

• BEÜ  
**İLAHİYAT  
FAKÜLTESİ  
DERGİSİ**

Journal of Theology Faculty of Bulent Ecevit University



*Fakültemiz öğretim üyesi ve aynı zamanda dergimizin  
ilk editörü müteveffa Doç. Dr. Ali ARSLAN'ın  
aziz hatırasına ithafen...*



*Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 7, Sayı 2, 2020*  
*Journal of Theology Faculty of Bulent Ecevit University, Vol. 7, No. 2, 2020*



**BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

***JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF***  
***BULENT ECEVIT UNIVERSITY***

**ISSN: 2148-3728**

**ISSN: 2148 - 9750 (çevrimiçi)**

**Cilt 7**  
**Volume 7**

**Sayı 2**  
**Number 2**

**Yıl 2020**  
**Year 2020**

## **İLETİŞİM/CONTACT**

### **Dergi Yazışma Adresi / Correspondence:**

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğü, P. K. 67100 İncivez/Zonguldak

**Tel:** (372) 257 40 10 / 1555, **Faks:** (372) 257 40 57 – (372) 257 69 27

**E-posta / E-mail:** beunilahiyatdergi@gmail.com

**Ağ Adresi / Web Adress:** <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/beuifd>

### **Yayın Hizmetleri ve Baskı / Publishing Services and Printing:**

BULUŞ Tasarım ve Matbaacılık Hizmetleri, Bahriye Uçok Caddesi 9/1 Beşevler, 06500 Ankara, Türkiye

Tel: (0312) 222 44 06 • Faks: (0312) 222 44 07 • E-posta: bulus@bulustasarim.com.tr

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli, bilimsel, süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen başka bir yerde yayınlanamaz.

# BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

## JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF BULENT ECEVIT UNIVERSITY

### **Sahibi / Owner**

Prof. Dr. Mustafa ÇUFALI

Rektör / Rector

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi / Zonguldak Bulent Ecevit University

### **Editör / Editor**

Doç. Dr. Murat AKIN

### **Yardımcı Editör / Associate Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Halil ORTAKÇI

### **Alan Editörleri / Field Editors**

Arş. Gör. Mustafa DİKMEN

Arş. Gör. Fatmanur DİKMEN

Arş. Gör. Yasemin HOLOĞLU AKDOĞAN

Arş. Gör. Adem GÖRMÜŞ

Arş. Gör. Salih ERDEN

### **Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Salih AYBEY

### **Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali KÖSE

(Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ

(Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Seyfullah KARA

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Doç. Dr. Hasan MEYDAN

(Sakarya Üniversitesi)

Doç. Dr. Harun SAVUT

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Doç. Dr. Recep ÇETİNTAŞ

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Doç. Dr. Murat AKIN

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Doç. Dr. Nuran ÇETİN

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Halil ORTAKÇI

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Salih AYBEY

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Emre YILMAZ

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Bahattin TURGUT

(Kocaeli Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Zeki YAKA

(Akdeniz Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ali SOYLU

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

### **Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet İNAM

(Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali KÖSE

(Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ

(Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal TÜRER

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER

(Karabük Üniversitesi)

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. Oliver LEAMAN

(Kentucky Üniversitesi)

Prof. Dr. Seyfullah KARA

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Doç. Dr. Harun SAVUT

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Doç. Dr. Recep ÇETİNTAŞ

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Doç. Dr. Hasan MEYDAN

(Sakarya Üniversitesi)

Doç. Dr. Murat AKIN

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Doç. Dr. Saim KAYADIBİ

(Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim TÜRKOĞLU

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Zeki YAKA

(Akdeniz Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ali SOYLU

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

### **Hakem Kurulu / Referee Board**

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

*Journal of Theology Faculty of Bulent Ecevit University uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.*

## DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	<b>ULAKBİM TR DİZİN:</b> Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı <b>TURKISH NATIONAL DATABASE:</b> Social Science and Humanities Database (Kabul / Accepted: 01/01/2017)
	<b>ERIH PLUS:</b> The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Kabul / Accepted: 26/01/2020)
	<b>INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL:</b> (Kabul / Accepted: 15/12/2019)
	<b>SOBIAD:</b> Sosyal Bilimler Atf Dizini (Kabul / Accepted: 15/06/2014)
	<b>ASOS:</b> Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (Kabul / Accepted: 15/06/2014)
	<b>İSAM:</b> İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı <b>ISAM:</b> Articles on Theology Database (Kabul / Accepted: 15/06/2014)
	<b>ROAD:</b> Directory Of Open Access Scholarly Resources (Kabul / Accepted: 19.07.2020)
	<b>EUROPUB:</b> Directory Of Academic And Scientific Journals (Kabul / Accepted: 19.07.2020)
	<b>BASE:</b> Bielefeld Academic Search Engine (Kabul / Accepted: 19.07.2020)
	<b>ESJI:</b> Eurasian Scientific Journal Index (Kabul / Accepted: 04.09.2020)
	<b>RESEARCH BIB:</b> Academic Reource Index (Kabul / Accepted: 04.09.2020)
	<b>KAYNAKÇA INFO:</b> Türkiye Kanyakça İfo (Kabul / Accepted: 02.09.2020)
	<b>NELİTİ:</b> Indonesia's Research Repository (Kabul / Accepted: 08.09.2020)
	<b>ROOT INDEXING:</b> Journal Abstracting and Indexing (Kabul / Accepted: 12.09.2020)
	<b>DRJI:</b> Directory of Research Journals Indexing (Kabul / Accepted: 15.09.2020)
	<b>ISI:</b> International Scientific Indexing (Kabul / Accepted: 17.09.2020)
	<b>SJIF:</b> Scientific Journal Impact Factor (Kabul / Accepted: 23.09.2020)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

	<u>Sayfa</u>
<b>Editörden / From the Editor</b>	<b>297</b>
<b>Araştırma Makaleleri / Research Articles</b>	
● Üniversite Gençliğinin Kurumsal ve Öznel Dindarlığa Bakışı ve Etkileyen Faktörler Üzerine Nitel Bir Araştırma <i>A Qualitative Research on University Youth's Perspective on Institutional and Subjective Religiosity and Affecting Factors</i> <b>Doç. Dr. Hasan MEYDAN, Sare AYDIN</b>	<b>299-323</b>
● Kasas Sûresi 9. ile İnsân Sûresi 18. Âyetlerdeki Vakf ve İbtidânın Arap Diline Uygunluğu Meselesi <i>The Issue of Appropriateness of Waqf and Ibtidâ to Arabic in al-Qasas 9 and al-Insân 18</i> <b>Arş. Gör. Haşim ÖZDAŞ</b>	<b>325-338</b>
● İgnaz Goldzihier'in 'İslam Kültürü ve Araştırmaları I-II' Eseri Bağlamında Hz. Peygamber ve Hadisler Hakkındaki Görüşlerine Yeniden Bakış <i>Revisiting Ignaz Goldzihier's Views on the Prophet and Hadiths in the Context of 'Islamic Culture and Studies I-II'</i> <b>Doç. Dr. İlyas CANIKLI</b>	<b>339-364</b>
● Osmanlı Fetret Dönemi Fakihlerinden Şeyh Bedreddin ve Câmîu'l-Fusûleyn İsimli Eseri <i>Scholar of the Ottoman Interregnum Period Sheikh Bedreddin and His Work Named Câmîu'l-Fusûleyn</i> <b>Doktora Öğrencisi Şerif GEDİK</b>	<b>365-394</b>
● Bir Meslek Olarak Din Hizmetinin Kur'ânî Referansları <i>Qur'anic References of Religious Service as a Profession</i> <b>Dr. Öğr. Üyesi Ali SOYLU</b>	<b>395-419</b>
● Kur'ân Hıfzı Hakkında İki Mesele: Hâfızların Şefaât Hakkı ve Hâfızlığın Unutulmasının Vebali <i>Two Issues That Related to the Memorisation of The Qur'an: The Intercession Right of the Hafiz and the Sin of Forgetting the Memorisation of the Qur'an</i> <b>Dr. Öğr. Üyesi Abdulvehhab GÖZÜN</b>	<b>421-447</b>
● Metin Dil Bilimi ve Ortaya Çıkışı <i>Language Science of Text and its Emergence</i> <b>Dr. Öğr. Üyesi Mustafa İBİŞ</b>	<b>449-473</b>
● Hicrî Birinci Asırda Sünnet'in Bağlayıcılığı Meselesinin Kur'ân'la Delillendirilmesi <i>Evidence of the Bindingness of the Sunnah in the First Century of Hijri with the Qur'an</i> <b>Arş. Gör. Mehmet YAŞAR</b>	<b>475-495</b>
● el-Mutenebbî'nin Seyfûddeve'ye Methiyeleri (Seyfiyyât) <i>al-Mutanabbî's Panegyrics to Sayf al-Dawla (Sayfiyyât)</i> <b>Dr. Öğr. Üyesi Esat AYYILDIZ</b>	<b>497-518</b>



- Gençlerde Dindarlık ve Modernleşme Algısı: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Örneği **519-542**  
*Perception of Religiosity and Modernity in Youth: The Case of Sivas Cumhuriyet University*  
**Öğretmen Esra YILDIRIM, Dr. Öğr. Üyesi Mustafa MÜCAHİT**
- Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın (ö. 18/639) Babasını Öldürdüğü ile İlgili Rivâyet Üzerine Bir Değerlendirme **543-557**  
*An Investigation About the Transmission that Abu Ubaydah b. Carrah (d. 18/639) Killed His Own Father*  
**Doç. Dr. Ali ARSLAN**
- Lisans Öğrencilerinin Değer Yönelimleri: Karşılaştırmalı Bir Analiz-Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Örneği **559-580**  
*Value Orientations of Undergraduate Students: A Comparative Analysis - Example of Van Yuzuncu Yil University*  
**Dr. Mehmet Emin KALGI, Dr. Ali İNAN, Dr. Muhyettin ÖZEN**
- Mısır'da Piramitlerden Mezar Evlere **581-610**  
*From Pyramids to Burial Houses in Egypt*  
**Dr. Aynur ERYİĞİT BADER**
- Süfîlerin Güncel Fikhî Tartışmalara Bakışı: Ankaravî'nin Tütün İçmenin Hükmünü Değerlendirışı **611-634**  
*The View of Süfi People for Current Islamic Law Discussions: The Evaluation of Anqaravî About Smoking Tobacco*  
**Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KAVALCIOĞLU**
- Subhî Fahmâvî'nin Romanlarında Kur'an Kıssaları **635-651**  
*Quran Stories in Subhî Fahmâwî's Novels*  
**Arş. Gör. Mazhar DEDE**
- Sivil Toplum Kuruluşlarına Göre İmam-Hatip Okulları: Kurumsal Varlık ve Meslek Lisesi Statüsü **653-674**  
*Imam Hatip High Schools According to The Civil Society Organisations: Institutional Entity and Status As a Vocational High School*  
**Dr. Öğr. Üyesi Sümeyra ARICAN**

### Tercüme / Translation

- Devvânî'nin el-`Akâ'idü'l-`Adudiyye Şerhinde Hudûs ve Nazar **675-699**  
*Huduth and Nazar in Devvani's book Explanation of el-`Akâ'idü'l-`Adudiyye*  
**Doç. Dr. Mustafa AKMAN**

### Kitap Değerlendirmesi / Book Review

- el-Cevâhirü'l-Mükellele fi'l-Ahbârî'l-Müselsele, Yazar: Şemseddin Es-Sehâvî, Tahkik: Dr. Kemal Abdü'l-Fettâh Fettûh (Katar: Dâru'l-Fethî'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 2011), 662 sayfa, ISBN:978995723184 **701-706**  
*Aljawahir Almukallalat fi Al'akhbar Almusalala, by Şemseddin Es-Sehâvî, Verification: Dr. Kemal Abdü'l-Fettâh Fettûh (Katar: Dar Al-Fath Studies and Publishing, 2011), 662 pages, ISBN:978995723184*  
**Doktora Öğrencisi Şule SOYAL ŞENOL**

## **Editörden**

Değerli BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Okuyucuları,

2014 yılında yayın hayatına başlayan ve kısa bir süre içerisinde ULAKBİM TR Dizin başta olmak üzere birçok indekste taranan dergimiz bilimsel ve düşünsel birikime katkı sağlamaya ve uluslararası arenada görünürlüğünü artırmaya devam etmektedir. On altı araştırma makalesi, bir tercüme ve bir kitap değerlendirmesinden oluşan 7. cildinin ikinci sayısını sizlere takdim etmekten mutluluk duymaktayız.

Bilimsel açıdan her geçen gün daha da kalite kazanan dergimizin bu sayısı, hepimizin gönlünde ayrı bir yer tutan, uzun bir süre dergimizin Editörlük ve Yazı İşleri Müdürlüğü'nü de yürüten fakat yakın zamanda kaybettiğimiz fakültemiz öğretim üyelerinden Doç. Dr. Ali Arslan hocamıza ithaf edilmiştir. Ali Arslan hocamızı genç yaşında kaybetmemiz bizleri büyük bir hüzne ve kedere boğmuştur. Zaman geçtikçe onun aramızdan ayrılışı daha çok hissedilecektir. Zira âlimin ölümü âlemin ölümü gibidir. O, hayal âleminde gerçekler âlemine intikal etmiştir. Sâlih bir mümin olduğuna şahitlik ettiğimiz hocamız, yardımsever bir insandı. Kâl ehli olmaktan ziyade hâl ehli olmayı tercih etmiş bir kişiliğe sahipti. Gök kubbede hoş bir sada bırakan hocamız kimseyi kırmaz, adaletten taviz vermez ve herkesle iyi ilişkiler kurardı. Bundan dolayı ölümünün ardından taraflı tarafsız her kişinin onun hakkında hüsn-i şehadette bulunduğunu müşahede ettik.

Mütebessim çehresi ve içtenliğiyle kalbimizde yaşayacak olan Hocamıza Yüce Allah'tan rahmet diler makamının âli olmasını niyaz ederiz.

Doç. Dr. Murat AKIN  
BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörü



## Üniversite Gençliğinin Kurumsal ve Öznel Dindarlığa Bakışı ve Etkileyen Faktörler Üzerine Nitel Bir Araştırma\*

### A Qualitative Research on University Youth's Perspective on Institutional and Subjective Religiosity and Affecting Factors

**Hasan MEYDAN**

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı  
Associate Professor, Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Religious Education  
Sakarya, Turkey  
hasanmeydan77@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-9093-7555

**Sare AYDIN**

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kültürel Araştırmalar Anabilim Dalı  
Zonguldak Bülent Ecevit University, Institute of Social Sciences, Department of Cultural Studies  
Zonguldak, Turkey  
sareaydin69@gmail.com  
orcid.org/0000-0001-8982-0395

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 25 Nisan / April 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 25 Temmuz / July 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık / December 2020  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Aralık / December  
**Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages:** 299-323

#### Atıf / Cite as

Meydan, Hasan - Aydın, Sare. "Üniversite Gençliğinin Kurumsal ve Öznel Dindarlığa Bakışı ve Etkileyen Faktörler Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 299-323.

**Doi:** 10.33460/beuifd.726749

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

\* Bu çalışma Haziran 2020 tarihinde sunduğumuz "Üniversite Öğrencilerinin Kurumsal ve Öznel Dindarlığa Bakışı ve Etkileyen Faktörlerin İncelenmesi" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my master thesis entitled "Investigation of University Students' Perspective on Institutional and Subjective Religiosity and Affecting Factors", (Master's Thesis, Zonguldak Bülent Ecevit University, Zonguldak/Turkey, 2020).

**Öz:** *En basit hâliyle din insan ile tanrı arasında kurulan bağı, dindarlık ise bu bağı bireysel ve toplumsal hayattaki yansımalarını ifade etmektedir. İlahi kaynağa ait olması yönüyle din değişmez olsa da birey tarafından yaşanan öznel bir tecrübe olarak dindarlık pek çok faktöre bağlı olarak değişik biçimlerde tezahür edebilmektedir. Nitekim modernizm ile birlikte dindarlıkta yaşanan değişimlere ilişkin pek çok kavramsallaştırma yapılmıştır. Bu çalışmada modern dindarlık kavramsallaştırmalarından kurumsal ve öznel dindarlık inceleme konusu yapılmıştır. Araştırmanın amacı üniversite gençlerinin kurumsal ve öznel dindarlığa bakışını ve bu bakışı etkileyen faktörleri belirlemektir. Araştırmanın veri toplama ve analiz süreçleri nitel modelde yapılandırılmıştır. Veri toplamada yarı yapılandırılmış mülakat, veri analizinde ise içerik analizi tekniği kullanılmıştır. Mülakatlar 17 Ocak-1 Mart 2020 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın çalışma grubunu, 2019-2020 eğitim-öğretim yılında Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi'nin 21 farklı bölümünde öğrenim gören 19-25 yaş arası 30 üniversite öğrencisi oluşturmaktadır. Araştırmada kullanılan yarı yapılandırılmış mülakat formu literatüre dayalı olarak araştırmacılar tarafından geliştirilmiştir. Araştırma öncesinde Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İnsan Araştırmaları Etik Kurulu'ndan izin alınmıştır. Katılımcıların belirlenmesinde maksimum çeşitlilik örnekleme kullanılmış ve görüşmeler gönüllü katılımcılarla gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın sonuçları gençlerde kendilerini öznel dinî anlayışla tanımlama eğiliminin güçlü olduğunu, bu eğilimin oluşmasında dinî kurum ve din görevlisi imajı ile üniversite çevresinin etkili bir faktör olarak değerlendirilebileceğini göstermektedir.*

**Anahtar Kelimeler:** *Din Bilimleri, Dindarlık, Öznel Dindarlık, Kurumsal Din, Üniversite Gençliği*

**Abstract:** *In its simplest form, religion expresses the bond established between man and God, and religiosity means the reflection of this bond in individual and social life. Although religion does not change in terms of belonging to the divine source, religiosity can appear in different ways depending on many factors, as a subjective experience. Indeed, many conceptualizations have been made regarding the changes in religiosity during the modern period. In this study, the subject of institutional and subjective religiosity, which is one of the modern concepts of religiosity, has been evaluated. The aim of the research is to determine the view of university youth towards institutional and subjective religiosity and the factors affecting this view. The data collection and analysis processes of the research are structured in a qualitative model. Semi-structured interview was used for data collection and content analysis technique was used for data analysis. Interviews were conducted between 17 January and 1 March 2020. The study group of the research consists of 30 young people between the ages of 19-25 who study in 21 different departments of Zonguldak Bülent Ecevit University in the 2019-2020 academic year. The semi-structured interview form used in the research was developed by the researchers based on the literature. Permission was obtained from Zonguldak Bülent Ecevit University Human Research Ethics Committee before data collection. Maximum diversity sampling was used to determine the participants and interviews were conducted with volunteer participants. The results of the research show that young people have a strong tendency to define themselves with subjective religious understanding, and the image of*

*religious institutions and religious officials and the environment of the university can be considered as an effective factor in this trend.*

**Keywords:** *Religious Studies, Religiosity, Subjective Religiosity, Institutional Religion, University Youth*

## Giriş

Din kelimesi Arapça'da usûl, âdet, tutulan yol ve huy; Ârâmî ve İbrânîce'de, mülk, idare etmek, hükmetmek, ceza, yargı, hesap, muhasebe ve mükâfat; Farsça'da ise din ve mezhep edinmek, inanmak, âdet edinmek anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>1</sup> İslâm âlimleri tarafından en çok tercih edilen tanıma göre ise din akıl sahibi insanları kendi istekleriyle doğru yola ileten ilâhî bir kanundur. Bu tanımlama hak dinin kaynağının Allah olduğunu, akıl sahiplerini muhatap aldığını, vahiy yoluyla insanlara ulaştırıldığını ve insanın iradesi doğrultusunda hayata yansıyan yönünün bulunduğunu ifade etmektedir. Arapça "din" sözcüğüne Farsça "dar" ekinin eklenmesiyle oluşturulan "dindar/lık" kelimesi ise Allah'a inanıp dinî yol olarak edinen kişinin durumunu ifade etmesi nedeniyle dinin hayata yansıyan yönüne işaret etmektedir.<sup>2</sup>

Din, vasıtasıyla insan ile yüce varlık arasında kurulan manevi bağlantı çerçevesinde oluşan ilişkilerin psikolojik ve sosyolojik bir boyut kazanarak bireyin hayatına yansımaları dindarlığı ifade etmektedir.<sup>3</sup> Dindarlık, kutsal olanın yahut özel bir formu olmak itibarıyla belli bir dinin muayyen bir zaman ve şartlarda belli bir kişi veya grup ya da toplum tarafından yaşanmasıdır.<sup>4</sup> Öte yandan dindarlık kişinin günlük hayatında dinin önemini ifade eden, kişinin dine inanma ve bağlanma derecesini gösteren bir kavram olarak da kullanılmaktadır.<sup>5</sup> Dindarlık kavramının tanımları onun teolojik, psikolojik ve sosyolojik arka plana sahip bir olgu olduğunu göstermektedir.

Dindarlık, bireyin öznel dinî inançları ve yaşantıları sonucunda benliği ve kişiliğiyle bütünleşmiş karmaşık bir psiko-sosyo-teolojik olgudur. Bu açıdan bakıldığında aslında her dindarlık şekli, kişiye özeldir ve biriciktir.<sup>6</sup> Farklı bakış açılarıyla yapılan tanımlar ve kavramlaştırmalardan yola çıkılarak genel bir çerçeve çizilecek olursa, bir dine mensup olan kişinin diniyle duygusal, düşünsel ve davranışsal açıdan ilgili olması "dindarlık" olarak tanımlanabilir. Ancak dindarlığın

1 Celaleddin Çelik – Ünver Günay, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* (Adana: Karahan Kitabevi, 2006), 10.

2 Günay Tümer – Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yayınları, 1993), 8.

3 Ahmet Onay, *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim Üniversite Öğrencileri Örneklemleri* (İstanbul: Dem Yay, 2004).

4 Ünver Günay, "Dindarlığın Sosyolojisi", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* ed. Ünver Günay – Celaleddin Çelik (Adana: Karahan Kitabevi, 2006), 22.

5 Kemaleddin Taş, "Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay – Celaleddin Çelik (Adana: Karahan Kitabevi, 2006), 177.

6 Turgay Şirin, "Ergenlerin Problem Çözme Becerileri ile Öznel Dindarlık Algıları Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi" *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/33 (2017), 177-222.

göstergeleri, sınırları ve bunların nasıl ölçüleceği meselesi üzerine uzlaşılabilmiş bir konu değildir.<sup>7</sup> Dindarlık; bireysel bir deneyim olarak, kişiden kişiye, kültürden kültüre değişir ve bağlı olunan dinin esaslarına göre şekillenir. Bu nedenle dinî yaşama biçimi olarak ifade edilen dindarlığın en önemli karakteristiği dinamik ve diyalektik bir yapıya sahip olmasıdır.<sup>8</sup> Bu durum onu kolay ihata edilemeyen bir olgu hâline dönüştürür.

Dindarlığı anlamada tanımlar kadar dindarlığın boyutları da önemli bir işleve sahiptir. Din insanın hayatında hangi yönlerden etki etmekte veya görünür olmaktadır sorusunun cevabı olarak değerlendirebileceğimiz bu boyutlara ilişkin literatürde en çok ilgi gören açıklama Glock'un birbirini bütünüleyen beş boyutlu modelidir.<sup>9</sup> Ona göre dindarlık az çok tüm dinlerde ortak şekilde şu beş boyuttan ibaret olarak yaşanır: bilgi, inanç, tecrübe, ibadet ve etki (sonuçsal). Buna göre dindarlığı anlamak için inanç ve ibadetlerle birlikte diğer tüm boyutlara da bakmak gereklidir.

Dindarlık öznel bir deneyim olduğu için kişinin yetişmiş olduğu aile, cinsiyet, medeni hâl, yaş, eğitim, yaşantılar ve ekonomik statü gibi faktörlerden etkilenmektedir. Aynı zamanda bireyin zihinsel, duygusal, ahlâki ve dinî gelişimi, grup, kitle iletişim araçları, diğer çevresel etkenler onun dindarlığını etkileyen faktörlerdir.<sup>10</sup> Kişinin dindarlığı belirtilen faktörlerden etkilenerek yaşamı boyunca değişiklik gösterir. Bazen içinde yaşanan bir tecrübe ya da bulunduğu ortam onu etkileyerek sorgulayıp yeni bilgiler öğrenmeye iter. Edinilen yeni bilgiler, şüphe ve inançta zayıflamalara yol açabilir, bazen de yaşanan olaylar bireyi ibadete, Allah'a daha çok yaklaşmaya götürür.

Günümüzde oldukça hızlı gerçekleşen sosyal değişim insanın duygu ve düşünce yapısını dönüştürmekte, bireysel ve toplumsal hayatta din anlayışı ve dinî yaşam biçimi de bu dönüşümden etkilenmektedir. Lèger'in tespitiyle modernleşmenin beraberinde getirdiği "bireyselleşme" ve "sekülerleşme" süreçleriyle birlikte dinî yaşantı konusundaki tartışmalar son zamanlarda iyice artmıştır. Tartışmaların merkezini, dinî kurumlardan uzaklaşan öznel bir dindarlık anlayışının yaygınlaşması oluşturur.<sup>11</sup> Toplumsal değişimin en hızlı ve net yaşandığı sosyal grupların başında ise gençler ve özellikle de üniversite gençliği gelmektedir. Farklılaşan kişisel ve toplumsal şartlar, üniversite gençliğinin

7 Asım Yapıcı, "Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri", *Dini Araştırmalar Dergisi* 19/49 Kadın Özel Sayısı (2016), 131- 161.

8 Asım Yapıcı, "Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 65-115.

9 Charles Glock, "On The Study of Religious Commitment", *Religious Education: The Official Journal of The Religious Education Association* 57/4 (1962), 98-104.

10 Hüseyin Peker, "Kur'an'a Göre Dindarlığın Boyutları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 41-49.

11 Daniele Hervieu Lèger, "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler", çev. Halil Aydınalp, *M. Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2004), 50.

dindarlık ile ilgili konulara bakışını etkilemiş ve dindarlıkla ilgili yeni algılar ortaya çıkmıştır.<sup>12</sup>

Gençlik yılları, kendine özgü özellikleriyle diğer gelişim dönemlerinden farklılaşmaktadır; 14-25 yaş arasını ifade eden bu dönem biyolojik, psikolojik ve sosyal açıdan gelişme ve olgunlaşma, yoğun arayışlar ve yeni deneyimlerin tecrübe edildiği bir dönemdir.<sup>13</sup> Gençlik dönemi, dinî uyanış ve bilinçlenme, geleneksel değerlere karşı tenkit, tepki, şüphe ve güvensizlik, yeni arayış ve tercihlere yönelme, dine ilgisizlik veya tam tersi dinî grup veya cemaat içerisinde kendini tanımlama gibi eğilimlerinin gözlenebildiği bir süreçtir.<sup>14</sup> Üniversite dönemi ise gençlik dönemi içerisinde bireyin olgunlaştığı, içinde bulunduğu sosyal ve entelektüel ortamlar sayesinde sorgulamalara dayalı dinî anlayışın ardından dinî kimliğin büyük oranda istikrar kazanmaya başladığı bir döneme tekabül etmektedir. Bu dönemde kazanılan dinî bilgi, ahlak ve dinî yaşantı hayatın sonraki bölümleri için de belirleyici olmaktadır.

Geleneksel olarak insanın hayatı anlama, olan biteni açıklama ve bu dünya ve ötesi için çözümler üretme konusunda en büyük kaynağı olan din modern dönemde bu pozisyonunu kaybetmeye başladı. 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın ilk yarısında yaşanan gelişmeler, olan biteni sekülerleşme olarak adlandıran toplumbilimcileri dinden arınmış bir toplum ve insan konusunda kestirimlerde bulunmak için cesaretlendirdi.<sup>15</sup> Sekülerleşme teorisi, modernleşme ve ilerleme ile dinin, hem toplumsal hem de bireysel bilinç düzeyinde eski önemini kaybedeceği ve hatta zamanla dünyadan tamamen silinip gideceğini öngördü. Teori pozitif bilim ve rasyonelleşmenin artmasıyla, dindarlığın doğal olarak azalacağını; zamanla dinin bireysel bilinçten de uzaklaşacağını ve insanın gündelik hayatının hiçbir alanında dine ihtiyaç duymayacağını ileri sürmüştür. Teorinin kendisi ile özdeşleşen A. Comte'un tarihi açıklamak için kullandığı şemada bunu açıkça görmek mümkündür.<sup>16</sup>

Bununla birlikte son yıllarda sekülerleşme olarak bilinen tezlerin öngörülerinin gerçekleşmediği yönünde yeni iddialar ortaya konulmuştur. Sekülerleşmenin, daha çok dinin toplumsal yönü ile ilgili olduğu bireysel anlamda çok fazla bir değişimin olmadığı ifade edilmektedir. Peter Berger, Batıda din sosyoloji alanında yapılan çalışmalarda dini tanımlayan şeyin sekülerleşmeden ziyade

12 bk. Jhon Schmalzbauer, "Campus Religious Life in America Revitalization and Renewal" *SOC 50* (February 2013), 115-131. James Arthur, "Faith and Secularisation in Religious Colleges and Universities", *Journal of Beliefs and Values* 29/2 (2008).

13 Asım Yapıcı, "Geleneksellik ve Modernlik Arasında Sıkışan Gençlerde Din ve Dünyevileşme", *Din ve Hayat Dergisi* 3 (2015), 46-50.

14 Kemalettin Taş, "Dindarlığa Yüklenen Anlamlar: Üniversite Öğrencileri Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma" *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2010), 47-62.

15 bk. Volkan Ertit, *Sekülerleşme Teorisi* (Ankara: Liberte Yayınları, 2019).

16 Mehmet Erkol, "Türkiye'de Dini Hayatı Anlamlandırmak: Dindarlık Olgusu ve Dindarlığın Ölçülmesi", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/2 (2015), 131-161.



kurumsallaşmış dinden kaçış olduğunu belirtmektedir.<sup>17</sup> Buna göre sekülerleşme yaygın ve belirleyici olmayıp bireysel olmaktan daha çok toplumsal ve kurumsal özellik taşımaktadır. Sekülerleşme teorisinin bu yorumuna göre toplumsal hayattan çekilecek olan din, zamanla vicdanî bir konum kazanarak içsel-bireysel bir şekilde varlığını devam ettirecektir. Dinin modern dünyada görünümüne ilişkin bu yeni bakış açısı öznel dindarlık, ait olmadan inanmak gibi dindarlığın tanımlanış biçimine dair farklı teorileri gündeme getirdi.

Kurumsal(laşmış) ve bireysel(leşmiş) dindarlık ayrımı W. James'e kadar gitmektedir. James'e göre dinî tecrübeyi belirleyen ve anlamlı kılan, Tanrı, peygamber, vahiy, aziz, kutsallık gibi teolojinin tanımladığı kavramlar değil; bireyin kutsal ve dinî olarak algıladığı, tecrübeler ve hissedişler bütünüdür. Kurumsallaşmış dindarlık törenlerde, ayinlerde, din adamlarının gerçekleştirdiği çeşitli organizasyonlarda kısaca dindarlığın pratik boyutlarında var olmayı öne çıkartırken, kişisel dindarlık dinin içte yaşanması bağlamında tezahür eden duygu ve tecrübeleri ön plana çıkmaktadır.<sup>18</sup> Benzer bir yaklaşıma sahip olan Allport'da iç güdümlü dindarlık ve dış güdümlü dindarlık ayrımına gitmiştir. İç güdümlü dindarlar için din başlı başına bir amaçtır. Din kişinin hayatını tüm yönleriyle etkiler. Dış güdümlü dindarlarda ise din, kişiler için amaç değil araçtır. Dindar olarak görünme isteği sosyal, araçsal ve çıkarıcı olan dışsal değerlere ve inançlara dayandırılır. Dinlerinin temel prensiplerini kişisel istek ve ihtiyaçlarıyla uyumlu hâle getirmek için değiştirirler. Tanrı'ya benliklerinden vazgeçmeden yönelirler.<sup>19</sup>

Allport, dinin kurumsallaştırılmasının ve kurumsal dinin gerçek dine zarar verdiğini, dinin canlılığını daha çok bireysel din sayesinde sürdürdüğünü ifade eder. Geleneksel dindarlık, kaynağını toplumdan alan ve toplumla yaşanan bir dindarlık biçimidir ve burada birey dini toplumdan öğrenir, orada yaşar. O, kendi içsel değerlerinden çok, toplumun beklentilerine bağlı bir dinî yaşayışı sürdürür. Toplu ibadetler, dinsel ziyaretler, kurbanlar vb. toplumsal dindarlığın göstergeleridir. Birey, toplumsal dindarlıkla, sosyal statü kazanır ve topluluk içinde kendini güvende hisseder.<sup>20</sup> Dindarlığı özerk ve itaat dindarlığı olarak ikiye ayıran Brown'ın geliştirdiği modele göre ise özerk dindarlık daha az sayıda kişinin ulaşabildiği bir mertebedir. Bu dindarlık anlayışında kişi geleneksel ve otoriteye bağımlı anlayıştan uzaklaşır ve özerk, bireysel bir dindarlığa yükselir. İtaat dindarlığı ise geleneksel ve toplum merkezli bir dindarlıktır. Bu dindarlık anlayışını otorite, geleneksel inançlar, tören, üyelik, katılım, ritüel, dinî uygulamalar, dinî grup gibi terimler karakterize etmektedir.<sup>21</sup>

17 Lèger, "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler", 50.

18 Asım Yapıcı, "Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta Analiz Denemesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 1-34.

19 Emine Zehra Bilge, *Liseli Gençlerde İç ve Dış Güdümlü Dindarlık ve İyilik Algıları: Ankara Örneği* (Eskişehir: Osman-gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

20 Alport, 2004'den akt. Hasan Kayıklık, "Değişen Dünyada Birey, Din ve Dindarlık", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay – Cemaleddin Çelik (Adana: Karahan Kitabevi, 2006), 166.

21 Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2010), 87-89.

