السنين عاش عليها العرب والفرس مع بعض في ظل التعاطي المتبادل. وبعد الإسلام تشكل نصف معجمها كما شكلت أساليبها وأوزانها من العربية، لذلك تبرز دور اللغة العربية جلياً حيث من أكثر اللغة تأثيراً على الفارسية حيث كونت منها لغة مشابهة من الكلمات والإصطلاحات العربية حتى صارت لساناً آخر غير اللغة السابقة على الإسلام. أن كتاب التاريخ ومتزجي كتب العلمية إلى اللغة العربية من هذه العلاقات تأثروا فتراهم أكثر مؤلفاتهم بالعربية وهم عجم ، أمثال الطبري ، أبو حنيفة ، يعقوبي ، الدينوري والمسعودي ، طاووس بن كيسان ، ليث بن سعد ، محمد بن إسماعيل البخاري ، مسلم بن الحجاج ، أبو عبيدة معمر بن المثنى ، أخفش ، سيبويه ، كسائي ، فراء وأمثالهم. و من مظاهر العلاقات العرب والفرس قبل الإسلام على الضفة العربية ما نشاهد المجريات التاريخية في الحيرة التي بين النهرين وهي مع أمها من بلدان العربية الواسعة كانت تحت سيادة الفرس ، ففي سنوات القحط لم يكن أمام القبائل العربية في نجد من مخرج إلا الهجرة إلى أرض العراق ، فكانوا يطلبون الإذن بدخولها من الفرس. ⁹

ومن خلال هذا التعايش قد حظيت من العمران بين سائر البلاد العربية وهي موطن تجمع للشعراء والأدباء آنذاك ومنها إنتقلت الثقافة الفارسية وحضارتها إلى سائر الأمصار من الجزيرة العربية كشام و اليمن، و الحجاز. ويقال أن الشعراء الجاهلي كإمرؤ القيس، طرفة بن عبد ، عمرو بن كلثوم ونابغة الذبياني وحسان بن ثابت وغيرهم من الشعراء ، كانوا يفضلون المرور من الحيرة والتريث في قصور ملوكها لقضاء بعض الأيام وقد عاش منهم بعض حياتهم ، ولا شك

⁷ الطبري ، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي أبو جعفر (بيروت : دار التراث - الطبعة: الثانية . 1387 هـ). تاريخ الطبري و تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري(ج:2، ص/ 139 - 140).

⁸ زرين كوب ، الدكتور عبدالحسين (إيران تحران : كناخانه ملي 1378 هـ.ش). قرنان من الصمت (دو قرن سكوت) (ص/30).

⁹ الدينوري ، ابو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (بيروت : طبعة الثانية دار احياء التراث العربي 1970 م). المعارف ، . (ج : 1 ، ص/

أن ذلك من أسباب انتقال الثقافة و الحضارة إلى العرب.¹⁰

ومن آثار هذا التواصل الثقافي بين الحضارتين نلاحظ حدوث الزواج والتعظيم لمقدسات العرب كما سجلت كتب التاريخ حوادث ومعالم تدل على وجود تواصل معنوي وثقافي بين العرب والفرس. ذكر الباحث بلوح ناقلاً أن الشاعر الفارسي أبو القاسم الفردوسي يحدث عن شخصية أفريدون الذي زوج أبناءه الثلاثة من بنات ملك اليمن في عصره.¹¹

وذكر المسعودي في مروج الذهب "أن الفرس تقصد البيت الحرام وتطواف به تعظيماً له وكانت الفرس تهدي إلى الكعبة أموالاً في صدر الزمان وجواهر وقد أهدي ساسان بن بابك غزالين من الذهب ، وجواهر وسيوفاً وذهباً كثيراً، فقذفه في زمزم".¹²

إستعانت الفارسية (الدرية) في مراحل تكوينها الأولى بكافة اللهجات الفارسية الأخرى فأغنتها ، وفي الوقت نفسه كان دور اللغة العربية كبيراً في رفق هذه اللغة الجديدة بالعديد من المفردات والمصطلحات في مجالات الأدب والفن والدين والإدارة والعلم والفلسفة وكذلك المصطلحات العسكرية وغيرها ، حتى بدأت تنافس اللغة العربية ، إلا أنها وجدت صعوبة كبيرة في أن تحل محل اللغة العربية في بلاد فارس وكان ذلك قد حدث بعد عدة قرون من الفتح الإسلامي ، بسبب قداسة اللغة العربية عند المسلمين من الشعب الفارسي.¹³

ولا ننسى أن نذكر بالمقابل دخلت العربية العديد من المفردات الفارسية خاصة تلك المتعلقة بالتنظيمات الإدارية التي إقتبست عن الفرس. لما كان الفتح الإسلامي لفارس بداية جديدة لتاريخ فارس الحديث لغة و شعراً فقد شهدت في فترة لاحقة عدداً كبيراً من الشعراء و الأدباء الذين استخدموا الفارسية كلغة تعبير أدبية ، بالتالي أصبحت اللغة المسيطرة في المناطق الشرقية من العالم الإسلامي مثل فارس و أفغانستان و شرق الهند الذي عرف لاحقاً بباكستان إلى جانب الأوردية. أن اللغة الفارسية كانت مستعملة في القرن العاشر الهجري ويصادف السادس عشر الميلادي في مناطق شاسعة تمتد من إسطنبول حتى كلكتا في الحديث والكتابة والسياسة والأدب¹⁴ ويقول الباحث يوسف عزيزي: "لقد أثرت الثقافة العربية في الثقافة الفارسية، عبر العصور. وكان للأدب العربي تحديداً له تأثير مهم في الأدب الفارسي وكذلك

¹⁰ سالم ،الدكتور عبدالعزيز ترجمة الفارسية باقر صدري نيا تاريخ العرب قبل الاسلام ، (تهران : انتشارات علمي وفرهنگی 1383 هـ ش) . (ص/226).

¹¹ بلوح ، رشيد (بيروت: لؤكر العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، الطبعة الأولى 2014 م). التداخل الثقافي العربي-الفارسي من القرن الاول الى القرن العاشر الهجري ، (ص/60).

¹² المسعودي ، لأبي الحسن علي بن الحسين بن علي (بيروت : المكتبة العصرية صيدا ، الطبعة الأولى 1425 هـ) مروج الذهب ومعادن الجوهر (ج :1، ص/184-185).

¹³ الخالدي ، عبد الله و طلال المجذوب (بيروت : دارالحق 2001). مفتاح اللغة الفارسية ، (ص/15).

¹⁴ انظر : تاريخ ايران القديم من البداية حتى نهاية العهد الساساني (ص/440) من حسن پيرنيا ترجمة محمد نورالدين عبد المنعم والسباعي ، المركز القومي للترجمة الطبعة الاولى 2013 م ، القاهرة .

اللغة العربية أيضاً، دور في إغناء اللغة الفارسية بالمفردات المتعددة. فهناك نحو 60% من اللغة الفارسية مفردات عربية، أو عربية الجذور.¹⁵

ويتأكد القول أن الأدب الفارسي لم يكن له وجود بارز قبل الإسلام، وقد أصبح له هذا الوجود، وهذا البروز بعد الإسلام، فنتيجة لتمازج الثقافتين الفارسية و العربية، الذي أنتج عندنا شعراء و مفكرين وأدباء كباراً، مثل حافظ الشيرازي و سعدي الشيرازي وأمثالهم.

العلاقة بين العرب والفرس لا تنتهي بذكر بعض الكتب المعروفة المترجمة من الفارسية التي وردت أسماءها في كتب القديمة بل يتطلب الخوض في جذور العلاقات على مر التاريخ ما قبل الإسلام كما ذكرنا قول الدينوري في المعارف عن هجرة العرب في سنوات القحط إلى العراق ، وما بعده في عصر فتوحات الإسلامية حيث توسعت هذه العلاقات، وخلفاء العباسيين كانوا يعتبرون أنفسهم إستمراراً للإدارة الساسانية لعدة قرون.¹⁶

تأثيرات اللغة أمر طبيعي ومسلم ، أينما كانت تتأثر وتتوثر لا نجد في العالم لغة إلا وقد لجأت لإستخدام تعبير أو إصطلاح من غيرها والعكس ولا يبد. لما أن العلاقات بين العرب والفرس كانت قديمة والبحوث في هذا المجال توحي أن العلاقات كانت على مستوى الثقافي، والسياسي فالتأثر والتأثير خاصة بين هذين الملتين لا تقاس بغيرهم لقدم علاقاتهم.

يقول يلوح رشيد قائلاً: "لن نستطيع الجزم بكون العلاقات العربية الفارسية قبل الإسلام قد كانت دائماً علاقة بين طرفين متكافئين، فقد رأينا أنّ العرب قد عاشوا لقرون قبل ظهور الدين الجديد في وضعية التابع الخادم لمصالح الإمبراطورية الفارسية، ممّا رسّخ في أذهان الفرس تلك النظرة الدونية إلى العرب، ورغم ذلك لاحظنا أنّ بعض ملوك فارس كانوا يُقدِّرون ملكة الشّعْر عند العرب، ويعتبرونها عامل قوة وتميّز في حياتهم الصحراوية، بناءً عليه نعتقد أنّ العلاقات الثقافية العربية الفارسية قبل الإسلام لم تحقّق كفايتها التبادلية، إذ لم تنضج تلك العلاقات ولم تكن مؤهلة لبلورة تداخل ثقافي عميق، لكننا لا ننكر وجود مؤثرات أوجدت تفاعلاً شكّل الأرضية الخصبة لاكتمال الشّروط التاريخية في ما بعد لانطلاق صيرورة التداخل الثقافي العربي الفارسي".¹⁷

فهكذا كما تفضل الباحث كان هنالك قاعدة المد والجزر في العلاقات التبادلية بين العرب والفرس قبل الإسلام ،حيث من خلال بحثي لمست ذلك، ولكن بعد الإسلام نشاهد تطوراً في العلاقات وتداخلاً بين الثقافتين.

هنا يجدر الإشادة بالعلاقات ما بعد الإسلام ونماذج حية وفي رأس هؤلاء يطيب أن نتطرق بالصحابي الجليل

¹⁵ عزيز ، يوسف(ب ت). تاريخ اللغة الفارسية و مراحل تطورها ، مصدر المقال (لجمعية الدولية للمترجمين و اللغويين العرب). (مقالة).

¹⁶ مصطفى ، شاكِر (بيروت لبنان: دار الكتب للملايين مؤسسة الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى 1979 م). التاريخ العربي والمؤرخون ، (ج:2، ص/371-373).

¹⁷ التداخل الثقافي العربي-الفارسي من القرن الاول الى القرن العاشر الهجري (ص/ 231).

سلمان الفارسي رضي الله عنه الذي يعد عنصراً مهماً لنقل الثقافة الفارسية إلى أرض العرب ، وقد هرب من الأرض الفارسية باحثاً وساعياً عن الدين الحق، كما تذكره روايات كثيرة، عن تنقله من عالم إلى عالم في الديانة النصرانية ، حتى دلّه آخرهم أن يتوقّب نبياً كاد أن يبعث من أرض العرب ، وذلك سبب مجيئه إلى أرض العرب وسكنائه فيها. وقد فاتته غزوتين ، بدر الكبرى و أحد بسبب رفق له لدى يهودي بالمدينة الطيبة ، ولما كانت غزوة الخندق تكالبت الأعداء على حصار المدينة وصمموا لقلع جنود هذه الدولة التي أسسها النبي صلى الله عليه وسلم ، وبعد مناقشات جرت بين القادة وأهل الشورى إتفقوا على قرار حفر الخندق حول المدينة قدمه هذا الصحابي النبيل سلمان الفارسي رضي الله عنه. فمثلاً يقول: يا رسول الله، إنا كنا بأرض فارس إذا حوصرنا حنْدَقْنَا علينا.¹⁸

الخندق لم يكن من عادة العرب ، ولكنه من مكاييد الفرس وحروبها ، ولذلك أشار به سلمان الفارسي. وأول من حنّدق الخنادق من ملوك الفرس فيما ذكره الطبري هو منوشهر بن أبريج بن أفريدون وهو أول من إتخذ آلة الحرب وأول من وضع الدهقنة فجعل لكل قرية دهقاناً وجعل أهلها له حولاً وعبداً وألبسهم لباس المذلة وأمرهم بطاعته ، ويقال إن موسى النبي عليه الصلاة والسلام ظهر في رأس ستين سنة من ملكه مبعوثاً نبياً. ¹⁹ وكانت خطة حكيمة لم تكن تعرفها العرب قبل ذلك. أسرع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى تنفيذ هذه الخطة، فوكل إلى كل عشرة رجال أن يحفروا من الخندق أربعين ذراعاً، وقام المسلمون بجد ونشاط يحفرون الخندق، ورسول الله صلى الله عليه وسلم يحثهم ويساهمهم في عملهم هذا. ففي البخاري عن سهل بن سعد، قال: كنا مع رسول الله في الخندق، وهم يحفرون، ونحن ننقل التراب على اكتادنا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (اللهم لا عيشَ إلا عيشُ الآخرة، فاغفر للمهاجرين والأنصار).

20

ومن مناقب سلمان الفارسي يقول ابن هشام: وحدثني بعض أهل العلم أن المهاجرين يوم الخندق قالوا: سلمان منا ؛ وقالت الأنصار: سلمان منا ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم سلمان منا أهل البيت.²¹ لقد رقى سلمان بعد رقه منزلة شامخة البنين وكيف لا، المصطفى قد عدّه من أهل بيته العظيم الشأن. وقد ذكر صفة إسلامه رضي الله عنه بطوله في كتب السير و المغازي، أنه اسلم في أوائل الهجرة النبوية إلى المدينة، وكانت وفاته في سنة خمس وثلاثين في آخر أيام عثمان رضي الله عنه - أو في أول سنة ست وثلاثين - وقيل: إنه توفي في أيام عمر بن الخطاب رضي الله عنه

¹⁸الملاح ، أبو عبد الرحمن محمود بن محمد (جمهورية مصر العربية : الدار العالمية للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، الإسكندرية . 1431 هـ -

2010 م). التعليق على الرحيق المختوم، (ج1، ص/158) و مغازي الواقدي (444/2) والطبقات الكبرى (66/2).

¹⁹ تاريخ الطبري و تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري ، (ج1، ص/ 228).

²⁰البخاري ، أبو عبد الله محمد بن اسمعيل البخاري (دمشق : دار طوق النجاة للنشر 1422هـ) تحقيق ، محمد زهير بن ناصر الناصر . الجامع

المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه ، (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد

الباقي) الطبعة: الأولى. (ج: 6 ، ص/ 151) و ج: 5، ص/ 107).

²¹الحاكم ، ابو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري (بيروت : دار الكتب العلمية 1990 م - 1411 هـ). المستدرک علی

الصحيحين ، (ج: 3 ، ص/ 961).

، والأول أكثر.²²

إن سلمان لم ينل مكانته بين أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لإيمانه وتصديقه فحسب ، بل أيضا لعلمه وسعة إطلاعه وعمق تجاربه ، وشهد له بذلك ابن عم النبي عليه السلام علي بن أبي طالب رضي الله عنه عند ما قال عنه " ذك امرؤ منا وإلينا أهل البيت ، من لكم يمثل لقمان الحكيم " ²³. بعد دخول الإسلام بلاد فارس أن أقبل كثير من الفرس على إعتناق الإسلام أحرارا مختارين، في غير ما إجبار أو اضطرار، لأن المظالم التي اصطلوا بناها قبل الإسلام في ظل ملوك الفرس حيث أذاقهم صنوف الظلم والتعذيب والويلات ، حببت إليهم أن يقبلوا على إعتناق الإسلام حيث سماحته وتكريمه لم يسبق له نظير. فكفل لهم المسلمون حرمتهم الدينية، وعاملوا أتباع الزرادشتية معاملة أهل الكتاب، حيث روي عنه صلى الله عليه وسلم يقول: ((سنوا بهم سنة أهل الكتاب)).²⁴ فقبلوا منهم أن يبقوا على دينهم ويدفعوا الجزية.

على جانب من تأثير اللغة العربية على الفارسية وفي النهاية ما أدت بالفارسية بنكهة العربية كما يسمى (دري) وفي خلال هذا الأخذ والعطاء أهل فارس لم يكونوا فقط مجرد آخذ بل بقدر كبير المعطي أيضا. فالعجم عامة والفرس على الخصوص بعد إعتناقهم الإسلام ، منحوا بمواهب التي يشار إليهم بالبنان، فقد دخلوا غمار وعمق اللغة العربية، وأسدوا بالجميل ما عندهم وسعوا لإغناء اللغة العربية وأنواع تأليفات في علوم الشريعة رغبة فيه ، فترى جلهم من الفرس أو العجم عامة.

إن معظم العلماء ممن أسهموا في بناء الصرح البديع للغة العربية ، و وضعوا قواعد وشيّدوا بنيانه ، لم يكونوا من العرب. عملهم هذا فريدة من نوعها ربما في التراث الإنساني بأكمله. فجزى الله عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء. وهذا مصداق ما تفضل به رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ثبت في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وضع يده على سلمان الفارسي رضي الله عنه ثم قال: " لَوْ كَانَ الْإِيمَانُ عِنْدَ الثُّرَيَّا، لَنَالَهُ رِجَالٌ مِنْ هَؤُلَاءِ " ²⁵

في الخلافة العباسية كان دورهم أكثر لمكانتهم عند الخلفاء العباسية وتوليهم المناصب وكتاباتهم بالفارسية كان مدخلا لتداخل الثقافتين إلى حد كبير ، ذكر المؤرخون أسماء ثلاثة أدياء أشرفوا على إدارة بيت الحكمة في عصر المأمون، منهم سهل بن هارون (ت215هـ)، وكان كاتباً حكيماً وشاعراً فصيحاً، لكنه كان شعوبياً شديداً التعصب للفرس، كما كان

²² ابن كثير، ابو الفداء اسمعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (بيروت لبنان : دار الجليل 1411 هـ). السيرة النبوية لابن كثير (ج: 4، ص/ 182).

²³ المتقي ، لعلاء الدين علي بن حسام الدين الهندي (مصدر الكتاب : موقع مكتبة المدينة الرقمية و مؤسسة الرسالة ، الطبعة الخامسة 1401هـ/1981م). كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال تحقيق : بكري حياي - صفوة السقا ، (ج:3، ص/ 203).

²⁴ المصدر السابق (ج، 4: ص/ 502).

²⁵ صحيح البخاري (ج: 6، ص/ 151) .

أخوه سعيد نظيره وشريكه في العمل. وهنالك سَلَمُ الفارسي، الذي كان أيضاً من أصحاب بيت الحكمة، وله مؤلفات ترجمها من الفارسية إلى العربية، وهي من كتب الخرافات والأسمار والأخبار.²⁶ هكذا شوهد نفوذ الفرس في عهد بني العباس، وفي النهاية خلف تأثيراً علمياً في الأدب العربي وثقافتهم. كما وصف الجاحظ: (أن دولة بني العباس أعجمية خراسانية، ودولة بني مروان عربي اعرابية).²⁷

ويقول ابن خلدون عن تأثير الحضارة الدول الخالفة عن السالفة قائلا: (الحضارة تنتقل من الدول السالفة إلى الخالفة، فانتقلت حضارة الفرس للعرب بني أمية وبني العباس وانتقلت حضارة بني أمية بالأندلس إلى ملوك المغرب من الموحدين و زناتة لهذا العهد وانتقلت حضارة بني العباس إلى الديلم ثم إلى الترك ثم إلى السلجوقية ثم إلى الترك المماليك بمصر والتتر بالعراقيين، وعلى قدر عظم الدولة يكون شأنها في الحضارة).²⁸

ومن أبرز وجوه الأخذ والعطاء العلمي والأدبي بين العرب والفرس نخضة الترجمة، فعنوا بترقية العلوم والأدب عناية تضاءلت بجانبها عناية من سبقهم. خلفاء العباسيين بإنشائهم المجالس العلمية للعلماء والأدباء يقرن أسماءهم بالنهضة العلمية في عصر العباسي. حيث أن كثير من الكتب باللغة الفهلوية ترجم إلى اللغة العربية ولكن إندرثر كثير منهم.²⁹

ولا غرو وما سيق للعرب في الخلافة العباسية من الإزدهار والنمو نحو الرقي بكل ما تحتمل الكلمة، كان بفضل طلاب الأدب وباحثي الفكر حيث تلاقى هذا الحضور مع الزمن الذي تمازج فيه الفكر والحياة العربي الأصيل مع الحضارات الوافدة وتحقق التبادل الثقافي في سطوح حياتين العربي والفارسي. في عصر الخلافة العباسية عبد الله بن المقفع من أهل فارس قام بترجمة الكتب من الفهلوية إلى العربية و وضع القواعد والأصول في اللغة العربية و إضافة لتوضيح الإصطلاحات العربية. ومن الكتب التي قام بترجمته ما يلي:

1- خدای نامه في سيرة ملوك فارس.

2- كتاب آيين نامه في الأعراف والعادات اهل فارس.

3- كتاب التاج في سيرة انو شروان.

²⁶عوض، الدكتور ابراهيم (موقع اللوكة 2006 م). سهل بن هارون وكتاب النمر والتعلب، (ص/ 26-28).

²⁷ الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (بيروت: دار صعب الطبعة الأولى، 1968). البيان والتبيين، تحقيق: المحامي فوزي عطوي. (ج: 1، ص/ 553).

²⁸ ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد خلدون الحضرمي المغربي (موقع يعسوب الدين مكتبة الشاملة. منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط 2، بيروت لبنان 1971 م). تاريخ ابن خلدون المسمى بكتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر لوحيده عصره، (ج: 1، ص/ 174).

²⁹ الخوارزمي، ابو عبدالله محمد بن احمد بن يوسف الكاتب البلخي (دار الكتاب العربي الطبعة الثانية. 2010 م). مفاتيح العلوم، (ص/ 22).

4- الدرّة البيّمة والجوهرة الثمينة في أخبار الصالحين.

5- كتاب مزدك الذي ترجمه إلى العربية.³⁰ بجانب ما قام من التراجم إلا أنه كان صاحب التصانيف، دوره في تداخل الثقافتين مشاهد و ملموس. قام ابن المقفع بترجمة كليلة ودمنة من الفهلوية إلى العربية³¹ ويقال ثم فيما بعد ضاع متن الفارسي منه عمد ابن المقفع مرة أخرى بترجمته من العربية مجدداً.

فمن سيبويه عالم فارسي كبير، الذي يعد كتابه دستور اللغة هو أول وأروع تدوين وتصنيف لقواعد النحو، وكتابه المشهور "الكتاب" وهو مرجع في علم النحو والصرف على الإطلاق، و ابن جني الذي وضع نواة فقه اللغة، وهكذا مروا بالجرجاني مؤسس علم البلاغة، و وصولاً للفيروز آبادي صاحب القاموس المحيط، وغيرهم من جهابذة العربية من أصول غير عربية تنوعت بين الفارسية والرومية وصولاً إلى بربر المغرب العربي، وهذا التنوع هو من سمات الإزدهار الثقافي وتداخله الذي ميز هذه الفترة والإحتفاء بعلماء من أصول غير عربية، هو تأكيد على انفتاح مناخ وتقبله حيث يتيح البحث والتعرف في العلوم ما لدى العرب والعجم.

يقول ابن خلدون: "من الغريب الواقع أنّ حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية إلا في القليل النادر. وإن كان منهم العربي في نسبته فهو أعجمي في لغته ومرباه ومشيخته مع أنّ الملة عربية وصاحب شريعته عربي. والسبب في ذلك أنّ الملة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السداجة والبدواة وإتّما أحكام الشريعة التي هي أوامر الله ونواهيها كان الرجال ينقلونها في صدورهم وقد عرفوا مأخذها من الكتاب والسنة بما تلقّوه من صاحب الشرع وأصحابه".³²

يلزم الانتباه أنّ المراد من العجم في إصطلاح علماء الإسلام كما ذكر ملا علي القاري: "أن المراد بالعجم ضد العرب الشامل لأهل الفارس والترك والهند وغيرهم".³³ وبالمناسبة أريد التأكيد أنّ أئمة أن أكثر الكتاب المعاصرين من إيران انخبازا إلى قوميتهم الفارسية ينقلون نصوص الواردة في المتن على غير أمانة، ينحرفون من معنى النص عند ترجمتهم إلى الفارسية، مثلاً إذا أطلق كلمة العجم بخصوصها بإيرانيين، والحال أعم من ذلك كما ذكرنا.

والحال أنّ التسمي بإيران حديث فلنتعرف عليه، إشتقاق إسم إيران من آريا، الكلمة هذه تعني الشجعان أو النجباء، وسميت بإيران لبلاد فارس عام 1934م من الملك رضا شاه الذي أصدر مرسوما ملكيا في تغيير كلمة (پارس

³⁰البغدادي، إسماعيل بن محمد امين الباياني (مطبعة البهية اسطنبول ودار احياء التراث العربي بيروت لبنان 1951 م طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة). هدية العارفين (ص/ 438).

³¹ ضيف، أحمد شوقي عبدالسلام (دار المعارف الطبعة الثالثة عشرة. ب ت). الفن ومذاهبه في النثر العربي، (ج: 1، ص/ 137).

³² تاريخ ابن خلدون (ج: 1، ص/ 747).

³³ القاري، علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي (بيروت: دار الكتب العلمية - الطبعة: الأولى 1421 هـ). شرح

الشفاء. (ج: 1، ص/ 12).

(التي تفيد دلالات سلبية في الفارسية وأعتمد بـ(إيران) ونص على منع إطلاق بارس بتاتا في الخطابات الرسمية.³⁴ وهذا يعني أن إيران سميت فيما بعد والنصوص الواردة بالفرس أو العجم تشمل قاتني كل من يعيش في هذه الأقاليم الجغرافية ولا تخص إيران وحدها.

● دور اللغة الفارسية في بلاط السلاجقة الروم ومن ثم إمتداده إلى خلافة العثمانية:

اللغة الفارسية التي مثلت لغة بلاط السلاجقة وهكذا لغة الأدب في البلاط العثماني حتى نهاية القرن السادس عشر،³⁵ هي لغة تستحق أن نصرف فيها وقتًا من أعمارنا لمن يميل إلى معرفة ركن من أركان الجمال في الحضارة الإسلامية.

الأثرak بعد دخول الإسلام أفواجا ، كانوا متأثرين بالعرب في الدين والعلم ، وتأثرهم في الشعر والأدب بالفرس ، وأكثرهم على دراية كاملة باللغات الثلاث ، الفارسية ، والعربية ، والتركية. يمكن أن نجمل تأثير الفارسية على التركية لسببين:

1=الجوار الجغرافي والإحتكاك الثقافي المباشر بين الترك والفرس.

2=جهود شيوخ التصوف وعلماء الدين نزحوا من بلاد الفرس إلى بلاد الترك إثر غزوات المغول المتدفقة التي تعرضت لها بلدانهم.³⁶

على أساس تحقيقات الواردة من الباحثين ، كانت توسع اللغة الفارسية في ديار سلطنة السلاجقة والعثمانيين كثيرا لتولي السلطة من العباسيين ، وقد مر معنا نفوذ الفرس في سلطنة بني العباس و بعد معركة ملاذكرد و إنتصار ألب أرسلان في الأناضول والإستقرار فيه كان عاملا أساسيا آخر في نشر اللغة الفارسية ، حيث أن أناس الموجودين من تلك البلاد الفارسية لجأوا إلى الأناضول وبدأوا لنشر لغتهم وثقافتهم. على حسب القوانين في دولة السلاجقة يجب على من يتولى مهام الوزارة أن يحسن التحدث بلغتين العربية والفارسية بفساحة ، إضافة على أن يكون بليغا أدبيا وكاتبنا ناجحا.³⁷ ثم بعدما إنتقل الحكم إلى الغزنويين المسلمين الذين يتكلمون الفارسية ، روجوا اللغة الفارسية ، وبذلك صارت الفارسية في تلك البلاد هي لغة العلم والتعليم والثقافة لعدة قرون.³⁸

بعد هذه الفترة في الأناضول وفي ديار سلطنة السلاجقة سرعان ما توسعت اللغة الفارسية بدءاً من المدن ثم

³⁴ نفيسي ، سعيد ، (روزنامه اطلاعات. دى ماه 1313 هـش 12. 1934 م). "از اين پس همه بايد كشور ما را بنام ايران بشناسد" (مقالة).

³⁵ حسين ، الدكتور اباد محمد (مركز بابل للدراسات الحضارية والتاريخية 2013 م). العوامل المؤثرة في تطور اللغة الفارسية ، (ص / 278).

³⁶ عبدالعال ، الدكتور بديةة محمد (القاهرة: دار الثقافة للنشر طبعة الاولى، 2007 م). الأدب التركي العثماني ، (ص / 18-19).

³⁷ الصلابي ، الدكتور علي محمد (القاهرة : دار ابن الجوزي ب ت) دولة السلاجقة (ص / 173).

³⁸ الدمشقي ، عبدالرحمن بن حسن (دمشق : دار القلم ، الطبعة الاولى 1418 هـ). الحضارة الاسلامية أسسها و وسائلها. (ص/ 616).

قصور السلاطين ومراكز التعليم والمدارس وفي النهاية أثبتت هويتها.³⁹ لأنهم تسلموا الحكم ممن سبقهم ومشوا على نخطها بجانب عدد غير قليل من الفرس في الجند وغيره ، وهكذا إتسع دائرة التعاطي بالفارسية في ديار السلاجقة. قالت الدكتورة بديعة: "الجدير بالذكر أن اللغة الرسمية إبان حكم الدولة السلجوقية كانت الفارسية، فلما أقام العثمانيون دولتهم على أنقاض الدولة السلجوقية ،ورثوا هذا التراث الثقافي كما كانت المراسلات الرسمية بالفارسية ،أما لغة الشعب فهي التركية".⁴⁰

سلطنة السلاجقة الروم حتى تولى السلطان الب ارسلان ، تعد العصر الذهبي للغة الفارسية لإنتشارها في أرجاء البلاد ، ونرى أسماء أهم قادة السلاجقة بالتركية ك -تورغوت، جاغري، ياغمو، أرطغرل وامثاله فسرعان بعد مدة تحول الأسماء من تأثير اللغة الفارسية إلى كيقوباد ،ملكشاه، كيخسرو ،بروانه وأمثاله. وحرى أن نشير إلى أن شعراء الترك بعد أن ظلوا مقلدين لشعراء الفرس قرابة ثلاثة قرون ، إستطاعوا أن يقدموا أدق النماذج الأدبية من حيث الأسلوب.⁴¹ اللغة الفارسية وكانت لغة دار الخلافة العثمانية أو نسخة مكررة من الثقافة الفارسية الإسلامية بمعنى أدق في القارة آسيا الصغرى. المكاتبات والرسائل لسلاطين الأتراك العثماني كانت تكتب بالفارسية ، ولم تكن بالتركية ولا العربية.⁴² ومن الغريب أن السلطان محمد الثاني لما فتح ديار بيزانس وإمبراطوريتها ودخل فاتحاً قصورهم أنشد بأشعار الفارسية وليس العربي ولا التركي.⁴³

المهم لقد غلب على سلاطين العثمانيين الميل والنزوع إلى الشعر، فكثيراً منهم نظموا أشعارهم بالعربية والفارسية بالإضافة إلى التركية فنجد السلطان "محمد الفاتح" عارفاً ومجيداً للغة الفارسية وله ديوان المعروف بـ(عوني) ونجد حفيده السلطان "سليم الأول" متقناً للغة الفارسية وتاركاً لنا بما ديوان شعري إشتهل على ألفي بيت، كما نجد لإبنه السلطان "سليمان القانوني" حظاً من الأشعار الفارسية في ديوانه الشعري المتخلص بديوان "محبي" ومن الغريب سلاطين الفرس نظموا أشعارهم بالتركية لا الفارسية. مثلاً سلطان الترك محمد الفاتح الذي ذكرناه ، والشاه الفارسي إسماعيل الصفوي الذي تخلص بمخلص "خطائي".⁴⁴

السلطان سليمان (الاول) القانوني ولد في (900 هـ ق) وحكم حوالي نصف القرن (924-974هـ ق) ويعد من أعظم السلاطين العثماني على الإطلاق، وكان لديه عداء على إيران ،هاجم ثلاث مرات ومع ذلك كان محبا

³⁹من شيراز الى اسطنبول *KARTAL, Ahmet (2011), Şiraz'dan İstanbul'a, Türk Fars Kültür*

Çoğrafyası Üzerine Araştırmalar, İstanbul (KARTAL, -31) ص/310 ، 2011 .

⁴⁰عبدالعال ، الدكتور بديعة محمد (القاهرة: دار الثقافة للنشر طبعة الاولى 2007م).الأدب التركي العثماني (ص/ 20).

⁴¹ المصدر السابق (ص/ 66).

⁴² فهني، عبد السلام عبدالعزيز(دمشق: دار القلم 1413هـ - 1993م). السلطان محمد الفاتح (ص/ 26).

⁴³ فرخ، ركن الدين همايون (تهران : انتشارات كتابخانه ابن سينا ، 1342هـ ش). ديوان امير نظام الدين علي شير نوائي (فاني) ، (ص/ 558).

⁴⁴ الأدب التركي العثماني (ص/ 38).