Literatürde yaptığımız incelemeler öznel ve kurumsal dindarlık ayrımının öne çıkan özellikleri olarak Tablo 1'deki hususları belirleyebileceğimizi göstermektedir:<sup>22</sup>

**Tablo 1:** Kurumsal ve Öznel Dindarlığın Temel Özellikleri

Kurumsal Dindarlık	Öznel Dindarlık
Kur'an-ı Kerim ve Sünnet ile birlikte ilk dönem dinî kaynaklar, din büyüklerinin, din adamlarının görüşleri (dinî otorite) çok önemlidir.	Kur'an bir Müslüman için temel referans kitabıdır; bunun dışında başka bir kaynağa başvurmaya gerek yoktur. Dinî konularda bilgi edinmek ve karar vermek için araştırma yaparak kişi kendi fikrini kendi oluşturur.
Dindeki emir ve yasaklara uymak, inancın yanında ibadetleri geleneksel ilmihâl bilgileri ışığında yerine getirmek dindarlığın temel şartıdır.	Dindar olmanın temel şartı, dinî emirleri harfiyen uygulamaktan, ibadetleri yerine getirmekten ziyade, sağlam bir imana ve ahlaki bir hayata sahip olmaktır.
Topluca yapılan ibadetler, dinsel ziyaretler, kurbanlar, özel gün ve gecelerde mevlit, hatim ve benzeri faaliyetleri yerine getirmek kurumsal dindarlığın belirli göstergeleridir.	Esas olan kişinin inancını dinî organizasyonlar veya toplu ritüellerle yaşaması değil dinî tecrübelerden duygusal yakınlık (huşû) elde etmesidir.
Eş, arkadaş, yeme içme, siyasi görüş vb. konularda insanlar günlük hayatlarını dine göre şekillendirmelidir.	Dinin yeni gelişmelere açık, çağın gerekleri doğrultusunda yaşanması gerekir. İnsanlarla ilişkilerde her durumda temel referans olarak din alınmayabilir.
Din kurumsal bir aidiyet ve bir cemaat kültürü içinde en iyi şekilde yaşanır.	Dinin yaşanması için kurumsal bir aidiyete ve cemaat kültürüne ihtiyaç yoktur. İnanç insanla tanrısı arasındadır.

Türkiye'de kurumsal dinî yapı ile toplum arasındaki ilişki Batı'ya göre pek çok açıdan farklılık göstermektedir. Batıda dindarlık, kilise ve kurumsal yapılar tarafından temsil edildiği için dinden ayrı dindarlık yaşantısından bahsetmek

22 Taş, "Dindarlığa Yüklenen Anlamlar...", 47-62. Taş, "Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma", 177. Asım Yapıcı, "Gençlerde Dindarlığın Farklı Görüntüleri ile Yalnızlık Arasındaki İlişkiler: Çukurova Üniversitesi Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (Aralık 2011), 181--208. Yapıcı, "Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri, 131-161. Kayıklık, "Değişen Dünyada Birey, Din ve Dindarlık", 163.

ve varlığını kolaylıkla tespit etmek mümkünken İslam açısından aynı basit belirlemeyi yapmak zordur. Zira İslam'da kilise tarzı bir dinî temsil organı bulunmamakta dolayısıyla da Müslümanların kendisinden ayrıldıklarında bireysel dindar, öznel dindar şeklinde tanımlanacakları bir platform oluşmamaktadır. Öte yandan dinsel alanda yaşanan geleneksel kurumsal yapının etkisinin azalması olgusu farklı ton ve biçimlerde de olsa iki toplum açısından ortak görünmektedir. Yapıcı, yaşanan durumu ait olmadan inanmak veya inanmadan ait olmak şeklinde kavramsallaştırılan tiplerin toplumumuzda da görünür olması ile açıklamaktadır.<sup>23</sup> Meydan ise Türkiye'de çeşitli araştırmalarda ortaya konulan dinî aidiyet ile dinî pratikler ve dinî otoriteye ilişkin tutumlar arasındaki büyük farkları bu açıdan okumak gerektiği kanaatinde.<sup>24</sup>

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması gençler dâhil tüm yaş gruplarında inanca bağlılığın yüksek olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte dinî sosyalleşmeye ve dinî emirlerin uygulanmasına yönelik veriler aynı oranlarda yüksek değildir.<sup>25</sup> Bu durum dindarlığın dinin geleneksel çerçevesinin dışında yaşanmasına yönelik eğilimlere işaret etmektedir. Ayrıca, Haziran 2017 tarihinde MAK Danışmanlık tarafından yapılan "Türkiye'de Toplumun Dine ve Dinî Değerlere Bakışı Araştırması"<sup>26</sup> ve Konda Araştırma Şirketi'nin yayınladığı 10 yıllık toplumsal değişim raporu<sup>27</sup> kişilerin dinî aidiyetini tanımlamalarında önemli farklılıklar bulunmasa da dinî yaşayışta geleneksel anlayıştan uzaklaşmanın bulunduğunu göstermektedir. Türkiye'de yakın dönemde gündemi ciddi şekilde meşgul eden genç kuşakların deizm, ateizm, agnostisizm gibi düşünce akımlarına karşı ilgi ve eğilimlerinin arttığına dair tartışmaları da bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.<sup>28</sup>

Türkiye'de dinî konulardaki en büyük ve önemli kurumsal yapı olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 25-28 Kasım 2019 tarihlerinde düzenlediği 6. Din Şûrasında alınan kararlar arasında "Sanayileşme, kentleşme ve hızla gelişen teknolojik iletişim ağının tetiklediği değişim, toplumsal yapıyı derinden sarstığı gibi inançları ve dinî pratikleri de ciddi manada etkilemektedir. Bunun neticesi olarak; bireysel dindarlık öne çıkmış, din alanında farklı anlama biçimleri kendini daha kolay bir şekilde ifade edebilir hâle gelmiş ve yeni dinî akımlar olgusu yoğun bir şekilde ortaya çıkmıştır." ifadesi yer almaktadır.<sup>29</sup> Açıklama, postmodern toplumun giderek bireyselleşen fertlerinin dinle ilişkilerinde daha öznel bir

23 Yapıcı, "Geleneksellik İle Modernleşme Arasına Sıkışan Gençlerde Din ve Dünyevileşme", 50.

24 Hasan Meydan, *Din Eğitiminde Manevi Boyut* (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 177-178.

25 Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 4, 11, 27, 70-71, 44, 150.

26 Mehmet Ali Kulat, *Türkiye'de Toplumun Dine ve Dinî Değerlere Bakışı* (Ankara: MAK Danışmanlık Yayınları, 2017).

27 KONDA, "Konda İnteraktif" (Erişim 24 Nisan 2020).

28 bk. Dilek Menküş, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Liselerde Deizm Düşüncesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

29 Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Diyanet İşleri Başkanı Erbaş, "6. Din Şûrası" Kararlarını Açıkladı", (Erişim 21 Nisan 2020).

dindarlık biçimine evrildikleri tespitin Türkiye özelinde de görünür olduğunu göstermektedir.

Son yıllarda genç kuşağın kurumsal dinden ve geleneksel din söyleminden, dogmatik karakterli egemen din anlayışından uzaklaşıp-uzaklaşmadığı meselesi tartışılmaya devam edilmektedir. Söz konusu tartışmalar lise ve üniversite gençliği üzerine yoğunlaşmakla birlikte bu çalışmada günümüz gençliğinin yaşadığı inançsal değişim ve dönüşümler, muhtemel problemler üniversite öğrencilerinin bireysel tecrübeleri doğrultusunda değerlendirilmektedir. Bu bağlamda çalışmamızın verilerinin son zamanlarda ateizm ve deizmin artış gösterdiği yönündeki tartışmalarla gün yüzüne çıkanların deizmin yükselişi ve dinden uzaklaşma mı olduğu yoksa dindarlığın yeni toplumsal şartlarda yeniden üretimine mi karşılık geldiğini anlamaya katkı sunacağı değerlendirilmektedir.

## 1. Amaç

Bu çalışmada üniversite gençliğinin kurumsal dindarlık ve öznel dindarlığa bakışının nasıl olduğu ve bu dindarlık biçimlerine bakışını etkileyen faktörlerin neler olduğu araştırılmıştır. Ayrıca sıklıkla gündemi meşgul eden gençlik ve din tartışmaları belirlenen öznel dindarlık-kurumsal dindarlık kurumsal çerçevesi içerisinde değerlendirilmektedir. Araştırmanın amacı üniversite gençlerinin kurumsal ve öznel dindarlığa bakışını ve bu bakışı etkileyen faktörleri belirlemektir. Bu amaç çerçevesinde aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

- Üniversitede öğrenim gören gençler kurumsal dindarlık ve öznel dindarlık ayrımını nasıl değerlendirmektedir?
- Gençlerin dindarlık kriterleri literatürde yer alan kurumsal ve öznel dindarlık tipolojileri ile örtüşmekte midir?
- Gençlerin dindarlık algısının oluşması, şekillenmesi ve farklılaşmasında etkili olan faktörler nelerdir?

## 2. Yöntem

Bu araştırma nitel araştırma modelinde yapılandırılmıştır. Çalışmanın veri toplama sürecinde nitel araştırma yöntemlerinden yarı yapılandırılmış mülakat kullanılmıştır. Mülakat tekniği yoluyla gönüllü katılımcıların araştırma problemine ilişkin görüşlerini mümkün olduğu kadar doğal bir süreç içerisinde ve kapsamlı biçimde belirlemek amaçlanmıştır. Nitel araştırmaların bir türü olarak mülakat algıların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konulmasına imkân verir. Ancak elde edilen veriler kıyaslamalar yapmak için kullanılamaz. Bunun yerine çalışma grubundaki bireylerin kanaatleri, tecrübeleri, duyguları, düşüncelerinden oluşan anlatıların içinden anlamlı kategoriler, temalar ve eğilimler çıkarsama imkânı verir.<sup>30</sup>

30 Belkis Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2005), 44-45.

Mülakatlar 17 Ocak-1 Mart tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Görüşme öncesi katılımcılara araştırmacının amacı hakkında bilgi verilmiş, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İnsan Araştırmaları Etik Kurulu'ndan araştırma için alınan 25 Aralık 2019 tarih ve 654 sayılı onayda yer alan gönüllü katılım formunu incelemeleri ve onaylamaları hâlinde mülakata geçileceği bildirilmiştir. Katılımcıların onayı ile verilerin kaydedilmesi amacıyla görüşme formları ve ses kayıt cihazı kullanılmıştır.

Veri toplamada kullanılan yarı yapılandırılmış görüşme formu, demografik bilgiler ve kurumsal ve öznel dindarlık algıları ve bu algının oluşmasını etkileyen faktörleri anlamaya yönelik sorulardan oluşmaktadır. Veri toplama aracının hazırlanmasında üç aşamalı bir yol izlenmiştir. Öncelikle literatür taramasından ve araştırmacıların yakın çevresindeki gözlemlerinden elde edilen verilerle öznel ve kurumsal dindarlığı ve bunları etkileyen muhtemel faktörleri anlamaya yönelik sorular yazılmıştır. İkinci aşamada yazılan sorular iki alan uzmanına inceletilmiş ve geri dönüşler doğrultusunda düzeltmeler yapılmıştır. Üçüncü aşamada ise farklı bölümlerden iki öğrenci ile pilot uygulama yapılmış ve soruların anlaşılabilirliği, araştırmacının amaçlarına uygunluğu test edilmiştir.

Mülakatlarda elde edilen veri, toplam 14 saat 28 dakika 49 saniye; yazıya döküldüğünde 272 Microsoft Word Programı sayfasıdır. Toplanan veriler yazılı veriye dönüştürüldükten sonra verileri çözümlemek için içerik analizi tekniği kullanılmıştır. İçerik analizinde temelde yapılan işlem, birbirine benzeyen verileri belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirmek ve bunları okuyucunun anlayabileceği bir biçimde düzenleyerek yorumlamaktır.<sup>31</sup> İçerik analizi yoluyla veriler tanımlanmaya çalışılır; birbirine benzediği ve birbiri ile ilişkisi olduğu tespit edilen veriler belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirilerek yorumlanır. Çalışma grubunda yer alanların görüşleri sistematik olarak tanımlanıp sonuçlar çıkartılarak okuyucuya sunulur.<sup>32</sup>

## 2.1. Çalışma Grubu

Araştırmacının çalışma grubunu, 2019-2020 eğitim-öğretim yılında Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi'nin sekiz fakülte, bir meslek yüksekokulu ve bir yüksekokulunda, 21 farklı bölümünde okuyan 19-25 yaş arası 30 genç oluşturmaktadır. Katılımcıların belirlenmesinde araştırma amaçlarına uygun olarak maksimum çeşitlik örnekleme uygulanmıştır. Mümkün olduğu kadar farklı bölüm, sosyo-ekonomik durum ve dünya görüşünden öğrencilere ulaşılmaya çalışılmıştır. Katılımcılara ilişkin tanımlayıcı bilgiler Tablo 2'de verilmiştir. Verilerin sunumunda katılımcıların görüşlerinden yapılan doğrudan alıntılarını göstermek için Tablo 2'de yer alan kodlar kullanılmıştır.

31 Ali Yıldırım – Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2005), 227.

32 Remzi Altunışık, vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı* (Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2010), 322.

**Tablo 2:** Çalışma Grubu ve Özellikleri

Kod	Cinsiyet	Yaş	Fakülte	Sınıf	Başarı Durumu	Ekonomik Durum	Tarih
K1	Erkek	24	İlahiyat	4.	2,5-3 Arası	Orta	17.1.2020
K2	Erkek	21	Fen Edebiyat	1.	2,5-3 Arası	Orta	26.2.2020
K3	Erkek	23	Fen Edebiyat	4.	2,5-3 Arası	İyi	1.3.2020
K4	Kadın	22	Mühendislik	3.	2 ve Aşağı	Orta	7.2.2020
K5	Kadın	20	Eczacılık	4.	3 ve Yukarı	Orta	12.2.2020
K6	Kadın	19	Fen Edebiyat	1.	3 ve Yukarı	Orta	29.2.2020
K7	Kadın	21	İİBF	3.	2,5-3 Arası	Orta	3.1.2020
K8	Kadın	21	Diş Hekimliği	2.	2,5-3 Arası	Orta	13.2.2020
K9	Kadın	19	Fen Edebiyat	1.	3 ve Yukarı	Orta	2.3.2020
K10	Erkek	23	Mühendislik	3.	2-2,5 Arası	Orta	26.2.2020
K11	Kadın	20	Ahmet Erdoğan S.Y.M.O	2.	2,5-3 Arası	Orta	2.1.2020
K12	Erkek	21	Mühendislik	2.	2-2,5 Arası	Orta	25.2.2020
K13	Erkek	21	Tıp	3.	2,5-3 Arası	İyi	22.2.2020
K14	Kadın	22	İlahiyat	4.	2,5-3 Arası	Orta	17.1.2020
K15	Erkek	22	Fen Edebiyat	2.	3 ve Yukarı	Orta	23.2.2020
K16	Erkek	20	İİBF	2.	2 ve Aşağı	Orta	28.2.2020
K17	Erkek	20	Ahmet Erdoğan S.Y.M.O	2.	2,5-3 Arası	Orta	27.2.2020
K18	Kadın	22	Fen Edebiyat	3.	2 ve Aşağı	İyi	23.2.2020
K19	Kadın	20	Mühendislik	2.	2-2,5 Arası	Kötü	19.2.2020
K20	Erkek	25	İlahiyat	4.	2 ve Aşağı	Orta	17.1.2020
K21	Kadın	20	Ahmet Erdoğan S.Y.M.O	2.	2-2,5 Arası	Orta	31.12.2019
K22	Erkek	23	İİBF	4.	2,5-3 Arası	Orta	24.2.2020
K23	Erkek	21	Mühendislik	4.	2,5-3 Arası	Orta	28.2.2020
K24	Kadın	21	Fen Edebiyat	2.	3 ve Yukarı	Orta	13.2.2020
K25	Erkek	21	Besyo	4.	3 ve Yukarı	Orta	22.2.2020
K26	Erkek	20	Mühendislik	2.	2,5-3 Arası	Orta	25.2.2020
K27	Erkek	22	Mühendislik	3.	2 ve Aşağı	Orta	26.2.2020
K28	Kadın	21	İİBF	3.	2,5-3 Arası	Orta	11.2.2020
K29	Kadın	22	Tıp	2.	2,5-3 Arası	Orta	7.2.2020
K30	Kadın	20	Ahmet Erdoğan S.Y.M.O	2.	2-2,5 Arası	Orta	30.12.2019

### 3. BULGULAR

Araştırma sonucunda elde edilen bulgular araştırma amaçları doğrultusunda üç ana tema ve alt temalar hâlinde aşağıda sunulmuştur. Ana temalar kendi dindarlığını tanımlayış, dindarlıkta mana şekil ilişkisi ve dinî görüşün/dindarlığın oluşumunu etkileyen faktörlerdir.

#### 3.1. Tema 1: Kendi Dindarlığını Tanımlayış

Katılımcıların kendilerini dinî açıdan nasıl tanımladıklarını belirlemek amacıyla sorulan sorulara verilen cevapların analizi öğrencilerin kendilerini beş farklı biçimde tanımladıklarını göstermiştir. Öğrenciler kendilerini kurumsal ve öznel bütünleşik, salt öznel, salt kurumsal, ne kurumsal ne öznel ve agnostik olarak kategorize edilebilecek dindarlık biçimleri ile tanımlamışlardır. Kategorilere ait frekans değerleri Tablo 3'de yer almaktadır.

**Tablo 3:** Kendi Dindarlığını Tanımlayış

Sıra	Kendi Dindarlığını Tanımlayış	Frekans
1	Kurumsal ve öznel bütünleşik	14
2	Salt öznel dindar	9
3	Salt kurumsal dindar	3
4	Ne kurumsal ne öznel	3
5	Agnostik	1
	Toplam	30

Gençler en çok kurumsal ve öznel dindarlığı bütünleştiren (14) bir anlayışla kendilerini tanımlamışlardır. Bunun ardından en yüksek tanımlama öznel dindarlıkta (9) gerçekleşmiştir. Tamamen kurumsal bir dinî anlayışa sahip olduğunu belirtenlerin sayısı (3) ise oldukça düşüktür. Bu iki veriyi kurumsal dindarlığa mesafeli yaklaşma yönünde dikkate değer bir eğilim bulunduğu şeklinde değerlendirmek mümkündür. Ancak en yüksek tercih kendisini hem kurumsal hem de öznel dindarlık göstergelerine sahip tanımlamada gerçekleşmiştir. Bu durumu gençlerin kurumsal dindarlığı tamamen reddetmeden dinî konularda bireyselliği ön plana çıkartan bir anlayışı tercih etmesi ile açıklamak mümkündür.

Gençlerden kendini hem kurumsal hem de öznele yakın olarak tanımlayanların ortaklaştığı noktaların başında tek dinî otoriteye bağlı kalınarak taklidin reddedilmesi, bunun yerine dinî otoritelerden tamamen vazgeçilmeden kendi kararlarını vermek için danışılabilir bir alternatif olarak görme eğilimi öne çıkmaktadır. Bu katılımcılarda dinî kendi yorumlama isteğine karşın geleneksel otorite ve öğretilere uyulmaması durumunda vicdanen rahatsızlık hissetme eğilimi

de dikkati çekmektedir. Kurumsal ve öznel bütünleşmesine ilişkin görüşlerden örnekler:

*Gelenek bir vicdan gibi bırakmıyor. Tersine bir şey yaptığınızda sizi rahatsız ediyor... Uymak tabii olmak için değil de sorgulamak için çeşitlilikten gelecek verimi almak için aynı bal arısı gibi isterim.* (K20, Kişisel Görüşme, 17 Ocak 2020)

*Bana kalırsa o mezheplere bağlı kalmak gerekir. Ama kalmıyorum. Daha böyle ortası gibi bir şey tam bireyselde diyemem tam gelenekselde diyemem... Şimdi ikisi arasındayım.* (K28, Kişisel Görüşme, 11 Şubat 2020)

*Hani evet bir noktada kendimiz yaşıyoruz ama hani bilmediğimiz çok şey var o yüzden bunlarda o konularda uzman insanlar. O yüzden de onların dediklerini de bazı her şeyini değil kendi adıma her şeyini almasam da hani bazı noktalarda onların dediklerini de yaparak ama hani kendim de niyet önemli olan diye düşünerek.* (K24, Kişisel Görüşme, 13 Şubat 2020)

Kendini öznel dindar olarak tanımlayan gençler ise genel olarak akıl ve iradeye vurgu yapmışlardır. Bir otoriteye bağlı kalmadan da kişinin kendi görüşlerini oluşturarak dinini kendi başına yaşayabileceğini ifade etmişlerdir. Dinî kurum ve dindarlara karşı güven duymamalarının çoğunlukla bu düşüncelerinde belirleyici olduğu görülmektedir. Salt öznel dindarlığa ilişkin görüşlerden örnekler:

*Bence bağlılık çok sınırlanıyor muyuz gibi geliyor bana açıkçası. Veya belli bir kural üzerinden ibadet etmek bana birazcık tuhaf geliyor. O yüzden insanın içinde yaşadıklarını kimseye açıklaması veya onu bir şekilde insanlara göstermesi gerektiğini düşünmüyorum açıkçası ya geleneksellikten uzak neyi yaşıyorsan içinde böyle besleyebilirsin...* (K9, Kişisel Görüşme, 02 Mart 2020)

*Geleneksel dindar değil. Din adamları falan alakası yok benim için zaten Kuranı Kerim bir kitabımız var. Kendim onu okuyarak kendi bilgimle kendi zihniyetimi ve görüşlerimi... Kendi aklıma ve kendi irademe güveniyorum... Her din adamının görüşleri farklı oluyor. Hangisine inanacaksınız hangisine inanmayacaksınız...* (K11, Kişisel Görüşme, 02 Ocak 2020)

*Mesela herkes farklı söylüyor o yüzden benim ve Tanrı arasında olması gerekiyor ben sorumluyum çünkü din adamı benden sorumlu değil. Onun her söylediğini yaparsam neden ilahi kitap var sadece din adamının söylediğine göre yaşayarsam. O yüzden sadece otoriteye gerek olmadığını düşünüyorum. Kendi içinden olsa daha mantıklı...* (K18, Kişisel Görüşme, 23 Şubat 2020)

Kendini tamamen kurumsal dindarlığa yakın görenlerin dinî bilgi kaynağına duyulan ihtiyaç, kişinin kendi başına dini anlama ve yaşamasının zorluğu gibi nedenlerle kurumsal başa vurgu yaptıkları görülmektedir. Söylemlerde dinde insanların kendi başlarına bırakılmasının uygun olmadığı görüşleri de bu gerekçelere eşlik etmektedir. Bu bağlamda K6 kodlu katılımcının "Aslında din biraz daha sıkı bir şey olduğu için kendine bırakmak başka yola da sapabilir." (K6,



Kişisel Görüşme, 29 Şubat 2020) görüşü özetler mahiyettedir. Öğrenciler arasında 3 öğrenci ne kurumsal ne de öznel olarak dinî bir görüşe sahip olmadığını ve bir öğrenci ise dine ilişkin hakikatin bilinemeyeceğini düşündüğü için bu konuda kesin bir şey söyleyemeyeceğini belirtmiştir. Birinci gruptaki katılımcılar (K15, K13, K27) dinin ve onu temsil eden otoritelerin insanların özgür düşüncelerini önlediği gerekçesi ile onu reddeden bir eğilim sergilerken agnostik olan (K2) özellikle üniversite hayatının onu tanrının varlığı konusunda bilinmezci bir anlayışa götürdüğünü belirtmiştir.

### 3.2. Tema 2: Dindarlıkta Mana Şekil İlişkisi

Öznel ve Kurumsal dindarlığı anlamada önemli bir gösterge olarak katılımcılara “Sizce dinde esas olan bir ibadetin şekil şartlarının eksiksiz bir şekilde yerine getirilmesi midir yoksa o ibadette ne kadar derinden huşû (Tanrıya yakın olma duygusu, huzur duyma hâli) hissettiğimiz midir?” sorusu yöneltilmiştir. Katılımcıların çoğunluğu (18) bu durumda esas olanın mana (huşû) olduğunu ifade etmişlerdir. Bazı öğrenciler (10) dinde şekil şartlarının yerine getirilmesi gerektiğini ancak huşû hissetmeden de olamayacağını ifade etmişlerdir. Bazı öğrenciler ise dinde şeklin olmazsa olmayacağını (2) belirtmiştir. Kategorilere ait frekans değerleri Tablo 4’de yer almaktadır.

**Tablo 4:** Dindarlıkta Mana Şekil İlişkisi

Sıra	Dindarlıkta Mana Şekil İlişkisi	Frekans
1	Esas olan Mana (Huşû)	18
2	Orta yol (Mana-şekil bütünlüğü)	10
3	Şekil olmazsa olmaz	2
	Toplam	30

Gençlerin görüşlerinin büyük kısmı dindar kişinin hissetmesine vurgu yaparak, şeklin değil esas olanın mana (huşû) olduğunu ve iyi bir insan olarak toplu ibadetlere katılmasa da inancı derinden hisseden kişinin dindar olarak değerlendirilmesi yönündedir. Bu durum gençlerin dindarlığın ritüel ve sosyal boyutlarını daha az önemseyen bir tutum içinde bulduklarını göstermektedir. Huşûyu ön plana çıkartan gençler mana ile şekil arasında bir tercih yapmak durumunda mutlaka manayı tercih edeceklerini çünkü şeklin mana olmaksızın bir öneminin olmadığını, alışkanlık veya zorlamalarla şeklin yerine gelmesinden ibaret kaldığını belirtirken bir kısmı imanın zaten hissetmeden ibaret olduğunu şeklin eksikliğinin bir sorun oluşturmayacağını belirtmişlerdir. Katılımcılardan K2 kodlu katılımcı duyguyu öne çıkartarak *Bence his önemli çünkü sırf bir ibadeti yerine getirmek için kendimizi zorlarsak robottan farkımız kalmaz...* (K2, Kişisel Görüşme, 26 Şubat 2020) ifadeleriyle manasız şekli robot benzetmesi ile açıklarken K6

kodlu katılımcı *Huşû önemli. Yani insanın bir engeli olabilir bir şeyi olabilir ama yani ne kadar içten olursan sonuçta Allah onu görür bilir o yüzden huşû daha önemli.* (K6, Kişisel Görüşme, 29 Şubat 2020) gönüllülüğe vurgu yapmaktadır.

Katılımcılardan onu, dinî bir davranış yapılırken ne kadar çok derinden hissedilerek yapılsa da doğru şekil ve şartlara uyulmadığı sürece tam olamayacağını belirtmişlerdir. Ancak bu katılımcılar elinde olmayan durumlar vb. nedeniyle şekil şartının yerine getirilememesi durumunda manayı yeterli görmektedir. Bu katılımcılara göre sadece huşûya yoğunlaşan, ama dinin gerektirdiği şekil ve şartlara pek de riayet etmeyen bir dindarlık anlayışı doğru kabul edilmemekte bunun tersi de onaylanmamaktadır. Bir katılımcının kategoriye ilişkin görüşleri özetleyen ifadeleri şu şekildedir: *Kaidelerden taviz vermeden tam huşû diyorum ben ikisi birlikte ama dengeli...* (K20, Kişisel Görüşme, 17 Ocak 2020)

Öğrencilerden ikisi bir ibadeti yaparken esas olanın onu doğru şekilde yapmak olduğunu, bununla birlikte zaten doğru şekilde yapan kişinin zamanla huşûyu hissedeceğini ifade etmişlerdir. Bu durumda ibadetlerin kaidelere uygun olarak yapılmasının daha önemli görüldüğü, şeklin zamanla huşûyu getireceği düşüncesinin öğrencilerin bir kısmında bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu durum gençlerin ibadet yönünden kurumsal dindarlığı önemsediklerini göstermektedir. Dindarlığın olmazsa olmazı olarak dinin şekil şartlarının yerine getirilmesini gören görüşleri K14 kodlu katılımcının ifadeleri özetlemektedir:

*O duyguyu hissetmek huşû duymaktır. Ama bunu söyleyerek ibadetlere kendimi hazır etmiyorum gibi ya da yaparken bunu hissedemiyorum deyip ibadetleri bırakmanın doğru olacağını düşünmüyorum. Belki biraz da ibadetleri yaparken zaten o huşûnun kazanılabilecek bir şey olduğunu düşünüyorum...* (K14, Kişisel Görüşme, 17 Ocak 2020)

### **3.3. Tema 3: Dinî Anlayışın Oluşmasını Etkileyen Faktörler**

Üniversite gençlerinin dindarlık algısının oluşması ve farklılaşmasında etkili olan faktörleri belirlemeye yönelik öğrencilerin değerlendirmeleri beş önemli faktöre işaret etmektedir: Aile ve yakın çevre, dinî kurumlara ve dinî temsil konumunda görülen kişilere duyulan güven, din adamının temsil ve yetkinliğinin algılanışı, üniversite hayatının etkileri ve farklı inanış biçimleriyle karşılaşma şeklinde belirginleşen bu temalara ilişkin görüş ve eğilimler aşağıda ele alınmıştır.

#### **3.3.1. Alt Tema 1: Aile ve Yakın Çevre**

Aile kurumunun kişinin dindarlık yönelimlerinin farklılaşmasında son derece önemli olduğu hususunda katılımcılar görüş birliği içindedirler. Katılımcılara göre ailenin dinî yapısı ve yaşayışı din anlayışlarının oluşmasında temel etkenlerin başında gelmektedir. Bunların yanı sıra özellikle yaşadığı çevrenin, arkadaş çevrelerinin önemine dikkat çeken katılımcılar da vardır. Ayrıca öğrenciler üniversite ortamı ile birlikte, ailenin etki alanından görece uzaklaşma ve kendine

yeni öznel modelleri seçme durumunu sıklıkla dile getirmişlerdir. Bu etkiler özellikle ailenin etkisinin zayıf kaldığı durumlarda daha da artmaktadır. Ayrıca gençler dinî yaşantısında öznel dindarlık biçimine yönelmelerinde en önemli etkenlerden biri olarak arkadaş ortamını görmektedir. Katılımcılar ailenin etkisi konusunda temelde üç ana eğilim göstermişlerdir. Bunlar ailenin etkisinin daha küçük yaşlarda olduğunu sonradan etkinin olmadığını (15), ailenin bazen olumsuz etkilerinin de olabileceğini (8) ve ailenin olumlu etkisinin sürekli olduğunu (7) belirtenler şeklindedir.

Öğrencilerden bazıları dinî yaşantısının şekillenmesinde ve kurumsal dindarlığa bağlılığını sürdürmede ailenin ilk başlarda etkin bir faktör olduğunu belirtmekle birlikte üniversiteye başladıktan sonra, aileden uzak olma, üniversite ortamının ve arkadaş çevresinin beraberinde getirdiği farklı etkenler nedeniyle, aile ve yakın çevreden elde edilenlerin değişmesine neden olduğunu belirtmişlerdir. Gençler bu faktörlerin etkisinin dinî pratikleri uygulamada daha çok etkili olduğunu belirterek, inanç boyutunda bir değişiklik olmadığını fakat dinî pratikleri uygulayamadıkları için kurumsal dindarlıktan uzaklaştıklarını ifade etmişlerdir. Katılımcıların önemli bir kısmı ailede sağlıklı din eğitimiye dikkat çekerek ailenin sağlıklı bir din eğitimi vermeyip baskıcı bir anlayış veya tamamen başıboş bırakmasının ilerde gencin kurumsal dindarlığa daha ilgisiz olmasına neden olduğunu belirtmektedirler. Kategoriye ilişkin katılımcı görüşlerinden örnekler:

*Aile yapımın hani aileden gelen yapımın ama günümüzde benim şu an lisans eğitimi almış olmam şartını göz önünde bulundurursak çok fazla o geleneksel dindarlığa bağlı kalmam mümkün olmuyor... Maalesef yani bu istemsizce oluşan bir durum birazda o geleneksel dindarlığa istese bile insan içinde bulunduğu bağlam yüzünden bağlı kalamıyor yani her ne kadar bunu ailesi etkilese bile...* (K14, Kişisel Görüşme, 17 Ocak 2020)

*Yani mesela dediğim gibi insanları küçük yaşta bir zorlama içine bırakıldığı için çok küçük yaşta ne verirken onu alıyorlar. İlerde bazı şeyleri görüyorlar bu defa tam zıddına yöneliyorlar.* (K2, Kişisel Görüşme, 26 Şubat 2020)

*Aileden gördüğüm için çevremden gördüğüm için... Tabi benim annem babam hiçbir zaman şu dine sahip ol şöyle yap her zaman fikirlerine saygı duydular...* (K17, Kişisel Görüşme, 27 Şubat 2020)

*Şimdi benim babam eski imam annem kuran kursu öğretmeni bence aileme aldırırdım... Bana fark etmiyor ben ailemden aldığım şeyi yıllardır uyguluyorum.* (K3, Kişisel Görüşme, 01 Mart 2020)

### **3.3.2. Alt Tema 2: Dinî Kurumlara ve Kişilere Duyulan Güvenin Etkisi**

Katılımcıların din anlayışının oluşmasında dinî kurumlara veya dinî temsil konumunda görülen kişilere duyulan güvenin nasıl bir etki oluşturduğu anlaşılmaya çalışılmıştır. Katılımcıların görüşlerinin analizi temelde üç ana eğilime

işaret etmektedir. Öğrencilerden çoğu (23) duyulan güvenin-güvensizliğin dinden değil dinî kurum ve kişilerden uzaklaşmaya neden olacağına dikkat çekmişlerdir. Katılımcıların dördü ise bilinçli bir kişinin zaten araştırıp sorgulaması gerektiği için dinî kurumlara veya kişilere duyulan güvenin kişinin din anlayışında bir etkisinin olmayacağını belirtmişlerdir. Üç katılımcı ise dinî kurum ve kişilere duyulan güvenin sarsılması durumunda dinî inanç ve pratiklerden birlikte uzaklaşmaya neden olacağını ifade etmişlerdir. Katılımcıların büyük kısmının görüşleri dinî kurum ve kişilere güveni zedeleyen çeşitli örneklerin duyulması veya yaşanmasının gençlerde din ya da inançtan uzaklaşmaktan çok dinî kurum ve dindarlardan uzaklaşmaya neden olduğunu göstermektedir. Doğal olarak bu durum onların dinî kurumlara bağlı kalmadan daha öznel bir dindarlığa yönelmelerine de zemin hazırlamaktadır. Öte yandan dinî kurumların ve dindarların güven zedeleyici tutumlarından etkilenmemesi kişilerin bilinçli dindar olmasına bağlanmış görünmektedir. Ayrıca güvensizliğin dine yansıtılacağına ilişkin örnekler de dikkate değerdir. Kategoriye ilişkin görüşlerden örnekler:

*Şimdi şöyle düşünürüm hata insanı bağlıyor yalnızca kişisel olarak İslam mükemmeldir ama insanlar kusurludur onun için ben o kusuru İslam'a bulacağımı düşünmüyorum. Yani o kişi etkilemez. (K5, Kişisel Görüşme, 12 Şubat 2020)*

*Dine bakışımı cahil olsaydım değiştirdi işin neticesi ama biliyorsam değiştirmez. Eğer değiştiriyorsa zaten kendinde de bir sorun vardır. (K20, Kişisel Görüşme, 17 Ocak 2020)*

*Tam tersine itiyor beni. Hem dinden daha da soğutuyor beni. Dinî kurumların da artık bir ideolojik aygıt olması dinî kurumların da böyle bir çıkar arbedesi içinde yuvarlanması beni uzaklaştırır yani öyle. (K15, Kişisel Görüşme, 23 Şubat 2020)*

*Evet, etkiler mesela şu örneği vereyim, din kurumlarında meydana gelen riyakârlık, kayırmacılık yani ayrımcılık, imtiyaz, rüşvet sahibi ya da o liyakatin olmayışı beni uzaklaştırıyor... Çünkü insanların ilk örnek alacağı ilk bakacağı veya bir kural olarak yani o bile yapmıyor diyerek kıyaslayacağı ilk yer onlardır. O bile yapmıyorsa biz neden yapalım diyeceği o yüzden kesinlikle önemlidir. (K14, Kişisel Görüşme, 17 Ocak 2020)*

### **3.3.3. Alt Tema 3: Din Adamlarının Kişiliği ve İletişim Yetkinliğinin Algılanışı**

Katılımcılara din adamlarının kişiliği ve yetkinliğinin kendilerinin kurumsal dine bakışını etkileyip etkilemediğini belirlemeye yönelik sorular sorulmuştur. Katılımcıların çoğu (18) iyi bir iletişimin, din adamının yeterliliğinin kesinlikle etkili olduğu kanaatindedir. Öğrencilerden onu ise din adamlarından sadece tavsiye alınabileceği için onların kişiliği, iletişimi ve yetkinliğinin kişinin dindarlık biçimini etkilemeyeceğini belirtmiştir. İki katılımcı (K15 ve K28) ise din adamlarına zaten güvenmediğini bu nedenle şimdiden sonra böyle bir etkilenmenin olmayacağını belirtmiştir.