للغة الفارسية وأشعارها وآدابها، ولا يمنع الإشادة والإكرام للشعراء وكتاب الفرس. فقد كتب بالفارسية عدد لا يحصى من المدائح والقصائد والحكايات والحوادث والبطولات له ومن عصره من تحريض أو تشويق منسوب أو مسمى على اسمه. السلطان نفسه كان ينشد أشعار بالفارسية، ديوانه الفارسي "محيي" يحتوي على حوالي سبعمائة بيت شعر.⁴⁵

عدد الكتب والمقالات العلمية باللغة الفارسية التي في عصر الخلافة العثمانية مما يستغرب منه. فقد أحصى في مجلد واحد من كتاب التعريف بالكتب عام 1971م 1322 الف كتاب ومقالة التي نشرته مكتبة العامة الكائن في أنقرة. هذا دليل على مدى نفوذ اللغة الفارسية في آسيا الصغرى وركز سلطنة الخلافة العثمانية.⁴⁶ اللغة الفارسية كانت في ضمن مواد الدراسي في المدارس العثمانية كلغة أولى يلزمون الدراسة على أبنائهم. سلاطين الأتراك على جانب ضلوعهم للأشعار الفارسية كانوا يفتخرون لتواجد الشعراء الفرس في قصورهم. مجالس لإستماع المثنوي كان دأب شعب الأتراك إستمر هذا الحال إلى 1925 م حيث أغلق تلك الأديرة بعد ذلك. وكثير من التقاليد والأعراف التي تنسب إلى الفرس كانت لها إحياء في أرجاء إسطنبول كعيد نبروز، وقراءة شاهنامه وأمثاله.⁴⁷ الإمبراطورية العثمانية في القرن العاشر والحادي عشر كانت مسيطرا على أرجاء واسعة من أوروبا (البلقان) مثل البانيا، ويوغسلاويا، و يونان، بلغاريا، روما، وهنغاريا و إلى أبواب فيينا. فكانت اللغة الفارسية تخاطب بها وشائعة بينهم.⁴⁸

وهكذا نلاحظ دور اللغة الفارسية موقعها الهام في التاريخ الأدبي والعلمي للدولة العثمانية، فهي لغة أو لسان من "الألسن الثلاثة" التي شكلت هوية رجل الدولة العثماني، وهي لغة رئيسية كذلك في تشكّل وتطوير اللغة العثمانية التي هي اللغة الرسمية للدولة العثمانية فيما بعد، كما أثرت بشكل واسع في الأدب العثماني وشكله وطريقة كتابته في أول ثلاثة قرون من عهد الدولة، كما أثرت في شكل الكتابة التاريخية لكتب التواريخ العثمانية سواء ما كُتبت منها بالتركية العثمانية أو الفارسية نفسها.

وما يجدر ذكره أن حركة الترجمة التي نشطت في القرن السادس عشر من أشعار الفارسية إلى العثمانية أثرت كثيرا حيث ترجم مثنوي جلال الدين إلى العثمانية وأصبح محل إجلال واحترام عالٍ جدًا لدى متصوفة المولوية العثمانيين. وإذا أعنا النظر نجد أن اللغة الفارسية كانت اللغة الثانية لنقل الثقافة والعلوم الشرعيين، وحينئذ يمكننا تقدير مدى تأثير اللغة الفارسية لنشر تعاليم الإسلام ومفاهيمه بين لغتهم الفارسية أو يجيد الفارسية، ولا شك أن الفارسية أصبحت اللغة الثانية الدينية لنقل الثقافة الإسلامية في أقصى مشرق الإسلام، خاصة في بلاد الأتراك وشبه القارة الهندية، وكما نرى أن السلاطين الأتراك أينما أسسوا دولتهم جعلوا اللغة الفارسية، اللغة الرسمية في دولتهم.

أتراك الأوزبيك الشيبانيين الذين أسسوا دولتهم ما بين قرني العاشر والحادي عشر الهجري في آسيا الوسطى

⁴⁵ رياحي، محمد امين (تهران : انتشارات پاژنگ، ۱۳۶۹ هـ ش) زبان وادب فارسي در قلمرو عثماني. (ص/ 181).

⁴⁶ المصدر السابق (ص/ 242).

⁴⁷ المصدر السابق (ص/ 144).

⁴⁸ المصدر السابق (ص/ 231).

وهكذا التيموريين قبلهم ما بين قرون الثامن الى العاشر الهجرية ، جعلوا اللغة الفارسية اللغة الرسمية في جميع آسيا الوسطى من دولتهم.

ونريد التنويه أن حكام الهند آنذاك كانوا من أصل تركي فلما نزع إليهم شعراء الفرس والترك فارين بمواهبهم الشعرية ، يبحثون عن البلد الآمنة ، لكي يعبروا عما في نفوسهم من المواهب والذوق الشعري، فقد لقي هؤلاء الشعراء كل العناية والرعاية من السلاطين الترك في بلاد الهند وهكذا توسعت اللغة الفارسية وانتشرت ، وكان دور علي شير النوائي بعد تقلده وزيرا لدى السلطان حسين بايقرا أكبر أثر في نشر الفارسية ونظم الشعر التركي.⁴⁹

نلخص من هذه التبعة السابقة أن اللغة الفارسية شكلت رافدا أساسيا من روافد العلم والثقافة العثمانية، وأن تأثيرها هذا يتطلب من المهتمين بالتاريخ العثماني التركيز على معرفتها وتعلمها إن أمكن. وكما ذكرنا هناك عدد غير قليل من الكتب العلمية المصنفة باللغة الفارسية ومنه ما هو موجود و توصلنا عليه فنتناول بموجزه و منه لم نحصل عليه نكتفي بذكره ، وفيمايلي ما صنف في الحديث وعلومه:

الحديث وعلومه أربعينيات و شروحه:

1-ترجمة وشرح حديث الأربعين لإدريس بن حسام الدين البديسي العثماني بالفارسية.⁵⁰ لم نقف على أصل

الكتاب.

2-ترجمه ونظم أربعين حديث⁵¹ هذا الأثر بدون أي إشارة على مؤلفه إلا أنه مكتوب بالقلم فيما بعد (ملا جامي) الملا جامي هو الشيخ نور الدين عبدالرحمن بن احمد المتوفى في (898 هـ). بدأ بالبسملة قائلا: أصبح ما يرويهما الرواة و أهل العلم والمحدثون في حلقات العلم والتدوين والإملاء سيوردها. ثم تناول عن مكانة الكلام الهي والأحاديث حيث أنهما يضمنان السعادة في الدارين وينجو الإنسان بموجبه من الضلالات. ثم ساق أربعين حديثا من الأحاديث المختصرة السهلة للفهم، ميمنا نيل الشرف الذي نوه به النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال: (مَنْ حَفِظَ عَلَيَّ أُمَّتِي أُرَبِّعَنَّ حَدِيثًا يَنْتَفِعُونَ بِمَا بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَفِيهَا عَالِمًا)⁵² كي يدخل ضمن مضمون هذا الحديث ويتحقق له سعادة الآخرة وبيعت في زمرة الفقهاء والعلماء. ولكن إتفق الحفاظ على أنه حديث ضعيف، و إن كثرت طرقه كما هو واضح لدى أهل العلم حيث أشار عليه إتخاف الحيزة المهرة في كتاب الإيمان. المؤلف يذكر شرح الحديث أو الترجمة على قالب

⁴⁹ الأدب التركي العثماني(ص/ 89).

⁵⁰ القنوجي ، النواب صديق حسن خان ،(1288هـ) تحاف النبلاء المتقين باحياء مآثر الفقهاء المحدثين ،(ص/95). مطبعة نظامي كانبور الهند.

⁵¹ قره بلوط ، علي رضا (1426 هـ 2005 م). معجم المخطوطات الموجودة في مكاتب إسطنبول وأنطولي (1 :ص/295). ، دار العقبة مدرسة الصحابية ، قيصري تركيا .

⁵² البَيْهَقِيُّ، أُمِّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ ابْنِ بَكْرٍ (1408 هـ) الْأَرْبَعُونَ الصُّغْرَى (ص/22) ت: أَبُو إِسْحَاقَ الْحَوْثِيُّ الْأَنْدَلُسِيُّ دَاؤُ الْكِتَابِ الْعَرَبِيِّ بَيِّنَاتُ الطَّبَعَةِ الْأُولَى.

الشعر. ولا ننسى أن نذكر أن الأحاديث الموجودة على سبيل التقطيع وفيه ما هو الصحيح و الضعيف و ما لا يحتج به. تم كتابة هذا الأثر عام 1154 هـ بيد الكاتب حسين بن الحاج حسن.

3- الحديث الأربعون (جهل حديث) لحسين الواعظ بن كمال الدين البيهقي السبزواري ثم الهروي الكاشفي الفقيه المفسر المحدث الشاعر الأديب الصوفي الفلكي المعروف بالكاشفي وايضا المشهور بالبيهقي كما سبق ، توفي بمرآة 910 هـ = 1505 م.⁵³

4- مفتاح القاصدين ومصباح السالكين في طريق الدين المتين مختصر سراج الطالبين ومنهاج الراغبين في شرح أحاديث الأربعين لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحسيني السني الشافعي الإيجي.⁵⁴ يتكون هذا الأثر من (77) صفحة المخطوطة باليد باللغة الفارسية. بدأ المؤلف بالبسملة والحمد ثم نوه فضل كلام الله ثم مكانة السنة و صاحبها إنه أفضل الرسل والأنبياء إطلافاً. وقال حري لكل مسلم أن يفدي نفسه وماله عمره في تحصيل هذا العلم ويجعلها دستور حياته ، لأن السنة تفسير للقرآن و مبادئ الشريعة و أحكامها. وقد قام العلماء بتأليف عدد غير قليل من الأربعينيات فيما يخص الشريعة و أحكامها ، فهذا الأثر شرح بالفارسية على كتاب الأربعين النووية لمحي الدين النووي. نظرا للظروف الموجودة آنذاك تعميما للفايدة قام المترجم الإيجي للترجمة الفارسية لهذا الأثر وسماه (سراج الطالبين ومنهاج الراغبين في شرح الأحاديث الأربعين المشتملة على قواعد الدين المتضمنة بمباني الشرع المنير المطهر المبين). حاول المترجم عند شرحه تبسيط المسائل وجعل القواعد والفوائد النفيسة لتناول الجميع والإستفادة منه بأذن تأمل. ثم قام حسن بن علي بن محمد بن أبي الفرج الكاروزوني عفى عنه باختصار هذا الأثر و صححه بعد كتابته و سماه مستخيرا (مفتاح القاصدين ومصباح السالكين في طريق الدين المتين).

بدأ الشارح بذكر السند المتصل والإجازة لرواية الأربعين من مؤلفه، وهكذا يذكر عن سماعه بسند المتصل. لمسنا من هذا الشرح التفصيل على كل العبارات ثم يسرد كل من سبق بجمع و تأليف الأربعين عددهم لا يحصون كثرة. تناول عند شرحه عن العمل بالحديث الضعيف تحت المعايير العلمية وفي الأخير يوضح إيراد المؤلف بحديث سيد الإستغفار في نهاية هذا الأثر مع سنده المتصل. تم الشرح والترجمة في سحر يوم الخميس 28 من جمادى الاولى سنة 766 الهجرية. و كتب بيد جمال بن علي بن جمال المعروف بقلعه كلاني في سنة 939 الهجرية.

5- الرسالة العلية في الأحاديث النبوية. حسين واعظ بن علي كمال الدين البيهقي ، السبزواري ثم الهروي الكاشفي الفقيه المفسر المحدث الشاعر الأديب الصوفي الفلكي المعروف بالكاشفي وايضا المشهور بالبيهقي كما سبق ، توفي بمرآة 910 هـ = 1505 م.⁵⁵

⁵³ المصدر السابق (1: ص/448).

⁵⁴ المصدر السابق (1: ص/402).

⁵⁵ المصدر السابق (1: ص/485).

6- ترجمة قطب شاهي ترجمة كتاب أربعين حديثا لمحمد بن علي بن خاتون العاملي الطوسي.⁵⁶

الأدعية والأذكار:

7- نجاة الذاكرين - في الأدعية والأوراد- لأبي بكر بن محمد بن حسن المرندي.⁵⁷

8- الإغائة في الأدعية والأذكار لروح الله بن عبدالله القزويني ت 541 هـ.⁵⁸

9- جامع الدعوات في الأدعية المأثورة لشكر الله بن شهاب الدين أحمد الآماسي الرومي.⁵⁹

• السيرة والمناقب والأخبار والتراجم:

10- روضة الأحاب في سير النبي والآل والأصحاب. لعطاء الله بن محمود بن فضل الله بن عبد الرحمن جمال الدين الحسيني الدشتكي الشيرازي ثم الهروي المحدث المتكلم المؤرخ المنطقي الأديب الوزير للأمير علي شير نوائي المعروف بجمال الحسيني و أيضا بالشيرازي والدشتكي المتوفى 927 هـ = 1521 م الف هذا الأثر في سنة 888 الهجري وتم تبيضه في 903 الهجرية قدمه للأمير علي شير نوائي.⁶⁰

11 - روضة أولو الألباب في تواريخ الأكابر والأنساب. لمحمد بن سليمان فخر الدين أبو الحسن الأشعري البناكتي المؤرخ المتوفى في 891 هـ = 1486 م.⁶¹

12- شمائل الأنقياء و دلائل الأنقياء لعماد ركن الدين الفارسي ، عاش في القرن الثامن الهجري.⁶²

13 - المنتقى في سيرة المصطفى و المنتقى في أوصاف النبي المصطفى لمحمد بن مسعود بن محمد سعيد الدين البلياني الكازروني الفقيه المحدث.⁶³

14 - ترجمة شرف المصطفى ودلائل النبوة لأبي سعيد الخكوشي.⁶⁴

16 - عقد الجواهر في أنساب الأكابر لأحمد بن أبي أسعد الدواني الفارسي من قرن السابع.⁶⁵

⁵⁶ المصدر السابق (3: ص/ 1287).

⁵⁷ المصدر السابق (1: ص/ 75).

⁵⁸ المصدر السابق (1: ص/ 532).

⁵⁹ المصدر السابق (1: ص/ 596).

⁶⁰ قره بلوط ، علي رضا (1426 هـ 2005 م). معجم المخطوطات الموجودة في مكتبات إسطنبول وآناطولي (2: ص/ 887) ، دار العقبة مدرسة الصحابية ، قيصري تركيا .

⁶¹ المصدر السابق (2: ص/ 1209).

⁶² المصدر السابق (2: ص/ 1007).

⁶³ المصدر السابق (3: ص/ 1400).

⁶⁴ المصدر السابق (2: ص/ 857).

⁶⁵ المصدر السابق (1: ص/ 95).

- 17 - ترجمة وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى لعلي بن داود بن سليمان الأصبهاني.⁶⁶
- 18 - مناقب الإمام أبي حنيفة والشافعي لخراجي أوغلو محمد بن محمد ابن النقيب الرازي.⁶⁷
- 19 - أجوبة الإمام علي لكميل بن زياد ترجم باللغة الفارسية ولم يذكر من المترجم.⁶⁸
- 20 - ترجمة وصية علي بن أبي طالب إلى ابنه الحسين. بالفارسية ولم يشر على المترجم.⁶⁹
- 21 - صد كلمة علي بن أبي طالب (مائة كلمة من علي رضي الله عنه).⁷⁰
- 22 - شرح مكتوب أمير المؤمنين علي رضي الله عنه إلى مالك بن الحارث الأشتر.⁷¹
- 23 - شرح ديوان علي بن أبي طالب لحسين بن معين الدين المبيدي.⁷²
- 24 - فصل الخطاب من كلام عمر ابن الخطاب رضي الله عنه. لمحمد بن محمد بن عبد الجليل بن عبد الملك رشيد الدين الوطاطي البلخي العمري الأديب الشاعر الكاتب النحوي المعروف بالوطواط المتوفى بخوارزم سنة 573 هـ = 1177. ⁷³
- 25 - التحفة السلامية في جواهر الإسلامية وترجمة كتاب العرف والتعريف في السير لسلام الله بن علي البكري (ت 863 هـ) ⁷⁴
- 27- الرسالة القدسية أو الوصايا القدسية. لمحمد بن محمد بن محمود الحافظي البخاري المحدث الفقيه الحنفي الصوفي النقشبندي الشهير بخواجه محمد بارسا المتوفى بالمدينة المنورة سنة 865 هـ - 1461 م. ⁷⁵
- 28- تحفة الصديق من كلام أبي بكر الصديق لمحمد بن محمد البلخي العمري (ت 537 هـ). ⁷⁶
- 29- الأسئلة والأجوبة في علم التفسير والحديث لجمال الدين التبريزي الأقسراي. ⁷⁷ رتبته على نسق الصوفية

⁶⁶ المصدر السابق (2: ص/934).

⁶⁷ المصدر السابق (3: ص/1337).

⁶⁸ المصدر السابق (2: ص/898).

⁶⁹ المصدر السابق (1: ص/419).

⁷⁰ المصدر السابق (3: ص/1350).

⁷¹ المصدر السابق (2: ص/899).

⁷² المصدر السابق (1: ص/468).

⁷³ المصدر السابق (3: ص/1350).

⁷⁴ قوه بلوط ، علي رضا (1426 هـ 2005 م). معجم المخطوطات الموجودة في مكتبات إسطنبول وآناتولي ، دار العقبة مدرسة الصحابية

، قيصري تركيا . (1: ص/561).

⁷⁵ المصدر السابق (3: ص/1334).

⁷⁶ المصدر السابق (3: ص/1350).

⁷⁷ المصدر السابق (3: ص/1358).

30- خلاصة الأخبار في بيان أحوال الأنبياء لمحمد بن خواند شاه محمود الأصفهاني الهروي.⁷⁸

31- أعراض السياسة في علم الرياسة لأبي المظفر قليج. محمد بن علي بن محمد بن حسن ظهير الدين صدر الكتاب ، برهان الدين السمرقندي هو الكاتب. المتوفى بعد 558 هـ- 1162 م.⁷⁹

32- المنتقى في سيرة المصطفى و المنتقى في أوصاف النبي المصطفى محمد بن مسعود بن محمد سعيد الدين البلباي الكازروني الفقيه المحدث.⁸⁰

33- شرف النبوة ومعجزاته لمحمد بن محمد الرواندي.⁸¹

• دور اللغة الفارسية في نشر الثقافة الإسلامية في شبه القارة الهندية

الفرس وشبه القارة الهندية كانت لهم العلاقات بمعناها الواسعة ، ثقافية كانت أو دينية، أو تجارية ، تبدأ هذه العلاقات مع عصور هجرة آريين ، وفيما مضى الفرس والهنود كانوا يشكلون جزءا من الهند الفارسي ويتحدثون باللغة الواحدة ودين واحد. مع مضي الزمن فانقسموا إلى ناحيتين تغير صفاتهم وخلقهم. ولكن مع ذلك المبادئ المشتركة من اللغة والعرق والثقافة لا تزال باقية و موجودة. المفاخر والأعجاب المشترك كانت عاملا مهما لإنسجام بين الفرس والهنود. على أساس الروايات والشواهد من المهتمين في التاريخ بعد تأسيس دولة الأخمينية والأشكانية والساسانية إستمرت العلاقات المبنية على الثقافة واللغة بين الفرس والهنود، لكن لم يرق ذلك الإنتشار الثقافي ما إنتشر في قرون ما بعد الإسلام.

وفي إشارة تاريخية نقول أن الدولة الأخمينية قامت في بلاد فارس قبل الميلاد ومن بعد تلك الدولة قامت على إثرها الأشكانية ثم عهد الساسانية ، الأخيرة سقطت على أيدي المسلمين الفاتحين، بعد إنتصار الإسلام على إمبراطورية الفرس في قرن السابع الميلادي.⁸²

إزدادت هذه العلاقات خاصة زمن الغزنويين ، حيث بدأ محمود الغزنوي فتوحاته على الهند في عام (392 هـ ق) وتقدم فتوحاته حتى (416 هـ ق) في سائر أرجاء الهند وكسر صنم سومنات. محمود الغزنوي الذي يعتبر أعظم سلاطين الدولة. هاجم السامانيين وقضى عليهم، فإستولى على خراسان. وأصبح بذلك أكبر قوة في شرق العالم الإسلامي. ثم زحف إلى الهند، وأخضع عدة مدن أدخل فيها الإسلام ودمر الأصنام، وهو أول حاكم مسلم يحكم معظم بلاد الهند، ثم سيطر على كشمير ومعظم بلاد ما وراء النهر وأصفهان ومعظم إيران. فأصبحت له مملكة شاسعة جدًا. وعرف محمود

⁷⁸ المصدر السابق (3: ص/ 1381).

⁷⁹ المصدر السابق (3: ص/ 1284).

⁸⁰ المصدر السابق (3: ص/ 1400).

⁸¹ المصدر السابق (3: ص/ 1517).

⁸² العسيري، أحمد معمر(فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية - الرياض) الناشر: غير معروف الطبعة: الأولى. 1417 هـ - 1996 م). موجز

التاريخ الإسلامي منذ عهد آدم عليه السلام (تاريخ ما قبل الإسلام) إلى عصرنا الحاضر، (ص/ 457).

بالعدالة. وإشتهر بحب وتقدير العلم والعلماء وله مؤلفات في الفقه والحديث.⁸³

وأصبحت غزنة في عهد السلطان محمود منارة للعلم ومقصدا للعلماء، وغدت عامرة بالمساجد والقصور والأبنية التي لا تقل بماءً وجمالاً عن المنشآت الهندية التي إشتهرت بدقة التصميم وجمال العمارة. و من خلال بحثنا علمنا أن حاضرة الأدب الفارسي في عهده إنتقلت من بخارى عاصمة السامانيين إلى غزنة ، لما آل الحكم إليه فتوجهت هم الشعراء والمحدثين نحوه لما تلقوا من العناية بهم.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: ولما كانت مملكة محمود بن سبكتكين من أحسن ممالك بني جنسه كان الإسلام والسنة في مملكته أعز فإنه غزا المشركين من أهل الهند ونشر من العدل ما لم ينشره مثله فكانت السنة في أيامه ظاهرة والبدع في أيامه مقموعة.⁸⁴ وكما مر آنفاً أن محمود الغزنوي كان نصيراً كبيراً للأدب و الفنون والعلوم الشرعية. و كان يعيش في عهده كثيراً من العلماء و الشعراء، منهم: ابورئحان البيروني و ابوالفتح البستي و العسجدي و البيهقي و الفرخي و المنوجهري و العنصري و الكسائي و الدقيقي و الغضائري وغيرهم. وكان الغزنوي نفسه مولعاً بعلم الحديث، يستمع إلى علمائه كما كان فقيهاً له مؤلفات، ولا يكاد يسمع بعالمٍ له مكانة حتى يستدعيه إلى دولته.

بعد إطاحة سلطنة محمود الغزنوي على أيدي السلاجقة آل حكم ايران إليهم ،ومن الملفت إشارته إلى أن السلاجقة لتأثرهم من ثقافة الفرس وإعجابهم لها ، لم يغيروا من الأنظمة الإدارية السابقة وحتى أبقوا الإداريين وأهل الخبرة من الفرس على مناصبهم لتوفر الكفاءة والقدرة لديهم. لأنهم كانوا رجال الدولة والمهنيين فيما مضى من الحكومات.

هكذا نشاهد بعد فتح الإسلامي توسع اللغة الفارسية في الهند وباكستان وإحرازها إحدى اللغة المهمة في شبه القارة الهندية. ونلاحظ دور اللغة الفارسية وتأثيرها لتحكيم أواصر العلاقات ونشر الثقافة الإسلامية بين الفرس أو من ينطق بالفارسية كبيراً، ومن هذا المنطلق نشاهد في أقصى البلاد التي حكمها المسلمون وفيها الحضارة الإسلامية يتعاطون بالفارسية كلغة الثانية بعد العربية لأمر دينهم. خاصة على سبيل المثال المناطق التي يعيش فيها الأتراك في آسيا الوسطى وشبه القارة الهندية وحتى أينما أسسوا دولة ، جعلوا الفارسية اللغة الرسمية للدولة كما مر معنا ذكره.

وفي القرن الخامس الهجري زمن سلطنة محمود الغزنوي وإستيلاء المغول على ايران ، نلاحظ كثرة هجرة الفرس من الشعراء والكتاب وسائر الناس إلى الهند، وأصبحت الفارسية شائعة جزءاً من ثقافة شبه القارة الهندية مع زوال الحكومات الفارسية واحدة تلو أخرى لم تفقد مكانتها في تلك الديار. حيث جمع العلماء كفارابي، والفردوسي ، والبيروني في بلاطه وكلف الفردوسي بنظم الشاهنامة بمقابل عطايا سخية والسلطان نفسه كان من أعيان الفقهاء وله مؤلفات

⁸³ المصدر السابق (ص / 234). و النمر ، الدكتور عبدالمعزم (بيروت : ، مطبعة المؤسسات الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع الطبعة الاولى 1401 هـ). تاريخ الاسلام في الهند (ص/123).

⁸⁴ ابن تيمية، نقي الدين ابو العباس عبدالحليم الحارثي ، مجموع الفتاوى (22/4). ت، عبدالرحمن بن محمد بن قاسم ، (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، المدينة النبوية) المملكة العربية السعودية ، 1416- 1995.

خاصة اللغة الفارسية في تاريخها بعد الإسلام، دورها في النشر والترويج للثقافة الإسلامية و فنون الأدب واضح وبين. الآثار العلمية والأدبية التي ألّفت بالفارسية في عهد سلطنة الغزنويين في شبه القارة الهندية تعبر أروع أحاسيس وعواطف الإنسانية على الإطلاق.

والجدير بالذكر أن عهد المغول (بابر) لتعاطي اللغة الفارسية في قمتها ، ويصادف هذا العهد مع تسلط الصفويين على بلاد فارس وهجرة كثرة الشعراء والكتاب إلى الهند. من خلال هذا التحول من الفارسيين إلى الهند خلف تأثيراً عميقاً في الثقافة واللغة وبذرها في تلك المجتمعات. دور الهنود أيضاً لا يقل عن أولئك الوافدين عليهم ، وهكذا تنشط وصارت اللغة الرسمية لأمرء وملوك الهند إمتدادها على ما يقارب تسع قرون على حسب الروايات التاريخية.⁸⁶ و إن لم يكن التعاطي بالكتابة للسنة النبوية حينها إلا أن الفارسية كما توحى الروايات التاريخية كانت لغة التعلم الأخذ والإعطاء بين الناس.

وفي القرن العاشر والحادي عشر ظهر بعض العلماء الذين قاموا بخدمة الحديث باللغة العربية وكذلك ترجموا بعض الكتب إلى اللغة الفارسية إلى أن جاء القرن الثاني عشر فكثرت نوعاً ما تراجم كتب الحديث إلى اللغة الفارسية مع وجود كتب بالعربية حيث كان لغة تأليف الكتب العلمية والدينية المحببة هي اللغة العربية بينما كانت اللغة الفارسية واللغات المحلية هي لغة التفاهم بين شعوب الهند وخاصة اللغة الفارسية التي كانت لغة رسمية آنذاك.

هكذا أورد التاريخ أن دولا عدة في العالم في القرون المنصرمة جعلوا اللغة الفارسية وثقافتها جزءاً من حياتهم الثقافي والعلمي والأدبي مثل سلاجقة الروم كما مر ذكرهم ، وحكومات الغزنويين والغوريين في الهند وما جاورها ، ودولة المماليك في مصر .

إن اللغة الفارسية وآدابها أصبحت لغة رسمية في مناطق شاسعة من أرجاء المعمورة من العالم ، إمتدت من الهند حتى آسيا الصغرى وروجت كلغة الرسمية في بلاغات السلاطين والملوك من غير الفرس ولغة التخاطب بين الشعوب الإسلامية وغيرهم. وقد ألفت في هذه الحقبة من الزمن آلاف من الكتب والآثار العلمية والأدبية والدواوين الشعرية والقواميس اللغة لما دخل الإنجليز الهند واستعمرها بإدخال ثركتها ، مع مرور الزمن أن اللغة الفارسية إنقرضت من شبه القارة الهندية قبل مائتي سنة تقريباً حلت اللغة الإنجليزية والأردية محلها وهكذا تراث المشترك حكمت بالفناء.

في عهد جلال الدين محمد أكبر بن همايون بن بابر التيموري الذي حكم من 1559 م - 1605 م من

⁸⁵ النمر ، الدكتور عبدالمعزم (بيروت : مطبعة المؤسسات الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع الطبعة الاولى 1401 هـ). تاريخ الاسلام في الهند (ص / 130).

⁸⁶ فلاح ، الدكتور مرتضى (فصل نامه مطالعات شبه القارة الهندية جامعة ميستان بلوشستان ايران 1389 هـ ش ، سال دوم شماره دوم). جاينگاه زبان وفرهنگ فارسي در شبه قاره هندي (ص / 93).

سلاطين المغول الإسلامي بدأت اللغة الأردية المكونة من الفارسية والتركية والعربية تبرز إلى الوجود. وكانت التركية لغة الأسرة المالكة، والفارسية لغة الدولة، والعربية لغة الدين الإسلامي. وفي أواخر عهد أكبر المشار إليه تأسست شركة الهند الإنجليزية سنة 1600 م.⁸⁷

إثر إنقراض دولة العرب من القارة الهندية (بلاد الهند) وحكمها المسلمون من ديار العجم (الهند والهند) ولاسيما ملوك من الأسرة الغزنوية والأسرة الغورية وتتابع الناس من خراسان وما وراء النهر والبلاد المجاورة، فصار دور الحديث أو السنة في بلاد الهند غريباً، وانشغل الناس بالعلوم العقلية أو الشعر والنجوم والفنون الرياضية أو الفقه والأصول، وإن لم تخل تلك الفترة من بعض الأعلام في العلوم الإسلامية والنواياح في الحديث؛ غير أن الأمر الذي لا يختلف فيه إثنان أن حظ بلاد الهند كان ضئيلاً جداً من علوم السنة في عصور كانت بلاد العراق والشام ومصر فيها زاخرةً بالمحدثين.

88

• الكتب والمؤلفات في الحديث بالفارسية في شبه القارة الهندية

*شروح الموطأ :

1- المصنفى شرح الموطأ بالفارسية، للشيخ ولي الله الدهلوي، صنفه على وجه الإجتهد المصنفى شرح الموطأ لشيخه ولي الله الدهلوي. مطبوع 1293 الهجري، دلهي: مطبعة فاروقى و مرتضوي⁸⁹

قام المؤلف بتأليف هذا الشرح بالفارسية تلبية لما يدور من المناقشات بين المذاهب آنذاك في الهند. وكانت الفارسية اللغة الرسمية وقتها، وفي حقيقة الأمر هذا الكتاب شرح لمذاهب الأربعة. عمل الشاه ولي الله الدهلوي (1131 هـ) بنزله 64 كتاب من كتب الموطأ إلى 11 كتاب ويحتوي على 1160 باباً. زعم المؤلف أن الموطأ أرجح الكتب وكان له مزية ما ليس لغيره، والمؤلف حاول في هذا الأثر إظهار آراء فقهاء الأربعة وإضافة يتطرق بشرح غريب وضبط المشكل، يهتم بترتيب كتب الفقه حيث قسم على الأبواب، وضع الآيات المناسبة وعلاقته بالباب، ويسرد اختلاف الفقهاء ومفاهيم الإصطلاحات وإخراج العلة وإستنباط الأحكام وبيان رجال السند أحياناً. لم يهمل إيضاح المرسل وصله وبيان أقوال الصحابة والتابعين إلى مصادره وهو أعمق شئ عند المحدثين. عند سرد أقوال الفقهاء يحاول تقريب الآراء لذلك يصدق القول أن يطلق عليه فقه المختار، حيث لم يهمل ظروف الحياة ومسارته. قسم أحاديث الكتاب لخمسة أقسام، القسم الأول أدرج فيه ما أخرجه البخاري ومسلم والموطأ، ويرى أن كل ما في الموطأ صحيح. الصحيحين والسنن الأربعة بمثابة المستخرجات والمستدركات لموطأ على حد قوله. يدعم قول الشافعي إنه أصح كتاب في الحديث

⁸⁷ المصدر السابق (ص/ 283).

⁸⁸ نور، أسامة (مجلة الداعي الشهرية الصادرة عن دار العلوم ديوبند، هندوستان. رمضان - شوال 1435 هـ - يونيو - أغسطس 2014م العدد: 9-10، السنة: 38).

⁸⁹ نوشاهي، عارف ورضاالله شاه كتاب شناسي آثار فارسي چاپ شده در شبه قاره (تهران: مركز پژوهشى ميراث مكتوب 1391 هـ ش). هند باكستان بنگلادش 1781-2007 م (ص/ 399).

النبوي. ولي الله الدهلوي يرى المذاهب الأربعة كالشروح لمتون الموجودة في المؤطا ويضيف قائلاً المؤطا أساس الإجتهدا وتعقبات الشافعي سره. وقد إلتزم الدهلوي رواية المصمودي حيث لم يذكر عن سيرتي عثمان وعلي رضي الله عنهما لأن المصمودي لم يرو بخصوصهما. هذا الكتاب يجلي مكانة الدهلوي في علم الحديث والفقّه وشغفه لمؤطا مالك حيث قام بشرح العربي المسمى بالمسوى ، والشرح الفارسي هذا الذي بين أيدينا. والكتاب لم يهذب في حياته بل صححه وهذبه بعد وفاته تلميذه الشيخ محمد أمين، وذلك بعد إهتمام من إبنة الشاه عبدالعزيز الدهلوي حيث يشير على طلبة والده ، وهكذا تم الفراغ من تهذيبه في شوال 1179هـ.

*شروح صحيح البخاري وثلاثياته والأدب المفرد :

2-«تيسير القاري»، بالفارسية، للمفتي نور الحق بن عبدالحق البخاري الدهلوي المحدث ولد في (983 هـ) و توفي في (1073 هـ-1663 م) والكتاب هذا في ست مجلدات ، تأليف 1073 الهجري ، وطبع في 1366 الهجري في كويتا: مكتبة رشيدية تصوير عما طبع مطبعة العلوي.⁹⁰ وقد سبق الشروح لصحيح البخاري إلا أنه لم يكن بالفارسية ، فقد تحقّق الحلم بالحقيقة اذ بادر به نور الحق الدهلوي تلبية ما أوصى به والده حيث كان هو مكبا بشرح أشعة اللمعات ، شرح مشكاة بالفارسية. إعتد نور الحق الدهلوي بشرح الكرمانى، فتح الباري، العيني، السيوطي، القسطلاني لما لهذه الشروح الشهرة و الإعتقاد بين الناس. حاول عرض المسائل بالإختصار والتركيز على الأهم وما يلي حوائجهم وسماه بتيسير القاري شرح صحيح البخاري.