Katılımcıların görüşleri bir bütünlük içinde değerlendirildiğinde din adamının kişiliğinin, yetkinliğinin ve iletişiminin iyi olmamasının dine karşı olmasa da din adamı imajına zarar verdiği bunun da gençleri kurumsal dinden uzaklaştırdığı anlaşılmaktadır. Gençler din adamlarına karşı olumsuz tutumun öznel dindarlığa yönlendirdiğini dinî yaşantılarına ve uygulamalarına bu yönde etkisinin olduğunu ifade etmişlerdir. Din adamının kişiliği ve iletişiminin önemli olmasına karşın bir kişiye bağlı kalınmadan farklı din adamlarının görüşlerine bakılması gerektiğini ifade eden katılımcılar da ifadelerinde kişinin esas olarak inancı başkalarına bağlı değil de içinde hissettiği biçimde yaşamasının yani içsel dindarlığın önemli olduğuna dikkat çekmektedir. Kategoriyeye ilişkin görüşlerden örnekler:

*O kişinin kişiliğinin ya da yeterliliğinin eksikliği anlamında söylüyorsak kesinlikle yönlendirir. Olumlu olursa da yine olumlu olması da teşvik eder ama kendisinin kendi araştırıp görmesi de teşvik eder bu sefer ama asla geleneksel bir dindarlığa yönlendirmez. Yani avam has için çok nadirdir artık avam has diye nitelendirebileceğimiz kesim bile tabiri caizse maymun gözünü açtı diyebiliriz... (K14, Kişisel Görüşme, 17 Ocak 2020)*

*Evet, güvenemediğim bir çelişkiye düştüysem araştırırım ben hocaya da bir şüphe olur bende ben de bir araştırırım. Şey demiştik ya hani ibadetle ahlak birbirini tamamlar demiştik burada ahlakta biraz sıkıntı oluyor sanki ondan uzaklaşırım herhalde bir hoca gelmiş bana burada bunu anlatıyor evde ne yapıyor. Ben kendim araştırırım yanlış yönlerini görünce de bir şüphede olurum yine. (K30, Kişisel Görüşme, 30 Aralık 2019)*

#### **3.3.4. Alt Tema 4: Üniversite Ortamının Etkileri**

Üniversite ortamının, katılımcıları dinî konularda daha bireysel düşünmeye yönlendirip yönlendirmediğini belirlemeye yönelik sorulara verilen cevapların analizi üniversite hayatının olumlu ya da olumsuz bir etkisinin algılandığını göstermektedir. Etkinin boyutlarına ilişkin dört farklı eğilim ortaya çıkmıştır: Dinî konulara kayıtsızlığın artması (9), dinî konuları daha iyi analiz etme ve anlama (9), dindarlıkta olumlu yönde gelişme (6), inanç boyutunda bir etki olmasa da ibadetleri uygulama da olumsuz etkilenme (6). Katılımcılar genel olarak üniversite ortamının insanı dinî konulardan uzaklaştırmaya çok elverişli olduğunu söylerken aynı zamanda kişinin okuyarak, araştırarak ve farklı insanlarla görüşlerini tartışarak doğru veya yanlış olanı değerlendirebilecek ortam sunmada yararlı olduğunu ifade etmişlerdir. Üniversite ortamının algılanan olumsuz etkisi çoğunlukla ibadetleri yapma konusunda olurken, olumlu etki ise inanç konularını daha iyi anlama ve konuları araştırarak öğrenme noktasında olmaktadır. Ayrıca üniversite öncesi aile, çevre veya eğitim kurumlarından sağlam bir dini temel almanın üniversitede dinî konulardaki negatif değişimlerden korunmak hatta dine daha iyi yönelmek için önemli bir etken olduğu görüşü sıklıkla dile getirilmektedir.

Katılımcıların görüşlerinden örnekler:

*Günümüz de de sanki biraz daha öznel dindarlığa da en azından üniversitede okuyan kişiler olduğumuz için biraz daha sorgulamayı öğrendik diyebiliriz. Yani bir şeyleri de daha sorgulamaya başladığımı kendi adıma itiraf edebilirim. (K1, Kişisel Görüşme, 17 Ocak 2020)*

*Bence üniversite ortamı da insanın kendi yetiştirme ortamı etkiliyor diyebilirim. Çok sıkı bir insan burada çok rahat olabiliyor. Ama ailen sana doğru eğitimi vermişse diye düşünüyorum seni hiçbir güç çıkarttıramaz yani. (K10, Kişisel Görüşme, 26 Şubat 2020)*

*Herkes birbiriyle hoşgörülü burada tek başıma kalınca da uzakta olduğum için ailemden daha çok bir sarıldım ibadete öyle bir etkisi de oldu. Daha çok Kuran okumaya başladım. Namazlarımı beş vakit kılmaya çalışıyorum. Yani tek başıma kalınca doğrudan Allaha yönelmeye başladım ya zaten yönelttim de daha fazla oldu. (K9, Kişisel Görüşme, 2 Mart 2020)*

*Bilmiyorum herhalde insanların bir dönüm noktası olur benim de geçen sene bir dönüm noktam oldu. Böyle araştırırken fark ettim ki yanlış yapıyordum. Tesettürlüleri görürken özendim mesela araştırmaya başladım acaba benim de öyle mi olmam gerekiyor gibi düşündüm. (K30, Kişisel Görüşme, 30 Aralık 2019)*

### **3.3.5. Alt Tema 5: Farklı İnanış Biçimleriyle Karşılaşmanın Etkisi**

Katılımcılara ateizm, deizm vb. düşünüş biçimleri ile karşılaşmanın inançlarında farklılaşma oluşturup oluşturmayacağına ilişkin görüşleri sorulmuştur. Katılımcıların önemli bir kısmı (12) farklı inanış biçimleriyle karşılaşmanın dinî yaşantısında herhangi bir etkisinin olmayacağını ifade etmişlerdir. Farklı inanış biçimleriyle karşılaşmanın kendi dinî yaşayış biçimini etkilemeyeceğini söyleyen katılımcılar temel olarak dinî eğitim almış olmalarının bu durumdaki en önemli etken olduğunu ifade etmişlerdir. 11 katılımcı ise inancına olumsuz bir etkisi olmayacağını bilakis dini öğrenme noktasında daha çok araştırıp bilmediği noktaları öğrenmesine vesile olabileceğini ifade etmişlerdir. Bu katılımcıların çoğu yapılan sorgulamanın kendi dinlerine karşı değil, farklı inanış biçimlerine sahip kişilere nasıl cevap vereceklerine yönelik olduğunu belirtmektedirler. Öte yandan yedi katılımcı farklı inanç biçimleriyle karşılaşınca belli bir dönem kendi inancını sorgulama, kısmen uzaklaşmaya neden olsa da tekrar araştırmalar yaptıktan sonra farklı bir inanca yönelmediklerini ifade etmişlerdir. Katılımcıların görüşlerinden yapılan doğrudan alıntılar aşağıdadır:

*Bu eğer ailesinden bilgi almamış çocuk varsa yani neden yine aynı şekilde burada önemli olan soru neden? Neden sorusunu almamış ve kalbi tatmin olmamış kimse bunlardan etkilenebilir. (K5, Kişisel Görüşme, 12 Şubat 2020)*

*Üniversite ortamı aktif bir ortam olduğu için deisti de var işte ateiste de var. Hepsisi olduğu için örnekleri de olduğu için içerisinde kendisi de böyle bir araştırmaya*

*giriyor. Kendisini sorguluyorsa bunları da araştıracağı için bunlar önüne çıkabileceği için kayabiliyor yönelebiliyor. O altyapı tam olsa ne olduğunu araştırır sonra da der ki elhamdülillah. (K4, Kişisel Görüşme, 07 Şubat 2020)*

*Yani dediğim gibi daha çok beni sorgulamaya yönlendirdiler ve sorguladıkça onlar mesela sorgulattıkça ben daha çok araştırdım ve bana iyi hissettirdi. Ve benim dinimin bir açığı yokmuş aslında... (K19, Kişisel Görüşme, 19 Şubat 2020)*

*Beni şöyle etkiler hani bende sorgularım ama sorgulamamda onlara nasıl cevap vereceğim üzerinedir onları nasıl ikna edebilirim diye. (K29, Kişisel Görüşme, 07 Şubat 2020)*

*Hani dedim ya bir uzaklaştım geçen sene falan diye ondan sonra zaten iyice sorguladıktan sonra tekrar bir yönelme geldi öyle söyleyeyim. Evet, yani gördüğümüz derste ben bu üniversitede özellikle sağlık alanında anatomi görüyorsun vesaire. Ya onları gören bir insanın gerçekten ateist olması deist olması ya da başka bir şey inanmaması vesaire ben anlayamıyorum. (K8, Kişisel Görüşme, 13 Şubat 2020)*

*Ya tabii kafamda soru işaretleri oluşturmadığı değil yani bazı sorular ama onları da evde arkadaşlarımızla böyle konuşup karşılıklı işte münazara yapıp konuşuyoruz toplulukta dört beş kişi orada da hallediyoruz. Konuşuyoruz. Daha bir sorgulamaya mı itiyor. Aynen sorguluyorum tabi... (K22, Kişisel Görüşme, 24 Şubat 2020)*

### **Değerlendirme ve Sonuç**

İlahi kaynağa ait olması yönüyle din değişmez olsa da birey tarafından yaşanan öznel bir tecrübe olarak dindarlık pek çok faktöre bağlı olarak değişik biçimlerde tezahür edebilmektedir. Bu bağlamda insanlığın son iki yüzyılda tecrübe ettiği modernizmin etkilerine bağlı olarak dindarlık algılarında meydana gelen değişimlere ilişkin pek çok kavramsallaştırma yapılmıştır. Son dönemlerde sıklıkla gündeme gelen kavramsallaşmalardan birisi olan öznel dindarlık bireyin geleneksel dinî kurum, dinî otorite ve dinî öğretilerden uzaklaşıp temel inanç esasları ve metinlere bağlı kalarak inancı kendi bireysel dünyasında yaşamayı tercih etmesini ifade etmektedir. Bu çalışmada modernizmin en önemli şekillendirici ortamlarından olan üniversitede öğrenim gören gençlerin kurumsal ve öznel dindarlığa ve kurumsal ve öznel dindarlığın önemli boyutlarından birisi olan dinde mana şekil ilişkisine dair öz değerlendirmeleri ve dinî düşüncelerini etkileyen faktörler hakkındaki görüşleri değerlendirilmiştir.

Çalışma sonuçları gençler arasında hem kurumsal hem de öznel dindarlığa ilişkin eğilimlerin bulunduğunu ancak bu eğilimlerin başat konumda olmadığını göstermektedir. Gençlerden önemli bir kısmı kendisini tamamen öznel dindar olarak tanımlarken insanın kendi iradesine ve aklına vurgu yapmaktadır. Gençler arasında daha zayıf olduğu görülen geleneksel dindarlık eğilimindekilerin ise dinin anlaşılması ve yaşanmasında kaynağa/otoriteye duyulan ihtiyacı öne çıkardığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte kendi dindarlığını tanımlama nokta-

sında gençler arasında en baskın görüş kurumsal ve öznel dindarlığı bütünleştiren dinî konularda hem bireysel tercih ve sorumluluğa hem de dinî katılım ve "otoriteyi dinlemeye" gerek olduğunu belirten görüştür. Buradaki hassas nokta kurumsal ve öznel bütünleştiren gençleri tanımlamak için dinî otorite ile ilişkide "itaat" kelimesinden çok "dinleme" kelimesinin uygun düşmesidir. Bu grupta yer alan gençler dinin kurumsal bir yönü olmaksızın yaşanmasının doğru olmadığını ancak nihai sorumluluk merciinin insanın kendisi olduğunu vurgulamaktadırlar. Bu nedenle de dinî otoriteye "itaat" yerine onu "dinleyip" karar ve sorumluluğu kendisi yüklenme eğilimi baskındır.

Literatürdeki dindarlık kriterlerini dindarlığın inanç, ibadet, dinî tecrübe, dinî bilgi ve salih amel gibi genel olarak kabul gören göstergelerinin birlikte bulunması oluştururken araştırmamızda elde ettiğimiz bulgularda görüldüğü üzere üniversite gençliğinin dindarlık kriterleri farklılaşmaktadır. Gençler dindarlık tanımlamasında genel olarak manayı daha ön plana çıkartmaktadırlar. Diğer yandan bu bakış açısının dar anlamda belli ibadetlere odaklanan bir dindarlık algısı ve uygulamasından çok kişinin dinî davranışlarının anlamını bilmesi ve hayatının her anına dinî bilinci yansıtması şeklinde anlaşıldığı da görülmektedir. Kendini daha çok öznel dindarlığa sahip olarak tanımlayan gençler genel olarak akıl ve iradeye vurgu yapmışlardır. Bir otoriteye bağlı kalmadan da kişinin kendi görüşlerini oluşturarak dinini kendi başına yaşayabileceğini ifade etmişlerdir. Elde edilen sonuçları kanaatimizce modern dönemin bireysel özgürlüklere vurgu yapan anlayışının dinî hayata yansımaları olarak okumak mümkündür.

Literatürde dindarlığı etkileyen faktörler arasında aile, cinsiyet, cinselliğe bakış, medeni durum, yaş, eğitim, coğrafi bölge, kırsal-kent hayatı ve sosyoekonomik statü gibi faktörler yer almaktadır.<sup>33</sup> Çalışmamızda araştırma amaçları doğrultusunda bu faktörlerden aile, çevre, dinî kurum, dindar bireyler ve din görevlileri ile ilişkiler ve üniversite öğrenim hayatının kurumsal ve öznel dindarlık algısına etkisi anlaşılmaya çalışılmıştır. Katılımcıların büyük çoğunluğu dinin temel esaslarından kopmadan öznel bir dindarlığı sürdürmede ya da kurumsal dindarlığı devam ettirmede aileden alınan sağlıklı bir dinî temelin önemini vurgulamaktadır. Küçük yaşlarda ailenin güzel örneği üzerine kurulan dinî anlayış sonraki dönemlerde çevrenin, üniversite ortamının ve arkadaş çevresinin etkisi ile kısmen değişime uğrasa da özellikle olumsuz etkinin inanç konularında değil dinî pratikleri uygulamada görüldüğü anlaşılmaktadır.

Çalışma sonucunda elde edilen verilerde dikkat çekici noktalardan birisi gençlerin ifadelerinde ailede sağlıklı din eğitimi ilişkin ipuçlarıdır. Gençler ailede alınan sağlıklı din eğitimi "baskı uygulamadan", "doğru bilgileri öğretmeyi ihmal etmeden" ve "örnek olarak" gibi ifadelerle tanımlamaktadırlar.

33 Abdurrahman Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 1-26.



Bu durum ailede din eğitimine ilişkin literatürde de yer bulan yaklaşım tarzları ile örtüşmektedir. Bilecik, yaptığı çalışmada otoriter, aşırı koruyucu ve ilgisiz anne baba tutumunun bireyde dindarlık oluşturma noktasında daha yetersiz kaldığını, ailenin dinî konuları öğretirken çok fazla sözlü nasihat ve baskı yolunu tercih etmesinin bireyi dinden uzaklaştıracağını belirtmektedir. Aile çocukluk ve ergenlik yıllarından itibaren bireyin yaşına ve algı düzeyine uygun, baskı ve yıldırma olmadan sevgi ve hoşgörü içerisinde, anlamlı bir din eğitimi vermelidir. Anne babanın sözünden çok örnekliği birey üzerinde etkilidir.<sup>34</sup>

Araştırmanın sonuçlarından bir diğeri gençlerin dinî kurum ve dindarlara güveni zedeleyen çeşitli örneklerle muhatap olmalarının onlarda din ya da inançtan uzaklaşmaktan çok dinî kurum ve dindarlardan uzaklaşmaya neden olduğu kanaatidir. Doğal olarak bu durum onların dinî kurumlara bağlı kalmadan daha öznel bir dindarlığa yönelmelerine de zemin hazırlamaktadır. Öte yandan dinî kurumların ve dindarların güven zedeleyici tutumlarından etkilenmemesi kişilerin bilinçli dindar olmasına bağlanmış görünmektedir. Dinî kurumların insanlar nezdindeki güvenilirliğinin onların kurumsal dinî bağlılıklarını sürdürmelerinde önemli bir etken olduğu çeşitli araştırmalarda ortaya konulmuş bir durumdur. Bu tür bir çalışmayı hem nitel hem de nicel araştırma yöntemlerini kullanarak gerçekleştiren Hay ve Hunt insanların kendilerini inançlı fakat dindar değil/dinî bağlılığı olmayan olarak tanımlamasına neden olan temel bazı faktörleri belirlemiştir. Bu faktörler arasında (i) insanların dinî kurumlar hakkında olumsuz izlenim veya ön yargılar edinmeleri, (ii) sorgulamaya kapalı bir öğreti anlayışının benimsenmesi, (iii) dinî ritüel ve söylemlerde anlamın değil şeklin öne çıkarılması, (iv) has müminler-ikincil müminler, bağlılık testi gibi algıların oluşması.<sup>35</sup> Benzer şekilde lise öğrencileri üzerine yaptığı çalışmada Menküç gençlerin dünyevi bir hayat tarzına yönelmesinde dini temsil noktasındaki bireylerin tutumlarının etkili bir faktör olarak değerlendirildiğini belirlemiştir.<sup>36</sup>

Dinî kurum ve dindar kişilerin imajı ile bağlantılı olan bir başka faktörün daha gençlerin din anlayışının şekillenmesinde, kurumsal-öznel dindarlık bağlamında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Din adamının kişiliğinin, yetkinliğinin ve iletişiminin iyi olmamasının dine karşı olmasa da din adamı imajına zarar verdiği, bunun da gençleri kurumsal dinden uzaklaştırdığı anlaşılmaktadır. Gençler din adamlarına karşı olumsuz tutumun öznel dindarlığa yönlendirdiğini dinî yaşantılarına ve uygulamalarına bu yönde etkisinin olduğunu ifade etmişlerdir. Türkiye’de din görevlisi imajının özellikle medyada uzun yıllar boyunca ve çoğu zaman ideolojik

34 Sümeyra Bilecik, "Anne Baba Tutumlarının Bireylerin Din Algısına Etkisi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/33 (2017), 7-38.

35 David Hay - Kate Hunt, *Understanding The Spirituality Of People Who Don't Go To Church*, A Report on the Findings of the Adults' Spirituality Project (The University of Nottingham, 2000), 21-25.

36 Menküç, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Liselerde Deizm Düşüncesi*.

yaklaşımlarla olumsuz örneklerle sunulduğu bilinmektedir.<sup>37</sup> Bu durumun bireylerin din algısında etkilerinin olması kaçınılmazdır. Zira ister gerçek hayatta karşılığı bulunsun isterse bulunmasın din görevlisinin meslekteki temsil gücüne ilişkin algılar onun insanlar üzerinde etkinliğini belirleyen en önemli faktörlerden birisidir.<sup>38</sup> Toplumda din görevlisinin imajını zedeleyen temel faktörler ise din görevlisine yakışmayan olumsuz davranışlar ve din görevlisinin mesleki yetersizliği olarak iki ana problem alanını ifade etmektedir.<sup>39</sup> Öğrencilerin görüşlerinde de en çok vurgu yapılan hususlar arasında din görevlisinin ahlaki duruşu ile iletişim yetkinliği bulunmaktadır. Dolayısıyla gençlerin kurumsal dindarlıkla bağlarının devam etmesinin bir yönüyle kaliteli yetişmiş din görevlisine bağlı olduğunu söylemek mümkündür.

Üniversite ortamının ve bu ortamda sıklıkla karşılaşılabilen farklı inanış biçimlerinin gençleri dinî açıdan hem olumsuz hem de olumlu etkileyen yönlerinin bulunduğu belirlenmiştir. Üniversite ortamının sunduğu rahatlık ve özgürlük, aileden uzak olma, arkadaş ortamı ve dinî konularda uyarıcı bir kişinin olmaması, dini anlama ve yorumlama açısından farklı kişilerle karşılaşılması kısmen dinî pratiklerden kişiyi uzaklaştıran bir unsur olarak zikredilmektedir. Ancak aynı zamanda üniversite ortamının ve öğrenim sürecinin beraberinde getirdiği sorgulayıcı zihinsel yapıyla gerek kurumsal dinin gerekse muhatap olunan farklı inanış biçimlerinin sorgulandığı anlaşılmaktadır. Üniversitenin çok kültürlü ortamı dinî açıdan zorlayıcı bir ortam olarak değerlendirilmekle birlikte bunun gençleri kendi dinî anlayışlarını geliştirmeye, araştırmalar yapmaya yönlendirdiği anlaşılmaktadır. Üniversite ortamının getirdiği sorgulama, araştırma pratiğinin ise dini daha çok öznel olarak yaşama eğilimini artırdığı düşünülmektedir.

37 Mustafa Koç, "Değerler Psikolojisi Perspektifinden Türk Sinemasında Din Görevlileri İmajı: Değer Yoksun Dindarlık Tipolojisi Bağlamında Semantik Analizler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Din Psikolojisi Özel Sayısı (2016), 191-249.

38 Ramazan Buyrukçu, *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995).

39 Ömer Ozan, *Din Görevlisinin Toplumsal İmajını Etkileyen Faktörler: Samsun Örneği* (Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

## Kaynakça

- Altunışık, Remzi. vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı*. Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 6. Baskı, 2010.
- Arthur, James. "Faith And Secularisation in Religious Colleges And Universities". *Journal of Beliefs and Values* 29/2 (2008), 197-202, <https://doi.org/10.1080/13617670802289692>.
- Bilecik, Sümeyra. "Anne Baba Tutumlarının Bireylerin Din Algısına Etkisi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/33 (2017), 7-38.
- Bilge, Emine Zehra. *Liseli Gençlerde İç ve Dış Güdümlü Dindarlık ve İyilik Algıları: Ankara Örneği*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Buyrukçu, Ramazan. *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Çelik, Celaledin – Günay, Ünver. *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. Adana: Karahan Kitabevi, 2006.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, "Diyanet İşleri Başkanı Erbaş, "6. Din Şûrası" Kararlarını Açıkladı", Erişim 21 Nisan 2020. <https://www.diyaret.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/26146/diyaret-isleri-baskani-erbas-6-din-srasi-kararlarini-acikladi>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Erkol, Mehmet. "Türkiye'de Dinî Hayatı Anlamlandırmak: Dindarlık Olgusu ve Dindarlığın Ölçülmesi". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/2 (2015), 131-161.
- Ertit, Volkan. *Sekülerleşme Teorisi*. Ankara: Liberte Yayınları, 2019.
- Glock, Charles. "On The Study of Religious Commitment". *Religious Education: The Official Journal of The Religious Eduction Association* 57/4 (1962), 98-104.
- Günay, Ünver. "Dindarlığın Sosyolojisi". *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. ed. Ünver Günay – Celaledin Çelik. 1-59. Adana: Karahan Kitabevi, 2006.
- Hay, David – Hunt, Kate. *Understanding The Spirituality Of People Who Don't Go To Church, A Report on the Findings of the Adults' Spirituality Project*. The University of Nottingham, 2000. [http://www.churchofscotland.org.uk/data/assets/pdf\\_file/0006/3678/understanding\\_spirituality\\_report.pdf](http://www.churchofscotland.org.uk/data/assets/pdf_file/0006/3678/understanding_spirituality_report.pdf)
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2010.
- Kayıklık, Hasan. "Değişen Dünyada Birey, Din ve Dindarlık". *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. ed. Ünver Günay – Celaledin Çelik. 157-174. Adana: Karahan Kitabevi, 2006.
- Koç, Mustafa. "Değerler Psikolojisi Perspektifinden Türk Sinemasında Din Görevlileri İmajı: Değer Yoksun Dindarlık Tipolojisi Bağlamında Semantik Analizler". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Din Psikolojisi Özel Sayısı* (2016), 191-249.
- KONDA, "Konda İnteraktif". Erişim 24 Nisan 2020. <https://interaktif.konda.com.tr/tr/HayatTarlari2018/#3rdPage/1>
- Kulat, Mehmet Ali. *Türkiye'de Toplumun Dine ve Dinî Değerlere Bakışı*. Ankara: MAK Danışmanlık Yayınları, 2017.

- Kurt, Abdurrahman. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 1-26.
- Léger, Daniele Hervieu. "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler". çev. Halil Aydınalp. *M. Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2004), 45-58.
- Menküç, Dilek. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Liselerde Deizm Düşüncesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Meydan, Hasan. *Din Eğitiminde Manevi Boyut*. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- Onay, Ahmet. *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim Üniversite Öğrencileri Örneği*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Ozan, Ömer. *Din Görevlisinin Toplumsal İmajını Etkileyen Faktörler: Samsun Örneği*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Peker, Hüseyin. "Kur'an'a Göre Dindarlığın Boyutları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 41-49.
- Schmalzbauer, Jhon. "Campus Religious Life in America: Revitalization and Renewal". *SOC* 50 (2013), 115-131. <https://doi.org/10.1007/s12115-013-9640-6>.
- Şirin, Turgay. "Ergenlerin Problem Çözme Becerileri ile Öznel Dindarlık Algıları Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/33 (Haziran 2017), 177-222.
- Taş, Kemalettin. "Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma". *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. ed. Ünver Günay – Celaleddin Çelik. 175-206. Adana: Karahan Kitabevi, 2006.
- Taş, Kemalettin "Dindarlığa Yüklenen Anlamlar: Üniversite Öğrencileri Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma". *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2010), 47-62.
- Tümer Günay – Küçük Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. Ankara, Ocak Yayınları, 2. Baskı, 1993.
- Yapıcı, Asım. "Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri". *Dini Araştırmalar Dergisi* 19/49 Kadın Özel Sayısı (2016), 131- 161.
- Yapıcı, Asım. "Geleneksellik ve Modernlik Arasında Sıkışan Gençlerde Din ve Dünyevileşme". *Din ve Hayat Dergisi* 3 (2015), 46-50.
- Yapıcı, Asım. "Gençlerde Dindarlığın Farklı Görüntüleri ile Yalnızlık Arasındaki İlişkiler: Çukurova Üniversitesi Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (Aralık 2011), 181-208.
- Yapıcı, Asım. "Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta Analiz Denemesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 1-34.
- Yapıcı, Asım. "Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 65-115.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2005.



## Kasas Sûresi 9. ile İnsân Sûresi 18. Âyetlerdeki Vakf ve İbtidânın Arap Diline Uygunluğu Meselesi

### The Issue of Appropriateness of Waqf and Ibtidâ to Arabic in al-Qasas 9 and al-Insân 18

Haşim ÖZDAŞ

Araştırma Görevlisi Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
PhD., Research Assistant, Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Department of Tafsîr,  
Van, Turkey

hasimozdas@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-4621-435X

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 19 Ağustos / August 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 24 Eylül / September 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık / December 2020  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Aralık / December  
**Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages:** 325-338

#### Atıf / Cite as

Özdaş, Haşim. "Kasas Sûresi 9. ile İnsân Sûresi 18. Âyetlerdeki Vakf ve İbtidânın Arap Diline Uygunluğu Meselesi".  
Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/2 (2020), 325-338.

**Doi:** 10.33460/beuifd.782608

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

**Öz:** Okuma esnasında nefesi ve sesi tamamen kesmek şeklinde tanımlanan vakf, anlamın tamamlanıp tamamlanmadığı durumlarına bağlı olarak vakf-ı tâm, vakf-ı hasen ve vakf-ı kabîh gibi kısımlara ayrılmaktadır. Başlamak anlamındaki ibtidâ ise anlam bütünlüğüne uygun düşen yerlerden başlayarak okumayı sürdürmek, olarak tarif edilmektedir. İfadelerdeki anlamları ortaya çıkaran vakf ve ibtidâ konusu, hem Arap dili hem de kırâat ve tefsir için önemli bir konudur. Süddî es-Sağîr kanalıyla İbn Abbas'tan nakledilen bir rivâyete göre o, Hz. Musa'nın kıssası bağlamında Firavun ve eşinden söz eden Kasas sûresi 9. âyette geçen *وَالصَّادِقَاتُ* edatı üzerinde durup *وَالصَّادِقَاتُ* fiili ile ibtidâ etmiştir. Bu durumda âyetin anlamı şöyle olur: "O, benim için göz aydınlığı olabilir. Senin için asla." Ancak bunun Arap diline uygun olmayıp âyetin yanlış anlaşılmasına yol açtığı için Ferrâ, Ebû Muâz en-Nahvî ve Nehhâs gibi tefsir âlimlerinin yanı sıra kırâat âlimleri tarafından da eleştirilmiştir. Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhîz, hocası İbrâhim en-Nazzâm'dan naklettiğine göre bazıları, İnsân sûresi 18. âyette geçen adlandırılır anlamındaki *وَالصَّادِقَاتُ* fiili üzerine vakfedip, "Ey Muhammed, o kaynağa bir yol ara!" anlamında olduğu söylenen *وَالصَّادِقَاتُ* lafzı ile ibtidâ ettiklerini bildirmiştir. Bu çalışmada vakf ve ibtidânın terim

anlamlarına kısaca değinildikten sonra ilgili âyetlerdeki kelimelerde durmanın âyetlerin anlamına etkisi ve sözü edilen vakf-ibtidâ'nın Arap diline uygun olup olmadığı meselesi incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Vakf-İbtidâ, Arap Dili, Sûre, Âyet.

**Abstract:** *Waqf*, defined cutting off breath and voice completely during reading, is divided into three parts as *waqf-i tam* (complete *waqf*), *waqf-i hasan* (good *waqf*) and *waqf-i qabiḥ* (bad *waqf*) depending on whether the meaning is completed or not. On the other hand, *ibtidâ*, with the meaning of start, is defined as continuing to read starting from the places where it is appropriate for integrity of meaning. It is stated that the issue of *waqf* and *ibtidâ* that reveal the meaning of statements is important for both Arabic, recitation and *tafsir*. According to hadiths narrated by Ibn Abbas (d. 68/687-88) via *Suddî al-Şağîr*, he stopped on the preposition *بِ* in *al-Qasas* 28: 9, which mentions about Pharaoh and his wife within the context of Prophet Moses, and started with the verb *تَشْتَلُو*. In this case, the meaning of the verse is as follows: "He may be a joy of eye for me. For you never." Nevertheless, since this is not compatible with Arabic and leads to misunderstanding of the verse, the case is criticized by the *tafsir* scholars such as *Farrâ* (d. 207/822), *Abū Mu'âz al-Naḥwî* (d. 211/826) and *Naḥḥâs* (d. 338/950) besides recitation scholars. According to narration by *Osman 'Amr b. Baḥr al-Jaḥiẓ* (d. 255/869) from his teacher *Ibrâhîm al-Nazzâm* (d. 231/845), it is stated that some scholars stopped on the verb with the meaning of named, *سُمِّيَ*, in *al-Insân* 76: 18, and they started with the word *سَلْسَبِيلًا*, which is recited as "O Mohammad! Look for a way to that fountain called *salsabil*". In this study, after the lexical and terminological meaning of *waqf* and *ibtidâ* is explained briefly, it will be investigated whether the *waqfs* in abovementioned verses have any effects on the meaning of the verses and also whether *waqf* and *ibtidâ* are appropriate for Arabic.