المؤلف نوه بمكانة الحديث أنه مصدر ثان للتشريع ، و صحيح البخاري أول كتاب في صحيح المجرّد وقد تحقّق لما نواه مؤلفه حسب الشروط والمعايير التي كان يرجوه عند تأليفه. وهو أصح كتاب بعد كتاب الله عند المسلمين. وأهم وجوه في هذا الشرح: التعريف بحياة البخاري، إلتزام الأمانة العلمية في الشرح ومراعاة منهج البخاري ، شرح عناوين الأبواب وبيان مناسبتها، توضيح الكلمات الغريبة و أحيانا يتناول توضيح النحوي والصرفي ، وضرب الأمثال لتتضح المعنى المراد من الباب. سلك منهج شرح الحديث بالحديث ، القرآن والحديث يشرحان بعضه بعضا ، هكذا قام ببيان الأحكام التي تتولد من الأحاديث وذكر الآراء الفقهيّة و الميل إلى المذهب الحنفي و وجه الترجيح و عرض الأدلة عند تعارض المذهب بالروايات الواردة بما أمكن. ولم يهمل أن يتناول من علم أصول الحديث و رجال الحديث والبحث عنهم ، ويصرح قائلاً أن النصوص ربما لا يؤخذ بظاهره بل هناك مجازا و هو أولى ، و عند الشرح يشير بمواضع التعارض ويزيله ما يراه مناسبا و لا ينسى ذكر مناسبة الباب مع الأحاديث.

المؤلف إستفاد من آراء جل العلماء والمحدثين في شرحه و ذكر خلاف صدر الأول و إنقسام أهل السنة والشيعة وما جرى بين علي ومعاوية رضي الله عنهما ويقدم في الخلاف المشار إليه الأدلة المقنعة وفي النهاية ساق عدد غير قليل

⁹⁰ المصدر السابق (ص/395). والندوي ، د. تقي الدين ، اعلام المحدثين ومآثرهم العلمية (دار البشائر العلمية بيروت لبنان) (1428هـ 2008 م) (ص/171) .

من سيرة الصحابة والتابعين والرواة ومشايخه لأهميته لصيانة الحديث وحفظه.

3- شرح بالفارسية بسيط، للشيخ شيخ الإسلام بن محب الله البخاري الدهلوي .

4- «نظم اللآلي في شرح ثلاثيات البخاري»، بالفارسية، للشيخ عبدالباسط بن رستم علي الصديقي القنوجي.

5- منهج الباري شرح على تسهيل القارئ بالفارسية للشيخ محمد احسن بن محمد صديق البشاوري.

6 - نظم اللآلي شرح على إعانة القارئ بالفارسية للشيخ عبدالباسط بن رستم علي الصديقي القنوجي.

شرح عليه لفخرالدين بن محب الله البخاري الدهلوي.

7- شرح صحيح البخاري بالفارسية شيخ الإسلام ابن حافظ فخرالدين بن محب الله الدهلوي.

9- فيض الباري شرح على تيسير القارئ لمحمد أعظم بن سيف الدين السرهندي.

• شروح صحيح مسلم :

10 - شرح صحيح مسلم، بالفارسية، للشيخ فخر الدين محب الله البخاري الدهلوي .

11- شرح صحيح مسلم، بالفارسية، للشيخ سراج أحمد السرهندي .

12 - منبع العلم في شرح صحيح المسلم لنور الحق بن عبدالحق الدهلوي المحدث ولم يكمله ثم أكمله إبنه

محب الله وينسب اليه.

14 - شرح المطر الثجاج لشرح صحيح مسلم ابن الحجاج للمفتي ولي الله بن أحمد شرح عليه الشيخ فخرالدين

بن محب الله البخاري الدهلوي.

*شروح السنن الأربعة مع شمائل الترمذي :

15 - شرح سنن الترمذي، بالفارسية، للشيخ سراج أحمد السرهندي .

16- شرح شمائل الترمذي بالفارسية، للشيخ محمد عاشق بن عمر الحنفي (1033هـ). فقد روى من الشيخ

عبدالله الأنصاري المعروف بمخدوم الملك بن شمس الدين.

17- شرح شمائل الترمذي، بالفارسية، شرح بالعربية ثم ترجمه بالفارسية لمصلح الدين محمد صلاح الدين

الأنصاري اللاري المتوفى 979 هـ⁹¹

18- شروح الأربعة لجامع الترمذي. بالفارسية ألفه سراج احمد بن محمد مرشد السرهندي الحنفي الفاروقي ،

⁹¹ القنوجي ، النواب صديق حسن خان ،(1288هـ) تحاف النبلاء المتقين باحياء مآثر الفقهاء المحدثين ،(ص/100-101). مطبعة نظامي كانبور الهند.

في رامبور في 1220 الهجري ،⁹² يقول المؤلف لما أتميت ترجمة صحيح مسلم طلب جماعة من الأحاب أن أقوم بترجمة جامع الترمذي ، لأنه يحتوي على الأحاديث والفقهاء واصوله ، قمت بهذا الشرح ولم يكن لدي من الشروح أو الترجمة لأستعين عند الحاجة، إلا أني توكلت واستعنت بالله وبدأت به في 15 من شهر ذي الحجة عام 1219 الهجري و أتممت في 16 من شهر ذي الحجة عام 1222 الهجري.

المؤلف كتب في مدخل كتابه مقدمة تحتوي على الفوائد المهمة ينبغي معرفته، حيث تحدث عن حال المصنف وإصطلاحاته الصحيح والحسن والغريب والمنكر والشاذ وغير ذلك. ونلاحظ أن الترمذي في كتابه يذكر الحديث تعليقا ثم يردف بقوله وفي الباب عن فلان وأحيانا عن فلان مع أن المصنف رواه بالإسناد اليه ، ولكنه حذف الحديث و إسناده واكتفى بقوله وفي الباب عن فلان. هكذا المترجم قام بالشرح والترجمة الوافية باللغة الفارسية.

19- مقدمة على مسند الإمام الشافعي لمحمد علي أكرم ، بالفارسية في 1306 الهجري.⁹³

• شروح مشكاة المصابيح:

20- شرح مشكاة المصابيح، بالفارسية، في أربع مجلدات، لبعض علماء كجرات.

21- «أشعة اللمعات»، شرح بالفارسية لمشكاة المصابيح، للشيخ عبدالحق المحدث الدهلوي (ت 1052هـ)

لأربعة مجلدات ، هو سهل التناول في ضبط الغريب والمشكل مقبول ومتداول. قام المؤلف بهذا الشرح بعد سفره من الحج حيث كان له اللقاء والتأثر العلمي من الجزيرة فشد عزمه بإخراج هذا الشرح الذي لم يسبق بمثله ، وكان عمله ملفتا للحديث في ديار الهند. بجانب هذا الشرح فقد شرح المشكاة باللغة العربية ، و هو صاحب اللمعات التتقيح على مشكاة المصابيح بالعربية أيضا. بدأ تأليفه في 1019 الهجري وأكماله في 1025 الهجري ، الكتاب في أربع مجلدات⁹⁴ ولكن شرحه الفارسي فاق عليه على حد قول علماء هذ الشأن ، وقسم المؤلف كتابه إلى أربعة مجلدات، المجلد الأول وفيه المقدمة تحتوي على علم مصطلح الحديث و سيرة كبار المحدثين. المجلدات كل جلد منه يحتوي من الكتب على حسب ما هو المعتاد لدى المؤلفين.

المميزات التي نلمس في هذا الشرح: الإختصار في الشرح من غير إخلال وتعقيد في المحتوى ، الجودة والدقة الملفتة للنظر في الإستنباط الأحكام ، الدفع أو الإزالة للتعارض بين الأحاديث وتطبيقه ، التبسيط و السهولة لكل قاصي و داني، التركيز على المسائل المهمة بالشرح الوافي والشامل، الإيضاح والتفهم للآيات القرآنية والأحاديث النبوية مع آراء الفقهاء وأهل العلم، التفصيل لترجيحات مذهب الحنفي في المسائل الفقهية مع ذكر مذاهب الأخرى ، التحقيق

⁹² نوشاهي ، عارف ورضالله شاه كتاب شناسي آثار فارسي چاپ شده در شبه قاره (تهران : مركز پژوهشی ميراث مكتوب 1391 هـ ش) .
(هند پاکستان بنگلادش ۱۷۸۱-۲۰۰۷ م) (ص/ 394).

⁹³ المصدر السابق (ص/ 397).

⁹⁴ المصدر السابق (ص/ 397).

لإصطلاحات الواردة وشرح حال الرواة. لتوفر هذه الوجوه فقد كان ضمن مناهج التعليم في المدارس والمعاهد في أفغانستان وباكستان والهند. أول ما طبع في مطبعة أحمددي بكلكتة عام 1251 هـ بمجلدات الضخمة ثم طبع فيما بعد في ممباي بمطبعة نول كشور وهكذا إستمر الطبع من غير تحقيق إلى يومنا هذا.

22 - مقدمة شرح مشكاة (الحديث) بالفارسية والعربية من القرن 12 الهجري. ⁹⁵

23- مشكاة المصابيح (ترجمة الفارسية) من القرن 12 الهجري. ⁹⁶

24- جامع البركات منتخبات شرح مشكاة بالفارسية للدهلوي.

25 - زينة النكات شرح المشكاة للسيد محمد بن جعفر الحسيني الكجراتي وشرح عليه بالفارسية الشيخ طيب بن أبي الطيب السندي في أربعة مجلدات شوال 993 الهجري.

• شروح مشارق الأنوار:

26- شرح مشارق الأنوار، بالفارسية، محمد بن يوسف الحسيني الدهلوي. وشرح عليه بالفارسية السيد محمد بن يوسف نفسه.

27- شرح بالفارسية لمشارق الأنوار، للسيد أحمد بن محمد الحسيني الفريضي الكروي المشهور بمحي الدين أحمد.

• شروح بلوغ المرام:

28- «مسك الختام شرح بلوغ المرام»، بالفارسية، للنواب صديق حسن خان القنوجي، الطبعة الأولى عام 1288هـ، مطبعة نظامي كانفور، في أربع مجلدات، وعدد صفحاته (1161)، المؤلف اضافة على اختصاره من محتوى بلوغ المرام يتطرق لحل موارد التي تقتضي التوضيح ربما غفل عنه الكثيرون، الكتاب بدأ من الطهارة والمسائل المرتبطة بها إلى تناول الصلاة والجنائز، إلكاءة و الصوم والحج وما يتبعه من الموضوعات. و هكذا ساق البحث على المعاملات والنكاح والجنائيات والقسم و القضاء و في نهاية الكتاب شرح الآداب والفضائل ما يخص الفرد والجماعة وما يقتضيه المجتمع، كما وصفه المؤلف نفسه إنه من أحسن الكتب باللغة الفارسية، قام بهذا الشرح على أساس بدر التمام وسبل السلام تلخيصا وإختصارا بالفارسية السهلة لعامة الناس، شرح فيه الألفاظ وتكلم على الرواة جرحاً وتعديلاً. رؤيته للأحاديث كعامة المحدثين فلا يعبأ بمخالفة المذاهب الفقهية في ترجيحاته كما هو ملحوظ في كتابه.

29- «البنبان المرصوص من بيان إيجاز الفقه المنصوص»، بالفارسية، للنواب صديق حسن خان القنوجي،

⁹⁵ تسيحي، الدكتور محمد حسين (2005 م). فهرست الفبايي نسخة هاي خطي كتابخانه گنج بخش، (ص/ 713). مركز تحقيقات

فارسی ایران وپاکستان، اسلام آباد.

⁹⁶ المصدر السابق (ص/ 703).

طبع عام 1299هـ، مطبعة صديقي بموبال، وهو تلخيص مسك الختام شرح بلوغ المرام للمؤلف.

• كتب مصطلح الحديث:

30- شرح نخبة الفكر، بالفارسية، للشيخ محمد حسين الإسرائيلي الهزاروي.

31- العجالة النافعة، بالفارسية، للشيخ عبدالعزيز بن ولي الله الدهلوي (ت 1239هـ). في علم أصول الحديث بالفارسية، لمحدث ولي الله الدهلوي. يبحث فيه المؤلف عن فوائد ومقاصد السند و علم الحديث عامة. طبع في 1254 الهجري بمطبعة قادري وبعده مرارا.⁹⁷ مختصر في بيان كتب الحديث وأسانيده و إضافة الفوائد من علم الحديث أوله بالحمد و آخره ببيت شعر.

32- «منهج الوصول إلى إصطلاح حديث الرسول»، بالفارسية، للنواب صديق حسن البوفالي (1248-1307هـ)، وعدد صفحاته (234)، طبع بمطبعة شاهجهاني، بموبال، ط. أولى 1292هـ، ذكر فيه قواعد التحديث مع ذكر إختلافات المحدثين والفقهاء، وترجيح مسلك المحدثين، ومن أفضل ما كتب بها.⁹⁸

33 - سلسلة العسجد في ذكر مشايخ السند، بالفارسية، للشيخ صديق حسن القنوجي (ت 1307هـ). يحتوي على مقدمة وستة فصول وخاتمة، يبحث في موضوع فضيلة علم الحديث. ألف في 1292 الهجري، وطبع بموبال بمطبعة شاهجهان 1393 الهجري.⁹⁹

34-رسالة مشتملة على تحقيقات عجيبة وتدقيقات غريبة، بالفارسية، للشيخ ولي الله الدهلوي.

35- «فراصة العريف لبيان العمل بالحديث الضعيف»، بالفارسية، للنواب صديق حسن البوفالي (1248-1307هـ)، وعدد صفحاته (24)، طبع بمطبعة شاهجهاني، بموبال، ط. 1295هـ، و رجح فيه بأن لا يحتج في الأحكام وغير الأحكام وفي فضائل الأعمال وغيرها إلا بالصحيح والحسان، وغيرهما لا يلتفت إليه.

36- الإنتباه في سلاسل أولياء الله و أسانيد وارثي رسول الله. كتب هذا الكتاب باللغة الفارسية عن سلاسل العلماء و الصوفية المختلفة وتاريخها، طبع في مطبع احمدى، عام 1311 هـ.

37- إتخاف النبيه فيما يحتاج إليه المحدث والفقيه، هذا القسم الثاني من ضمن كتاب الإنتباه من سلاسل أولياء الله و أسانيد وارثي رسول الله. هذا الكتاب من تأليف الإمام الشاه ولي الله الدهلوي 1179هـ - 1763م والتعليقات الظراف على الإتحاف لأبي الطيب محمد عطاء الله حنيف. وأخيرا تعريبه تم على يد محمد عزيز وطبع في مكتبة السلفية باكستان. 1424هـ = 2003م.

⁹⁷ نوشاهي، عارف ورضاالله شاه كتاب شناسي آثار فارسي چاپ شده در شبه قاره (تهران: مركز پژوهشی ميراث مكتوب 1391 هـ ش).
هند باكستان بنگلادش 1781-2007 م) (ص/ 389 - 390).

⁹⁸ المصدر السابق (ص/ 390).

⁹⁹ المصدر السابق (ص/ 289).

38- بستان المحدثين للشاه عبدالعزيز الدهلوي ، بالفارسية والعربية ، الناشر: ايح ايم مؤسسة سعيد ، كراتشي باكستان. الهدف الأساسي لدى المصنف في تصنيف هذا الأثر هو التعريف بكتب الحديث المؤلفة ، لأن المصنفين بكل حال عند كتابتهم للرسائل العلمية والمصنفات بعد نقلهم ينسبون إليهم ، فإذا كان القاري أو السامع لا يعلم عنهم يوقعه في الخيرة. وأحياناً يتناول المصنف عن ذكر أحوال أولئك المؤلفين و منزلتهم العلمية و شروحاتهم على أمهات الكتب مما أشتهر بين الناس واعتمدوا عليه. فهكذا وجدنا هذا الأثر من المؤلف.

39- تصحيح النظر في توضيح نخبة الفكر لمحمد حسين بن عبدالستار هزاروي، و عليه شرح بالشرح نخبة الفكر بالفارسية. محمد عبدالله¹⁰⁰

40= إتخاف النبلاء المتقين بإحياء مآثر الفقهاء المحدثين، بالفارسية، للنواب صديق حسن القنوجي (ت 1307هـ)، طبع بالمطبع النظامي بكانفور في عام 1288هـ في (444) صفحة بالقطع الكبير والخط الدقيق. هذا الأثر يحتوي ببيان حال العلماء والمحدثين الثقات و نسبهم و تأليفاتهم وجهودهم العلمية ، يقول المؤلف واصفا كتابه: الكتاب هذا مع صغر حجمه كثير الفائدة فقد تجنب فيه من الإطالة في الألفاظ مع عرض المعاني الكثيرة ، حيث عرض فيه عن بيان ما أُلّف خلال 1300 سنة الهجرية في أقاليم السبعة. المؤلف بغزارة علمه ذكر أسماء المؤلفين والشراح والحواشي والتعليق والتدوين من الكتب الصحاح والسنن والمسانيد والمعاجم والأجزاء والآمالي والأربعينيات والمشيوخات وبلغ حوالي 1200 كتاب ورسالة. يتناول ذكر أسامي المؤلفين مع سني وفاياتهم و التنويه ببعض الفوائد العائدة منها، ذكر الكتب والمؤلفين من فقهاء المذاهب والمحدثين على حسب ترتيب الحروف العربية. باب الألف ثم ساق بأسماء كتب التي تبدأ بالألف. بجانب ما عنده إستعان المؤلف في إثره من كتاب كشف الظنون و بعض الكتب الأخرى. بذلك قد جمع تراجم المحدثين والفقهاء حتى ينوه بمنزلتهم الشامخة. قدر التصانيف تكون على قدر مصنفهم وسبق أن كتب الشاه عبدالعزيز الدهلوي كتابه بستان المحدثين في باب فريد إلا أنه فات منه الكتب المشهورة كالمشكاة والأربعين النووية وهكذا ترجمة المؤلفين قليل للغاية.

41 - العمل بالحديث رسالة بالفارسية للمولوي ولايت علي بن فتح علي العظيم آبادي. طبع في 1285 الهجري دلهي: مطبعة مجتبايي¹⁰¹

• مجموعات حديثة بالفارسية:

42- «طريق الإفادة شرح سفر السعادة»، للشيخ المحدث عبدالحق بن سيف الدين البخاري الدهلوي (ت 1052هـ).

¹⁰⁰ نوشاهي ، عارف ورضالله شاه كتاب شناسي آثار فارسي چاپ شده در شبه قاره (تهران : مركز پژوهشی ميراث مكتوب 1391 هـ ش) . (هند باكستان بنگلادش ۱۷۸۱-۲۰۰۷ م) (ص/ 391).

¹⁰¹ المصدر السابق (ص/ 390).

- 43- «الحشرية في آثار القيامة»، للشيخ رفيع الدين بن ولي الله الدهلوي (1162-1233هـ) صاحب ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الأردنية.
- 44- «قرة العينين في إثبات رفع اليدين»، منظومة للشيخ فاخر بن يحيى العباسي الإله آبادي.
- 44- «موائد العوائد من عيون الأخبار والفوائد»، بالفارسية، للنواب صديق حسن خان البوفالي، وعدد صفحاته (258)، ط. مطبعة صديقي ببهبوال، ط. أولى 1298هـ، جمع فيه (300) حديث في الإيمان والعلم والطهارة والصلاة وغيرها، وترجمها إلى الفارسية، وشرحها وتكلم في آخر الكتاب عن حقيقة الروح.
- 45- إزالة الخيرة عن معنى حديث: لا عدوى ولا طيرة، بالفارسية، للنواب صديق حسن خان القنوجي (ت 1307هـ)، طبع 1895م، مطبعة شاه جهاني، بهوبال.
- 46- قصر الآمال بذكر الحال والمآل، للشيخ رفيع الدين مراد آبادي.
- 47- ضمان الفردوس في الترغيب والترهيب، للمفتي عنایت علي الكاكوري.
- 48- ترجمة السبعيات في مواعظ البريات، للشيخ محمد صادق الكشميري الدهلوي.
- 49- عين الوفاء بترجمة الشفاء، بالفارسية، للشيخ أبي بكر بن محمد البروجي العجراتي.
- 50- درة التاج، منظومة بالفارسية، للقاضي نجف علي الجهجري.
- 51- ترجمة وشرح حصن الحصين بالفارسية لأبي بكر بن محمد باروچی متوفى 917 الهجري.
- 52- آداب اللباس رسالة تحتوى على أحاديث حول ما لبسه النبي صلى الله عليه وسلم لشاه ولي الله.
- 53 - حضيرة القدس في ظاهرة الأئمة بالفارسية لصديق حسن خان القنوجي.
- 54 - عرف الجادي من جنان هدي الهادي في الحديث والفقہ بالفارسية ألف على اسمه ابنه الأكبر نور الحسن خان بهابال ونشر.
- 55- البيان المرصوص من بيان إيجاز الفقہ المنصوص بالفارسية للصديق حسن خان.
- 56- مصباح الوقاية شرح وقاية للشيخ عبدالحق سجاول السرهندي. وترجمته بالفارسية أبو نقيب الله. طبع مدينة كتب خانة، قصه خواني بيشاور. هذا الكتاب ألف بالفارسية سنة 1086 هـ يتناول فيه المسائل الفقهية على ترتيب كتب الفقہ، فقد أورد المسائل فلما يذكر الدليل وذلك بدون الإحالات إلى مصادرها. كتاب ضخيم مقسم على أربع حصص قسمه بالأبواب والفصول والمسائل.
- 57 - النهج المقبول من شرائع الرسول بالفارسي يشتمل على مسائل الدرر البهية للسيد صديق حسن القنوجي، وما في إيغائة اللهفان صنفه باسم ولده السيد نور الحسن.

58 - قرة العينين في إثبات رفع البدين منظوم بالفارسي للشيخ فاخر بن يحيى العباسي الإله آبادي.

• الأحاديث الأربعينية:

59- الأربعين ، للشيخ عبدالباسط بن رستم علي الصديقي القنوجي، مع شرح عليه بالفارسية سماه الحبل

المتين.

60- «الأربعين»، للسultan محمد أورنكزيب عالمكير الدهلوي، صنفه قبل جلوسه إلى سرير الملك.

61- «الأربعين» للسultan المذكور صنفه بعد جلوسه على سرير الملك، ثم ترجمهما بالفارسية، وعلق عليهما

الحواشي المفيدة.

62- الأربعون في أبواب علوم الدين، ترجم بالفارسية.

63- ترجمة احاديث الأربعين في نصيحة الملوك والسلاطين بالفارسية.

64- وثيقة الآخرة أربعين حديثا بالفارسية. ترجمة لأربعين حديث الإمام النووي.

65- الأربعون للشيخ احمد بن عبد الأحد السندي.

66- الأربعون في مناقب الخلفاء الراشدين للشيخ عبدالباسط بن رستم علي الصديقي القنوجي وله شرح عليه

بالفارسية سماه الحبل المتين.

• كتب في السيرة النبوية باللغة الفارسية:

67- مدارج النبوة، للشيخ المحدث عبدالحق بن سيف الدين الدهلوي (ت 1052هـ) في مجلدين. طبع مطبعة

النورية الرضوية لاهور باكستان. 1997م. هذا الأثر إعتنى بموضوع سيرة النبي صلى الله عليه وسلم باللغة الفارسية ، والكتاب لما يحتوي من الموضوعات في الشمائل والسيرة النبوية شاملة وجامعة. المؤلف في قسم الأول من كتابه بدأ بالفضائل والكمالات لشخصية الرسول وشمائله صلى الله عليه وسلم. و هكذا ذكر تفاصيل ما ورد عن صفاته الخلقية والخلقية في الروايات وبعثته وما ورد في شأنه من الكتب السابقة. وتناول عن معجزاته وسننه وحياته وحقوقه و إلى غير ذلك من الموضوعات المعروفة في علم السيرة النبوية. وفي مجلد الثاني تناول عن إرهافات قبل ولادته و ولادته ورضاعته وكفالاته و غزواته و حياته المكي والمدني وزوجاته وفتوحاته والأحداث التي حدثت إلى وفاته صلى الله عليه وسلم.

68- ترجمة نظم الدر والمرجان، للشيخ أوحده الدين البرقي، نقله إلى الفارسية السيد عليم الدين بن عتيق الله

الحسيني الجالندهري.

69- سرور المحزون في سيرة النبي المأمون ، اختصره الشاه ولي الله الدهلوي. لخص فيه سيرة الرسول صلى الله

عليه وسلم بالفارسية من كتاب " نور العيون في سيرة الامين والمأمون " بطلب من الشيخ مظهر جان جانان ، طبع الكتاب في مطبع مجتبايي ، دهلي عام 1308.

70 - معارج النبوة في مدارج الفتوة (السيرة) من القرن 12 الهجري. ¹⁰² هذا الكتاب الفه معين الدين الكاشفي الهروي (907هـ) للسيرة النبوية ولكن المؤلف تناول الموضوعات الخاصة في السيرة ، المؤلف من المعاصرين لسعد الدين التفتازاني ، والشريف الجرجاني ، و يغلب عليه التصوف في كتاباته ، تناول عن ولادة النبي صلى الله عليه وسلم والروايات التي وردت في شأنه فيما صحت او لم تصح ، وهكذا ما وردت في شأن الانبياء ، و هكذا تناول عن سيرته صلى الله عليه وسلم بعد بعثته و ما جرى في خلال حياته من المجريات.

71 - أخبار الأخيار مع مكتوبات ، طبع مطبعة النورية الرضوية ، لاهور باكستان. 2015 م وهذا الكتاب من تأليف الشيخ عبدالحق الدهلوي في تراجم العلماء والوعاظ والمتسبين إلى الطرق الصوفية.

72 - رسالة بسيطة بالفارسية لولي الله المحدث الدهلوي.

73-الطاف القدس في بيان لطائف نفس الفارسي. للشاه ولي الله الدهلوي ، تحدث فيه عن فلسفة التصوف ولطائفه وعن مقامات النفس وما لدى الإنسان من القوة الباطنة ، وهذا الكتاب طبع في مطبعة احمدي بدلي الهند.

74-التفهيمات إلهية بالعربي والفارسي.

75- مكاتبات المعارف بالفارسية.

76- رسالة مكتوب مدني بالفارسي.

وبالمناسبة أريد أن أذكر أن الجغرافيا الحالية تمارس التحدث باللغة الفارسية في إيران وباللهجة الداربية هي أفغانستان والفارسية بلهجة الطاجيكية طاجيكستان مع اختلاف في لهجاتهم ، فايران وأفغانستان كانت تسميا في السابق بفارس وخراسان. وطاجيكستان كانت تسمى ماوراءالنهر. دخل الإسلام إلى إيران في عهد الخليفة الراشد عمر الفاروق رضي الله عنه في عام 16 هـ. ودخل الإسلام إلى أفغانستان و طاجيكستان في عصر الخليفة الراشد عثمان ذي النورين رضي الله عنه.

على طبيعة الحال هذه المنطقة تسمى اليوم باسم هذه الدول الثلاثة والتي كانت في عصور الأولى من تاريخ الإسلام المشرق مهدا للعلم والعلماء ومنطلقا للحضارة والتقدم والرفي. نعم منذ أن دخل الإسلام في هذه البلاد وأهلها أخذوا هذا الدين العظيم وتمسكوا به بالنواجذ ، وهناك كتب تشهد وتاريخ ينطق بوجود الآلاف من العلماء في تلك البلاد سواء من أبناء تلك البلاد أو ممن ورد إليها لينهلوا العلم من أقطار العالم الإسلامي.

خدمة السنة باللغة الفارسية في عالمنا المعاصر عبر الجامعات والمراكز العلمية والشبكات الالكترونية

لما أن اللغة الداربية إمتداد من الفارسية ، وتعود سبب تسميتها بالداربية إلى أنها اللغة التي كان يتحدث بها في

¹⁰² تسيحي ، الدكتور محمد حسين (2005 م). فهرست الفبايي نسخة هاي خطي كتابخانه گنج بخش ، (ص/ 713). مركز تحقيقات فارسي ايران وباكستان ، اسلام آباد.

البلاط الملكي الخراساني ، و (در) أو (دربار) تأتي بمعنى البلاط أو الباب الملكي ، حيث أنها كانت لغة الصفوة من الحاشية ، وحين قامت أول حكومة قومية فارسية في ظل الخلافة العباسية وبرتاسة (يعقوب بن ليث الصفار) في خراسان ، دأبت بالعمل على نشر اللغة الفارسية الدرية وخاصةً أن يعقوب نفسه لم يكن يجيد العربية.¹⁰³

إستعانت اللغة الدرية في بداية تكوينها بكافة لهجات الفارسية الموجودة ولكن دور اللغة العربية لإغنائها بالعديد من المفردات والمصطلحات في مجالات الأدب والفن والدين والإدارة والعلم والفلسفة وكذلك المصطلحات العسكرية وغيرها كانت بارزة مع كل ذلك لم تتمكن أن تحتل مكانة اللغة العربية في تلك البلاد لقداستها بين تلك الشعوب الإسلامية.

أفغانستان جعلت اللغة الدرية من إحدى لغتها الرسمية ، فيطيب هنا ذكر ما كتب وألف في مجال خدمة السنة النبوية ، ومساهمة العلماء والمصنفين في أفغانستان يجدر التنويه بها ، مصنفاًهم مفيدة وقد سد إحتياجات في عصرها ولا يزال أساتذة الجامعات و المختصين بالسنة يلعبون دورهم وينافحون في الدفاع عن السنة ومكانتها ، خاصة ما نشاهد حولنا كثرة المنكرين أو المعارضين للسنة فأوجب الجد في الذب عن السنة النبوية، إليكم بعض ما توصلت من تلك المصنفات أو الرسائل العلمية.

● التصنيفات الخاصة للترقية العلمية أو غيرها في السنة النبوية:

1 - المصدر الثاني للتشريع (مأخذ فقه اسلامي) ¹⁰⁴ للأستاذ الفاضل الشهيد غلام محمد نيازي خريج

جامعة الأزهر من أساتذة كلية الشريعة بجامعة كابول. المؤلف ألف هذا الكتاب عام 1965 م الموافق 1385 هـ في كابول ، خدمة علمية لطلاب كلية الشريعة وسائر متعطشي السنة النبوية ، حتى لينالوا معرفتهم بالسنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ، ويضيف المؤلف المعلومات حول تاريخ تدوين السنة ورواة الحديث ونبذة عن الكتب والمؤلفات في الحديث و الرد على شبهات مغرضي السنة من المستشرقين وأذناهم ، بأسلوب علمي متزن شيق وسهل باللغة الدرية ، حيث لم يسبقه أحد هناك في تلك الآونة المبكرة في هذا المجال.

2 - دور أمهات المؤمنين في تبليغ الحديث ونشره (نقش زوجات مطهرات در تبليغ ونشر حديث شريف).
للأستاذ الدكتور عبدالباري حميدي أستاذ الحديث في كلية الشريعة بجامعة كابول هذه الرسالة نيل بها الرتبة العلمية في الجامعة عام 2013 م. المؤلف كتب هذه الرسالة لأهميتها في المجتمع حيث لما لأمهات المؤمنين رضي الله عنهن من العلم والمعرفة في بيت النبي وما جرى بين النبي صلى الله عليه وسلم و أزواجه ، وبيئتنا الحالية بأمس حاجة لمعرفة الآداب

¹⁰³ صفا، ذبيح الله ، تاريخ ادبيات إيران ، ج 1 ، ط 2 (تهران : مؤسسة انتشارات وچاب دانشگاه ، 1352 هـ). (ص/ 164)

¹⁰⁴ مطبوع طبعه الاول في عام 1344هجري الشمسي ، طبعه الثانية 2018 م في ملحق الثقافي بسفارة افغانستان القاهرة .

والأخلاق النبوية التي تسوق الحب والوثام في البيوت ويحفظ أوامرهما.¹⁰⁵ وله مقالات قيمة في مجال الحديث وعلومه باللغة الدرية إليكم بأهمها: (الوضع في الحديث، مسؤولية الأمة تجاه السنّة، ظهور المهدي في ضوء الأحاديث النبوية، مكانة السنّة تاريخ منكري السنّة، الإمام ابن قتيبة البغلاني ورحلاته).

مفردات مادة الحديث في كلية الشريعة، أحاديث الأحكام (أحاديث الزكاة، الصوم، الحج). للدكتور عبدالباري أيضا.

3 - مفردات مادة الحديث في كلية الشريعة، أحاديث الأحكام (الأيمان، النذور الأظعمة، والأشربة، اللباس والزينة). للدكتور محمد معروف حنيف استاذ مادة الحديث في كلية الشريعة بجامعة كابول.¹⁰⁶

4 - الوضع في الحديث (وضع درحديث) للأستاذ غلام مصطفى نخبه عضو هيئة التدريس في كلية الشريعة بجامعة كابول.¹⁰⁷ المؤلف يهدف بتأليفه هذه الرسالة خدمة للرواد علم الحديث وتسهيلا لإحترازهم من الوقوع في الروايات الموضوعية، ونال المؤلف بتقديمه هذه الرسالة الترقية العلمية في جامعة كابول.

5 - مفردات مادة الحديث في كلية الشريعة، أحاديث الأحكام، (الببوع و المناكحات). للأستاذ غلام مصطفى نخبه عضو هيئة التدريس في كلية الشريعة بجامعة كابول.¹⁰⁸

6 - مبادئ حديث (مبادئ في علم حديث) بالفارسية، تأليف الدكتور محمد عثمان روحاني أستاذ و عضو هيئة التدريس بجامعة كابول.¹⁰⁹

7 - المصطلح النافع في علوم الحديث و فنونه، تأليف الدكتور نظام الدين نافع، الكتاب مطبوع.