**Keywords:** *Tafsir*, *Waqf-Ibtidâ*, Arabic, *Surah*, *Verse*.

## Giriş

Kur'ân-ı Kerim tilâvetinde *vakf* ve *ibtidâya* dair uyarıları bizzat Hz. Peygamber'in uygulamalarında görmek mümkündür. Sahâbeden de âyetlerde durulması uygun olan ya da olmayan yerlerle ilgili rivâyetler nakledilmiştir.<sup>1</sup> Bu da *vakf* ve *ibtidâ* konusunun Kur'ân'ın inişinden itibaren uygulama düzeyinde bir mevcudiyete sahip olduğunu göstermektedir.<sup>2</sup> Kirâat imamlarının yanı sıra müfessirler ve dil âlimleri de belli âyetlerle ilgili *vakf* ve *ibtidâ* konusunda görüş beyan etmişlerdir. Hicrî ikinci asrın başlarından itibaren teorik düzeyde ele alınan bu konuya dair

1 bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *el-Kita'u ve'l-i'tinâf*, thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Mâtürûdî (Riyad: Dâru 'Alemlî'l-Kutub, 1413), 11-17.

2 Nihat Temel, *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtidâ* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 23.

müstakil birçok eser kaleme alınmıştır.<sup>3</sup> Bu da *vakf* ve *ibtidâ* konusunun teorik temellerinin tespitine dair ihtiyacın çok erken denilebilecek bir dönemde ortaya çıktığını göstermektedir.<sup>4</sup>

*Vakf* ve *ibtidâ* konusu kırâat ve tefsir, yanı sıra nahiv ilmiyle yakından bağlantılıdır. Bu nedenle Nehhâs (öl. 338/950), Zerkeşî (öl. 794/1392) ve Üşmûnî gibi âlimler, *vakf* hakkıyla yerine getirebilmek için kırâatlere, tefsire, kıssalara, Arapçaya ve hatta fıkıhtaki ihtilaflara vakıf olmak gerektiğini ifade etmişlerdir.<sup>5</sup> Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılmasında *i'râb* ve *garîb* lafızların anlamlarının bilinmesinin yanı sıra *vakf* ve *ibtidâ* bahsinin de önemli olduğunu ifade eden İbnü'l-Enbârî (öl. 328/940), Kur'ân'ı okuyan kişinin, *vakf-ı tâm* ile *vakf-ı kâfiyî*, yanı sıra bu iki kısma dâhil olmayan *vakf-ı kabîhi* de bilmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>6</sup> Bu nedenle *vakf*ın çok önemli ve ihmali bir o kadar riskli olan bir konu olduğunu belirten Nakzâvî (öl. 683/1284), Kur'ân'ın anlamlarını bilmenin ve ondan şer'î deliller istinbât etmenin fâsılları yani *vakf* yapılacak yerleri bilmeye bağlı olduğunu beyan etmiştir.<sup>7</sup>

Öte yandan birçok tefsir kaynağında İbn Abbas'ın (öl. 68/687-88), Kasas sûresi 9. âyetindeki *lâ/â* edatı üzerinde durup تَكْلُوفُ fiili ile *ibtidâ* ettiği nakledilmiştir. Fakat Ferrâ (öl. 207/822), Ebû Muâz en-Nahvî (öl. 211/826) ve İbnü'l-Enbârî'nin içinde bulunduğu birçok müfessir, Süddî es-Sağîr (öl. 186/802) kanalıyla İbn Abbas'tan nakledilen bu görüşün Arap dili açısından *lahn*/hata olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>8</sup> Bunun gibi Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhîz (öl. 255/869), Basra Mu'tezile ekolünün ileri gelen kelimcilerinden olan Nazzâm'dan (öl. 231/845) naklettiğine göre bazıları, İnsân sûresi 18. âyette geçen تَسْمِيُ fiili üzerine durup سَمْسِيًا lafzı ile *ibtidâ* etmişlerdir.<sup>9</sup> Fakat İbn 'Atiyye (öl. 541/1147) ile Ebû Hayyân (öl. 745/1344) gibi müfessirler tarafından dilsel açıdan çok zayıf bulunan bu *vakf* ve *ibtidân*ın Kur'ân-ı Kerim'in fesahatine halel getirdiğini belirtmişlerdir.<sup>10</sup> Bu çalışmada *vakf* ve *ibtidân*ın terim anlamlarına kısaca yer verildikten sonra Kasas sûresi 9. âyetteki *vakf* ve *ibtidâ* ile ilgili olarak genel kabul gören yaklaşımlara yer verip İbn Abbas'a nisbet edilen ilgili görüşün Arap diline uygunluğu meselesi

3 Mustafa Karagöz, "Âyetlerdeki Durak Yerlerinin Anlama Etkisi (Bakara Sûresi 96. Ayet Örneği)", *Bilimname* 21/2 (2011), 201.

4 Temel, *Kur'an Kırâatında Vakf ve İbtidâ*, 24.

5 Nehhâs, *el-Kita'u ve'l-tinâf*, 18; Bedrüddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetu Dâru't-Turâs, 1404/1984), 1/343; Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerîm el-Üşmûnî, *Menâru'l-hudâ fi beyâni'l-vakfi ve'l-ibtidâ* (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1393), 4.

6 İbnü'l-Enbârî, *İdâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 1/108.

7 Süyûtî, *el-İtkân*, 1/249-250.

8 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an* (Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1403/1983), 2/302; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 11/13; Ebû Bekir Muhammed b. Kasım İbnü'l-Enbârî, *İdâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramadân (Dimaşk: Mecme'u'l-Luğati'l-'Arabiyye, 1391), 2/822.

9 Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhîz, *Kitâbu'l-hayevân*, thk. Abdusselâm Muhammed Harûn (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966), 1/344.

10 Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn 'Atiyye, *el-Muḥarraru'l-veciz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-'Aziz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 5/413; Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 8/390.



inceleneyecektir. Bunun yanı sıra tefsir âlimlerinin İnsân sûresi 18. âyete dair sözü edilen görüşe yönelttikleri dilsel eleştirilerine yer verilecektir.

### 1. Vakf ve İbtidâ

“Durmak, susmak, durulan yer ve engel olmak” gibi anlamlarda kullanılan *vakf* lafzı,<sup>11</sup> kırâat terimi olarak farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu tanımlardan bazıları şöyledir:

1. Kelimenin sonunda bir süre sesi kesmek.
2. Kelimeyi sonrakinden ayırmak.<sup>12</sup>
3. Okumayı sonlandırmak maksadıyla değil, *vakf* yapılan lafızdan ya da öncesinden okumaya yeniden başlamak amacıyla normal olarak nefes alabilecek bir süreliğine okumayı kesmek.<sup>13</sup>

Ebû Zekeriyâ el-Ensârî (öl. 926/1519), *vakf*ın şu iki anlamda kullanıldığına dikkat çekmiştir:

1. Okuyanın, okumayı durdurması ve susması,
2. Okumayı durdurmak için belirlenen yerler. Okuyan, bu duraklarda durmasa bile bunlardan her biri *vakf*, yani durulacak yerdir.<sup>14</sup>

Ayrıca erken dönem birçok âlimin, *kat'* ve *sekt* lafızlarını *vakf* anlamında kullandıklarını belirten İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429), son dönem âlimlerin bu lafızlar arasındaki bazı farklardan söz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>15</sup>

Öte yandan *vakf*, farklı tasniflere tabi tutulmuştur. Bazıları bunu, *vakf-ı tâm* ile *vakf-ı kabîh* şeklinde iki kısma ayırmıştır.<sup>16</sup> İbnü'l-Cezerî ise *ihtiyârî vakf* ile *ıztırârî vakf* şeklindeki tasnifi benimsemiştir.<sup>17</sup> İbnü'l-Enbârî; *vakf-ı tâm*, *vakf-ı kâfî/vakf-ı hasen* ve *vakf-ı kabîh* şeklinde üç kısma ayırmıştır.<sup>18</sup> Diğer bazıları ise bunu şu başlıklar altında ele almışlardır: *Tâm ve şebîh bih*; *nâkıs ve şebîh bih*; *hasen ve şebîh*

11 Ebû Hasan Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Harûn (Dâru'l-Fikr, 1979), 6/135; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Ali Hasan Hilâli (Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye li'l-Te'lîf ve't-Tercume, 1384), 9/333; Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 54/4898.

12 Üşmûnî, *Menâru'l-hudâ*, 8; İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 317; Temel, *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtidâ*, 38-39.

13 Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*, thk. Muhammed Ali ed-Debbâ' (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/240.

14 Ebû Yahyâ Zekeriyâ el-Ensârî, *el-Makşid li talhîşi mâ fi'l-murşid fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ* (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1393), 4.

15 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/238-239; Üşmûnî, *Menâru'l-hudâ*, 8; Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 339; Temel, *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtidâ*, 52-53; Veli Kayhan, “Vakf ve İbtidâ İlmî ve Kur'an Tefsirindeki Yeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 296-298.

16 bk. Ali b. Muhammed b. Abdussâmed es-Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ ve ikmâlu'l-ikrâ'*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Mekke: Mektebetu't-Turâs, 1408), 563; Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/350.

17 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/225.

18 İbnü'l-Enbârî, *İdâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 1/108, 149.

*bih; kabîh ve şebih bih*.<sup>19</sup> Sehâvî (öl. 643/1245) ile Zerkeşî, birçok kurrânın şu dörtlü tasnifi esas aldıklarını belirtmişlerdir:

1. *Vakf-ı tâm veya vakf-ı muhtâr,*
2. *Kâfi câiz,*
3. *Hasen mefhûm,*
4. *Kabîh metrûk.*<sup>20</sup>

Tefsir ve kırâat âlimi Secâvendî (öl. 560/1165) ise *vakfî* altı başlık altında ele almıştır:

1. *Lâzım,*
2. *Mutlak,*
3. *Câiz,*
4. *Mücevvez li vechin,*
5. *Murahhas li zarûretin,*
6. *Gayr-ı Câiz.*<sup>21</sup>

Kendisinden sonrası ile hiçbir bağlantısı bulunmayan bir sözün sonunda yapılan ses ve nefesi kesmeye<sup>22</sup> *vakf-ı tâm* denildiği gibi *vakf-ı muhtâr* da denilmektedir.<sup>23</sup> Bu tür ses ve nefesi kesme genellikle âyet fâsılları ile kissaların bitiminde olur.<sup>24</sup> *Vakf* yapıldığı lafız, bir sonraki lafız ile anlam açısından bir bağlantısı varsa buna *vakf-ı kâfi* denir.<sup>25</sup> *Salih, mefhûm* ve *câiz* olarak da adlandırılan bu tür yerlerde *vakf-ı tâm* gibi *vakf* yapıp bir sonraki lafız ile *ibtidâ* edilebilir.<sup>26</sup> Bu türden *vakflar* daha ziyade âyet fâsıllarında söz konusudur.<sup>27</sup> Buna karşın *vakf* yapılan lafız ile bir sonraki lafız arasından dilsel açıdan bir bağlantı varsa bu durumda *vakf-ı hasen* olur.<sup>28</sup> Bu tür yerlerde *vakf* yapılabilir ancak bir sonraki lafız ile *ibtidâ* yapılamaz.<sup>29</sup> *Tâm* ve *hasen* kapsamına girmeyen duraklama ise *vakf-ı kabîhtir*.<sup>30</sup> Eksik veya yanlış anlama neden olması sebebiyle<sup>31</sup> bu tür yerlerde *vakf*

19 Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 1/253.

20 Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ*, 1/563; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/350.

21 Ebû Abdullah Muahmmmed b. Tayfûr Secâvendî, *'İlelu'l-Vuquf*, thk. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-İdi (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1426/2006), 1/169; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/252.

22 İbnü'l-Enbârî, *İdâhu'l-vaqf ve'l-ibtidâ*, 1/149; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/350; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/226.

23 Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ*, 1/563.

24 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/226; a.mlf., *et-Temhid fi 'ilmi't-tecvîd*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Mektebetu'l-Ma'arif, 1421), 168; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/351; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/251.

25 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/351; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/251; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, 171.

26 Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ*, 1/563.

27 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/228.

28 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/352; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/252; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid fi 'ilmi't-tecvîd*, 174.

29 İbnü'l-Enbârî, *İdâhu'l-vaqf ve'l-ibtidâ*, 1/150; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/226.

30 İbnü'l-Enbârî, *İdâhu'l-vaqf ve'l-ibtidâ*, 1/150.

31 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/352; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/229; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/252.

yapmanın câiz olmadığı belirtilmiştir.<sup>32</sup> İ'râb veya anlam bakımından birbiriyle bağlantılı olan lafızları birbirinden ayırarak yapılan duraklamalar bu kapsama dâhildir.<sup>33</sup>

*Vakfa* yakın bir ilişkisi olan *ibtidâ* ise şu şekillerde tanımlanmıştır:

1. "Kırâate ilk defa başlamak veya *vakf* sonrasında kırâate yeniden başlamaktır."<sup>34</sup>
2. "Anlamın bozulmaya ve değişikliğe uğramayacağı belirli yerlerden başlamak sûretiyle okumayı sürdürmektir."<sup>35</sup>

## 2. Kasas Sûresi 9. Âyetteki Vakf-İbtidâ ile İlgili Farklı Yaklaşımlar

Hz. Musa kıssası bağlamında Firavun ve eşinden söz eden Kasas sûresi 9. âyet ve meâli şöyledir: *وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ عَزِيزٌ لِّيْ وَلَيْكَ لَا تَخْشَوْنَ عَسَىٰ اَنْ يَنْفَعَنَا اَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ* "Firavun'un karısı, 'O, senin ve benim göz aydınlığımız, muradımız olsun! Onu öldürmeyin, belki bize faydası dokunur veya onu evlat ediniriz' demişti. Onlar işin farkında değillerdi."<sup>36</sup>

Bu âyetin tefsiri ile ilgili olarak Hz. Peygamber'in şöyle dediği nakledilmiştir: "Şayet Firavun, hem benim hem de senin için bir göz bebeği olabilir deseydi, her ikisi için de olacaktı."<sup>37</sup> Fakat rivâyet zincirinde yer alan Ebû Ma'ser Necîh b. Abdurrahman'ın çokça hadis rivâyet etmesine karşın zayıf bir râvî olduğu belirtilmiştir. Sözelimi Buhârî (öl. 256/870), onun *munkeru'l-hadis*; Ebû Dâvûd (öl. 275/889), zayıf; Tirmizî (öl. 279/892), hıfz yönünden problemliliğini belirtmiştir.<sup>38</sup>

Âyette zikredilen *عَزِيزٌ* lafzının i'râbı ile ilgili üç ihtimalden söz edilmiştir:

1. Âyette geçen *عَزِيزٌ* lafzı, gizli *هُوَ* zamirinin haberidir.
2. Söz konusu kelime, mübtedâ olup *لَا تَخْشَوْنَ* terkihi onun haberidir.<sup>39</sup>
3. Kelime, mukadder *أَنْتُمْ* fiili ile mansûbdur.<sup>40</sup>

32 Sehâvi, *Cemâlu'l-kurrâ*, 1/564; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, 175.

33 bk. İbnü'l-Enbârî, *İdâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 1/116-150; Sehâvi, *Cemâlu'l-kurrâ*, 1/564-565; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/229; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, 167.

34 Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 317; Temel, *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtidâ*, 40.

35 Kayhan, "Vakf ve İbtidâ", 298.

36 *Kur'an Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), el-Kasas 26/9.

37 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Kahire: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirasâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye Dâru Hicr, 2001), 18/164; Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm musneden 'an Rasûli'l-Allah ve's-şahâbeti ve't-tâbi'in*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 9/2945.

38 Geniş bilgi için bk. Ali b. Ahmed İbn Hacer el-'Askalânî, *Takribu't-tehziib*, thk. 'Adil Mürşid (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1999), 4/214-215.

39 Abdurrahman b. Muhammed Ebû'l-Bekât İbnü'l-Enbârî, *el-Beyân fi ğaribi i'râbi'l-Kur'an*, thk. Taha Abdulhamid Taha (Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyye el-Amme li'l-Kitâb, 1400), 2/229-230.

40 Ebû Muhammed Mekki b. Ebû Tâlib, *Muşkilu i'râbi'l-Kur'an*, thk. Hâtim Salih ed-Dâmin (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1405), 541.

Zeccâc'a (öl. 311/923) göre her ne kadar bununla ilgili bir kırâat nakledilmemiş olsa da sadece Arapça dil kuralları açısından lafız mansûb olarak da düşünülebilir.<sup>41</sup> Bu hususa işaret eden Nehhâs ise Firavun'un konumu gereği birinci şahıs zamiri yerine لا تَتَّكِلُوهُ Çoğul kalıbının kullanıldığını belirtmiştir.<sup>42</sup>

Öte yandan Kasas sûresi 9. âyetteki *vakf* ve *ibtidâ* ile ilgili olarak İmam Nâfi' (öl. 169/785), Dîneverî, Muhammed b. İsa ve İbn Kuteybe'den (öl. 276/889) nakledildiğine göre Firavun'un eşinin sözü tamamlandığından وَقَالَتْ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرْتُكَ لَا تَتَّكِلُوهُ ile تَتَّكِلُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّحِذَهُ وَلَكَّا وَلَكَّ لَا تَتَّكِلُوهُ ifadesinin sonunda durmak ise *vakf-ı tâmdır*.<sup>43</sup> Ayrıca İmam Nâfi'in, لِي lafzı üzerine durup, تَتَّكِلُوهُ وَلَا تَتَّكِلُوهُ sözünü ile *ibtidâ* ettiği de söylenmiştir. Buna göre âyetin anlamı şöyle olur: "Onu öldürmeyebilirsiniz." "Onu öldürmeyin! Diyebilirsiniz." Fakat Kirmânî (öl. 500/1106) bunun dilsel açıdan zayıf bir ihtimal olduğunu belirtmiştir.<sup>44</sup>

Buna karşın Muhammed b. Mervân Süddî es-Sağîr, Kelbî (öl. 146/763) tarikiyle İbn Abbas'ın şöyle dediğini haber vermiştir: "Firavun'un eşi, hem benim hem de senin için bir göz bebeği olabilir, deyince, Firavun, onu öldürsünler, demiştir." Ferrâ'nın tefsirinde de kaydedilen bu rivâyete göre âyette geçen *lâ/lâ* edatı üzerine *vakf*; تَتَّكِلُوهُ ifadesi ile *ibtidâ* yapılmıştır.<sup>45</sup> Sözü edilen bu *vakf* ve *ibtidâ*, Arap diline uygun olmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir.<sup>46</sup> Sözelimi Ferrâ, Süddî es-Sağîr kanalıyla yukarıda aktarılan haberin Arap dili açısından *lahn* olduğunu belirtmiştir. Zira bunun doğruluğu kabul edildiği takdirde Mushaf'ta yer alan تَتَّكِلُوهُ fiili, تَتَّكِلُوهُ şeklinde gelmesi gerekirdi. Bu da fiilin nefiy değil; nehiy edatı olan لَ ile meczûm olduğunu göstermektedir. *Vakf* yapmak sûretiyle edat ve fiili birbirinden ayırmak ise dil kurallarına aykırıdır. Ferrâ ile Nehhâs'a göre Abdullah b. Mes'ûd'un (öl. 32/652-53) وَلَكَّ لَا تَتَّكِلُوهُ قُرْتُكَ عَيْنٌ لِي وَلَكَّ şeklinde kırâatı da<sup>47</sup> bu yaklaşımı teyit etmektedir.<sup>48</sup> Bu hususla bağlantılı olarak İmam Mâtürîdî (öl. 333/944), Ebû Muâz en-Nahvî'den şunları nakletmektedir: لَ edatı üzerine *vakf* yapıp, Firavun'un eşinin "Benim için göz bebeğidir. Senin için ise göz bebeği değildir." dediğini söylemek imkânsızdır. Çünkü âyetin anlamı böyle olmuş olsaydı âyet, تَتَّكِلُوهُ lafzıyla gelmesi gerekirdi. Bu lafızla gelse dahi âyette geçen وَلَكَّا أَوْ نَتَّحِذَهُ ifadesinden dolayı yukarıda ifade edilen manaya gelmesi

41 Ebû İshak İbrâhim ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve ir'âbuh*, thk. Abdulcelil Abduh Şelebî (Beyrut: 'Alemlü'l-Kutub, 1988), 4/133-134.

42 Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *İr'âbu'l-Kur'ân*, thk. Halid el-Ali (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1429), 2/713.

43 Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/302; Osman b. Sa'îd b. Osman Ebû Amr ed-Dânî, *el-Muktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Cemalüddin Muhammed Şeref (Tanta/Mısır: Dâru's-Sahâbeti li't-Turâs, 1427), 174.

44 Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî, *Garâibu't-tefsîr ve 'acâibu't-te'vil*, thk. Şmrân Serkâl Yunus el-İclî (Cidde - Beyrut: Dâru'l-Kuble li's-Sakafeti'l-İslâmiyye - Muessesetu 'Ulûmi'l-Kur'ân, ts.), 863.

45 Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/302.

46 Ahmed b. Muhammed es-Semerkindî el-Haddâdî, *el-Medhal li 'ilmi tefsîri Kitâbi'l-Allah Teâlâ*, thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî (Dimaşk - Beyrut: Dâru'l-Kalem - Dâretu'l-'Ulûm, 1408), 107.

47 Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fi şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî'* (Kahire: Mektebetu'l-Mutenebbî, ts.), 114.

48 Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/302; İbnü'l-Enbârî, *İdâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 2/822.

mümkün görülmemektedir.<sup>49</sup> Fakat on yedinci yüzyılda vefat eden Üşmûnî, İbn Abbas'tan nakledilen bu rivâyetin Arap diline uygunluğunu, تَتَلَوُهُ fiilinden önce gizli bir cezim edatı (ن) takdir ederek temellendirmeye çalışmıştır. Buna göre âyette zikredilen lâ edatı, mahzûf edata delâlet etmektedir.<sup>50</sup>

Öte yandan Firavun'un karşılaşıcağı sonucun ateş ve hüsrân olmasından; eşinin karşılaşıcağı sonucun ise sevap ve cennet olmasından hareketle, İbn Abbas'ın böyle bir yorumda bulunduğunu belirten Kirmânî, lâdan sonraki kelam ile *ibtidâ* yapılamayacağından, bunun i'râb açısından yanlış olduğunu belirtmiştir. Zaten kadının, "Belki onu evlat ediniz." sözü de Firavun'a karşı böyle bir şeyi söyleme cesaretinde bulunamayacağını göstermektedir.<sup>51</sup> Kelbî'nin naklettiği bu rivâyete itibar edilmemesi gerektiğini ifade eden Nehhâs, Taberî (ö. 310/923) ile İbn Ebû Hâtim (öl. 327/938) gibi müfessirlerin eserlerinde geçen şu rivâyetin sahih olduğunu belirtmiştir: "Firavun'un eşi, kendisinden çocuğu öldürmemesini isteyip, 'bu benim için de senin için de bir göz bebeği olabilir,' dediğinde, Firavun şöyle cevap vermiştir: 'Senin için olabilir, benim için ise asla!' Zaten dediği gibi de oldu."<sup>52</sup>

Son olarak Sehâvî de lâ edatı üzerine yapılan *vakf* yanlışlığına işaret ederek, tefsirde olduğu gibi Arap dili ve edebiyatında da derin bilgi sahibi olan İbn Abbas'ın böyle açık bir hataya düşmekten uzak olduğunu belirtmiştir.<sup>53</sup> Sehâvî'nin bu sözlerinin haklı ve yerinde olduğunu ifade eden İbnü'l-Cezerî, bazı kırâat şeyhlerinin bu şekilde *vakf* yaptıklarına şahit olduğunu bildirmiştir.<sup>54</sup>

## 2. İnsân Sûresi 18. Âyetteki Vakf-İbtidâ ile İlgili Farklı Yaklaşımlar

Cennete girecek müminler için hazırlanan nimetlerin anlatıldığı İnsân sûresi 18. âyet ve meâlî şöyledir: *عَيْنًا فِيهَا تُسْمَىٰ سَلْسَبِيلًا* "İçindeki, orada adına selsebil denilen bir pınardan alınmıştır."<sup>55</sup>

Âyette geçen عَيْنًا lafzı, dilsel açıdan farklı tahlillere tabi tutulmuştur. Bunları şu şekilde ifade etmek mümkündür:

1. Kaynak manasına gelen عَيْنًا lafzı, cer harflerinden olan مین edatının düşmesi sonucunda mansûb olmuştur.
2. Bir önceki âyette yer alan كَأْسًا lafzına sıfat olduğu için mansûb gelmiştir.<sup>56</sup>
3. Bir önceki âyette geçen كَأْسًا lafzına bedel olduğu için mansûb gelmiştir.
4. Mukadder مُسْتَوُونَ veya أُعْيِيَ fiili ile mansûb olmuştur.<sup>57</sup>

49 Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 11/13.

50 Üşmûnî, *Menâru'l-hudâ*, 289.

51 Kirmânî, *Garâibu't-tefsîr*, 863.

52 Nehhâs, *el-Kita'u ve'l-itinâf*, 508-509.

53 Sehâvî, *Cemâlu'l-kurrâ*, 2/589.

54 İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, 207.

55 *Kur'an Yolu Meâlî*,

56 Ebû Sa'îd Muhsin b. Muhammed Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî (Kahire - Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Misrî - Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, 1440), 10/7212.

57 Mekki b. Ebû Tâlib, *Muşkilu i'râbi'l-Kur'an*, 785.

Âyette zikredilen سَلْسِيْلًا lafzıyla ilgili de farklı değerlendirmelerde bulunulmuştur. Sözelimi erken dönem tefsir âlimlerinden Ferrâ'ya göre سَلْسِيْلًا lafzı, kaynağın adı değil, sıfatıdır.<sup>58</sup> Zeccâc ise aslında sıfat olan bu lafzın, kaynak için isim olduğunu ifade etmiştir. Ona göre lafız diğer âyetlerdeki fâsılalara uygun olsun diye tenvinli gelmiştir.<sup>59</sup> Bu ihtilaflara değinen Taberî, lafzın kaynak için sıfat olduğu görüşünü isabetli bulmuştur.<sup>60</sup>

Diğer bazılarına göre تُسْمِي fiilinin ikinci mef'ûlü olan bu lafız,<sup>61</sup> nekre ve ucme – yani aslen Arapça olmayan bir lafız– olduğu için tenvin almıştır.<sup>62</sup> Ayrıca Talha'nın bu lafzı, سَلْسِيْلٍ şeklinde okuduğu nakledilmiştir.<sup>63</sup> Bu durumda sözü edilen lafız, kaynak için özel isim olduğundan dolayı tenvin almamıştır.<sup>64</sup>

İbnü'l-A'râbî (öl. 231/846), bu lafız ile ilk defa Kur'ân-ı Kerim'de karşılaştığını ifade ederken;<sup>65</sup> Ebû Hâtim er-Râzî (öl. 322/933-34), Arapların *tesnîm*, *selsebilen*, *gislîn*, *siccîn* ve *rakîm* (رَقِيمٌ, رَسِيمٌ, رَسِيمٌ, رَسِيمٌ, رَسِيمٌ) gibi kelimelerle ilk defa Kur'ân/ vahiy vasıtasıyla tanıştıklarını belirtmiştir.<sup>66</sup> Tatlı su ve boğazdan rahat geçen anlamındaki سَلْسِيْلٍ lafzının سَلْمَلٌ ve سَلْمَالٌ kelimeleri gibi olduğunu ifade eden Zemahşerî'ye (öl. 538/1144) göre mübalağayı ifade etmek için سَلْمَلٌ lafzına bâ/ب harfi eklenmiştir.<sup>67</sup> Bu durumda söz konusu lafız, yabancı değil, Arapçadır.

Öte yandan bazılarının söz konusu âyette تُسْمِي fiili üzerine *vakf* edip, سَلْسِيْلًا ifadesi ile *ibtidâ* ettikleri belirtilmiştir. Buna göre âyette yer alan تُسْمِي fiili bilinen bir kaynaktır. سَلْسِيْلًا ifadesi ise “Ona bir yol ara!” anlamındadır. Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhız, hocası Nazzâm'dan naklederek bazıları, İnsân sûresi 18. âyette geçen سَلْسِيْلًا lafzının birleşik yazılmasının hatalı olup asıl anlamının şöyle olduğunu ileri sürmüşlerdir: “Ey Muhammed, ona bir yol ara!” Böyle bir çıkarımı Arap diline aykırı bulan Nâzzâm, şu itirazda bulunmuştur: “Belirtilen anlam doğru kabul edilecek olursa, bu durumda ‘Adlandırılır’ anlamındaki تُسْمِي fiili, anlamsız kalacağı gibi ‘ne diye adlandırılır’, ‘adlandırılan nedir?’ şeklindeki sorular da cevapsız kalacaktır.”<sup>68</sup> Arap diline uygun olmadığı için daha sonraları hem dil hem de tefsir âlimleri tarafından çokça eleştirilen bu mana, herhangi bir eleştiriye tabi tutulmadan İmam Mâtürîdî'nin tefsirinde de kaydedildiğini ifade etmek isteriz.<sup>69</sup>

58 Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/217.

59 Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 5/261.

60 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/564.

61 Mekki b. Ebû Tâlib, *Muşkilu'l-râbi'l-Kur'ân*, 785.

62 Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hağâiki'ğavâmiği't-tenzil ve 'uyûni'l-eğâvil fi vucûhi't-te'vil*, thk. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1418/1998), 6/281.

63 İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 166; Ebû Hayyân, *el-Bağru'l-muħit*, 8/390; Ebü'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin 'Ukberî, *l'râbu'l-kırâat eş-şevâzz*, thk. Muhammed Seyyid Ahmed 'Azzûz (Beyrut: 'Alemu'l-Kutub, 1417), 2/657.

64 Ahmed b. Yûsuf Semîn el-Halebî, *ed-Durrul-maşûn fi 'ulûmi'l-Kitâb'l-'Aziz*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 10/613.

65 Ezherî, *Tehzîbu'l-luğâ*, 13/156; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 23/2064.

66 Ahmed b. Hemdan er-Râzî Ebû Hâtim, *Kitâbu'z-zîne fi'l-kelimâti'l-İslâmiyyeti'l-'Arabiyye*, thk. Hüseyin b. Fedlullah el-Hemedânî (Sana/Yemen: Merkezi'd-Dirasât ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, 1415), 140-141.

67 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/281.

68 Câhiz, *Kitâbu'l-hayevân*, 1/344; ayrıca bk. Haşim Özdaş, “Nazzâm'ın İlk Dönem Müfessirlerine Dilsel Eleştirileri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 31/1 (2020), 21, 27-28.

69 Mâtürîdî, *Te'vilâtul-Kur'ân*, 16/325.

Ayrıca Hz. Ali'nin (öl. 40/661), سَلَسِيًّا lafzını şu şekilde açıkladığı ifade edilmiştir: "Rabbinden o kaynağa ulaştıracak bir yol ara!"<sup>70</sup> Bu görüşün Hz. Ali'ye nisbet edilmesini garipseyip ona ait olmayacağını savunduğunu belirten Haddâdi (öl. 400/1010), erken dönem bazı âlimlerin eserlerinde gördükten sonra bu düşüncesinden döndüğünü ve bunu tefsir ehlinde nakledilip dilde temeli olmayan açıklamalar kısmına dâhil ettiğini ifade etmiştir.<sup>71</sup>

Sözü edilen anlam ile bağlantılı olarak İbnü'l-Mübârek'in (öl. 181/797), İnsân sûresi 18. âyeti şöyle tefsir ettiği ifade edilmiştir: "Allah'tan ona giden bir yol iste!" Mürekkeb birer isim olan بَرَقَ نُجُودًا ile تَأَيَّطَ شَرًّا örneklerinde olduğu gibi bu cümlelerin tamamı da âyette sözü edilen kaynağa isim olabileceğini belirten Kirmânî'ye göre Kur'ân-ı Kerim'de birçok örneği bulunduğu, kelimenin yazılıştaki birleşik olması bu te'vile engel oluşturmamaktadır.<sup>72</sup> Ayrıca Kurtubî'nin (öl. 671/1273) tefsirinde kaydedildiğine göre Kaffâl (öl. 365/976), mevzubahis edilen lafzı şöyle tefsir etmiştir: "O, değerli bir kaynaktır. Ona ulaştıracak bir yol ara!"<sup>73</sup>

سَلَسِيًّا lafzının kaynak için mürekkeb bir isim olabilme ihtimalinden söz edip böyle bir anlamın Arapçaya uygun olmakla birlikte zorlama olduğunu belirten Zemahşerî, bu sözün Hz. Ali'ye nisbet edilemeyeceğini ifade etmiştir.<sup>74</sup> Bunu çok zayıf bir yorum olarak gören İbn 'Atiyye'ye (öl. 541/1147) göre böyle bir anlamı kabul etmek Kur'ân-ı Kerim'in fesahatine hâlel getirmektedir.<sup>75</sup> Ebû Hayyân (öl. 745/1344) ise sözü edilen bilginin dilsel açıdan çok zayıf olduğu için tefsir eserlerine alınmaması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>76</sup>

Hem âyette geçen تُسْمِيٌّ lafzı üzerine vakf yapmanın hem de سَلَسِيًّا lafzının mürekkeb bir isim olabildiğinin çok uzak bir ihtimal olduğunu belirten İbn Hişâm'a (öl. 761/1360) göre ise سَلَسِيًّا lafzının; سَلَسِيًّا ise سَلَسِيًّا lafzının mübalağasıdır. Bu lafız, nekre olabileceği gibi mankûl bir isim de olabilir. Ancak lafız, suyun adı olduğu için münzarif olmuştur. Ayrıca kendisinden önce عَيْشًا lafzının geçmiş olması, bunun dışı olduğunu göstermez. Dolayısıyla diğer âyetlere uygunluk olsun diye lafzın münzarif olduğunu kabul etmek uzak bir ihtimaldir.<sup>77</sup>

Son olarak, vakf ve ibtidâda mananın uygunluğunun dikkate alınması gerektiğini vurgulayıp bazı dilcilerin zorlama irâbları ile kurrânın zorlama okumaları veya hevâ ve heves ehli kimselerin te'villeri sonucunda yapılan vakf ve

70 Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *en-Nuket ve'l-uyûn Tefsîru'l-Mâverdi*, thk. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye - Muessesetu'l-Kutubi's-Sakâfiyye, ts.), 6/171.

71 Haddâdi, *el-Medhal*, 106-107.

72 Kirmânî, *Ğarâibu't-tefsîr*, 1289.

73 Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2006), 21/478.

74 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/281; Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'îl-Mesâni* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 29/161.

75 İbn 'Atiyye, *el-Muħarraru'l-vecîz*, 5/413.