• الرسائل العلمية التي نوقش في قسم التفسير والسنّة من مرحلة الماجستير بكلية الشريعة جامعة كابول و جامعة نجرهار الأفغانية

وهناك عدة الرسائل العلمية في الحديث وعلومه وقد نوقشت، قدمها طلاب مرحلة الماجستير في كلية الشريعة بجامعة كابول ونجرهار ولم يطبع.

7 - احاديث ضعيف وموضوع مشهور بين مردم وتأثير ناگوار آن بر جامعه افغانی (الأحاديث الضعيفة والموضوعة المشهورة بين الناس وأثرها السيئ في المجتمع الأفغاني).

هذه رسالة لنيل الماجستير للأخ فضل احمد مهاجر، عضو هيئة التدريس في كلية الشريعة بجامعة هرات، في

¹⁰⁵ مطبوع، طبع في انتشارات تمدن شرق، بمدينة كابول عام 1396 الهجري الشمسي

¹⁰⁶ مطبوع، طبع في انتشارات تمدن شرق، بمدينة كابول عام 1396 الهجري الشمسي

¹⁰⁷ مطبوع، طبع في انتشارات تمدن شرق، بمدينة كابول عام 1396 الهجري الشمسي

¹⁰⁸ مطبوع، طبع في انتشارات تمدن شرق، بمدينة كابول عام 1395 الهجري الشمسي

¹⁰⁹ مطبوع، طبع في انتشارات تمدن شرق، بمدينة كابول عام 1397 هـ ش .

قسم الحديث والدراسات الاسلامية كلية الشريعة بجامعة نجرهار. الباحث سعى ما بوسعه لجمع وتبيين وايضاح ما شاع وانتشر في مجتمع الأفغاني على الألسنة من الروايات الواهية الموضوعية وما لا تحتج بما من الضعيفة شديد الضعف و المردودة.

8 – سوالات سيده عائشه از رسول الله صلى الله عليه وسلم (سؤالات عائشة رضي الله عنها للنبي صلى الله عليه وسلم) الباحثة: زهرة عسكري. الإشراف الأستاذ الدكتور عبد الباري "حميدي" نوقش في عام 1397 الهجري الشمسي.

9 – اسراف در پرتو قرآن وسنت (الإسراف في ضوء الكتاب والسنة) الباحثة: عزيزة توحيد ، الإشراف: الأستاذ المشارك غلام مصطفى نجبة ، عام 1397 الهجري الشمسي.

10 – نسخ در سنت (النسخ في السنة) الباحث: محمد زمان زماي الإشراف: الأستاذ الدكتور عبد الباري "حميدي" في عام 1395 الهجري الشمسي.

11 – اخلاق فردي واجتماعي در روشني احاديث صحيحه (الأخلاق الفردي و الاجتماعي في ضوء الأحاديث الصحيحة). الباحثة: نورية "رحيمي" الإشراف: الدكتور رحمة الله "زاهد" عام 1396 هـ ش.

13- تحقيق وتخریج احاديث وآثار در تفسير مدارك التنزيل وحقائق التأويل (ازسوره مائده تا آخر انفال) (التحقيق والتخریج للأحاديث والآثار في تفسير مدارك التنزيل وحقائق التأويل (من سورة المائدة الى نهاية سورة الانفال).الباحث: عتيق الله "طارق" الإشراف: الأستاذ الدكتور عبدالباري "حميدي" عام 1394 هـ ش.

14- تحقيق وتخریج روايات تفسيرية مدارك التنزيل وحقائق التأويل (التحقيق والتخریج للروايات التفسيرية لمدارك التنزيل وحقائق التأويل) (من سورتي الفاتحة والبقرة). الباحث: جمال الدين "حميدي" الإشراف: الأستاذ الدكتور عبدالقدوس "راجي". عام 1395 هـ ش.

15 – تحقيق وتخریج احاديث وآثار در تفسير مدارك التنزيل وحقائق التأويل (التحقيق والتخریج للأحاديث والآثار في تفسير مدارك التنزيل وحقائق التأويل) (من سورة التوبة الى نهاية النحل).الباحث: نجيب الله "جرخي" الإشراف: الأستاذ المساعد الدكتور افتخار احمد كاكر، عام 1395 هـ ش

ومما يطيب هنا أن نتعرف على أكبر الموقع الإلكتروني باللغة الفارسية باسم (كتابخانه عقیده بمکتبة القلم) التي تأسست عام 2001 م على أيدي نخبة من الإخوة الإيرانيين من أهل السنة وعلى رأسهم الشيخ إسحاق دبيري رحمه الله، والموقع هذا يهدف لنشر الوعي الاسلامي لأهل اللغة الفارسية والدرية في عالمنا المعاصر، وقد تجاوز الموضوعات المطروحة إلى ثمانين موضوع الإسلامي، بإمكان روادها الحصول على الكتب والرسائل بشكل PDF و word مجاناً.¹¹⁰

وما يخصنا في هذه المقالة ذكر ما ألف وترجم في مجال الحديث وعلومه من الكتب والدواوين السنة بالفارسية أو الدرية عبر هذا الموقع ، وقد كان حقا الموضوعات التي تناوله الباحثون عالج كثيرا من الاحتياجات العلمية والثقافية المعنية في المجتمع، إليكم تلك الآثار القيمة في الحديث وعلومه:¹¹¹

التأليفات عبر الشبكة في الموقع:

1 - حديث الغدير لمحمد سليم آزاد. المؤلف يشرح فيه المفهوم والرسالة التي تحتوي هذه الوصية واسباب الاختلاف ونقد الروايات المعارضة وكل ما يتعلق بهذا الخصوص وما أدى الى الخلاف وموقف أهل السنة من جميع ما ذكر بالأدلة والبراهين.

2 - تاريخ السنة وتدوينها وهذا الكتاب ايضا له وقد بحث فيه أهم المواضيع الحديث وعلومه من الحفظ وأسبابه والتدوين وإبلاغه ، وركز على مكانة السنة في التشريع وعد مراحل التي عاشت السنة من عهد النبي حتى خلفاء الراشدين من بعده ، ثم يتطرق عن تدوين السنة في عهد الصحابة والتابعين إلى القرن الثالث الهجري وفي النهاية يخصص بلمحات من مصطلح الحديث.

3 - التعرف على أئمة الحديث (كتب الستة). (أشنائى به ائمه حديث (كتب شش گانه) للشيخ الدكتور حسين تاجى گله دارى ، تناول المؤلف موضوعات الحديث والسنة - والتاريخ و أصول علم الحديث و الرجال وما إلى ذلك من العناوين المعنية في علم الحديث.

4 - دراسة في حجية أخبار آحاد في العقيدة عند أهل السنة (بررسى حجيت اخبار آحاد در عقیده از دیدگاه اهل سنت) للشيخ علي صارمي 2007 م. تناول المؤلف في بحثه عن أخبار الآحاد وساق الأدلة من الطرفين ودعم في النهاية جانب العمل بخبر الآحاد في العقيدة والأحكام، خاصة ما كان محتفا بالقرائن يفيد العلم ويجب العمل به وقد كان الأخذ به اجماع العلماء في صدر الأول.

5 - مكانة السنة في الدين الإسلامي (جاىگاه رفيع سنت در دين اسلام). للدكتور عبدالباري حميدي، موضوعها حجية السنة ومنزلتها الرفيعة في الدين واحكام التشريع الاسلامي والتنويه بعدم امكانية معرفة خطابات القرآن بدون الأخذ بالسنة.

6 - مفتاح معرفة الحديث (كليد حديث شناسى) للشيخ حاج ملا عبدالله احمديان، موضوع الرسالة الحديث و السنة - وتاريخها وإضافة موضوعات من أصول علم الحديث و رجاله.

7 - مكانة السنة في الاسلام (منزلت سنت در اسلام) للدكتور حسين تاجى گله دارى ، موضوعها الحديث

¹¹¹ نود ان نبيه فإني على صدد كتابة رسالتي الدكتوراة ، وهي تحت عنوان جمع ودراسة مؤلفات الحديث وعلومه بالفارسية ، المزيد بمحتوياتها ستجدونها هنالك ان شاء الله.

و السنة - وحجيتها ومكانة الحديث و السنة في الدين.

8 - مقدمة في علم الحديث (مقدمهى علم حديث). للشيخ آدم غلامى ، موضوع الرسالة التاريخ واصول الحديث ورجاله، و اضاف تحقيقا حول موضوعات احاديث المتعة وصيام الشوال.

9 - الرد على نظرية المستشرقين حول السنة النبوية (ردى بر نظريه مستشرقين در مورد سنت نبوى شريف) قام مجموعة من الإخوة في كتابة هذه الرسالة.

10 - مقالة حول تاريخ الأحاديث إلى خلافة عمر بن عبدالعزيز رحمه الله. جمعه أبو عمر الأنصاري.

11 - تاريخ الحديث و ضبطه وتدوينه (تاريخ حديث و ضبط و ثبت احاديث) للشيخ الاستاذ فاضل حاج ملا عبدالله احمديان، موضوع الرسالة تاريخ الحديث واصوله ورجاله.

12 - مائة حديث من وصايا الرسول (وصيت پیامبر صلى الله عليه وسلم) للشيخ عمران دهوارى ، موضوعها متون الأحاديث والسنة.

نتيجة البحث والتوصيات

1- اللغة الفارسية من اللغات القديمة لها تاريخ عريق ، وقد لعبت دورا مهما في إزدهار شعوبها والشعوب الأخرى

على مر القرون قبل الاسلام وبعده ، ولها حضارة وتاريخ وعلم و ثقافة يكشفها ذاكرة التاريخ جيل عن جيل.

2- اللغة الفارسية خاصة بعد فتوحات الإسلام تأثرت وتؤثرت إثر الإحتكاكات والتعايش في ضوء التعليم

الإسلامية ، لغويا أغنت بمصطلحات العربية وصارت الفارسية ليست على سابقتها ، وهكذا ثقافيا أعطت

وأخذت وتغللت الثقافتين وظهرت بثوب الإزدهار في مجالات الثقافة والإدارة والسياسة والحروب وغيرها.

3- الفرس والعجم عامة لديهم القابلية والتمكين في نبيل العلم وبلوغ الأمر ذروته كما أشاد عليه النبي صلى الله

عليه وسلم ، حيث منحوا بحظ وافر ، ومن ثم أغنوا الثقافات علما وثقافة وتأليفا ، دور العجم أو الفرس

وإسهامهم في بناء الثقافة الإسلامية في عصور إبان عصر النبوة و خلافة الراشدة وما بعدها بارز بلا منازع.

4- ما نشاهد وجود أكثر المؤلفين في دواوين السنة و حتى في قواعد اللغة العربية وغيرها دليل على ثقل مكانتهم

العلمية.

5- وقد أثبتت الفارسية حضورها كلغة الرسمية في الدولة ، في خلفاء العباسية ، والسلاجقة على شقيه ، والشيبانيين

الأزبيك في خراسان شبه القارة الهندية والعثمانيين في الأناضول بمخاطباتهم الرسمية والأشعار الحماسية من

السلطين العثماني و كثرة التأليف بما في تلك الآونة.

6- نلخص من هذا العرض الوجيز، ونوصي أن اللغة الفارسية شكلت رافدا أساسيا من روافد العلم والثقافة

العثمانية، وأن تأثيرها هذا يتطلب من المهتمين بالتاريخ العثماني التركيز على معرفتها وتعلمها إن أمكن. وقد

ذكرنا ما توصلنا عليه من المؤلفات المخطوطة بالفارسية في عهد العثمانيين و ما أثر من المؤلفات في علوم الحديث وغيرها في شبه القارة الهندية وما جاورها ، أتمنى من المهتمين في علوم الشرعية والحديث خاصة الإهتمام بها .

وأخيرا ما ألف و يؤلف في عصرنا بالفارسية الداربية في افغانستان في الجامعات ، أو بدأ نشاطه عبر الشبكة العنكبوتية في المواقع الإلكترونية ، وأتمنى أن يلي ويتكفل في المستقبل . اما عبر المواقع حيث الرواد عليها أكثر ، وقد سيطر على كل فرد بمصراعيه ، فالمصادر متوفرة فعلى من يرغب الحصول عليه فهو بين أيديكم .



المصادر والمراجع

ابن كثير، ابو الفداء اسمعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (1411 هـ) . السيرة النبوية لابن كثير بيروت لبنان: دار الجيل .

ابن خلدون ، عبدالرحمن بن محمد خلدون الحضرمي المغربي (1971 م) . تاريخ ابن خلدون المسمى بكتاب العبر ، وديوان المبتدأ والخبر ، في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر لوحيد عصره ، موقع يعسوب الدين مكتبة الشاملة . منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، ط 2 ، بيروت لبنان .

البخاري ، أبو عبدالله محمد بن اسمعيل البخاري (1422 هـ) ت ، محمد زهير بن ناصر الناصر . الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه ، دمشق: دار طوق النجاة للنشر (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) الطبعة: الأولى .

البلاذري ، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود (1988 م) . فتوح البلدان ، بيروت: دار ومكتبة الهلال .

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر (1408 هـ) الأزهري الصغرى ، ت: أبو إسحاق الحويني الأتري دار الكتاب العربي بيروت الطبعة الأولى .

البغدادي ، إسماعيل بن محمد امين الباباني (1951 م) . هدية العارفين ، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلية مطبعة البهية اسطنبول ودار احياء التراث العربي بيروت لبنان .

تسيحي ، الدكتور محمد حسين (2005 م) . فهرست القبائبي نسخة هاي خطي كتابخانه گنج بخش ، وكرز تحقيقات فارسي ايران وپاكستان ، اسلام آباد .

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ب ت) . البيان والتبيين ، ت: المحامي فوزي عطوي .

الحاكم ، ابو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري (1990 م - 1411 هـ) . المستدرک علی الصحيحين ، بيروت: دار الكتب العلمية .

- حسين ، الدكتور اباد محمد (2013 م). *العوامل المؤثرة في تطور اللغة الفارسية ، وكتر بابل للدراسات الحضارية والتاريخية*.
- الحراني ، تقي الدين ابو العباس عبدالحليم ابن تيمية ، مجموع الفتاوى (1416-1995). ت ، عبدالرحمن بن محمد بن قاسم ، (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، المدينة النبوية) المملكة العربية السعودية.
- خالدي ، عبد الله و طلال المجذوب (2001). *مفتاح اللغة الفارسية ، بيروت: دار الحق*.
- الخوارزمي ، ابو عبدالله محمد بن احمد بن يوسف الكاتب البلخي (2010 م). *مفاتيح العلوم*، دارالكتاب العربي الطبعة الثانية.
- الدمشقي ،عبدالرحمن بن حسن(1418هـ). *الحضارة الاسلامية أسسها و وسائلها طبعة ، دمشق: دار القلم ، الطبعة الاولى*.
- الدينوري ، ابو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (1970 م). *المعارف ، بيروت: طبعة الثانية دار احياء التراث العربي*.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قاتماز (1427هـ-2006م) *سير أعلام النبلاء*. القاهرة: دار الحديث للنشر.
- رياحي، محمد امين (١٣٦٩هـ ش) *زيان وادب فارسي در قلمرو عثماني*. انتشارات پاژنگ تهران.
- زرين كوب ، الدكتور عبدالحسين (1378 هـ ش). *قرنان من الصمت (دو قرن سكوت) ايران تهران: كتابخانه ملي*.
- سالم ،الدكتور عبدالعزيز (ب ت). *دراسات في تاريخ العرب تاريخ الدولة العربية ، القاهرة: الناشر ، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر*.
- سالم ،الدكتور عبدالعزيز (1383 هـ ش). *ترجمة الفارسية باقر صدرى نيا تاريخ العرب قبل الاسلام ، تهران: انتشارات علمي وفرهنگي*.
- الصلاحي ، الدكتور علي محمد (ب ت) *دولة السلاجقة ، دار ابن الجوزي - القاهرة*.
- صفا، ذبيح الله ، *تاريخ ادبيات ايران ، ج1 ، ط2 (تهران: مؤسسة انتشارات وچاب دانشگاه ، 1352 هـ)*.
- ضيف ، أحمد شوقي عبدالسلام (ب ت). *الفن ومناهجه في النثر العربي ، دار المعارف الطبعة الثالثة عشرة*.
- الطبري ، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي أبو جعفر(1387 هـ). *تاريخ الطبري و تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري ، بيروت: دار التراث - الطبعة: الثانية*.
- تاريخ الامم والملوك للطبري (1/ 228) ل محمد بن جرير الطبري أبو جعفر، دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة الأولى ، 1407.

- عزيز، يوسف (ب ت). تاريخ اللغة الفارسية و مراحل تطورها مصدر المقال (لجمعية الدولية للمترجمين و اللغويين العرب).
- عوض ، الدكتور ابراهيم (2006 م). سهل بن هارون وكتاب النمر والثعلب، موقع الالوكة.
- عبدالعال ، الدكتورة بدیعة محمد (2007م). الأدب التركي العثماني ، طبعة الاولى القاهرة: دار الثقافة للنشر.
- العسيري ، أحمد معمور (1417 هـ - 1996 م). موجز التاريخ الإسلامي منذ عهد آدم عليه السلام (تاريخ ما قبل الإسلام) إلى عصرنا الحاضر، الناشر: غير معروف (فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية - الرياض) الطبعة: الأولى.
- عباسي ، منظور احسن (1963 م). مخطوطات فارسيه ، پنجاب پبلک لايريرى لاهور.
- فهيمى ، عبد السلام عبد العزيز (1413هـ - 1993م). السلطان محمد الفاتح. دمشق: دار القلم.
- فرخ، ركن الدين هايون (1342هـ ش). ديوان امير نظام الدين علي شير نوائي (فاني)، انتشارات كتابخانه ابن سينا تهران.
- فلاح ،الدكتور مرتضى (1389). جاينگاه زبان وفرهنگ فارسى در شبه قاره هندى سال دوم شماره دوم ، فصل نامه مطالعات شبه القارة الهندية جامعة ميستان بلوشتان ايران.
- قره بلوط ، علي رضا (1426 هـ 2005 م). معجم المخطوطات الموجودة في مكتبات إسطنبول وآناتولي ، دار العقبة مدرسة صاحبية ، قيصري، تركيا.
- القاري ، علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي (1421 هـ). شرح الشفاء. الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى.
- القنوجي ، النواب صديق حسن خان ، (1288هـ) اتحاف النبلاء المتقين باحياء مآثر الفقهاء المحدثين، مطبعة نظامي كانبور الهند.
- المتقي ، لعلاء الدين علي بن حسام الدين الهندي (1401هـ/1981م). كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ت: بكرى حيايى - صفوة السقا مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة، مصدر الكتاب: موقع مكتبة المدينة الرقمية.
- المسعودي ، لأبي الحسن علي بن الحسين بن علي (1425 هـ) مروج الذهب ومعادن الجوهر بيروت: المكتبة العصرية صيدا ، الطبعة الاولى.
- مصطفى، شاکر (1979 م). التاريخ العربي والمؤرخون ، بيروت لبنان: دار الكتب للملايين مؤسسة الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، الطبعة الاولى.

معصومي ، غلام رضا ، (1388هـ ش) دائرة المعارف اساطير وآيين هاي باستان جهان ، طهران = ايران: شركة انتشارات سوره مهر.

الملاح، أبو عبد الرحمن محمود بن محمد (1431 هـ - 2010 م). التعليق على الرحيق المختوم ، جمهورية مصر العربية: الدار العالمية للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، الإسكندرية.

KARTAL, Ahmet (2011), Şiraz'dan İstanbul'a, Türk Fars Kültür Coğrafyası Üzerine Araştırmalar, İstanbul

نوشاهي ، عارف ورضاالله شاه (1391 هـ ش). كتاب شناسي آثار فارسي چاپ شده در شبه قاره (هند باكستان بنگلادش ۱۷۸۱-۲۰۰۷ م)، تهران: مركز پژوهشي ميراث مكتوب.

نور، أسامة (رمضان - شوال 1435 هـ - يونيو - أغسطس 2014م العدد: 9-10، السنة: 38). مجلة الداعي الشهرية الصادرة عن دار العلوم ديوبند ، هندوستان.

http://www.darululoom-deoband.com/arabic/magazine/tmp/1404107866fix4sub1file.htm#_edn1

النمر ، الدكتور عبد المنعم (1401 هـ). تاريخ الاسلام في الهند، الطبعة الاولى ، مطبعة المؤسسات الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت. المصدر السابق (ص/234).

الندوي ، الدكتور تقي الدين ، اعلام المحدثين ومآثرهم العلمية (دار البشائر العلمية بيروت لبنان) (1428هـ 2008 م)

نفيسي ، سعيد ، (دى ماه 1313 هـش 12.1934 م). "از اين پس همه بايد كشور ما را بنام ايران بشناسد" روزنامه اطلاعات.

يلوح، رشيد (2014 م). التداخل الثقافي العربي-الفارسي من القرن الاول الى القرن العاشر الهجري ، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، الطبعة الاولى.

<https://aqeedeh.com/ar> بإمكانكم التصفح على الموقع.



FARŞANIN TARİHSEL KÜLTÜREL ROLÜ VE NEBEVÎ SÜNNETE HİZMETİ

© Hedayatullah MODAQİQ^a

Geniş Öz

Nesilden nesille geçen medeniyet; hakikatlerin netleşmesini, belirli bir toplumu korumayı, o toplumun medeni bir hayat tarzını; kültür ve medeniyeti öğrenmek için ilk çıkış aşamasında toplumun özellikleri hakkında inceleme ve araştırma yapıp toplumun insanla olan ilişki boyutunu hedefleyen toplumsal bir olgudur.

İslam, evrensel bir dindir. İslami fetihler; sadece Allah'a kulluğu gerçekleştirmek ve bir arada yaşayarak dünya barışını sağlamak için İslami sahanın genişlemesine vesile olmuştur. İslam daveti bu yüce amaçla Arap yarımadasından başlamış ta ki dünyanın dört bir yerine kadar ulaşmıştır.

Dilin ve kültürün nerede olursa olsun ve kim olursa olsun bir etkisi vardır. Bu sebeple Arap dilinin, İslam'ın ortaya çıkışı ile ve İslami fetihlerle birlikte diğer dillere ve Farsça diline bir etkisi olmuştur. Benzer şekilde Arap dilinin, Farsça dilinden etkilenme konusunda bir payının olduğuna şahit oluyoruz. Şöyle ki; Farslar ve Farsça konuşanların davetin yükünü taşımadaki rolü; öğretimden eser vermeye ve Arap dilinde tasnif yapmaya kadar olan safhayı Araplarla birlikte üstlenmişlerdir. Arap dili semavi bir dinin dilidir ve Müslümanlar arasında son derece özen göstermeyi hak eden bir yeri vardır. Bizler Arap dilinin, dini ve dinin maksatlarını anlamada bir vesile olduğunu asla unutmuyoruz. Arap dili Kur'an'ın dili, itikat ve dindarlığın tezahürü olduğuna göre böyle olmaması için sebep ne olabilir ki? Bundan dolayı insanlar, Arapçayı öğrenmekle ve ona özen göstermekle sahip çıktılar.

Kayda değer kanıtlarımız bulunması sebebiyle bu makalenin hazırlanmasındaki amaç, etkileşimin kuvvet limitinin ortaya konulmasında ve hem Arap dilinin Farsça üzerine olan etkisinin ve hem de tam tersinin

^a Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, taloqaih2009@gmail.com

ortaya konulmasına ışık tutmaktır. Ayrıca toplumsal ve kültürel ilişkinin asırlarına ve özellikle İslam tarihi boyunca Farsça ve Arapça konuşan her iki dilin sahiplerin arasındaki bu ilişkinin derinliğine ışık tutmaktır. Bu ilişki, dinin dili olan Kur'an'ın, sünnetin ve İslam âlemindeki diğer ilimlerin Arap dilini kabullenmede Araplardan başka Fashılarda nasıl bir tepkiye yol açtığına da ışık tutar.

Bu araştırmaya dayanarak, Farslar ve Farsça konuşan dil sahiplerinin telif yaptıkları, eser ortaya koyma ve tercüme yapmada birçok üslupları kullanmadaki gayretli çalışmalarına değindik; gerçekten büyük katkıda bulunmuşlardır. Özellikle onların telif ettikleri, eser yazdıkları, sünnet ve hadis konusunda şerh yazdıkları şeylerin Farsça dili olduğundan bahsetmek uygun olur. Farsça dilinin rolü ve Fars âlimlerin, yazar ve bilim insanlarının hadis veya sünnet üzerindeki çalışmaları değerlidir. Aslında bu konudan söz etmemiz tarihi ikili etkinin karşılıklı kanatların yansımalarıdır. Arapça zengin din dili olmasına rağmen tek dil olarak kalmamıştır. Belki Farsça da o, ortamın canlı dili olarak Arapçayla beraber devam etmiştir. Çünkü Farsça köklü ve güçlü geçmişe sahip olduğu için kendisini tarih boyunca korumuştur. Arapça ve Farsça özellikle İslami dönemde ikili dil ve kültürel etkileşim zemini ötesinde Arapçadan Farsçaya sözcük aktarılması ile Arapçanın zenginliğinin daha da arttığı izlenmektedir. Farsça dili bilimsel alanlarda zengin verimli kaynak eserlere dayanmaktadır. Peygamber(sav) döneminden başlayan süreç Abbasi dönemine gelince Fars kültürünün etkisi daha etkin ve net anlaşılmaktadır. Daha sonra Selçuklu döneminde de o manada devam etti. Osmanlı hilafeti Selçuklu devletinin varisi olarak edebi ve şairlik dünyasında etkin manada kullanarak üretilen verisini kütüphanelerde bugüne kadar şahit olmaktayız. Farsça Osmanlı devletinde üç olmazsa olmaz dillerinden olmasıyla birlikte, daha sonra etkinliğini 16. asır tercüme hareketi sırasında özellikle Mevlana'nın Mesnevi eseri ilgiyi artırdı. Gerçekten Farsça uzak doğu ve Türk topraklarının ve Hindistan'ın ikinci İslami eğitimi ve kültürel varlığını aktarıcısı olarak tanımlanmaktadır. Türk devleti, kurulduğu her yerde Farsçayı resmi dili olarak yer vermiştir. Hadis ilminde Farsça üzerinde bilimsel eserlerin sayısı ilgi çekicidir. Hindistan toprağındaki son dönemlerde yazılan Farsça eserler kayda değer ve bilimsel rolü de önem arz etmektedir. Hindistan fatihleri Gazneliler döneminde 10. ve 11. asırlarda Arapça ve Farsçada hadis ilmini şerh ve tercüme etmişler. 12. asra gelince Farsça daha yaygın hale gelmiştir. Babur Temuri döneminde Farsça devletin resmi dili olmuştur. Tarihi verilere göre Türkçe devlet başkanlarının dileyken, Farsça devletin resmi dili ve Arapça ise din dili olarak bilinmektedir. Bu dönemde ve sonrasında Hindistan'daki

Farsça yazılan hadis eserlerin tanıtmak da önemlidir. Çağdaş Farsça hadis çalışmaları Üniversitelerde olsun veya sitelerde hızla gündeme çıkmaktadır. Biz onlardan kısaca bilgi verdik. Hayret yok ki klasik dönemde sünnet ve dil kaynakları yazarlarının çoğu Farslar ve acemler olmuştur. Peygamber'in bahsettiği şey de tam buydu. Peygamber Efendimiz (sav)'in elini onun omzuna koyarak: "Bunlardan öyle erler çıkacak ki iman Süreyya yıldızında olsa muhakkak ona yetişir" buyurup adeta Selmân el-Fârisî (ra) için bir hedef göstermiştir.

Aynı şekilde bu konudaki eğitimin rolü, mükemmelliğe, İslam davetinin olgunlaşmasına ve Arapça dilinin ve adabının İslam âleminin dört bir tarafına ulaştırmasıdır. Kuşkusuz Farsça İslam doğu cephesinde İslam kültürünü transferine kayda değer rol oynadı. Özellikle Türk topraklarında ve Hindistan coğrafyasındaki bilimsel varlıkları değerlidir. Özet olarak şunu ekleyelim ki, Osmanlı imparatorluğunda Farsça dille kültürel ve bilimsel varlıklar büyük çapta ve temel bünyeyi teşkil etmektedir. Dolayısıyla transferi için tarihe özen gösterenlerin borcudur ki gereken odaklanmaları eğitim ve kültür amaçlı bugünkü hayatımıza yansıtmaktır. Elbetteki imkânlar çerçevesinde o bilimsel miraslar katkılar sağlar ve değerlendirilmesi herkes için çok önemlidir.

Bu makalenin takdiminde; güvenilir metinlere, niteleyici ve analitik yöntemlere ve önünüzdeki bu konunun farklı yönlerden tenkit edilmesini sağlayan yöntemlere başvurmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Farsça, Kültürel etki, Medeniyet, İslam fetihleri, eser tasnifi, Farsça Hadis eserleri.

THE ROLE OF PERSIAN LANGUAGE IN CULTURE AND HISTORY AND ITS SERVICES IN PROPHETIC TRADITION (HADITH)

📧 Hedayatullah MODAQI^a

Extended Abstract

Civilization is a social phenomenon which has been transferred from generation to generation and aims to clarify the truths, protect a certain society and aims the civilized life style and the relationship dimension of society with human being.

Islam is a universal religion. The Islamic conquests have been caused the expansion of the Islamic realm for the servitude the of Allah and to achieve peace in the world. For this supreme purpose islamic invitation started from Arabian peninsula to the four corners of the World.

Language and culture have their effect on everywhere and no matter who they are. For this reason, by the emergence and conquests of Islam, Arabic language has effected other languages as well as Persian language. Similarly, we witness that Arabic language has also been effected by the Persian language. Namely; The role of Persians and Persian speakers in carrying the burden of the Dawa; They undertook the stage from teaching to giving works and classifying in the Arabic language together with the Arabs. The Arabic language is the language of a heavenly religion, and it deserves to have a place with great care among Muslims. We never forget that the Arabic language is an occasion to understand religion and the purposes of religion. Since Arabic language is and the manifestation of belief and religiousness, so what reason can be for this language to not be that much effective? Because of this, people took care of learning Arabic and taking care of it.

As we have significant evidence, the purpose of the preparation of this article is to shed light on revealing the force limit of interaction and revealing the

^a Ph.D. Student, Erciyes University, taloqaih2009@gmail.com

influence of the Arabic language on Persian and vice versa. It is also to shed light on the centuries of social and cultural relationship, and especially the depth of this relationship between the owners of both Persian and Arabic-speaking languages throughout Islamic history. This relationship also sheds light on the Quran the language of religion, sunnah (tradation), and other knowledge in the Islamic world, caused a reaction in the Persians other than the Arabs in accepting the Arabic language.

Based on this research, we have touched on the diligent work of Persians and Persian language speakers that they really made a big contribution by the using of many styles for copyrighting, work, and translation. In particular, it is appropriate to mention their copywrighting, monument writing, and explanation of sunnah and hadith in persian language. Role of the Persian language and the works of Persian scholars, writers and scientists on hadith or sunnah are valuable. In fact, the mention of this issue is the reflection of the effects of the wings against the historical dual. Although Arabic is the religion' rich language, it is not the only language. Maybe Persian also continued as the living language of the environment with Arabic. Because Persian with its deepseated and strong history preserved itself throughout history. In Arabic and Persian, especially in the Islamic period, it is observed that the wealth of Arabic has increased with the transfer of words from Arabic to Persian beyond the ground of both language and cultural interaction. The Persian language is based on rich productive resource works in scientific fields. By comming of the process that started from the period of the Prophet (PBUH) to the Abbasid period, the influence of Persian culture is understood more effectively and clearly. Then it continued in that sense during the Seljuk empire period. As the heir of the Seljuk empire the Ottoman calipheth, we have been witnessing in the libraries the datas produced in the literary and poetry world in an effective way. Although Persian is one of the three indispensable languages in the Ottoman state, later on, during the 16th century translation movement, especially Mevlana' Mesnevi increased the interest. Indeed, Persian is defined as the transmitter of the second Islamic education and cultural existence of the Far East, Turkish lands and India. The Turkish state has included Persian as the official language wherever it was founded. The number of academic works in persian language in the field of knowledge of Hadith is interesting. The Persian works written in the soil of India in the recent period have a significant and academic role. The conquerors of India interpreted and translated the hadith knowledge in Arabic and Persian languages in the 10th and 11th centuries during the Ghaznavids period. By the 12th century, Persian has become more common.

In the period of Babur Temuri, Persian became the official language of the state. According to historical informations, while Turkish was the language of heads of state, Persian was known as the official language of the state and Arabic was the language of religion. It is also important to introduce Persian hadith works written in this period and after. Contemporary Persian hadith studies are rapidly on the agenda, whether at universities or on sites. We briefly informed about them. No wonder most of the writers of sunnah and language resources in the classical period were persians. This is exactly what the Prophet was talking about by putting his hand on the shoulder of Salman Farsi ans said: "Soon that will come out of these people that even if iman be in surayya star they will catch up it."

Likewise, the role of education on this subject is the perfection, the maturity of the invitation to Islam, and the reaching of the Arabic language and manners all over the Islamic world. Undoubtedly, Persian played a significant role in the transfer of Islamic culture on the eastern front. academic assets in Turkish lands and in the India geography are especially valuable. In summary, let us add that cultural and academic assets in Persian language constitute a large scale and basic structure in the Ottoman Empire. Therefore, it is the debt of those who pay attention to history for their transfer, which is to reflect the necessary focuses to our current life for educational and cultural purposes. It is very important for everyone to contribute to these scientific heritages within the framework of the possibilities.

In the presentation of this article; we will try to use reliable texts, qualitative and analytical methods, and methods that enable this issue to be criticized from different directions.

Keywords: Hadith, Persian and Arabic languages, Islamic conquests, Civilization, culture, Influence and impact.