76 Ebû Hayyân, *el-Baħru'l-muħîr*, 8/390.

77 Abdullah b. Yûsuf İbn Hişâm en-Nahvî, *Muğni'l-İebîb 'an kutubi'l-a'ârib*, thk. Abdullatif Muhammed el-Hatîb (Kuveyt: el-Meclisu'l-Vatânî li's-Sakafe ve'l-Funûn ve'l-Edeb, 1423), 6/104-105.

*ibtidâ*ların dikkate alınmaması gerektiğini belirten İbnü'l-Cezerî, İnsân sûresi 18. âyette عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا yapılan şu *vakf* buna örnek olarak vermektedir: “Bazılarına göre sözü edilen âyette *vakf*, تُسَمَّى fiili üzerine olup anlamı: ‘O, isimlendirilen, bilinen bir kaynaktır. İbtidâ ise سَلْسَبِيلًا ifadesi ile yapılmaktadır. ‘O kaynağa bir yol bul!’ anlamındaki bu kelime, emir cümlesi anlamında olup سَلَّ سَبِيلًا takdirindedir.” İbnü'l-Cezerî'nin de belirttiği gibi kelimenin bu şekilde olduğunu kabul etmek, Kur'ân-ı Kerim'i tahrif etmek ile eşdeğerdir. Sözü edilen kelimenin bütün Mushafalarda birleşik yazılmış olması, bunun yanlışlığını ortaya koymaktadır.<sup>78</sup>

### Sonuç

Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılmasında Arap dilinin önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu nedenle erken dönemlerden itibaren müfessirler, Kur'ân-ı Kerim'i Hz. Peygamber ile sahâbe ve tâbiin neslinden nakledilen rivâyetlerin yanı sıra Arap dilinden hareketle tefsir etmeye gayret etmişlerdir. Bu faaliyet, daha sonraki dönemlerde lugavî tefsir olarak şöhret kazanmıştır.

Kasas sûresi 9. âyet ile ilgili olarak gerek *irâb* gerekse *vakf* ve *ibtidâ* açısından farklı ihtimallerden söz edilmiştir. Her şeyden önce âyetin tefsiri bağlamında Hz. Peygamber'den nakledilen haber, rivâyet zincirindeki Necîh b. Abdurrahman adındaki râviden dolayı zayıf kabul edilmiştir. Dolayısıyla söz konusu haberi, âyetin tefsirinde kullanmak sağlıklı görünmemektedir. Öte yandan Üşmûnî gibi bazı âlimler, zorlama açıklamalarla İbn Abbas'a nisbet edilen görüşün Arap dilinin genel ilke ve kurallarına uygunluğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Fakat Ferrâ ve Nehhâs gibi tefsir âlimleri, âyetteki *vakf* ve *ibtidâ* ile ilgili olarak Kelbî tarikiyle İbn Abbas'a nisbet edilen görüşün dilsel açıdan sorunlu olduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla Arap dili açısından temeli çok zayıf olan bu *vakf*in âyetin anlamını olumsuz yönde etkilediği için isabetli olmadığını söylemek mümkündür.

İnsân sûresi 18. âyette geçen سَلْسَبِيلًا ifadesi de tefsir ve dil âlimleri tarafından gerek anlam gerekse *irâb* açısından değişik dilsel tahlillere tabi tutulmuştur. Âyette geçen سَلْسَبِيلًا lafzının tefsiri ile bağlantılı olarak Hz. Ali başta olmak üzere selef ve diğer bazı âlimlere nisbet edilen ve dilsel temeli çok zayıf olan söz konusu yorum, dil ve tefsir âlimlerinin yanı sıra kırâat âlimleri tarafından da sert bir dille eleştirilmiştir. Dolayısıyla bu lafza dair bazı kurrânın zorlama okumaları veya bazı dilcilerin zorlama *irâb*larının dilsel temelden yoksun olduğunu söylemek mümkündür.

78 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/230-232; ayrıca bk. Muhammed Mekki Nasr el-Cüreyşî, *Nihâyetu'l-ıkmîl-i-mufid fi 'ilmi't-tecvîd*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424), 170-171.



### Kaynakça

- Âlûsî, Mahmûd b. Abdullah. *Rûhu'l-me'âni fi tefsiri'l-Çur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesâni*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Câhiz, Ebû Osman 'Amr b. Bahr. *Kitâbu'l-hayevân*. thk. Abdusselâm Muhammed Harûn. 8 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1966.
- Cüreyşî, Muhammed Mekkî Nasr. *Nihâyetu'l-çavli'l-mufid fi 'ilmi't-tecvîd*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424.
- Ebû Amr ed-Dânî, Osman b. Sa'îd b. Osman. *el-Muktefâ fi'l-vaqfi ve'l-ibtidâ*. thk. Cemalüddin Muhammed Şeref. Tanta/Mısır: Dâru's-Sahâbeti li't-Turâs, 1427.
- Ebû Hâtîm, Ahmed b. Hemdan er-Râzî. *Kitâbu'z-zîne fi'l-kelimâti'l-İslâmiyyeti'l-'Arabîyye*. thk. Hüseyin b. Fedlullah el-Hemedânî. Sana/Yemen: Merkezu'd-Dirasât ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, 1415.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Baħru'l-muħit*. thk. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebü'l-Berekât İbnü'l-Enbârî, Abdurrahman b. Muhammed. *el-Beyân fi ğaribi i'râbi'l-Çur'ân*. thk. Taha Abdulhamîd Taha. 2 Cilt. Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyye el-Amme li'l-Kitâb, 1400.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luĝa*. thk. Ali Hasan Hilâlî. 16 Cilt. Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye li'l-Te'lîf ve't-Tercume, 1384.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Çur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: 'Alemlü'l-Kutub, 3. Basım, 1403/1983.
- Haddâdî, Ahmed b. Muhammed es-Semerkindî. *el-Medħal li 'ilmi tefsiri Kitâbi'l-Allah Teâlâ*. thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî. Dımaşık - Beyrut: Dâru'l-Kalem - Dâretu'l-'Ulûm, 1408.
- Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'îd Muhsin b. Muhammed. *et-Tehzîb fi't-tefsîr*. thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî. 10 Cilt. Kahire - Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî - Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, 1440.
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib. *el-Muħarraru'l-vecîz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Ebû Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîru'l-Çur'âni'l-Azîm musneden 'an Rasûli'l-Allah ve's-şahâbeti ve't-tâbi'în*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Mekke: Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, 1417/1997.
- İbn Fâris, Ebû Hasan Ahmed. *Mu'cemu meķâyisi'l-luĝa*. thk. Abdusselâm Muhammed Harûn. 6 Cilt. Dâru'l-Fıkr, 1979.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ali b. Ahmed. *Takrîbu't-tehzîb*. thk. 'Âdil Murşid. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1999.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *Muħtaşar fi şevâzzi'l-Çur'ân min kitâbi'l-bedî'*. Kahire: Mektebetu'l-Mutenebbî, ts.
- İbn Hişâm en-Nahvî, Abdullah b. Yûsuf. *Muĝni'l-lebîb 'an kutubi'l-a'ârîb*. thk. Abdullatif Muhammed el-Hatîb. 6 Cilt. Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sakafe ve'l-Funûn ve'l-Edeb, 1423.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. 55 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kıraâti'l-aşr*. thk. Muhammed Ali ed-Debbâ'. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyad: Mektebetu'l-Ma'arif, 1421.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir Muhammed b. Kasım. *İdâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*. thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramadân. 2 Cilt. Dimaşk: Mecme'u'l-Lügati'l-Arabiyye, 1391.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 30. Basım, 2016.
- Karagöz, Mustafa. "Âyetlerdeki Durak Yerlerinin Anlama Etkisi (Bakara Sûresi 96. Âyet Örneği)". *Bilimname* 21/2 (2011), 199-221.
- Kayhan, Veli. "Vakf ve İbtida İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 293-336.
- Kirmânî, Mahmûd b. Hamza. *Ġarâibu't-tefsîr ve 'acâibu't-te'vil*. thk. Şmrân Serkâl Yunus el-İclî. Cidde - Beyrut: Dâru'l-Kuble li's-Sakafeti'l-İslâmiyye - Muessesetu'Ulûmi'l-Kur'an, ts.
- Kur'an Yolu Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. 24 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. thk. Ahmet Vanlioğlu - Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nuket ve'l-uyûn Tefsîru'l-Mâverîdî*. thk. Seyyid b. Abdulmaksûd b. Abdurrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye - Muessesetu'l-Kutubi's-Sakâfiyye, ts.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed. *Muşkilu i'râbi'l-Kur'an*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmin. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1405.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *el-Ġita'u ve'l-i'tinâf*. thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Mâtürîdî. 6 Cilt. Riyad: Dâru 'Alemlî'l-Kutub, 1413.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *İ'râbu'l-Kur'an*. thk. Halid el-Ali. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1429.
- Özdaş, Haşim. "Nazzâm'ın İlk Dönem Müfessirlerine Dilsel Eleştirileri". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 31/1 (2020), 18-31.
- Secâvendî, Ebû Abdullah Muahmed b. Tayfûr. *'İlelu'l-Vuġûf*. thk. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-İdî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2. Basım, 1426/2006.
- Sehâvî, Ali b. Muhammed b. Abdussâmed. *Cemâlu'l-kurrâ ve ikmâlu'l-iġrâ'*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Mekke: Mektebetu't-Turâs, 1408.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf. *ed-Durru'l-maşûn fi 'ulûmi'l-Kitâb'l-Aziz*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed b. Ali. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Çur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. 26 Cilt. Kahire: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirasâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye Dâru Hicr, 2001.
- Temel, Nihat. *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtidâ*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2016.
- 'Ukberî, Ebü'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin. *İ'râbu'l-çırâat eş-şevâzz*. thk. Muhammed Seyyid Ahmed 'Azzûz. 2 Cilt. Beyrut: 'Alemlü'l-Kutub, 1417.
- Üşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerîm. *Menâru'l-hudâ fî beyâni'l-vaçfi ve'l-ibtidâ*. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1393.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim. *Me'âni'l-Çur'ân ve i'râbuh*. thk. Abdulcelil Abdur Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Alemlü'l-Kutub, 1988.
- Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ. *el-Mağşid li talhîşi mâ fî'l-murşid fî'l-vaçfi ve'l-ibtidâ*. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1393.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an haçâiki çavâmiçî't-tenzil ve 'uyûni'l-eçâvil fî vucûhi't-te'vil*. thk. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1418/1998.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Çur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâru't-Turâs, 3. Basım, 1404/1984.

## Ignaz Goldziher'in 'İslam Kültürü ve Araştırmaları I-II' Eseri Bağlamında Hz. Peygamber ve Hadisler Hakkındaki Görüşlerine Yeniden Bakış\*

### Revisiting Ignaz Goldziher's Views on the Prophet and Hadiths in the Context of 'Islamic Culture and Studies I-II'

İlyas CANIKLI

Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
Associate Professor, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Science, Department of Hadith  
Ankara, Turkey  
ilyascanikli@gmail.com  
orcid.org/0000-0001-9340-7982

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 28 Ağustos / August 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 24 Eylül / September 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık / December 2020  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Aralık / December  
**Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages:** 339-364

#### Atıf / Cite as

Canikli, İlyas. "Ignaz Goldziher'in 'İslam Kültürü ve Araştırmaları I-II' Eseri Bağlamında Hz. Peygamber ve Hadisler Hakkındaki Görüşlerine Yeniden Bakış". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 339-364.

**Doi:** 10.33460/beuifd.787286

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Oryantalizm genelde Batılıların Doğu halklarının kültürünü özelde de İslam kültürünü inceledikleri alanı ifade eden bir kavramdır. Oryantalistler, Batılı ilim adamlarının kendi dinî kaynaklarını incelemek için geliştirdikleri yöntemi, İslami kaynaklara da uygulama yolunu benimsemişlerdir. Bunların başında Yahudi asıllı Macar şarkiyatçı Ignaz Goldziher (1850-1921) gelmektedir. O, Batı'da hadisleri ilk defa sistemli bir şekilde tenkide tabi tutan kişidir. Goldziher "Muhammedanische Studien" isimli eserinin ikinci cildinde ağırlıklı olarak hadis konularına yer vermiş ve hadislerin tarihlendirilmesi hususunda metin eksenli bir yaklaşımı esas almıştır. O, bu eserinde, hadislerin isnadının varlı-

\* Bu makale çalışmasında, Ignaz Goldziher'in 'Muhammedanische Studien I-II' eserlerinin 'İslam Kültürü Araştırmaları' ismi ile Otto Yayınları tarafından yapılan çevirisi esas alınmıştır. Kitabın 1. cildi Cihad Tunç tarafından tercüme, Mehmed Said Hatiboğlu tarafından da takdim edilmiştir. 2. cildin tercümesi ise Mehmed Said Hatiboğlu tarafından yapılmıştır.

ğından söz etmekle beraber, hadislerin değerlendirilmesinde isnadı itibar edilir bir unsur olarak görmemiştir.

İslam kültürü üzerine yaptığı çok sayıdaki çalışmalarıyla Batı dünyasında meşhur olan Goldziher, kendinden sonra gelen Batılı araştırmacıların da bu konuda yolunu açmıştır. Ülkemiz başta olmak üzere İslam dünyasında, onun tarihselci yaklaşımı ve "Eski Ahid" tenkid metodunu esas alan çalışmaları bu alanda çalışan ilim adamlarının gündeminde olmuştur.

Goldziher'in hadisçiliği ve hadislere bakışı hakkında çok sayıda kitap ve makale çalışmasının yapıldığı malumdur. Özellikle Goldziher'in hadisler hakkındaki düşüncelerinin sağlıklı bir şekilde analiz edilebilmesi için onun Kur'an ve Hz. Peygamber hakkındaki görüşleri dikkate alınarak hadisçiliğini konu edinen yeni bir makale çalışmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Sözü edilen amaca yönelik olarak, bu makale çalışmasında Goldziher'in "Muhammedanische Studien" isimli eseri bağlamında; Hz. Peygamber ve hadisler hakkındaki görüşlerinin kritiği yapıp, daha sonraki dönemlerde elde ettiği eser ve veriler çerçevesinde, kaleme aldığı makaleleri doğrultusunda, yeni tespit ve görüşlerindeki birtakım değişikliklerin neler olduğu gibi hususlar ele alınacaktır. Ayrıca onun hadis ve sünnet hakkındaki görüş değişikliklerinin mahiyetine vurgu yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Goldziher, Hz. Peygamber, Hadis, İslam Kültürü, Kritik.

**Abstract:** Orientalism is a concept that refers to the area in which Westerners study the culture of Eastern people in general and Islamic culture in particular. Orientalists have adopted the method, which is developed by Western scholars to analyze their own religious sources, to analyze the Islamic sources, as well. As a Jewish-origin Hungarian Orientalist Ignaz Goldziher (1850-1921) is one of the leading names. He is the first to systematically criticize hadiths in the West. In the second volume of his work "Muhammedanische Studien", Goldziher mainly focused on hadith subjects and took a text-based approach in dating hadiths. Although he mentions the existence of attribution/isnad of hadiths in this work, he does not see attribution as a credible element in the evaluation of hadiths. Goldziher who is famous in the Western world with his numerous studies on Islamic culture, paved the way for Western researchers who came after him. In the Islamic world, especially in our country, his historicist approach and his works based on the "Old Testament" criticism method have been on the agenda of scholars working in this field.

It is known that many books and articles have been published about Goldziher's Studies on Hadith and his view of Hadith. Especially in order to analyze Goldziher's thoughts about hadiths in a healthy way, a new article on his approach to hadith is needed, taking into account his views on the Qur'an and the Holy Prophet.

In this article, in line with the mentioned goal, in the context of Goldziher's work named "Muhammedanische Studien"; His views on the Prophet and hadiths will

*be criticized, and within the framework of the works and data he obtained in later periods, in line with the articles he wrote, the new findings and changes in his views will be discussed. In addition, the nature of his changes of opinion on hadith and sunnah will be emphasized.*

**Keywords:** Goldziher, Prophet, Hadith, Islamic Culture, Critical.

## Giriş

Oryantalistlerin İslam araştırmalarına, miladi XII. yüzyıldan itibaren başladığı bilinen bir durumdur. Bu yüzyıldan itibaren İslam'ın entelektüel bir çerçevede inceleme gayreti başlamış, ilk aşamada Kur'an tercüme edilmiştir.<sup>1</sup> Bunu takip eden süreçlerde de özellikle 13. ve 14. yüzyıllarda, İslamî kaynakların anlaşılmasına yönelik Arapça öğrenmek için üniversitelerde dil okullarının açılmasına önem verilmiştir.<sup>2</sup> Başlangıçta Hristiyanlığı yaymak için vasıta olarak kullanılan oryantalizmin, daha sonraları özellikle Avrupa ülkelerinin siyasi, iktisadi, askeri, fikri ve kültürel politikalarına hizmet eder bir hal aldığını söylemek mümkündür. Oryantalist çalışmaların akademik tatminin ötesinde özellikle ekonomik yayılmacılık ve sömürgecilik döneminde İslam dünyasını daha yakından tanıyarak bu coğrafyada yürütülecek faaliyetler hakkında malzeme sağlamak gibi bir amacının olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır.<sup>3</sup> Hangi amaca yönelik olursa olsun oryantalizmin temsilcilerinin büyük çoğunluğunun Yahudi veya Hristiyan din adamları olduğu aşîkârdır. Sözü edilen amaçlar çerçevesinde hadis alanına ilginin artmasına öncülük edenlerin başında ise Goldziher gelmektedir.<sup>4</sup>

Yahudi kökenli bir Macar olan Goldziher önceleri mensubu olduğu din üzerinde reform yapmak istemiş ve bu amaca yönelik olarak küçük yaşlardan itibaren eserler yazmaya başlamıştır. Mensubu olduğu dinî çevrede bu düşüncelerini gerçekleştirebileceği uygun bir ortam bulamaması nedeni ile o, İslami alandaki çalışmalara yönelmiştir. Onu İslam araştırmalarına iten etkenlerden birinin de kendi toplumunun hâkim olduğu dar görüşlülüğün olduğu söylenebilir.<sup>5</sup> Goldziher her yönü ile çok iyi yetişmiş bir şahsiyettir. Onun Avrupa'daki eğitimi ve araştırmalarından, Ortadoğu'daki eğitimi ve araştırmalarına kadar yaptığı ilmi faaliyetler göz önünde bulundurulduğunda bu durum, kendini şüpheye mahal bırakmadan ortaya koymaktadır.<sup>6</sup>

1 Bekir Kuzudışli, "Oryantalizm ve Hadise İlgilenen Bazı Oryantalistler", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2012).

2 İbrahim Sarıçam vd., *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru* (Ankara: Nobel Yayınları, 2011), 2.

3 H. Musa Bağcı, *Hadis Usulü ve Tarihi* (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 435.

4 Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınlar, 2019), 11.

5 Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 302.

6 Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 40-50.

İslam üzerine çok sayıda kitap ve makale kaleme alan Goldziher, Batı dünyasında kendisinden sonra gelen araştırmacılar için de önemli bir eşik kabul edilmiştir.<sup>7</sup> Ayrıca o, Türkiye’de ve İslam dünyasında İslam kültürü üzerine yaptığı çalışmalar ile gündemde olmuş ve onunla ilgili olarak leh ve aleyhte görüşler ortaya konulmuştur. Bu makale çalışmasının temel konusunun, Goldziher’in genelde İslam kültürü özelde de hadis alanında yapmış olduğu araştırmalara bütün ayrıntıları ile girmek olmadığını ifade etmekte yarar vardır. Sözü edilen sahalarda işin uzmanlarınca yeterli araştırma ve tetkiklerin yapıldığı ortadadır.

## **1. Goldziher Nezdinde İslami Kaynaklar ve Genellemeci Yaklaşım Metodolojisi**

Bu başlık altında ana hatları ile Goldziher’in başta Hz. Peygamber olmak üzere dinin temel kaynağı olan Kur’an ve hadislerin onun yanında nasıl bir değere sahip olduğu konusuna işaret edilecektir. Ayrıca onun sıkça kullandığı genellemeci yaklaşımla kafasında oluşturmuş olduğu metodolojinin nasıl bir sonuç ortaya çıkardığına dair bazı görüş ve değerlendirmelere yer verilecektir.

### **1.1. Goldziher’in İslam’ın Temel Kaynaklarına Bakışı**

Goldziher’in İslam araştırmalarındaki donanımı ve çok sayıda kitap ve makale kaleme alması takdire şayan bir husustur. Onun matbu eserlerin sınırlı olduğu zaman diliminde el yazmaları üzerinden her türlü zorluğa katlanarak söz konusu kitap ve makaleleri yazmış olması ve kendi ifadesi ile İslam kültür araştırmalarına katkısı bir hakkı teslim etmek adına önemli bir husustur. Ancak İslam hakkında araştırma yapan bir kimsenin, dinin olmazsa olmaz temellerini hiçe sayarak hareket etmesi, o dinin mensuplarının duygu dünyasında nasıl ve ne şekilde hissedildiği de önemli bir durumdur. Goldziher’in İslam, Hz. Peygamber ve hadisler hakkındaki kanaatlerini göz ardı ederek, tamamen onun hadis merkezli İslam kültürü çalışmalarının büyüğü ile hareket etmek bizleri birtakım yanlışlara götürebilir.

Goldziher’in ‘*Muhammedanische Studien*’ isimli eseri bağlamında Hz. Peygamber ve hadisler hakkındaki görüşlerini kritik etmeden önce, eserlerindeki düşünceleri esas alınarak, onun hakkında ülkemizde yapılan çalışmalar çerçevesinde kendisine yöneltilen eleştirileri ana hatları ile hatırlamakta yarar vardır. Ancak onun İslam kültürü ve hadis anlayışını konu edinen makalelerin hepsinin ayrıntılarına burada yer vermemizin mümkün olmadığını da hatırlatmak

<sup>7</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ignaz Goldziher, *Hadis Kültürü Araştırmaları*, ed. Hüseyin Akgün (Ankara: Otto Yayınları, 2020).

isteriz.<sup>8</sup> Elbette onunla ilgili eleştirilerin temel çıkış noktası millî ya da dinî mensubiyeti ile ilgili olmamalıdır. Böyle bir anlayışın insaf ve ilmi davranmaktan çok uzak olduğu malumdur.

Goldziher'in hadis ve İslam kültürü ile ilgili görüşlerini ihtiva eden kitap ve makaleleri göz önüne alındığında Kur'an, Hz. Peygamber/nübüvvet ve İslam'ın mevcut durumunun onun için ne ifade ettiği gibi hususlardaki aşırı görüşleri, yapmış olduğu ilmi çalışmaları gölgede bırakmaktadır. Konuyu belirlenen sınırları dışına taşımamak amacıyla ve bu konuda yapılan çalışmaların hacmi de göz önünde bulundurularak meseleye ana hatları ile temas edilecektir.<sup>9</sup>

Goldziher'in Kur'an hakkındaki temel düşüncesini şu şekilde özetlemek mümkündür: Ona göre Kur'an Hz. Peygamber'e ait bir kitap olup, onun görüşleri mesabesinde dir. İslam Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde kemale ermiş bir din olmayıp, Kur'an da sonraki dönem Müslümanlarının katkıları ile ortaya çıkan bir bütün olup, İslam'ın kaynağı olma bakımından sınırlı bir yapıya sahiptir. Goldziher'e göre Kur'an bir yasa kitabı olmaktan ziyade, bir ibadet kitabıdır. Ayrıca o, iniş döneminde Kur'an kadar yalpalayan ve güven vermeyen hiçbir kitabın olmadığını iddia etmektedir. Ona göre, başından itibaren Müslümanların üzerine anlaşma sağladığı ortak bir Kur'an metni de yoktur.<sup>10</sup> Ülkemiz âlimlerinden M. Said Hatiboğlu'nun okuyucularına, Goldziher'i okurken, atalarının dini Yahudiliğe samimiyetle bağlı, fakat Siyonist olmayan bir âlim karşısında olduklarını unutmamaları gerektiği ve onun Kur'an hakkındaki kanaatini göz önünde bulundurma yönünde tavsiyeleri vardır.<sup>11</sup> Goldziher'in bu düşüncelerinden Kur'an'ın ilahi bir kitap olmadığı, Hz. Peygamber'in sözleri seviyesinde bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Goldziher'in Hz. Peygamber ve nübüvvet hakkındaki düşünceleri ise Kur'an'a bakışından farklı değildir. Onun Hz. Peygamber hakkındaki görüşlerini kendi

8 Dilek Tekin, "Batılı Araştırmacıların Hadislerin Yazılı-Şifahi Rivayeti Meselesine Bakışları", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015); Fatma Kızıl, "Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009); Mutlu Gül vd., "Hadis İlmine Dair Kaleme Alınan Almanca Akademik Çalışmalar", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2020); Hüseyin Akgün, "Hadislerin Otantikliği Hususunda Bazı Oryantalistlerin Görüşleri ve 'Hadisin Özü' (Kern, Core) Kavramı", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 8/8 (2015); İbrahim Hatiboğlu, "Yakın Doğu Seyahati ve Eserler Bağlamında Ignaz Goldziher ve İslâm Dünyası ile Fikri Etkileşimi", *Marife* 2/3 2002; Nimetullah Akın, "Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G. Schoeler'in Yaklaşımları", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 6/1 (2008).

9 bk. Süleyman Doğanay, *Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013); İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 56.

10 bk. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 302. (Goldziher Kur'an hakkındaki görüşlerine şu şekilde devam etmektedir: İslami kapsamlı bir şekilde tanımlarken, Kur'an'a büyük bir anlam izafe etmek veya İslam hakkındaki hükümleri sadece ve öncelikle Muhammed ümmetinin bu kutsal kitabına dayandırmak ciddi bir hata olacaktır. ... (Vorlesungen, 27'den naklen); Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien 'İslam Kültürü Araştırmaları*, çev. Cihad Tunç (Otto Yayınları, 2019), 1/28.

11 Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien 'İslam Kültürü Araştırmaları*, çev. Cihad Tunç (Otto Yayınları, 2019), 1/28.



ifadeleri çerçevesinde "...Medine'de birkaç dindar mürit tarafından kabul görmüş Mekkeli hayalperestin yaptığı davetin çöle ilk nüfuz ettiği sıralarda onlardan göreceği tavrın ne olabileceği tahayyül edilsin..."<sup>12</sup> ve "...Muhammed'in akidesinin, kendisini kavminin Peygamberi olmaya muktedir kılan dehanın ortaya koyduğu orijinal fikirlerin sadece kendisinde bulunuyor olması ile değil de, istisnasız olarak Yahudilik ve Hristiyanlıkta da bulunuyor olması, kültür tarihi açısından pek az ehemmiyeti haiz olabilir. Onun orijinalliğini teşkil eden husus, bu akidenin Arap dünya görüşüne zıt olarak, ilk önce Muhammed tarafından ortaya konulmuş olmasındadır..."<sup>13</sup> şeklinde özetlemek mümkündür. Goldziher eserinin başka bir yerinde Hz. Peygamber'e gönderilen dine Allah'ın dini tabiri kullanmak yerine "...Muhammed'in dini..." şeklinde bir nitelemeyi tercih etmiştir.<sup>14</sup> O Hz. Peygamber'i bir din kurucusu olarak gördüğünü ise şu ifadeler ile dile getirmektedir: "...İslam'ın kendi kurucusunun söz ve fiillerinin toplandığı kaynaklara dayanarak-Peygamber'in bizatihi kendisinin demek yerine- Müslüman kilisesinin en eski akidesinin bilgilerine ulaşmak zorunda kalmanın, pek kötü bir durum olduğunu tekrar ifade etmemiz gerekmektedir..."<sup>15</sup> Bu örnekler çerçevesinde dahi Goldziher'in, Hz. Peygamber'e gönderilen vahyin ilahi yönünü yok sayarak, orijinal bir tarafının olmadığı, Yahudilik ve Hristiyanlıktan devşirilme bir yapıya sahip olduğu vurgusunu yaptığı anlaşılmaktadır.

Genelde İslam'ın, özelde de Kur'an ve Hz. Peygamber'e gönderilen vahyin mevcut durumu Goldziher için ne ifade ettiği meselesi önemlidir. Anlaşıldığına göre onun için Kur'an ayetleri, Hz. Peygamber'in yirmi üç yıllık vahiy sürecinde kendi sözlerini ifade eden ondan sonraki dönem için de kültürel olarak var olan ancak evrensel anlamda da Yahudilik ve Hristiyanlık gibi bir dine temel referans niteliği olmayan dini metinlerdir. Diğer bir ifade ile kültürel değeri olan dinî metinlerdir. O bir meseleyi kendi metodolojisine göre açıklamaya çalışırken ayetlere bir kültür malzemesi olarak yer vermektedir. Örneğin o, cahiliye dönemi insanların öç almada aynı ile mukabele etme durumunu açıklarken ayetlere yer vererek meseleyi açıklamaya çalışır.<sup>16</sup> Bununla ilgili olarak eserinde yer verdiği birkaç ayeti örnek olarak zikretmekte yarar vardır. "Onlar bollukta da darlıkta da Allah yolunda harcarlar, öfkelerini yenerler, insanları affederler. Allah işini güzel yapanları sever."<sup>17</sup>, "Onlar çirkin bir şey yaptıkları veya kendilerine kötülük ettikleri zaman Allah'ı hatırlarlar da hemen günahlarının bağışlanmasını dilerler. Zaten günahları Allah'tan başka kim bağışlayabilir ki? Onlar, yaptıklarında bile bile ısrar etmezler."<sup>18</sup> Goldziher her ne kadar ayetlere ilahi değer vererek bakmasa da bir kültür malzemesi olarak eserin bütününde bu yöntemi kullanmaktadır.

12 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, çev. Cihad Tunç, 1/47.

13 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 1/51.

14 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 1/54.

15 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 1/121.

16 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 1/58.

17 Âl-i İmrân, 3/134.

18 Âl-i İmrân, 3/135.

Hadislerin çok az bir bölümünün Hz. Peygamber'e ait olabileceğini ifade eden Goldziher, diğer büyük bölümünün ise daha sonraki süreçlerde hadis formunda ortaya çıktığını kabul etmektedir.<sup>19</sup> O bu yaklaşımı ile bir kültür malzemesi olarak ister temel hadis kaynaklarındaki, ister mevzu rivayet veya dini sahada yer alan eserlerdeki bütün malzemeyi eşdeğer gören bir tarzı esas almıştır. Goldziher, ilk dönemde belli kesimlerin şiir meselesine ne şekilde yaklaştıklarını açıklarken "Bir kimsenin vücudunun irinle dolu olması, şiirle dolu olmasından daha hayırlıdır."<sup>20</sup> rivayetini örnek vermektedir. O ayetleri kullanmada gösterdiği rahatlığı hiçbir ayırım yapmadan ister hadis kaynakları isterse de başka kaynaklar olsun, malzeme farkı ve kaynak değeri gözetmeksizin aynı değeri vermiştir.<sup>21</sup>

Goldziher'den İslam'a inansın veya en azından Müslümanların ilk asırdan bu yana göz önünde bulundurduğu Kur'an başta olmak üzere kaynak hiyerarşisine uyarak bir konuyu izah etsin gibi bir beklenti içerisinde değiliz. Ancak onun, özellikle İslam araştırmaları ile ilgili çalışmalarına bakıldığı zaman, ayet ve hadisleri kullanmasının yanında, İslami açıdan temel referans olamayacak her türlü kaynağı ve bilgiyi sahih ve itibar edilir anlayışı ile kullanmaktan da geri durmadığı görülmektedir. Burada dikkat çekmek istediğimiz husus onun nasıl bir yöntem ve anlayışla İslami kaynaklara yaklaştığını ana hatları ile tekrar hatırlatmak ve bu yolla elde edilen bilginin sıhhati ile ilgili zihinlere bir soru işareti koymaktır.

## 1. 2. Goldziher'in Genellemeci Yaklaşımına Karşı Bazı Görüşler

Goldziher'in sınırlı sayıda kaynaklar üzerinden ve el yazmalarını kullanarak İslam kültürü üzerine araştırmalar yapmasının takdire şayan olduğu daha önceki satırlarda ifade edilmişti. Kendisi bir metodoloji çerçevesinde kaleme aldığı yazılarında İslam'a karşı saygılı bir dil kullandığı kanaati dahi uyandırmıştır. Acaba onun bundan yaklaşık 120 sene önce yaptığı ilmi çalışmalarında düştüğü ilmi yanlışlıklar, sadece içinde bulunduğu kaynak yetmezliğine bağlanabilir mi?<sup>22</sup> Elbette Müslüman ilahiyatçıların bu alanda çalışanlarının, onun kaynak yetersizliğine bağlı eksikliğinden kaynaklanan yanlışlıklarını düzeltmek görevi olduğu gibi, aynı zamanda İslam araştırmaları sahasındaki çabalarını takdir etmek gibi hem ahlaki hem de ilmi bir görevi vardır. Hatta Goldziher'in yaşadığı dönemde Ma'mer'in Câmî, Abdurrazzak'ın ve İbn Ebî Şeybe'nin Musannafları, Taberî'nin Mu'cem'leri ve bu sahada çok sayıda kaynağı görememiş olması buna ilave edilirse bu daha da elzem hâle gelmektedir.<sup>23</sup> O, hadis ve sünnet konusunu belli bir tarih felsefesine göre ele alıp değerlendirmiş, rivayetleri İslam ümmetinin doğuşu ve dönüşümünü analizde birer materyal olarak incelemiş ve bunu yaparken de Yahudi geleneği, efsane araştırmaları, dinler tarihi çalışmaları

19 Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 304-305.

20 Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih* (b.y.: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Edeb", 92.

21 bk. Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 1/37-369. ve 2/17-536.

22 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, Önsöz, 1/28.

23 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, Önsöz, 1/29.

ve tarihî filolojik metodunu kullanmıştır. Ayrıca o tarihselci yaklaşımı ve Eski Ahid tenkit metodunu hadis çalışmalarına uygulamıştır.<sup>24</sup>

Goldziher'e yapılan eleştirilerin temelini, onun alandaki bütün kaynaklara ulaşamamasından ortaya çıkan yanlışlıklar değil, tam aksine sözü edilen metodundaki genellemeci ve aşırı şüpheci tavrı oluşturmaktadır.<sup>25</sup> Örneğin Goldziher, lisan bilgisine çok fazla güvenmesi sebebi ile meslektaşlarının yapmış olduğu hataları düzeltmekte, ancak kendisi de bazı kavramların ne anlama geldiği hususunda birtakım hatalar yapabilmektedir. Ayrıca onun İslami kaynaklardaki ibareleri yüzeysel ve gördüğü şekilde değerlendirmesi sonucu, feci olarak nitelenebilecek hatalar yaptığı da örnekleri ile zikredilmektedir.<sup>26</sup> Bunun dışında Goldziher, Hatiboğlu'nun örnekleriyle sunduğu kitap ve kaynaklara ulaşma sorunu dışında, tamamen hadislerin tespitine yönelik zihniyet sorunu ile meseleye yaklaştığı izlenimi vermektedir. O bir incelemesinde başta sahabeler olmak üzere hadis rivayetini çok ciddiye alanlar olduğunu, noksanlık ve fazlalık yaparım korkusu ile Hz. Peygamber'den duyulan sözleri rivayet etmekten çekindiklerini zikretmektedir. Bu tespitte bir sorun yoktur. Ancak Goldziher bu çekingenliğin ve titizliğin başka bir sebebi olarak da Hz. Ömer'den örnek vererek, hadisin bilinmesinin istenmemesi olduğunu iddia etmektedir. Onun dayandığı kaynakta dahi bu meselenin ileri sürüldüğü gibi olmadığı görülmektedir. Bunun ise ön yargıya dayalı bir yalan olduğunu söylemek mümkündür.<sup>27</sup> Buna göre Batı dünyasında İslam araştırmalarıyla önemli yer işgal eden bir şahsiyetin, kendi zihin dünyasına ışık tutacak bir tenkit yolu izlediği anlaşılmaktadır.<sup>28</sup>

## 2. Goldziher'in 'İslam Kültürü Araştırmaları' Eseri Bağlamında Hadis ve Sünnet

Goldziher'in özellikle 'İslam Kültür Araştırmaları 1' eseri incelendiğinde, 'Mürüvvet ve Din'<sup>29</sup>, 'Arap Kabileciliği ve İslam'<sup>30</sup>, 'Arap ve Acem'<sup>31</sup>, 'Şuûbiyye'<sup>32</sup> ve 'Şuûbiyye ve İlmî Yeri'<sup>33</sup> gibi hususları içeren konulara temas ettiği görülür. Ayrıca o, ekler ve notlar bölümünde ise 'Cahiliyye'den Ne Anlaşılmalıdır?'<sup>34</sup>, 'Müşriklik ve İslam'da Mevtaya Ta'zim Meselesi'<sup>35</sup>, 'Cahiliyye ve İslam Lisani'<sup>36</sup>, 'Künye'nin

24 Mehmet Emin Özafşar, *Oryantalist Yaklaşımına İtirazlar* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 28.

25 Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 305. Bk. Hidir, Özcan, "Oryantalizme Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi-M. Fuad Sezgin ve M. Mustafa A'zami Örneği-", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 5/1 (2007).

26 bk. Mehmed S. Hatiboğlu, "Batı'daki Hadis Çalışmaları Üzerine", *İslami Araştırmalar* 6/2 (1992): 108.

27 Mehmed S. Hatiboğlu, "Batı'daki Hadis Çalışmaları Üzerine", 109.

28 Talat Koçyiğit, "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967): 55.

29 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 1/37-84.

30 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 1/85-159.

31 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 1/161-216.

32 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 1/217-252.

33 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 1/253-300.

34 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 1/303-314.

35 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 1/315-357.

36 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 1/359-362.

Şeref İzharı Olarak Kullanılışı<sup>37</sup>, 'Siyah ve Beyazlar'<sup>38</sup>, 'Türlere Dair Hadisler'<sup>39</sup> ve 'Arapça Şiir Yazmış İranlılar'<sup>40</sup> gibi konu başlıklarına yer vermektedir. Bu başlıklar içerisinde kısmen Hz. Peygamber ve risalet konularına temas edilenler olsa da, genel ve ağırlıklı olarak İslam tarihi, kelimî meseleler, mezhepler tarihi, fıkıh, tasavvuf ve kültürel konuların ağırlığı dikkat çekmektedir. Malum olduğu üzere Goldziher, hadis ve sünnet meselelerine 'İslam Kültür Araştırmaları 2' kitabında yer vermiştir. Onun hadis ve sünnete dair temel görüşlerinin tespiti, kitabında takip ettiği konu başlıkları sırasına uygun olarak yapılacaktır.

### 2.1. Goldziher'in Hadis ve Sünnete Dair Görüşleri

Goldziher hadis kelimesinin 'rivayet, hikâye' anlamına geldiğini, Taberî (ö. 310/923) Belâzûrî (ö. 279/892-93) gibi tarih, Tayâlisî (ö. 204/819) ve Muslim (ö. 261/875) gibi hadis kaynakları üzerinden örnekleri ile açıkladıktan sonra<sup>41</sup> Hz. Peygamber'den sonraki dönemde hadis rivayetinin mahiyetini şu ifadeleri ile dile getirmektedir.

"Peygamber'in muttaki müritleri, onun irad ettiği talimi sözleri üstada istinaden tam bir ihtimamla nakletmiş bulunmaktadır. ...Peygamber'in vefatından sonra, onun zihniyetine göre ifade edilmiş olarak gördükleri veya yüksek kurtarıcı vasıfta buldukları talimi mahiyette pek çok sözü kendiliklerinden onlara katmışlardır. Bununla beraber bunları ona isnad etmekte herhangi bir endişeye kapıldıkları da yoktur..."<sup>42</sup>

Goldziher'in bu ifadelerinde, Hz. Peygamber'den sonraki dönemde neredeyse herkesin her alanda hadis uydurduğu düşüncesi hâkimdir. Onun hadisler hakkındaki şüpheyi genel bir usul haline getirdiğini, onun şu ifadelerinden anlamak mümkündür.

"...Hadislerin engin külliyyatıyla olan devamlı ilişki o kadar ihtimamla tasnif olunmuş kitaplardaki yığılı malzeme hakkında bizi iyimser bir itimattan ziyade, şüphe ile dolu bir temkine götürecektir. Hatta rivayetlerin büyük bir kısmına karşı Dozy'nin (1820-1883)'nin beslemekte olduğu güvene biz pek ulaşabilecek değiliz. ..."<sup>43</sup>

Goldziher'in hadislerde şüpheyi önceleyen genel bakışını yansıtan ifadeleri yukarıda zikredilenler ile sınırlı değildir. O rivayetleri İslam'ın gençlik devri tarihinin birer vesikası olarak görmemektedir. Ona göre rivayetler bu dinin geçirdiği

37 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 1/363-364.

38 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 1/365-366.

39 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 1/367-368.

40 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 1/369.

41 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, çev. Mehmed Said Hatiboğlu (11-372. sayfalar); Cihad Tunç (373-536. sayfalar) 2/17-19.

42 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/19.

43 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/20.

inkışafın daha ileriki devrelerinde ümmet içinde ortaya çıkmış temayüllerin birer şahididir.<sup>44</sup> Goldziher hadis hakkındaki bu mülahazalarından sonra bir hadisin sened ve metinden meydana geldiğini dile getirmektedir. O metin kelimesinin bu anlamda ilk defa kullanılmadığını, eski Araplar tarafından da bu tür bir kullanımın olduğuna işaret etmektedir.<sup>45</sup> İslam'ı din olarak kabul etmeyen Goldziher'in, bu anlamda her şeyi eski dönemler ile irtibatlandırma psikolojisi ile hareket ettiği söylenebilir.

Hadislerin yazılı ve şifahi olarak rivayeti konusuna değinen Goldziher, İslam'ın ilk onlu seneleri zarfında yazı ile muhafaza edilmiş oldukları bildirilen hadislerin en eski rivayetleri oluşturduklarını kabul ettiğini söylemektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in sözlerini idame ettirme arzusu nasıl olurda şifahi rivayetin eline bırakılabilir?<sup>46</sup> Hadislerin ilk dönemden itibaren tamamının yazılı olarak gelmesi gerektiği düşüncesi, hadis tarihine ve mevcut hadis usulüne tamamen zıt bir yaklaşımdır.<sup>47</sup>

Hadis ve sünnet kelimelerinin birbirinden ayrılması gerektiğini söyleyen Goldziher hadisi, Hz. Peygamber'e isnad edilen şifahi beyan, sünneti ise dinî veya hukukî bir hususla ilgili Müslüman cemaatinde cari olan âdet olarak kabul etmektedir. Ona göre bir sünnetin bir hadise dayanması ve onu teyit etmesine gerek yoktur. Bu düşüncelerini ise temel kaynaklar ile desteklemektedir. Ancak bu temellendirmelerini yaparken sadece hadis kaynaklarını esas almayıp, İslam kültür ve medeniyet alanındaki bütün kaynakları fark gözetmeksizin tezini ispat için kullanmaktadır.<sup>48</sup>

İslam'ın farklı bir din olduğunu baştan kabul etmeyen ve dinî bir geleneğinin olmasının mümkün olmadığı düşüncesi ile hareket eden Goldziher, toplumların bazı hususlarda birbirlerinin ortak dil ve kavramlarına sahip olabileceği gerçeğini dikkate almadan<sup>49</sup> sünnet mefhumunu müşriklere dayandırmak yolu ile hadis ve sünnete dair bakış açısını ortaya koymaktadır. O İslamî sünnet kavramını eski Arap uygulamalarının bir devamı ve Arap telakkisinin tadil edilmiş bir şekli olarak kabul etmekle<sup>50</sup> aslında dinî olarak yeni bir şey olmadığını söylemek istemektedir.

## 2.2. Emeviler ve Abbasiler Döneminde Hadis ve Sünnet

Goldziher İslam dünyasında dinî hayatın, ilk adımlarından itibaren sünnete bağlı temeller üzerine kurulu bulunduğuna inanmanın temelsiz bir görüş

44 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/20.

45 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/22.

46 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/24.

47 bk. Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Anakara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998), 26-67; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 40-42.

48 bk. Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/27-28.

49 Toplumsal etkileşim ve kimlik inşası konusunda bk. Süleyman İlhan, "Akışkan Toplumda Kimlik İnşası: Geçişken, Eklektik, Ben Odaklı Kimlikler", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/2 (2013).

50 bk. Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/29-30.

olduğunu söylemektedir. O, böyle bir hayatın başlangıçtan beri dinle fazlaca meşgul olunan ve hukuk ve hayatla ilgili teşriî unsurların, daha sonraki zamanda sünnet olarak tasdik görecektir bir çeşit âdet ortaya çıkardığı Medine'de kurulabildiğini ifade etmektedir.<sup>51</sup> Her ne kadar başlangıçta İslam coğrafyasının her tarafında Medine'de olduğu gibi sünnete bağlı temeller hâkim olmasa da onun, sünnetin birtakım âdetlerinin daha sonraki dönemlerde dinî hayatta bu hale dönüştüğü iddiası gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Ayrıca o, Kur'an ve Hz. Peygamber misyonunu her zaman yaptığı gibi dikkate almama gayreti içinde hareket etmektedir. Bu durum onun, toplumlardaki sosyal ve siyasal gelişmelere söz konusu İslam olunca itibar etmemesinin de bir göstergesidir. Malum olduğu üzere İslam'ın sabitleri ve değişkenleri vardır. Elbette daha sonraki dönemlerde, Hz. Peygamber'in 23 yıllık peygamberlik hayatındaki uygulamalarının en iyi bilindiği ya da ibadetlerin nasıl yapılacağı konularında Medinelilerin bilgisine başvurmayı bir eksiklik olarak görmek, sağlıklı bir bakış açısını yansıtmamaktadır.

Hz. Peygamber'in vefatından sonraki dönemde hadislerin naklinde sahabe ve tabiinin önemine işaret eden Goldziher, sahabe ve tabiinin gerekli malzemeyi kendinden sonraki nesle teslim ettiğini de ifade eder. Ona göre birtakım 'gayyur' kimseler, kendilerine şeriatın kapalı kalan noktalarını aydınlatacak sahabe ve tabiinin bulmak amacı ile Müslüman dünyasının daha uzak bölgelerine seyahatlere çıktığını dile getirir.<sup>52</sup> Bütün bu çabaları 'fi talebi'l-ilm'<sup>53</sup> ilim aramak için yapılan seyahatler olarak ifade eden Goldziher, genellemeci bir yaklaşımla, Peygamber'e atfedilmiş sözlerin yeni naşirleri olarak nitelendirmektedir. O, ilim arama çabaları sonucunda yeni mahsullerin ortaya çıktığını, mütedeyyin kimselerin makbul gördükleri hususları Hz. Peygamber'e ulaşan bir sened ilavesi ile meşrulaştırma yoluna gittiklerini iddia etmektedir. Ona göre artık bu iş, sahabe hayatta olmadığı için de çok kolaydı. İslami akideleri yayarak, o dönemin dinsizlik cereyanlarının ortadan kalkacağını düşünen 'dindar hadis imalcileri' bunu Hz. Peygamber'e isnad ediyorlardı.<sup>54</sup> Müslümanlarca oluşturulan hadis usulüne göre dahi bazı konularda değişik nedenler ile hadis uydurularak bunların Hz. Peygamber'e isnad edildiğini söylemek mümkündür.<sup>55</sup> Ancak Goldziher genel bakış açısına uygun olarak hiçbir ayırım yapmaksızın bütün dindarların her zaman, konu ayırt etmeden hadis uydurdukları şüphesi ile hareket etmektedir.

Emevî döneminin önemli halifesi olan II. Ömer'in hadislerin tedvinine yönelik gayret ve hassasiyeti Goldziher'in dikkatinden kaçmış değildir. Onu ilk asır ilahiyatçılarının sessiz çalışmalarına ameli bir katkı sağlayan kimse olarak nitelemiştir. Ayrıca o, Ömer b. Abdilaziz'in zamanında sünnetin resmi bir

51 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/49.

52 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/55.

53 Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 97-103.

54 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/56.

55 bk. Mehmet Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler Menşei Tanırma Yolları Tenkidi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991).

hüviyet kazandığını ve halifenin sünneti hükümdarlığının en uzak eyaletlerinde geçerli kılma gayreti içerisinde olduğunu ifade etmektedir. II. Ömer'in valiliklere gönderdiği emirnamede sünneti ihya etmek ve bidatin kökünü kazımak düşüncesi de vardı. II. Ömer'in hilafetinden sonra idareye muhalif kimselerin hadis uydurma faaliyetlerini 'hadis tarlası' olarak niteleyen Goldziher, buna karşın iktidarın da bu yolu kullandığını iddia etmektedir.<sup>56</sup> Ona göre bütün bunların sonunda birbiri ile siyasi ve akidevi çekişme içerisinde olan gruplar şaşalı ve müessir isnatlarla bütün konularda hadis uydurmuşlardır.<sup>57</sup> Onun ifadelerinden nerede ise 'hadis' kavramı altına giren her şeyin uydurulduğu şüphesine kapılmak mümkündür.

Hadislerin tedvin aşamasında önemli rol üstlenen Zuhrî (50-124/670-742)'nin Hz. Peygamber'e isnad ederek bir uydurma icat ve neşr ettiğini iddia eden Goldziher, bu itham ve iddiasında tarihi gerçeklerle çelişmektedir.<sup>58</sup> Dağınık halde bulunan hadislerin bir araya getirilmesi gayretinin başındaki Zuhrî, Goldziher tarafından haksız eleştiri ve töhmetlere maruz kalmaktadır. Zuhrî kendisine yazılı gelen defterleri kabul ediyor, böylece her rivayet onun nezdinde meşru hale geliyordu. Ona göre Zuhrî Emevî sülalesinin menfaatlerine hizmet eden bir kimse olup, iktidar çevrelerinden gelen baskılara boyun eğiyordu.<sup>59</sup> Ayrıca Goldziher Zuhrî'yi iktidarla geçici uzlaşmada olmayı arzulayan çevrelerin adamı olarak da nitelendirmekte, onu saraya sık sık uğramaktan çekinmeyen, hükümdarların meclislerinde bulunmaktan hiçbir şekilde sakınmayan bir kimse olarak görmektedir.<sup>60</sup> Goldziher'in bize anlattığı Zuhrî, hadis olmayan malzemeleri kendi süzgecinden geçirerek onları güvenilir hadisler hâline getirip iktidarın görüş ve direktifleri doğrultusunda hareket etmektedir.

İslam Tarihi üzerine yoğunlaşan araştırmaları ile tanınan Alman müsteşrik Josef Horovitz (1874-1931), Goldziher'in Zuhrî'nin halifelerin teveccühüne mazhar olmak için onların lehine hadis uydurduğu şeklindeki değerlendirmesine katılmamaktadır.<sup>61</sup> Horovitz, kaleme almış olduğu Zuhrî başlığında onu, ön yargıdan ve genellemeci yaklaşımdan uzak bütün yönleri ile objektif bir şekilde tanıtmaya çalışmaktadır.<sup>62</sup> Örneğin o, ez-Zehebî'den (ö. 748/1348) yaptığı nakiller ile Zuhrî'nin olağan üstü hafızasının, rivayetleri toplamaya olan bitmez tükenmez azmine yardım ettiği bilgisine yer vermektedir. Ayrıca o, Zuhrî'nin yanında levhalar ve sayfalar ile dolaştığı, duyduğu şeyleri yazdığı bilgisine de işaret etmektedir.<sup>63</sup> Horovitz bu bakış açısı ile Goldziher'in Zuhrî şahsında hadis meselelerine ne kadar subjektif yaklaştığını ortaya koymaktadır.

56 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/57.

57 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/58.

58 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/59. Bu hususta bk. Hatiboğlu'nun dipnot açıklaması.

59 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/62.

60 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/63.

61 Josef Horovitz, *İslami Tarihçiliğin Doğuşu*, çev. Ramazan Özmen vd., (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 10-11.

62 Horovitz, *İslami Tarihçiliğin Doğuşu*, 132-153.

63 Horovitz, *İslami Tarihçiliğin Doğuşu*, 147.

Goldziher'e göre Emevîler dönemi, hadislerin resmî tahrifi demektir. O, bu dönemde hadislerin küçük hesaplara hizmet ettiğini de iddia etmektedir.<sup>64</sup> Daha sonraki satırlarında o, "...Bu gaye ile imal edilmiş rivayetlerin şüphesiz büyük bir kısmı resmî teşebbüs ve tazyik sayesinde vücut bulmuştur." değerlendirmesi ile bu döneme dair genel kanaatini ortaya koymaktadır. Ona göre kasti düşünceler sadece hadislerin tertibinde değil, muhalif fırkaların delillerini ortadan kaldırmak için de kullanılmaktaydı.<sup>65</sup>

Goldziher, Abbasî sülalesinin iktidara geçişi ile sünnet kültürünün, ilim ve hayat rehberi sıfatı ile resmi bir hâl aldığını dile getirir. O Emevîler döneminde Medinelilerin ve onların taraftarlarının çileli günlerinin Abbasîler ile sona erdiği değerlendirmesini yapmaktadır.<sup>66</sup> Abbasî döneminde hadisin Emevîlere göre daha çok uygulama alanı bulduğuna dikkat çeken Goldziher, yeni dönemde hadisin bir hürriyet havası içerisinde tetkikinin geliştiğini dile getirir.<sup>67</sup>

Goldziher, ilk nesillerin hazırlayıcı çalışmalarının Müslüman teşriinin bir sistem haline getirilmesine temel vazifesi göremeyecek derecede zayıf olduğunu iddia etmektedir. Ona göre aynı bölge içerisinde dahi bir mesele hakkında sabit ve kati kaide mevcut değildi.<sup>68</sup> Goldziher'in bu meselede de ön yargılı ve genelleyici tavrı kendisini göstermektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi İslam'ın temel ve değişken ilkeleri göz ardı edilerek meselelere bakıldığı zaman bu tür değerlendirmeler yapılarak bir din hakkında bu denli ön yargı ve şüphe dolu düşünceler ortaya koymak mümkündür. Ayrıca İslam'ın temel değerleri baki kalmak kaydı ile insan ihtiyaçları esasına dayalı dinî alanın genişliği sonucu ortaya çıkan yeni yorumların yapılmasını, dinî argümanların eksikliği olarak algılamak yerine o dinin mensuplarına tanınan yeni meselelere çözüm bulma ruhsatı olarak görmek daha da makul olabilir.

Goldziher hadislerin hayatın bütün meselelerini çözmeye gücüne sahip olmadığı düşüncesini vurguladıktan sonra, bazı kimselerin hadisleri yeterli delil olarak görmemesi sonucu Ehl-i Rey'in ortaya çıktığı görüşüne yer verir. O, hadislerin yeni kurulacak hukukun temeli olamayacağını ve bunun için ise âlemşümül yayılma kudreti Müslüman dünyasına kadar serbestçe uzanmış bulunan Roma hukukunun teşriî mevzuatının çoğunlukla iktibas edildiğini dile getirir.<sup>69</sup> Görüldüğü üzere Goldziher'e göre hadis, kendi coğrafyasındaki hukuka dahi delillik yapabilecek nitelikte olmayıp, bu açığı kapatmak için de İslam mensuplarının imdadına Roma hukuku yetiştirerek sorun çözümlüş olacaktır.

64 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/65.

65 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/70-71.

66 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/103.

67 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/104-105.

68 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/107.

69 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/108.



Bir meselenin ne denli bu kadar çarpıtılabileceğinin en açık örneklerini Goldziher'de de görmek mümkündür. Örneğin o, Ashabu'l-Hadis'in derlenen hadislerin sıhhat dereceleri ve ravilerin kusursuzlukları üzerine o zamanlar pek fazla eğilmediklerini söylemektedir. İsnad ricalinin sıkı tenkitten geçirilmesi ise; daha sonraları hadislerin tahrif edilme kolaylığı, Sünni ilahiyatçılar tarafından yasaklanmış dini ve içtimai her türlü eğilimleri desteklemeye elverişli hâle geldiğinin görülmesi ile başlamıştır. Böylece hadisin dış şekli korumaya alınmış ve Ashabu'l-Hadis'teki endişe ortadan kaldırılmıştır.<sup>70</sup> Hadislerin menşei ve yayılma tarzını tetkikte daha itinalı davrananların ise Irak'taki Ashab'ı-Rey olduğunu söyleyen Goldziher, reycilerin kendilerine sunulan hukukî meselelerin çözümünde hadislere hiç de ihtiyaç duymadıklarını iddia etmektedir. Buna mukabil Ashab'ı-Hadis'in ise her meseleyi hadise dayandırarak çözdüğünü bunu yaparken de hadis imalatına başvurduklarını dile getirmektedir.<sup>71</sup> Ashabu'l-Hadis ile Ashabu'ı-Rey'i bu denli farklı göstererek, birinin hadis kullanmadan hiçbir meseleyi çözemediğini ve bunu da yaparken hadis uydurduğunu, diğerinin ise neredeyse içtihatlarında hadise başvurmadığını iddia eden Goldziher'in isnat ve metin tenkidi hakkındaki görüşleri bir tarafa, genellemeci ve realite ile çelişen tavrı burada da müşahade edilmektedir.<sup>72</sup>

Goldziher'in Hz. Peygamber takıntısı Ashabu'l-Hadis ve Ashabu'ı-Rey meselesini izah ederken de devam devam etmektedir. Onun ifadesine göre Müslüman halk nazarında Ashab'ı-Hadis'in akidesi, dinin gerçek bir kabulü olmuş, inançlı bir müminin gözünde her kanunun, Kitabın otoritesine veya 'Müslüman otoritenin en üstün şairi' olarak nitelendirdiği Peygamber'in otoritesine dayanması lüzumlu hâle gelmiştir. Rey'ciler de daha sonraki dönemlerde kendilerini bu duruma uydurmak zorunda kalmışlardır.<sup>73</sup>

İslam'da başlangıçtan itibaren tek bir sünnetten bahsedilemeyeceğini dile getiren Goldziher, aynı konuda birbirine zıt mekteplerin görüşlerini desteklemeye matuf birbirinden farklı ve çeşitli rivayetlerin aynı derecede makbul olduğuna işaret etmektedir. O, mevcut zıtlıkların 'tercih' gibi değişik yöntemler ile giderilmeye çalışıldığını dile getirmektedir.<sup>74</sup>

Goldziher sünnetin Abbasiler döneminde kazandığı hamle, âlemi sünnetçilerin! keyfine teslim edilmemişti değerlendirmesini yapmaktadır. O 'hadis imalatının' muttaki muhaddislerce devam ettiğine de tekrar vurgu yapmaktadır.<sup>75</sup>

70 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/112.

71 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/113.

72 bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994), 49-76.

73 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/113.

74 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/116.

75 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/121.

### 2.3. İslam'da Fırka Kavgaı ve Hadis

Allah tarafından son din olarak gönderilen İslam, Hz. Peygamber'in uygulamaları ile bir nizam hâline gelmiştir. O çevresinde bulunanlardan başlamak üzere insanlara hak ve hukukun ne olduğunu öğretmiş, topluma sulh ve sükûn getirme gayreti içerisinde olmuştur. Ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonraki dönemlerde henüz çeyrek asır geçmeden, belli gruplar arasında siyasi mücadele kendini göstermiş hatta bunun silahlı bir şekilde dönüştüğü zamanlar da olmuştur.<sup>76</sup> Ne yazık ki İslam ümmetinde meydana gelmiş özellikle siyasi, fikri ve içtimai her türlü önemli olayın müspet ya da menfi şekiller altında hadislerle ifade edildiği de bilinen bir husus hâline gelmiştir.<sup>77</sup> Her ne kadar bütün meseleler için bir genelleme yapmak doğru bir yaklaşım olmasa da klasik hadis usulü kitaplarında yer alan ve bu hususta da mahir! olduğu anlaşılan bir bidatçinin "*Biz bir işi benimsetmek istediğimiz zaman, onu hadis hâline getirirdik.*"<sup>78</sup> sözü o dönemin sosyal ortamı hakkında bizlere bir ip ucu vermektedir.

Goldziher'e göre medeniyet tarihi bakımından hadisin en ilgi çekici tarafı, onun teşri sahası ile ilgili olmayıp, hadisin en önemli taraflarının İslam'ın içinde bulunduğu siyasi durum ve şartlar karşısında Müslüman dünyanın dinî unsurlarının nasıl hareket etmiş olduğunu gösteren yönüdür. Ona göre dinî çevrelerin bütün akideleri gibi siyasi hüviyetteki kanaatleri de hadis kılıfına bürünmüş durumdadır.<sup>79</sup> O siyasi hadislerin ortaya çıkma meselesi ile ilgili görüşlerini şu şekilde dile getirmektedir: İster devlet düzenini koruma endişesi ile isterse de İslam'ın bütünlüğünün temini gereği, yöneticiler liyakatsiz de olsa iktidarı ellerinde bulunduran kimselere itaat etmek gerekir. Bunu sağlamaya yönelik olarak da her durumda itaat görüşünü hararetle tavsiye eden hadisler ile yönetime ve idarecilere hizmette bulunmuşlardır.<sup>80</sup> Her ne kadar Goldziher'in iddia ettiği gibi siyasi ve yönetimle ilgili hadislerin tamamının mevcut durumu meşrulaştırmak için imal edildiği düşüncesi gerçeği yansıtmasa da siyasi konularda ve özellikle de itaat mevzuundaki hadisler arasında uydurma olabilecek rivayetlerin varlığı inkâr götürmeyecek bir durumdur.<sup>81</sup>

Zalim idareye kayıtsız şartsız itaat etmek, beğenilmeyen ve hoşlanılmayan idarecilere başkaldırmamak ve bu işi sadece Allah'a bırakmanın gerekliliği ile ilgili çok sayıda hadis uydurulduğuna dair örnekler veren Goldziher, daha sonraki dönemlerde meydana gelen siyasi olayların rivayetler yolu ile meşru hâle getirilme gayretlerinden söz etmektedir.<sup>82</sup> Hatta bu işin Abbasoğullarının Hz.

76 Mehmed Said Hatiboğlu, *Siyasi-İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 21.

77 Hatiboğlu, *Siyasi-İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, 14. bk. Sadık Cihan, *Uydurma Hadislerin Doğuşu Siyasi ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi* (Samsun: Kardeşler Ofset, 1996).

78 Hatib el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Kifâye fi ilmi'r-rivaye* (Haydarabâd: Dâiretu'l-Meârif Usmaniyye, 1357), 123.

79 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/125.

80 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/130-131.

81 bk. İlyas Canikli, *Hadislere Göre Yöneticilere İtaatin Sınırları* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2004).

82 bk. Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/132-150.

Peygamber'e övdürülmesine kadar gittiği açıkça ortadadır.<sup>83</sup> Ayrıca Goldziher Şia'nın, Hz. Ali'nin vasiyet yolu ile halifelige layık olduğunu ispata yönelik olarak fırka hadislerinin icadına işaret ettikten sonra<sup>84</sup> buna yönelik o, Şia'nın delil olarak ileri sürdüğü rivayetlerden örnekler vermektedir.<sup>85</sup> Hadis imal etme faaliyetlerinin Şia ve ona muhalif olan gruplarca karşılıklı devam ettiğine işaret eden Goldziher, konu sünnet/hadis olmasına rağmen tezini delillendirmek için hadis kaynakları dışındaki eserlerde yer alan ve hadise kaynaklık etmesi söz konusu olmayan siyasi rivayetler üzerinden genellemeci bir tarz ile hadislerin geneli hakkında ayırt etmeden yargıya varma yolunu burada da kullanmaktadır.<sup>86</sup>

Goldziher'in kendi usulüne göre siyasi rivayetler üzerinden hadisler hakkında genel bir kanaate varması birçok yönden eleştiriye açık bir durumdur. Ancak Goldziher'in burada zikrettiği örnekler dışında da siyasi alanla ilgili fırkaların kendi davalarının haklılığını ispata yönelik rivayetler uydurduğu gerçeğini göz ardı etmemek gerekir.

#### 2.4. Hadis Uydurulması ve Buna Yönelik Tepkiler

Hadis kaynakları dışındaki her türlü dinî literatürü hadisin kaynağı olarak görüp burada yer alan haberleri esas alarak neredeyse bütün hadisler şüphe ile bakan Goldziher, İslam hayatındaki her akımın ve buna muhalif olan kesimlerin hangi alan olursa olsun görüşlerini hadisleştirerek dile getirdiklerini ifade etmektedir.<sup>87</sup> Ona göre hadis uyduranlara karşı da farklı yöntemler ile karşı konulmaya çalışılmıştır. Bunlardan biri halisane niyet ile uydurmalarla karşı yeni uydurmalar devriye sokularak mücadele edilmeye çalışılmıştır. O bu düşüncesini değişik örnekler ile destekleme yoluna gitmiştir.<sup>88</sup> Hadis uydurulmasına yönelik olarak hadisçiler muhitinde hadis tenkidinin başlamış olduğu düşüncesi Goldziher tarafından dile getirilmiştir.<sup>89</sup>

Hadis uydurulmasına karşı tedbir olarak isnadın devreye sokulması da bir tepki olarak ortaya konulmuş, bu çerçevede ravilerin mükemmelliğine dikkat edilmiştir.<sup>90</sup> Bu bağlamda rical tenkidi<sup>91</sup> uydurmaların önünü kesmek için başvurulan yollardan biri olmuştur.<sup>92</sup> İsnadda yer alan ravilerin cerh edilmesi

83 Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, es-Sünen, thk. İbrahim Adve Avz (b.y.: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Menâkib", 28 (No: 3758). Tirmizî bu hadisin hasen olduğunu söylemektedir. Zikredilen hadisi takiben Hz. Peygamber'den "Abbas bendendir. Ben de ondanım." rivayeti Tirmizî'de yer almaktadır. bk. Tirmizî, "Menâkib", 28 (No. 3759)

84 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/161.

85 bk. Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/162-165.

86 bk. Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/164-182.

87 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/183.

88 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/184.

89 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/193.

90 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/196.

91 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/197.

92 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-Sahih*. (İstanbul: Çağrı Yayınları, y.y.: 1413/1992), "Mukaddime", 14,15.

de uydurmalarla karşı alınan tedbirlerin en önemlilerinden kabul edilmiştir.<sup>93</sup> Ancak bütün bunlara karşın hadis uyduranların uydurma isnadlar ve uydurma isimler ile faaliyetlerine devam ettiklerine işaret edilmektedir.<sup>94</sup> Goldziher bazı şahsi tarafsızlık tezahürlerine rağmen, hadis tenkidinde göz önüne alınan bakış açılarının, önemli hadis malzemesinin bazı eklemelerden uzak tutulmasında sınırlı da olsa işe yaradığını dile getirmektedir.<sup>95</sup> O, isnad şekil bakımından nizamî olduğu sürece Müslüman münekkitlerin en göze batan hatalara dahi sessiz kaldıklarını iddia etmektedir.<sup>96</sup> Bütün bunlar sonucunda Goldziher, hadis tenkidine sübjektifliğin hâkim olması nedeni ile itimat konusunda birlikteliğin sağlanmadığını dile getirmektedir.<sup>97</sup>

Goldziher'in ifade etmiş olduğu ve hadis uyduranlara karşı alınan bazı önlemlerin, hadis tarihinde yer alan hususlara genel anlamda aykırı bir yönünün olmadığını söylemek mümkündür.<sup>98</sup> Ancak onun, isnada çok şekli yaklaşıldığı ve hadis tenkidinin sadece münekkidin inisiyatifinde olduğu düşüncesine katılmak mümkün değildir. Elbette isnad ve hadis tenkidinde hiçbir şüphe yoktur demek mümkün değildir. Ancak hadis uyduranlara karşı alınan bunca önlemlerin çok azının faydası olduğu şüphesi sağlıklı bir yaklaşım olarak kabul edilemez.

## 2.5. Goldziher'e Göre Ahlakî Yüceltme ve Eğlence Vasıtası Olarak Hadis

Goldziher hadisleri ahlakî yüceltme ve bir eğlence vasıtası olarak görmektedir. O, her ne kadar hadis uyduranlara karşı hadise yapılan eklemeler ve isnadın sağlamlığı konusunda titiz davranılmış olursa da hadisin bütün konuları üzerinde aynı titizliğin gösterilmediğini söylemektedir. Goldziher özellikle haram ve helal konularıyla ilgili olarak yani akidevi veya hukukî istidlallerin kaynakları olan hadisler konusunda hassas davranıldığını ve bu tür hadislerin bütün uydurma füruattan salim olmasının öneminin göz önünde bulundurulduğuna işaret etmektedir. Ayrıca o, pek çok ilahiyatçının hiçbir şer'i niteliğe sahip olmayan ve sadece dinî hikâyeler, terbiye ve ahlakî talimatı Peygamber namına nakletme adına çok da sıkı davranmadığını söylemektedir. Şer'i bir hadisin isnadında yer aldığı hadisi kullanılamaz hâle getiren rical, ahlakî bir hadis söz konusu olduğunda yeter derecede sika sayılıyordu.<sup>99</sup> O, kendi batıl kuruntularına göre halkı iyiliğe

93 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/199.

94 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/202.

95 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/204.

96 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/206.

97 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/209.

98 bk. Kandemir, *Mevzû Hadisler Menşei Tanıma Yolları Tenkidi*, 93-168.

99 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/213-214. (Goldziher'in dile getirdiği husus bizim klasik hadis usulü eserlerinde yer almaktadır. Hatib el-Bağdâdî, Ahmed b. Hanbel'den nakille şunları nakletmektedir. "Hz. Peygamber'den bize helal, haram, sünnetler ve hükümler konusunda bir şey rivayet edildiğinde isnad hususunda hassas davranırdık. Hz. Peygamber'den bize amellerin faziletleri, bir hüküm getirmeyen ya da bir hükmü kaldırmayan konularda rivayet edildiğinde ise isnadda gevşek davranırdık." (Hatib el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Kifâye fî ilmî'r-rivaye*, 164).

teşvik etmek için<sup>100</sup> zahid kılığına bürünmüş birtakım cehele tarafından bu durumun kabullenildiğini dile getirmektedir. Goldziher'e göre bu gibi kimselerin hadisi uydurma mazeretlerinin temelinde dinî hisleri kuvvetlendirmek ve Allah'tan korkmaya teşvik etmek vardı.<sup>101</sup>

Goldziher'e göre Peygamber'e isnad edilen birtakım dini sözlerde, Kur'an surelerinden her birinin faziletleri övülmekte ve onlar ile meşgul olan dindar kimselere açıkça mükâfatlar tayin edilmektedir.<sup>102</sup> Bu konuda klasik kaynaklarımızda Goldziher'in yapmış olduğu tespitlerin çok ötesinde malzeme bulmak mümkündür.<sup>103</sup>

Goldziher hadis edebiyatında Peygamber'e ref edilmiş çok sayıda rivayet olduğunu iddia etmektedir. Ona göre uzun zamanlar tedavülde olan mevkuf ve maktu sözler kolaylıkla Peygamber'e ref edilmiştir.<sup>104</sup>

Goldziher Hz. Peygamber'e ve hadislere karşı önyargısını şu yaklaşım ve zihniyeti ile sürdürmektedir. Ona göre Müşriklik döneminin müsait karşılanan hikemiyyatı Peygamber'e naklettirilmekten sakınılmamıştır. Goldziher hızını kesmeyip Muhammed'in de Kur'an'a Cahiliyye hikemiyyatını kattığını açıkça dile getirmektedir.<sup>105</sup> Goldziher'in bu tavrına şaşkırmamak gerekir. Daha önce onun Kur'an ve Hz. Peygamber hakkındaki görüşlerine temas edilmişti.

Goldziher'e göre Ahd-i Atik'in ve İncil'in hikemiyyatı ref usulü ile Hz. Peygamber'in sözleri hâline getirilmiştir. Ona göre İslam ümmeti, menfaati gereği takvayı hâkim kılmak ve dini faziletlerin ifası ile şeriata bağlı kalınmasını teşvik etmek için Peygamber'den sözler icat edip bunları tedavüle çıkarmayı mubah saymak, hemen hemen müşterek bir kanaat hâline gelmiştir.<sup>106</sup>

Goldziher'e göre hadis uydurmak vicdani kaygıdan uzak hâle gelerek, saf ve basit takva hissine, psikolojik olarak pek yakın bir başka unsur karışmıştır. Bunlar ise; manevi eğlence, zekâ oyunudur. Buna misal olarak da "Halkı güldürmek gayesi ile yalan hadis rivayet edenin vay hâline, vay hâline, vay hâline."<sup>107</sup> rivayetine yer vermektedir.<sup>108</sup> Onun hadislerin geneli hakkındaki bu ve benzer yaklaşımına şaşkırmamak gerekir. Kanaatimize göre o, Hz. Peygamber'den gelen hadis külliyyatının hepsinin uydurma olduğu şüphesini oluşturmak gibi bir zihniyetle hareket etmektedir.

100 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/215.

101 Nevevî, *Şerhu Sahîhi Muslim*, (Beyrut: İhyâ'u't-turâsi'l-Arabi, ts), 1/70.

102 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/216-217.

103 bk. M. Hayri Kırbaoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi* (Ankara: Kitâbiyât, 2002), 345-347; Bayram Kanarya, *İhtilafî Hadisler-İmam Şâfiî'nin Yaklaşımı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 187-191.

104 bk. Yusuf Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 95-156.

105 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/218.

106 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/220.

107 Tirmizî, "Zühd", 10 (No: 2315); Ebû Davud, "Edeb", 80 (No: 4990).

108 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/221.

## 2.6. Goldziher'in Hadislerin Derlenmesi ile İlgili Görüşleri

Goldziher ülkenin ilahiyatçılarının, hadisin kendi memleketlerinde arz ettiği boşluğu doldurmak istedikleri zaman, diğer ülkelerde neşredilmiş hadisleri tanıma fırsatı bulmak için seyahate çıktıklarını ifade etmektedir. Böylece hadisin isnadında bu seyahati yapan kimse son isim olarak yer alıyordu. Ona göre Irak âlimleri mukaddes topraklarda yaşayan muttaki zatların ağzından Hicazî rivayetleri işitmek amacı ile oralara yapılan hacdan seve seve istifade ediyorlardı. Hadisleri, bunları nakletmekte olan önemli şahısların ağzından veya onları kendilerinden almış olanlardan doğrudan doğruya derlemeye ve daha sonra da bunların hamileri olmaya çok önem veriliyordu. Bu hırsın tatmini için de birçok seyahate çıkmıştır.<sup>109</sup> 'Talebu'l-Hadis' için Goldziher'in verdiği bilgilerde genel anlamda bir sorun görülmesi de onun bütün bu yoldaki çabaları 'bir hırsın tatmini' olarak nitelendirmesi makul karşılanacak bir durum değildir. Ayrıca onun, genel anlamda hadisleri toplama faaliyeti gösteren hadisçileri 'ticaretçi' olarak nitelemesini, bu çabaları şüpheli duruma getirme gayreti olarak görmek mümkündür.<sup>110</sup>

Goldziher hiçbir ayırım yapmadan hadis toplama gayretlerini hafife alan bir tarzla şu görüşleri dile getirmektedir. Ona göre hadis toplama müptelası olan kimseler her tarafı didik didik etmiş ve bütün bu faaliyetler kayıtsız şartsız spor menzilesine düşmüştür. Bu kimseler hadislerin muhtevasına bakmaksızın, bir şeref unvanı elde etmek ve o zamana kadar meçhul kalmış bazı sözlerin isnadında boy göstermek için uzun seyahatlere girişmiştir.<sup>111</sup> Her ne kadar bu hususta art niyetli kimseler olsa da hadis toplama faaliyetlerini herkes için sadece 'bir şeref unvanı' elde etme çabası olarak görmek, bir nevi haksızlıktır. Örneğin meşhur sahabî Câbir b. Abdillâh Buharî'de yer alan bir habere göre, Abdullâh ibn Uneys'in elinde bulunan tek bir hadisi öğrenmek amacı ile bir aylık yolu gitmek zorunda kalmıştır.<sup>112</sup>

## 2.7. Hadislerin Yazı İle Tespit Meselesi ve Hadis Edebiyatı

Goldziher 'Kitabetu'l-Hadis' yani hadislerin yazılması meselesi ile ilgili görüşleri sürmüştür. O, temel İslami ve diğer kaynaklar çerçevesinde konuyu çeşitli yönleri ile ele alarak hadislerin yazı ile tespit edilmesi meselesinin iki noktada odaklandığı söylemiştir. Bunlardan birincisi "Kur'an dışında benden bir şey yazmayınız. Kim bir şey yazdı ise onu yok etsin."<sup>113</sup> rivayeti ile dile getirilen ve ilk dönemde Kur'an ile hadislerin karışma endişesi ile yazımının yasaklanmasıdır. Karşı görüşte olanlar ise "İlmi kayıt edeyim mi"<sup>114</sup> rivayeti ile hadis yazımının yasak

109 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/244.

110 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/251.

111 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/253.

112 Buharî, "İlm", 19.

113 Müslim, "Zühd", 16.

114 Hatib Bağdâdi, *Takyyidu'l-İlm*. (Beirut: Dâru ihya, 1974), 65.

olmadığını söyleyenlerdir. Goldziher'e göre her iki grup da kendi görüşlerini Peygamber'e isnad edilen rivayetlere dayandırmıştır.<sup>115</sup> Diğer bir ifade ile zikredilen deliller ona göre gruplar tarafından imal edilmiştir.<sup>116</sup> Goldziher her iki düşünceye sahip olanlar arasında cereyan eden tartışmalar çerçevesinde konuyu irdelemeye çalışmaktadır.

Goldziher, İslam'da dini hayat üzerinde hâkimiyeti olan edebiyatın, ilk dönemde gelişimini dinî amillerin tayin etmediğini söylemektedir.<sup>117</sup> Biz burada hadis alanı ile ilişkili olduğu düşünülen edebiyat meselesine değinmeyi önelemekteyiz. Bu bağlamda Goldziher'in kelam ve fıkıh ilminin gelişimi noktasındaki değerlendirmesi onun her daim var olan genellemeci yaklaşım zihniyetini yansıtmaktadır. Ona göre sözü edilen ilimler, Peygamber'in hırkasına bürünmüş hükümdarların gölgesinde gelişmiştir. O Emevîlerin ilk dönemlerinde dinî rivayetin edebî nevi mertebesine yükseldiğini söylemektedir.<sup>118</sup> O hukuk edebiyatının hadis edebiyatından önce geldiği vurgusunu yaptıktan sonra, fıkıhçılar hadislerden yararlanmak istedikleri takdirde, gerek şifahi gerekse sahip oldukları defterlerden bizzat derledikleri ve öğrendikleri haberlere dayanarak hareket ettiklerini ifade etmektedir.<sup>119</sup>

Goldziher, hadis edebiyatının oluşması için toplanan hadis malzemelerini ise 'iki neslin hayal mahsulü' olarak nitelendirmektedir. Ayrıca o sünnet malzemesi ile 'Yahudi Mişnası' arasında benzerlik olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>120</sup> Onun İslami edebiyatın oluşumunun tamamının hükümdarların gölgesinde geliştiği şüphesi ile hareket etmesi ve bu edebiyatı iki neslin hayal mahsulü olarak nitelemesi dikkat çekicidir.

Goldziher Halife II. Ömer'in emri ile Zuhrî'nin hadisleri bir araya getirmedeki rolüne değinmiş ve ona göre böylece halifenin daha sonraki nesiller tarafından hayırla yâd edilmesi sağlanmışır.<sup>121</sup> Hadislerin tedvininden sonraki süreçte Mâlik'in (ö. 179/795) Muvattâ'sı ortaya çıkmıştır. Ona göre Mâlik Muvattâ isimli eseri ile her ne kadar mütehasıs için, usûl-i hadis sahasında temel bir öneme sahip olsa da aslî anlamda bir hadis musannifi değildir.<sup>122</sup>

'Tasnîfu'l-Hadis' hadislerin konularına göre sınıflandırılması meselesi Goldziher nazarında önemli bir merhaledir. Çünkü ona göre biriken hadis malzemelerinin konularına göre ayrılması kullanım açısından önemli bir kolaylık sağlamaktaydı. Bu çerçevede bir hadisin mükemmel olmasının şartı ise sahih

115 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/272.

116 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/273.

117 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/280.

118 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/285.

119 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/286.

120 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/287.

121 bk. Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/289-290.

122 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/299.

ve kesintisiz halkalar ile sahabeye dayanmasıdır ki buna da 'irsâl' denir.<sup>123</sup> Bu dönemde 'Musned' ve 'Musannef' olarak isimlendirilen eserler ortaya çıkmıştır. Makalenin hududu göz önüne alındığında burada fazla tarihi isimlendirme ve ayrıntıya girme imkânı da yoktur. Sonuçta Goldziher klasik 'Hadis Usulü Tarihi' bilgileri çerçevesinde 'Musned' ve 'Musannef' türü hadis kitapları hakkında kendi bakış açısına göre çeşitli değerlendirmeler yapmıştır.<sup>124</sup>

Goldziher Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in Musned'i ile ilgili kanaatlerini dile getirdikten sonra<sup>125</sup> Buhârî (ö. 256/870)'nin Sahihi hakkında da şu değerlendirmeyi yapmaktadır. O, sadece kendisine hem sika hem de yeterli derecede sahih görünenlerden bir kitap meydana getirmek arzusu ile hareket etmemiş, aynı zamanda kendi dinî görüşünü paylaşanların güttükleri amelî gayelere hizmet edecek bir el kitabı takdim etmek arzusu içerisinde olmuştur.<sup>126</sup> Ona göre Buhârî her şeyden önce kendi malzemesinin hangi teolojik fikre bir fayda sağlayıp sağlayamayacağını düşünmüştür.<sup>127</sup>

Goldziher Muslim (ö. 261/875)'in hadis eseri hakkında da ana hatları ile şu değerlendirmeyi yapmaktadır. Muslim'in te'lifinde çeşitli bablar hiçbir başlık taşımamaktadır. O da muasırı gibi eseri ile fıkha hizmet etmeyi amaçlamıştır. Fakat derlenmiş hadis malzemesinden kendince gerçeğe en mükemmel cevabı veriyor görünen neticeleri çıkarma himmetini okuyucuya bırakmıştır. Muslim, daha önce kullanılmış malzemeyi yeniden ele almadan, birbirleri ile ilgili rivayetleri bir arada tasnif etmektedir.<sup>128</sup> Neticede her iki sahih edebiyat, öncelikle isnad tenkidinde gösterilecek titizliği temsil etmektedir.<sup>129</sup> Ayrıca ona göre iki sahihin şartları arasında, bir hadisin hüccet niteliğine sahip olabilmesi için isnadda yer alan ricalin 'sika' vasfına sahip olması gerekir.<sup>130</sup> Buraya kadar yer verilen hadis kitapları hakkında Goldziher o günün malzemesi çerçevesinde bu ve benzer nitelemeler yaparak hadis kitapları hakkındaki kanaatini dile getirmektedir.

Goldziher hadis edebiyatı konusu çerçevesinde Ebû Davud (ö. 275/888), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 304/916), İbn Mâce (ö. 273/887) ve Dârimî (ö. 255/869)'nin eserleri hakkında da çeşitli değerlendirmeler yapmıştır.<sup>131</sup>

## 2.8. Goldziher'e Göre Hadis ve Ahd-i Cedîd (İncil) İlişkisi

İnsanlık âlemi, farklı dinlere ve kültüre sahip olsalar da bilinçli olarak ya da olmayarak birbirlerini bilgi ve kültür birikimleri ile etkileyebilir. Hatta onların

123 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/308-309.

124 bk. Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/315-316.

125 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/311.

126 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/323.

127 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/324.

128 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/334.

129 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/335.

130 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/336.

131 bk. Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/338-368.



hayatlarını düzenleyen gerek dinî ve gerekse kültürel birikimlerden zararı olmayan ve kendilerince yararlı görmüş oldukları hususları da kendi hayatlarına taşıdıkları bilinen bir husustur.<sup>132</sup> Ancak Goldziher meseleye, İslam'ın yetersizliği tezi üzerinden bir zihniyet ile yaklaşmaktadır. Ona göre İslam dini kabul ettiği bazı hususları dahi önceki dinlerden alarak kendine mal etmiştir.<sup>133</sup> O, dinlerin ve kültürlerin doğru kabul ettikleri konuları, insanların kendi hayatlarına taşımalarını bir süreç olarak görmek yerine, 'İncil'den alınan iktibas' tabiri ile meseleyi izah yolunu seçmekte ve burada yer vermediğimiz bazı örnekler ile tezini desteklemektedir.<sup>134</sup> Bu konuda Goldziher, 'İslam'ın başlangıçta İncil unsurlarının etkisinde kaldığını iyice öğrenmiş bulunmaktayız.<sup>135</sup> demektedir. Ayrıca Goldziher İslam'ın aslında yeni bir din olmadığını ispata yönelik, Aristo'nun 'tavassut' doktrininden çıkan ve Kur'an ayetlerine de dayanan İslam ahlak akidesi ile Yahudilik ve Hristiyanlık arasındaki münasebete dikkat çekmektedir.<sup>136</sup>

### 3. Goldziher'in Hadis ve Sünnet ile İlgili Görüşlerindeki Değişiklikler

Goldziher'in *Muhammedanische Studien* adlı eserinden sonra elde ettiği İslamî eser ve veriler doğrultusunda, bazı yeni tespitlerinin olduğu ve bunlar doğrultusunda hadis ile ilgili görüşlerinde birtakım değişikliklerin meydana geldiği zikredilmektedir.<sup>137</sup> Ancak bu değişikliklerin Goldziher'in hadis ve sünnet ile ilgili temel düşünceleri ile mi ilgili olduğu ya da ulaşılmış olduğu yeni kaynak veriler ile bazı konuların izahına yönelik mi olduğu önemlidir. Hatırlanacak olursa o, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in sözü mesabesinde olduğunu, hadislerin ise çok azı dışında daha sonraki dönemlerde imal edilerek Peygamber'e isnad edildiğini veya Yahudi ve Hristiyan kültüründen beslendiğini iddia etmektedir. Sonuçta o, İslam'ı bir din değil de bir kültür olarak kabul etmektedir. Onun hadis ve sünnet hakkındaki düşüncelerinde meydana gelen değişiklikleri değerlendirmek için bu hususların göz önünde bulundurulması önemli bir yere sahiptir.

Bu alandaki çalışmaları ile tanınan Hüseyin Akgün, editörlüğünü yaptığı ve Goldziher'in daha sonraki dönemlerde kaleme aldığı beş makaleden oluşan "Hadis Kültürü Araştırmaları" kitabına yazdığı girişte, Goldziher'in hadislerin tedvin ve tasnif tarihini öne çektiğini, Musned'in belli bir mezhebi önceleyen kitap olmadığını ve hadislerin daha sahabe döneminde yazıldığını kabul ettiğini söylemektedir.<sup>138</sup>

132 Kültürlerarası iletişim hakkında İlker Özdemir, "Kültürlerarası İletişimin Önemi", *Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Folklor/Edebiyat Dergisi* 17/66 (2011).

133 bk. Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/501.

134 bk. Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/506-514.

135 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/515.

136 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 2/520.

137 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 15.

138 Hüseyin Akgün'ün editör olarak, Goldziher'in beş makalesinden oluşan ve *İslam Kültürü Araştırmaları* ismi basılan kitabına yazdığı giriş, 17.

Goldziher'in 'Hadis Kültüründe Yer Alan İncil Parçaları'<sup>139</sup> adı ile Türkçe'ye çevrilen makalesinde, daha önce zikredilen görüşlerine benzer Peygamber'in Matta'yı alıp kendi tarzında açıkladığı iddiası devam etmektedir. Ayrıca hadis literatürü dışındaki İslami kaynaklarda yer alan sıhhati tartışmalı rivayetlerden hareketle İncil ile ilişkilendirmeler yapılarak sanki bunlar Hz. Peygamber'den nakledilen sahih rivayetlermiş gibi bir algı ile hareket edildiği müşahede edilmektedir.<sup>140</sup>

'Hadis'te Yeni Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar' ismi ile Türkçe'ye tercüme edilen makalesinde Goldziher, daha önce iddia etmiş olduğu hadis olarak rivayet edilmiş malzemenin içerisinde Yeni Eflatuncu ve gnostik öğelerin olduğu görüşüne daha sonra kaleme aldığı makalesinde de devam etmektedir. O bu çerçevede 'İslam'ın tipik kendine mal etme tutkusu...' tabiri ile hadisin kaynağı hakkında genellemeci bir yaklaşım ile şüpheli tavrını sürdürmektedir.<sup>141</sup> Bu konudaki iddialarını daha çok hadis kaynağı olmayan dinî literatür üzerinden delillendirmektedir.<sup>142</sup>

Anladığımız kadarı ile Goldziher'in daha sonra kaleme aldığı makalelerinde, sözü edilen görüşlerinin Hz. Peygamber'in hadislerine genel anlamdaki şüpheli bakışını değiştirmeye yönelik olmadığı, yeni hadis malzemeleri ile yazdıklarını bir nevi tashih etme gayreti içerisinde olduğunu söylemek mümkündür.

### Sonuç

Goldziher Kur'an'ı Hz. Peygamber'in sözü olarak kabul etmekte ve hadislerin çok azı dışındakileri daha sonraki dönemde imal edilerek Peygamber'e isnat edildiğini söylemektedir. Dolayısı ile onun nazarında İslam'ın bir din olması söz konusu olmadığı gibi, dinin temel kaynaklarından da söz etmek mümkün değildir. Sonuçta İslam onun nazarında kültürel boyutu olan bir oluşumdur.

Hadisler büyük oranda daha sonraki dönemlerde, gruplarca ihtiyaç duyulan konularda imal edilmiştir. Kanaatimize göre Goldziher'in hadislerin neredeyse tamamına yakınına şüphe ile bakmasının çıkış noktası ise siyasi rivayetlerdir.

Goldziher'e göre Peygamber'e isnad edilen hadislerin kaynaklarının başında Ahd-i Cedid (İncil), Yeni Eflatuncu ve gnostik öğeler gelmektedir.

Her ne kadar Goldziher Batılı bir araştırmacı olsa da söz konusu İslam olunca, Hz. Âdem'den bu yana toplumlararası ortak değer ve kültürel etkileşimi göz ardı ederek bu değişimi, İslam'ın önceki kültürlerin bir ürünü olduğu iddiasına delil olarak kabul etmiştir.

139 bk. Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 83.

140 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 84-89.

141 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 105.

142 Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları*, 106-126.

Goldziher'in İslam kültürü araştırmalarının temelini aşırı genellemeci ve şüpheci usulü oluşturmaktadır. O bir hususu açıklarken hadis literatürü dışındaki kaynaklarda yer alan rivayetleri de kullanarak, adeta şüphesinin haklılığını ispata yönelik bir yol izlemiştir.

Goldziher 'Hadis Edebiyatı' başlığı altında temel İslami literatürü esas alarak ilk dönemden başlayarak hadis tarihi ve temel hadis kaynakları hakkında birtakım değerlendirmeler yapmıştır. Örneğin ona göre Mâlik b. Enes, asıl anlamda bir hadis musannıfı değildir. Ancak Mâlik b. Enes'in hadis malzemesine verdiği önem daha sonraki dönemin yolunu açmıştır.

Ahmed b. Hanbel'in Musned'i başta olmak üzere musnedlerin tarihi süreçteki gelişimi hakkında bilgi veren Goldziher, bu tür hadis kitaplarının 'ala'r-rcâl'/ravilere göre tertip edildiğini ifade etmiştir. Onun bu değerlendirmesi klasik hadis usulü ile uyuşan teknik bir bilgidir. Goldziher'in hadis edebiyatının teknik yönleri ile ilgili verdiği bilgiler genelde Müslüman hadisçilerin değerlendirmesine aykırı bir durum içermemektedir.

Goldziher Buharî'nin 'es-Sahih'i hakkında teknik bilgiler verdikten sonra Sahih'in sadece bir hadis kitabı olmadığını, Buharî'nin kendisi gibi düşünenlerin ihtiyaçlarına cevap veren bir tarzla eserini hazırladığına inanır. Muslim'in 'es-Sahih'i hakkında da değerlendirmeler yapan Goldziher, onun da Buharî gibi fıkha hizmet amacı taşıdığını dile getirmiştir. Ayrıca o, gerek Buharî'nin ve gerekse Muslim'in kitaplarında yer verdiği ravilerin 'sika' olmasına özen gösterdiğini ifade etmiştir.

Goldziher'in 'Hadis Edebiyatı' hakkında yapmış olduğu şekle bağlı değerlendirmelerin klasik hadis usulü ile benzerlik gösteren yönünün olduğunu söylemek mümkündür. Ancak ona göre hangi hadis kitabı olursa olsun içerisinde yer alan rivayetlerin büyük bir çoğunluğu, daha sonraki dönemlerde imal edilerek Hz. Peygamber'e ref edilmiştir.

Goldziher'in daha sonraki dönemlerde kaleme aldığı makalelerinde onun Hz. Peygamber, Kur'an ve hadisler hakkındaki temel düşüncelerinin değiştiğine dair bir kanaate ulaşma imkânımız olamamıştır. Sadece hadislerin tedvin ve tasnif tarihini daha öne çektiği, Musned'in belli bir mezhebi önceleyen hadis kitabı olmadığı ve sahabenin rivayeti konusundaki düşüncelerinin değiştiğini söylemek mümkündür.

Goldziher'in hadislere bir kültür malzemesi olarak, şüphe temelli yaklaşımından bir hadis usulü çıkarmanın zorluğu ortadadır. Ancak onun bazı tarihi ve mezhebi olayları irdelerken metin merkezli yaklaşımından bu işin uzmanlarının faydalanması söz konusu olabilir.

## Kaynakça

- Akgün, Hüseyin. "Hadislerin Otantikliği Hususunda Bazı Oryantalistlerin Görüşleri ve 'Hadisin Özü' (Kern, Core) Kavramı". *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 8/8 (2015): 75-97.
- Akgün, Hüseyin. *Goldziher ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınlar, 2019.
- Akın, Nimetullah. "Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G. Schoeler'in Yaklaşımları". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (2008): 47-70.
- Bağcı, H. Musa. *Hadis Usulü ve Tarihi*. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.
- Bağdâdî, Hatîb. *Kitâbu'l-Kifâye fi ilmi'r-rivaye*. Haydarabâd: Dâiretu'l-Meârif Usmaniyye, 1357.
- Bağdâdî, Hatîb. *Takyîdu'l-İlm*. Beyrut: Dâru ihya, 1974.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Canikli, İlyas. *Hadislere Göre Yöneticilere İtaatın Sınırları*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2004.
- Cihan, Sadık. *Uydurma Hadislerin Doğuşu Siyasi ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi*. Samsun: Kardeşler Ofset, 1996.
- Doğanay, Süleyman. *Oryantalistlerin Hadisleri Tarihlendirme Yaklaşımları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013.
- Ebû Davud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sunen*. İstanbul: Çağrı, Yayınları, 1413/1992.
- Goldziher, Ignaz. *Muhammedanische Studien. (İslam Kültürü Araştırmaları 1-2 çev. 1. cildi Cihad Tunç, 2. cildi ise Mehmed Said Hatiboğlu tarafından tercüme yapılmıştır*. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Goldziher, Ignaz. *Hadis Kültürü Araştırmaları*. ed. Hüseyin Akgün, Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Gül, Mutlu. vd., "Hadis İlimine Dair Kaleme Alınan Almanca Akademik Çalışmalar". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2020): 316-353.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Yakın Doğu Seyahati ve Eserler Bağlamında Ignaz Goldziher ve İslâm Dünyası ile Fikri Etkileşimi". *Marife* 2/3 (2002): 107-121.
- Hatiboğlu, İbrahim. *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Hatiboğlu, Mehmed S. "Bati'daki Hadis Çalışmaları Üzerine", *İslami Araştırmalar* 6/2 (1992): 105-113.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Siyasi-İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Horovitz, Josef. *İslami Tarihçiliğin Doğuşu*, çev. Ramazan Özmen vd., Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- İlhan, Süleyman. "Akışkan Toplumda Kimlik İnşası: Geçişken, Eklektik, Ben Odaklı Kimlikler". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/2 (2013): 233-246.
- Kanarya, Bayram. *İhtilâflı Hadisler-İmam Şâfiî'nin Yaklaşımı*-. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

- Kandemir, Mehmet Yaşar. *Mevzû Hadisler Menşei Tanıma Yolları Tenkidi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Kitâbiyât, 2002.
- Kızıl, Fatma. "Goldziher' den Schacht' a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009): 45-62.
- Koçyiğit, Talat. "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967): 43-55.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998.
- Kuzudişli, Bekir. "Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (2012): 141-172.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, y.y.: 1413/1992.
- Nevevî, Şerhu Sahîhi Muslim. Beyrut: İhyâu't-turâsi'l-Arabî, ts.
- Özağar, Mehmet Emin. *Oryantalist Yaklaşım İtirazlar*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Özcan, Hıdır. "Oryantalizme Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi-M. Fuad Sezgin ve M. Mustafa A'zami Örneği-". *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 5/1 (2007): 7-31.
- Özdemir, İlker. "Kültürlerarası İletişimin Önemi". *Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Folklor/ Edebiyat Dergisi* 17/66 (2011): 29-38.
- Sarıçam, İbrahim vd., *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*. Ankara: Nobel Yayınları, 2011.
- Suiçmez, Yusuf. *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Tekin, Dilek. "Batılı Araştırmacıların Hadislerin Yazılı-Şifahi' Rivayeti Meselesine Bakışları". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015): 41-62.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsa et-. *es-Sunen*. thk. İbrahim Adve Avz. b.y.: İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011.

## Osmanlı Fetret Dönemi Fakihlerinden Şeyh Bedreddin ve Câmiu'l-Fusûleyn İsimli Eseri\*

### Scholar of the Ottoman Interregnum Period Sheikh Bedreddin and His Work Named Câmiu'l Fusûleyn

Şerif GEDİK

Doktora Öğrencisi, Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı,  
İslam Hukuku Bilim Dalı  
Ph.D. Student, Yalova University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences,  
The Discipline of Islamic Law  
Yalova, Turkey  
hacegan85@hotmail.com  
orcid.org/0000-0002-2032-119X

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 25 Ağustos / August 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 30 Eylül / September 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık / December 2020  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Aralık / December  
**Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages:** 365-394

#### Atıf / Cite as

Gedik, Şerif. "Osmanlı Fetret Dönemi Fakihlerinden Şeyh Bedreddin ve Câmiu'l-Fusûleyn İsimli Eseri". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 365-394.

Doi: Xxxx

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Bu çalışmada Osmanlı siyasi ve kültürel tarihinde farklı bir yere sahip, Osmanlı fetret döneminin önemli simalarından fakih Bedreddin es-Simâvî'nin İslam hukuku açısından en meşhur ve en önemli eseri olan Câmiu'l-Fusûleyn'in tanıtımı yapılmıştır. Uzun süre müftü ve kadıların el kitabı olan bu eser, Üsrüşenî'nin (ö. 632/1235) otuz fasıldan oluşan el-Fusûl fi'l-mu'âmelât isimli eseriyle İmâdüddin'in (ö. 670/1271) kırk fasıldan oluşan Fusûlü'l-ihkâm fî usûli'l-ahkâm adlı eserlerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Simâvî iki Fusûl'ü cem ettiği için eserine Câmiu'l-Fusûleyn ismini vermiştir. Eserin büyük bir kısmı yargılama hukukuyla ilgili olup, diğer konular daha

\* Bu çalışma, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Bilim Dalında devam eden "Şeyh Bedreddin'in Câmiu'l-Fusûleyn İsimli Eseri Işığında Fıkhi Görüşleri" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

çok muamelata yöneliktir. Kendisinden sonra yazılan birçok fetva ve fıkıh kitabına kaynaklık eden, Mecelle'nin de kaynakları arasında yer alan bu eser, dönemi ve sonrası için büyük önem arz eden ve kendisine çokça müracaat edilen temel eserlerden biri olma özelliğine sahiptir. Eserin tanıtımına geçilmeden önce Osmanlı fetret dönemine kısaca değinilmiş, Şeyh Bedreddin'in hayatı, ilim tahsili, isyan hareketi ve idamı gibi konular çok detaylandırılmadan açıklanmıştır. Eserin yazılış gayesi, özelliği, muhtevası, kaynakları ve eserin yazılmasında takip edilen yöntem hakkında bilgi verilmiştir. Eserin önemli görülen bazı yazma nüshaları incelenmiş ve eser üzerine yapılan çalışmaların bir kısmına yer verilmiştir. Ayrıca esere atıfta bulunan Osmanlı fetvahanesinin meşhur eserleri başta olmak üzere şeyhülislam, kadı ve müftülerin yazdığı bazı kaynaklar hakkında genel bir değerlendirme yapılarak ilgili konular hakkında açıklamalar yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Şeyh Bedreddin, Câmiu'l-Fusûleyn, Üsrüşeni, İmâdüddin, Fûrû Fıkıh.

**Abstract:** In this study, the most famous and most important work in terms of Islamic law of "fağih" Bedrettin Simavi, who has a different place in the Ottoman political and cultural history and one of the important figures of the Ottoman interregnum period, "Câmiu'l Fûsuleyn" is defined. This work, which was a handbook of muftis and kadis (Muslim Judge) for a long time, was created by bringing together of Üsrüşeni's (632-1235) work named as el' Fusûl' fı'l 'âmelât consisting of thirty chapters and İmadüddin's (670-1271) work named as "Fusûlü-ihkâm" and "fi-usûli 'l ahkâm" consisting of forty chapters. This work, which is among the sources of Mecelle and which is a source for many fatwas and fıkıh books written after him, has been one of the main works of great importance for his period and afterwards. Also it has a feature of being one of the basic works. Before the introduction of the work, the Ottoman interregnum period is briefly mentioned and Sheikh Bedrettin's life, education, rebellion movement and his execution is explained without much detail. Information is given about the writing purpose, content, sources of the work and the method followed in writing the work. Some of the important manuscript copies of the work are examined and some of the studies on the work are included. In addition, a general evaluation is made about the famous works of the Ottoman fatwa section, which refers to the work, and some sources written by the Sheikh-ul-Islam, kadis and muftis, and explanations eplanations are given about the related ,issues.

**Keywords:** Fıkıh, Sheikh Bedreddin, Câmiu'l Fusûleyn, Üsrüşeni, İmâdüddin, Furû Fıkıh.

## Giriş

Şehzâde Mûsâ Çelebi'nin (ö. 816/1413) Câmiu'l-Fusûleyn müellifi Şeyh Bedreddin'le aralarındaki ilişkidten dolayı kısaca fetret dönemine değinmemiz gerekmektedir. Çalışmamızda fetret döneminin önemli fakihlerinden Şeyh Bedreddin'in fıkıha dair yazdığı en önemli eseri olan Câmiu'l-Fusûleyn'in bütün yönleriyle tanıtımı yapılmaya çalışılmıştır.

## 1. Osmanlı Fetret Dönemi

Osmanlı devletinin parçalanmasının söz konusu olduğu fetret dönemi, Osmanlı tarihinin en önemli evrelerinden birini teşkil etmektedir. Merkezi hükümetin dağılma ile karşı karşıya kaldığı, taht kavgalarının ve birçok iç çatışmaların yapıldığı bu dönemde meydana gelen siyasi ve kültürel olayların yansımaları yaklaşık yarım asır kadar sürmüştür. Yıldırım Bayezid'in Ankara Savaşı'nı kaybetmesiyle başlayan bu zorlu dönem, vefatının ardından Süleyman, İsâ, Mûsâ, Mehmed, Mustafa ve Kasım isimli şehzadelerin taht kavgalarına tanıklık etmiştir.<sup>1</sup> Taht kavgalarının sürdüğü bu dönemde bizim için önem arz eden, şehzâde Mûsâ Çelebi'nin (ö. 816/1413) *Câmîu'l-Fusûleyn* müellifi Şeyh Bedreddin'le aralarındaki ilişkidir. Halil b. İsmail'in belirttiğine göre Mûsâ Çelebi Şeyh Bedreddin'i kendisine hoca edinmiş, onu diğer âlimlerden farklı görerek methetmiş ve aralarında farklı bir bağ tezahür etmiştir.<sup>2</sup> Rumeli'de başlayan taht kavgaları neticesinde 17 Şubat 1411 yılında Mûsâ Çelebi, ağabeyi Süleyman'ı yenerek Edirne civarlarında hükümlürlüğünü ilan etmiştir.<sup>3</sup> Mûsâ Çelebi, Şeyh Bedreddin'e kazaskerlik görevini teklif etmiş, Şeyh Bedreddin de bu görevi kabul etmiştir. Bedreddin kazaskerlik görevini ifâ ederken önemli bir kısmı yargılama usulüne dair konuları içeren meşhur eseri *Câmîu'l-Fusûleyn*'i yazmaya başlamış on ay gibi kısa bir zamanda bu eserini tamamlamıştır. Mûsâ Çelebi'nin 1413 yılında Çelebi Mehmet'e yenilip öldürülmesi üzerine Şeyh Bedreddin'in kazaskerlik görevi son bulmuş, İznik'e ailesiyle birlikte bin akçe maaş bağlanarak sürgün edilmiştir.<sup>4</sup>

## 2. Şeyh Bedreddin'in Hayatı

Şeyh Bedreddin, *Câmîu'l-Fusûleyn* isimli eserin mukaddimesinde kendi ismini Mahmûd b. İsrâil olarak zikretmekte, Samavna/Simavna Kadıoğlu adıyla tanındığını ifade etmekte, Bedreddin isminden/lakabından söz etmemektedir.<sup>5</sup> Şeyh Bedreddin'in doğum tarihi Halil b. İsmail'e göre 760/1359 yılıdır.<sup>6</sup> Taşköprüzâde *Şekaik*'te tarih vermeden Şeyh Bedreddin'in, Murad Hüdâvendigâr

1 Fahameddin Başar, "Fetret Devri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/480-482.

2 Halil b. İsmail, *Menâkıbu Şeyh Bedreddin bin Kadî İsrâil* (İstanbul: Muallim Cevdet Kütüphanesi, 157), 11a.

3 Fahameddin Başar, "Mûsâ Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/216-217.

4 Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'maniyye fi ulemâ'id devleti'l-Osmâniyye* (Beirut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1975), 34; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 1/363.

5 Bedreddin es-Simâvi, *Câmîu'l-Fusûleyn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 119); Halil b. İsmail, *Menâkıb* 3b; Derviş Ahmed Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman* (Ankara: Büyük Millet Meclisi Kütüphanesi, 1875), 91; Abdülbâki Gölpınarlı – İsmet Sungurbey, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin Menâkıbı* (İstanbul: Elif Yayınları, 2008), 17. Şeyh Bedreddin, *Teshil* isimli eserinin mukaddimesinde ismini Mahmut b. Kadî Simavna olarak zikretmiştir. Bedreddin es-Simâvi, *Teshil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, 553); *Letâifu'l-İşârât* isimli eserinin mukaddimesinde herhangi bir isim zikredilmemiştir. Bedreddin es-Simâvi, *Letâifu'l-İşârât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni cami, 540).

6 Halil b. İsmail, *Menâkıb*, 6b; Ahmet Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1988), 145; Müfid Yüksel, *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin* (İstanbul: Bakış Yayınları, 2002), 18.



zamanında doğduğu belirtilmekte,<sup>7</sup> Yaltkaya ise Şeyh Bedreddin'in doğum tarihini fıkha dair yazmış olduğu eserlerin yazım tarihlerinden hareketle 770/1369 yılı civarında olduğunu tahmin etmektedir.<sup>8</sup> Bazı kaynaklarda Şeyh Bedreddin'in soyunun Selçuklulara dayandığı bilgisine de yer verilmektedir.<sup>9</sup>

Şeyh Bedreddin'in dedesinin adı Abdülaziz, babasının adı İsrâil'dir. Dedesi Abdülaziz'in, Osmanlıların Rumeli topraklarını fethetmeye başladıkları sırada onlarla beraber bulunduğu ve Dimetoka muharebesinde şehit olduğu belirtilmektedir.<sup>10</sup> Bedreddin'in annesi, Simavna kalesinin mağlup olan Rum komutanının kızıdır ve Müslüman olduktan sonra Melek adını almıştır.<sup>11</sup> Taşköprizâde, Bedreddin'in babasının Simavna kalesini fethettiğini, oradaki askerlere komutanlık yaptığını ve aynı zamanda o kalede kadılık görevini ifâ ettiğini belirtir.<sup>12</sup>

## 2.1. Şeyh Bedreddin'in Tahsili ve İlmi Kişiliği

Şeyh Bedreddin, tahsil hayatına ilk olarak babasının yanında başlamıştır. Babasının gözetiminde Kur'an-ı Kerim'i ezberlemiş ve kendisinden temel dini bilgiler öğrenmiştir. Kaynaklarda belirtildiğine göre Bedreddin Mısır'a gitmek için yola çıktığında ilk önce Bursa'ya gitmiş, orada Kadizade-i Rumî (ö. 844/1440) diye sonradan astronomi ilminde meşhur olacak Mûsâ ile beraber Bursa Kadısı ve Kaplıcalar Müderrisi "Koca Efendi" olarak meşhur olan Kadizade-i Rumî'nin dedesi Mahmûd Efendi'den (ö. 774/1372) öğrenim görmüştür.<sup>13</sup> Bir süre Kudüs'te kaldığı ve Mescid-i Aksâ'daki ulemanın ders halkalarına katıldığı ve Kudüs'te bulunan ünlü muhaddis İbn Hacer el-Askalânî'den (ö. 852/1448) altı ay süreyle *Sahih-i Buhârî* ve *Sahih-i Müslim* kitaplarını okumuş olduğu belirtilir.<sup>14</sup> Mısır'a giden Şeyh Bedreddin, Kahire'de müderris olan Mevlânâ Mübârekşah Mantıkî'den (ö. 784/1382'den sonra) Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) ve tabip Aydınlı Hacı Paşa (Hızır b. Ali) (ö. 827/1424) ile birlikte dinî ilimler, felsefe ve mantık gibi dersleri okumuş, Mübârekşah'ın önde gelen talebeleri arasına girmiştir. Şeyh Bedreddin Kahire'de Seyyid Şerif Cürcânî ile birlikte Ekmeleddin el-Bâbertî'den (ö. 786/1384)

7 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 33.

8 Mehmed Şerafettin Yaltkaya, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin* (İstanbul: Şehzâdepaşa Evkâfı Matbası, 1924), 27.

9 Halil b. İsmail, *Menâkıb*, 4a; Besmi Nusret Kaygusuz, *Şeyh Bedreddin Simavenî* (İzmir: İhsan Gümüşayak Matbası, 1957), 30-31; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî* haz. Nuri Akbayar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 2/361.

10 Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, 1/360-361.

11 Halil b. İsmail, *Menâkıb*, 6b.

12 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 33; Leknevi'de aynı şekilde Şeyh Bedreddin'in babasının kadı olduğunu belirtmektedir. Abdülhay Leknevi, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Beyrut: Daru'l-Ma'ruf, ts.), 127.

13 Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, 1/361; İhsan Fazlıoğlu, "Kadizâde-i Rumî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/98; Bilal Dindar, "Bedreddin Simâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/332.

14 Halil b. İsmail, *Menâkıb*, 13a; Dindar, "Bedreddin Simâvî", 5/332.

de başta fıkıh ve fıkıh usulü olmak üzere birçok alanda ilim tahsil etmiştir.<sup>15</sup> Dini bilgileri yanında felsefe, astronomi ve tasavvuf gibi farklı bilim dallarında da bilgi sahibi olmuştur.<sup>16</sup>

Şeyh Bedreddin'in hayatının en önemli dönüm noktalarından birisi Sultan Berkuk'un sarayında Şeyh Hüseyin Ahlâtî (ö. 808/1405) ile tanışmasıdır. Aslında Bedreddin, önceleri tasavvufa pek sıcak bakmayan, ondan uzak duran ve hatta tasavvufu küçümseyen bir yapıya sahip birisidir.<sup>17</sup> Şeyh Bedreddin, Ahlâtî'yle tanışıp onunla sohbet ettikten sonra ondan etkilenmiş, onun derslerine devam ederek kendisine intisap etmiş ve onun en önde gelen müritlerinden biri olmuştur. Şeyh Ahlâtî'nin vefatından sonra şeyhlik makamına geçmiştir. Ancak Şeyh Ahlâtî'nin önde gelen diğer talebelerinin itirazı üzerine altı ay şeyhlik makamında kalabilmiştir.<sup>18</sup>

## 2.2. Şeyh Bedreddin'in İdamı

Fetret döneminin baş aktörlerinden Mûsâ Çelebi Şeyh Bedreddin'i kazaskerlik görevine getirmiştir. 17 Şubat 1411 yılında Edirne yakınlarında kardeşi Süleyman Çelebi'yi mağlup etmiş ve kardeşini ortadan kaldırarak hükümrانlığını ilan etmiştir. İki yıldan daha fazla hükümrانlığı devam etmiş, 1413 yılında Çelebi Mehmet'e yenilip askerleri tarafından boğularak öldürülmüştür.<sup>19</sup> Şeyh Bedreddin'in kendisini kazaskerlik görevine getiren Mûsâ Çelebi'yle yakın bir ilişkisi olduğu bilinmektedir. Başar'a göre Mûsâ Çelebi'yle Şeyh Bedreddin arasında şeyhlik müritlik ilişkisi söz konusudur. Şeyh Bedreddin'in Rumeli'deki manevi ağırlığı da bilinen bir gerçektir.<sup>20</sup>

Şeyh Bedreddin bir kadı ve fakih olması dışında Osmanlı siyasi tarihinde daha çok isyan olayları ve tasavvufa dair yazmış olduğu *Vâridât* isimli eseriyle anılmaktadır. Tarihe "Şeyh Bedreddin isyanı" olarak geçen olayın arka boyutunda farklı yorum ve görüşler yer almaktadır.

Şeyh Bedreddin'e yakınlığıyla bilinen hatta müridi oldukları iddia edilen Börklüce Mustafa<sup>21</sup> ile Torlak Kemal'in Aydın civarında ayaklanmaları ile Bedreddin'in de sürgün bulunduğu İznik'ten ayrılışı aynı döneme denk gelmiştir. Mehmet Çelebi, isyan hareketinin bastırılması için Beyazid Paşa'yı Aydın'a göndermiş ve isyan hareketi bastırılarak Börklüce ve yandaşları öldürülmüştür.

15 Taşköprizâde, eş-Şekâik, 33.

16 Halil b. İsmail *Menâkıb*'ta Şeyh Bedreddin'in ilim tahsiline 7b-17b sayfaları arasında değinmektedir.

17 Halil b. İsmail, *Menâkıb* 19b; Mustafa Sarıbiyik, "Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Mahmut", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 2/3 (2004), 36.

18 Taşköprizâde, eş-Şekâik, 33-34.

19 Başar, "Mûsâ Çelebi", 31/216-217.

20 Başar, "Mûsâ Çelebi", 31/216-217.

21 Bedreddin Simâvi'nin, müfrit tasavvufi-siyasi görüşlerini yaymak için giriştiği isyan hareketleri sonunda yakalanarak idam edilen müridi. Dindar, "Bedreddin Simâvi", 5/331-334.

Manisa bölgesinde bulunan Torlak Kemal de yakalanarak idam edilmiştir.<sup>22</sup> İsyân başlamasıyla Şeyh'in İznik'ten ayrılışının aynı dönem olması Şeyh'in isyan olaylarıyla ilişkilendirilmesine sebep olmuştur. Ayaklanmaların çıkması üzerine Bedreddin Kastamonu'daki İsfendiyaroğulları Beyliği'ne sığınmak durumunda kalmıştır. Çıkan bu ayaklanmalar ve isyan hareketiyle Bedreddin'in bir ilgisinin olup olmadığı konusunda farklı yaklaşımlar ve yorumlar vardır.

İbn Arapşâh, Âşıkpaşazâde ve Hoca Sadeddin Efendi'ye göre Şeyh Bedreddin çıkan bu isyan hareketinin en ön saflarında yer almış, bu isyan hareketine önderlik ve liderlik yapmıştır.<sup>23</sup> Halil b. İsmail, Taşköprüzâde, Gelibolulu Mustafa Ali Efendi ve Müneccimbaşı'ya göre ise Bedreddin böyle bir isyan hareketine katılmamış ancak bazı kimseler tarafından kendisine iftira edilmiştir.<sup>24</sup> Solakzâde'ye göre ise Şeyh Bedreddin böyle bir ayaklanmadan uzaktır ancak başına böyle elim hadisenin gelmesinin nedeni Börklüce Mustafa ile aralarındaki ilişkidir.<sup>25</sup>

İsyân hareketi bastırıldıktan sonra Şeyh Bedreddin yakalanmış ancak kendisi büyük âlim ve mütefekkir bir şahsiyet olması ve hakkında bir yargı kararı bulunmamasından dolayı hemen öldürülmemiştir. Mehmet Çelebi, Şeyh Bedreddin'in içinde bulunduğu bu hareketin İslamiyet'e uygun olup olmadığı, hangi cezayı müeyyidenin uygulanması gerektiği konusunda âlimlerden müteşekkil bir heyetten fetva vermelerini istemiştir. Bu heyetin başkanlığını Mevlâna Haydar b. Mahmut Herevî (ö. 829/1426) yapmaktadır. Halil b. İsmail'in aktardığına göre Mevlâna Haydar, Şeyh Bedreddin'le yapmış olduğu görüşme neticesinde onun suçsuz ve faziletli bir kimse olduğu anlamıştır. Şeyh'in idam olmasına sebep olanlar ise Beyazıt Paşa ile Fahreddin isminde bir zattır.<sup>26</sup>

Âşıkpaşazâde, Şeyh Bedreddin'in idam edilmesi konusunu eserinde şöyle nakletmektedir: "*Hemen Simavna Kadısıoğlunu tutup Serez'de Sultan Mehmed'e getirdiler. Acem'den yeni gelmiş bir âlim var idi, kendisine Mevlâna Haydar derlerdi. Sultan Mehmed'in yanındaydı. Ona Sultan Mehmed sordu ki, 'Bunun gibi iş edenin hali nicedir, bu dahi aslında bir danişmend (âlim) kişidir' dedi. Mevlâna Haydar şöyle dedi: 'Şer'an bunun katli helal, ama malı haramdır' dedi ve kendisi dahi öyle*

22 Mehmed Neşri, Kitâb-ı Cihan-Nümâ (Neşri Tarihi) haz. Faik Reşit, Unat - Mehmed Altay, Köymen, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987), 2/545.

23 Ebül-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed İbn Arapşâh, *Ukûdü'n-nasîha* (et-Temîmî, Takıyyüddin b. Abdülkâdir, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcîmî'l-fukahâil-Hanefiyye* içinde), (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1609), 284a; Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, 91-93; Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcü't-tevârih* haz. İsmet Parmaksızoğlu (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 5/34. Uzunçarşılı, Şeyh Bedreddin'in böyle bir isyan hareketinde başrol oynamasının sebebini şeyhlikten şahlığa geçme istediği olarak yorumlamaktadır. Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, 1/363. Halil İnalcık'ta Şeyh Bedreddin'in isyancı olduğunu ve Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal'le isyan konusunda irtibatlı olduğunu düşünmektedir. Halil İnalcık, "Mehmet I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 38/393.

24 Halil b. İsmail, *Menâkıb*, 56a; Taşköprüzâde, *eş-Şekâik*, 33; Mustafa Ali Efendi Gelibolulu, *Kitâbu't-Tarih-i Künhü'l-Ahbâr* (Kayseri: 1997), 243; Ahmet Dede Müneccimbaşı, *Câmiu'd-düvel Müneccimbaşı Tarihi* çev. İsmail Erünsal (İstanbul:1975), 1/191.

25 Mehmed Hemdemî Solakzâde, *Solakzâde Tarihi* (İstanbul: 1297), 1/136.

26 Halil b. İsmail, *Menâkıb*, 52b-53b.

fetva verdi. Bu fetvadan sonra Simavna Kadıoğlu'nu Serez pazar yerine getirip, bir dükkân önünde astılar. <sup>27</sup> Halil b. İsmail'e göre Bedreddin'in idam edilmesi için şer'î bir gerekçe bulunamamış, örfe dayanılarak siyaseten idam edilmiştir.<sup>28</sup>

Bazı kaynaklarda idam fetvası bizzat Şeyh Bedreddin tarafından, bazılarında göre Haydar b. Mahmud Herevî,<sup>29</sup> Lütfi Paşa'ya göre ise Halil adında bir zat tarafından verilmiştir.<sup>30</sup>

Halil b. İsmail *Menâkıb*'da Şeyh'in idam edildiği tarihi açık bir şekilde zikretmemiş, Taşköprüzâde<sup>31</sup> *Şekâik*'te hicri 818 civarı olduğunu, İbn Arapşâh 820<sup>32</sup> Kâtip Çelebi<sup>33</sup> ve Bursalı Mehmet Tahir Efendi<sup>34</sup> 823, Mehmed Süreyya<sup>35</sup> da 825 yılında idam edildiğini ifade etmişlerdir.

### 3. Câmîu'l-Fusûleyn

#### 3.1. Eserin Yazılış Gayesi ve Önemi

Şeyh Bedreddin'in, Edirne'de Mûsâ Çelebi'nin kazaskerlik görevini ifâ ederken kaleme aldığı, daha çok yargılama usulüne ait bilgileri ihtiva eden bir fıkıh kitabıdır. Eserin mukaddimesinde belirtildiğine göre, eserin yazımına hicri 813 Cemaziyülevvel ayında başlanmış ve 28 Safer cumartesi günü 814 yılında yani on aydan daha az bir sürede tamamlanmıştır.<sup>36</sup>

Bedreddin bu kitabını, mukaddimedede de ifade ettiği üzere Üsrüşenî'nin (ö. 632/1235) otuz fasıldan oluşan *el-Fusûl*'ü ile İmâdüddin'in (ö. 670/1271) kırk fasıldan oluşan *Fusûlü'l-ihkâm fi usûli'l-ahkâm* adlı eserlerini bir araya getirmek suretiyle oluşturmuştur. İki füsulü bir araya getirdiği için de eserine *Câmîu'l-Fusûleyn* ismini vermiştir.

Şeyh Bedreddin, eserin yazılış gayesini ve önemini eserin mukaddimesinde şöyle beyan etmektedir: "*Muhammed b. Mahmûd el-Üsrüşenî'nin el-Fusûl adlı kitabı ile İmâdüddin'in el-Fusûl adlı kitabını inceleyince bu iki kitabın gerek fetvalar*

27 Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, 92-93; Şeyh Bedreddin'in asılma olayını Neşri de aynı ifadelerle aktarmaktadır. Neşri, *Neşri Tarihi*, 2/546-547; Sarıbiyık, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin Mahmut*, 38.

28 Halil b. İsmail, *Menâkıb*, 53a; Yunus Apaydın, Hanefî doktrininde bağı suçunda özellikle çatışma ortamında bulunmayan ve öldürme suçuna karışmayan kimseler için idam cezasının olmadığını belirtmektedir. Tarihçilerin verdiği bilgilerden hareketle Şeyh Bedreddin'in yakalanmış olduğu ortam bir çatışma ortamı değildir. Bu noktalardan hareketle Apaydın, Bedreddin'in idam edilmesinin fikhin sistematiğinin oturduğu temel ilke ve yöntemlerden hareketle olmadığını siyaseten olduğunu belirtmektedir. Hacı Yunus Apaydın, *Yargılama Usûlüne Dair Câmîu'l-Fusûleyn* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2012), 15-16.

29 Taşköprüzâde, *eş-Şekâik*, 34, Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, 93; Solakzâde, *Solakzâde Tarihi*, 1/184; Neşri, *Neşri Tarihi*, 2/546-547.

30 Lütfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osmân* haz. Mehmet Tayşi (İstanbul: 1990), 74.

31 Taşköprüzâde, *eş-Şekâik*, 34; Leknevi de *Şekâik*'dan naklen aynı görüşü benimsemektedir. Leknevi, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 127.

32 İbn Arapşâh, *Ukûdün-nasiha*, 285.

33 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/566.

34 Mehmed Tâhir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matba Amir, 1333/1915), 1/39-40.

35 Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 2/361.

36 Simâvî, *Câmîu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 118).

*konusunda gerekse anlaşmazlıkların halli ve davaların çözüme kavuşturulması konusunda yazılmış en değerli ve en yararlı kitaplardan olduğunu gördüm. Ancak her ikisinde de bazı gereksiz uzatma ve tekrarlar vardı. İçerdikleri bilgilerden hiçbirini dışarıda bırakmaksızın gereksiz tekrarları zikretmeksizin bu iki kitabı birleştirdim. İmâdeddin'in 'Ferâiz' bölümünü bilerek eserime almadım. Çünkü Sirâcî'nin (ö. 596/1200) kitabında ferâiz konusu çok güzel bir şekilde anlatılmaktadır. Kitapların ibarelerini şerhe ihtiyaç duymaksızın anlaşılacak bir üslûpla kaleme aldım ve kısa tuttum. Ayrıca ulaşmam kolay olan el-Hulâsa, el-Kâfi, Letâifu'l-İşârât ve diğer bazı kitaplardan ilgili konularla alakalı ilaveler yaptım. Usûl ve kaidelerin gerektirdiği asıllara uygun olarak aklıma gelen bazı faydalı bilgi ve nükteleri, bu kitaba derc ettim. Bu kitap zor durumda kaldığımda ahiret azığımsun diye kendim için hazırladığım<sup>37</sup> bir derleme olup kırk fasıldan oluşmaktadır. Her bir fasıl kendi alt dallarına uygulanacak birer aslı ihtiva etmektedir. Eserin hacmi iki fusûlun dörtte biri kadar olmakla birlikte ihtiva etmiş olduğu faydalar her iki eserin ihtiva ettiği faydalardan daha fazladır. Allah'a hamd ü senalar olsun ki bu kitap, dönemin de tek ve benzersiz bir kitaptır. "<sup>38</sup>*

Şeyh Bedreddin'in de ifade ettiği gibi bu eser kendi dönemi için önemli bir kitap olup yargı ve fetvâ meselelerinde dönemin kadı ve müftülerinin başvurduğu bir eser olmuştur.<sup>39</sup>

Muamelat, ibadet ve yargılama hukuku ile ilgili önemli konulara yer veren *Câmiu'l-Fusûleyn*, özellikle kazâ ve fetvâ ile ilgili meseleleri ele alması sebebiyle uzun süre müftü ve kadıların müracaat ettikleri bir başucu kitabı olmuştur. Bu eser, kendisinden sonra yazılan birçok fetva ve fûrû fıkıh kitabı başta olmak üzere *Mecelle'*ye de kaynaklık yapmıştır.

### 3.2. Özelliği

*Câmiu'l-Fusûleyn* Hanefi mezhebinde fûrû fıkıha dair yazılmış önemli bir eser olarak telakki edilmektedir.<sup>40</sup> Eserde ayet ve hadislerle yer verilmiş fakat hadislerin kaynakları belirtilmemiştir. Fıkhi meseleler incelenmesine rağmen elfâz-ı küfür bahsinde kelami konulara değinilmiş ve bazı tasavvufi meselelere atıfta bulunulmuştur.

*Câmiu'l-Fusûleyn*'in önemli özelliklerinden birisi, bir konu hakkında birçok görüş aktarıldıktan sonra konunun özetinin sunulmasıdır. Bu özetler fasılların sonunda veya bütün bir fasılın özeti gibi olmayıp, eserin muhtelif

37 Bu ifadeyi şöyle tercüme etmekte mümkündür: "Bu kitap sıkışık durumlarda işimi kolaylaştırsın diye kendim için hazırladığım bir derleme olup kırk fasıldan oluşmaktadır."

38 Simâvî, *Câmiu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 118).

39 Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi koleksiyonu 582'de kayıtlı nüshanın girişinde bu eserin meşhur bir eser olduğu, özellikle muamelat konularını işlemiş olmasına binaen müftü ve kadıların müracaat ettiği önemli bir kitap olduğu notu düşülmüştür.

40 Bazı yazma nüshalarda *Câmiu'l-Fusûleyn*'in tam isminin farklı olarak yazıldığını görebilmekteyiz. Örneğin Süleymaniye Kütüphanesi, Beşirağa, 064'de kayıtlı nüshada eserin fıkıha dair bir eser olduğunu belirtmek üzere eserin ismi *Kitabu Câmiu'l-Fusûleyn fi'l-Fıkıh* olarak kaydedilmiştir.

yerlerinde “hulasa” veya “velhasıl” denilerek, daha önce aktarılan meselelerin özetlenmesidir.<sup>41</sup>

Genel olarak esere bakıldığında kaynakların tamamına yakınına, Hanefî mezhebinin usûl, fûrû fıkıh, fetâvâ ve şurût alanında yazılmış olan eserlerin oluşturduğunu görmekteyiz. Az da olsa hadis, kelam ve tefsir kaynaklarından da istifade edilmiştir.<sup>42</sup>

*Câmîu'l-Fusûleyn* Arapça olarak yazılmasına rağmen eserde Farsça ibarelere de yer verilmiştir. Bu açıdan bakıldığında Şeyh Bedreddin'in kendisinden istifade ettiği kaynakların bir kısmının Farsça olması muhtemeldir. Ancak eserin kaynaklarını oluşturan rumuzlar kısmı incelendiğinde belirtilen eserlerden sadece bir tanesinin Farsça olduğu tespit edilmiştir.<sup>43</sup> *Câmîu'l-Fusûleyn*'de geçen Farsça ifadeler çoğunlukla diğer kitaplardan alıntı yapılarak nakledilmiştir.<sup>44</sup>

*Câmîu'l-Fusûleyn*'in önemli özelliklerinden birisi de konular incelenirken bazı meselelerin daha sonraki bahislerde anlatılacağı veya ilerdeki fasıllarda anlatılan bazı konularının ise daha önceki fasıllarda geçtiğinin beyan edilmiştir.<sup>45</sup> Böylelikle hangi konuların hangi fasıllarda daha detaylı anlatıldığı veya anlatılacağı belirtilerek okuyucunun o fasıllara yönlendirilmesi sağlanmaktadır.

Eserde, bir konuda hüküm ortaya konulurken fıkhîta kullanılan şerri delillerden ayet ve hadisler başta olmak üzere kıyas, istihsân, örf, istishâb, zaruret ve maslahat gibi temel prensipler kullanılmıştır.<sup>46</sup>

Eserde ibadetlerle ilgili konulara sadece ölüm döşeğinde olan hastanın durumu üzerinden açıklanma yapılmıştır. Had, kısas, tazir ve erşe dair hükümler özel bir başlık altında incelenmemiş eserin muhtelif yerlerinde ilgili konu bazında ele alınmıştır.

Bu eserin belki de en önemli özelliği Şeyh Bedreddin'in kendi görüşlerini “اقول” (Ben derim ki) ifadesiyle belirtmesidir. Esere baktığımızda 470'den fazla yerde “Ben derim ki” ibaresini kullandığını görmekteyiz. Bedreddin, bu ifadeyi kullanmış olduğu kimi yerlerde mezhepteki genel kanaate itirazda bulunmuş, kimi yerlerde mezhep imamlarına muhalefet etmiş veya mezhepte müftâ bih olan görüşün aksine bir görüş beyan etmiştir. Kendi görüşlerini ifade ettiği cümlelerin sonunda genellikle “Allah en iyi bilendir” ibaresini kullanır.

41 Örnekler için bakınız: Simâvî, *Câmîu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 33a, 44a, 142a, 131a.

42 Kaynakların tespiti için *Câmîu'l-Fusûleyn*'in rumuz kısmına bakılabilir.

43 Bu eser Ebû Nasr Alaeddin ed-Dinârî'nin *el-Fetâvâ'sıdır*.

44 *Câmîu'l-Fusûleyn*'in kendisinden Farsça nakillerde bulunduğu bazı eserler şunlardır; *Fetâvâyı Ehli Semerkant* (168a), *el-Gunye* (176a), *Zâhîretü'l-Burhânîyye* (176a), *Uddetü'l-Muftin* (177b), *Hidâye* müellifinin *el-Fevâid'i* (195a) gibi.

45 Simâvî, *Câmîu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 50a, 120a.

46 Simâvî, *Câmîu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 20a, 193b, 242a, 384a, 429a.

Bedreddin eserinde “Ebu Hanife veya İmam Ebu Yusuf’a göre böyle olması gerekir” diyerek sayısı az da olsa tahriçler yapmıştır.

Eserinde lâfzî tartışmalara yer vermiş bazen itirazlarını lâfzî tartışmalar üzerinden sürdürmüştür. Kendi görüşünü desteklemek için farklı fetva kitaplarından nakillerde bulunmuştur.

Aynı fetva kitabında veya farklı fetva kitaplarında yer alan birbirleriyle çelişkiliymiş gibi gözükken görüşlerin nasıl cem edilebileceği, aradaki tenakuzların nasıl çözüme kavuşturulabileceği belirtilmekle birlikte, mezhepte muteber kabul edilen kimi âlimlerin birbirleriyle tezat oluşturan görüşlerinin nasıl uzlaştırılması gerektiği de açıklanmıştır.

Eserde İslam hukukunun temel prensiplerini yansıtan külli kaide ve zavâbıtlara yer verilmiş, farklı alanlardaki fer’i meselelerin hükümlerini kuşatan bu genel önermeler “asıl” terimiyle ifade edilmiştir. Bu eserde “asıl” kelimesiyle fikhî hükümler elde edilirken gözetilen ilkeler ve hükümlerin dayandığı genel kurallar kastedilmiştir.<sup>47</sup>

### 3.3. Planı

*Câmiu’l-Fusûleyn*’i muhteva açısından incelediğimizde klasik eserlerdeki geleneğin sürdürülmüş olduğunu görmekteyiz. Eserde mukaddimeden önce rumuzların açılımına yer verilmiş mukaddimede Allah’a hamd ve senâyla başlanılmış, eserin hangi tarihler arasında yazıldığı, kaleme alınmasındaki gaye, özelliği ve muhtevası hakkında genel bir çerçeve çizilerek mukaddime dua ile sonlandırılmıştır. Mukaddimeden sonra eserde yer alan fasıl başlıkları ve bu fasılların alt başlıklarında yer alan konular belirtilmiştir. Diğer bir ifadeyle eserin içindekiler bölümü oluşturulmuştur.

### 3.4. Muhtevası

Bu eserin ilk on yedi faslında yargı hukukuyla ilgili meseleler ele alınmışken geriye kalan fasıllarda muamelata dair konular işlenmiştir. Bu fasıllar ve alt başlıkları sırasıyla şöyledir:

1. Hâkimlik, hüküm verme, hâkimin, elçinin, vekilin ve velinin görevinden azledilmesiyle ilgili konuların incelenmesi
2. İctihadi konularda hüküm verme
3. Başkası hakkında hasım olabilenler ve olamayanlar
4. Dava ve husumetlerde bir hak sahibinin başka bir hak sahibinin yerine geçmesi
5. Gâib hakkında hüküm verme

47 Simâvî, *Câmiu’l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 26b, 38b, 83a.

6. Davanın türleri ve davanın sıhhat şartları
7. Akar tespiti davası ile ilgili meseleler
8. Hâric ve zilyet<sup>48</sup> davası, hâric ve zilyedin dava ve şahitlikte tarih zikretmesi
9. Dava ve şahitlikte işaret, nispet ve tarif
10. Davada çelişki, davanın def'i ve bunlarla ilgili konular
11. Dava ve şahitlik arasındaki ve şahitlerin kendi aralarındaki uyumsuzluk
12. Dava açılmasına gerek kalmaksızın şahitlerin dinlenilmesi
13. Vakıf davaları ve bununla ilgili şahitlik konusu
14. Şahidin şahitliğini belgeye kaydettiği bir konuda daha sonra davacı olması
15. Yemin etme ve bununla ilgili konular
16. İstihkâk,<sup>49</sup> aldanma ve benzer konuların incelenmesi
17. Nakitlerin taayyün ettiği ve etmediği akitler
18. Bey bi'l-vefâ<sup>50</sup>
19. Semerkant'da borç veren ile borç alan arasında alışagelmış kira işlemleri
20. Nikâh, mehir, nafaka ve çeyiz davası ve bunlarla ilgili hükümler
21. Veled ve erşe<sup>51</sup> sirayet eden ve etmeyen haklar
22. Muhâlea ve onunla ilişkili meseleler
23. Boşama yetkisinin devredilmesiyle ilgili konular
24. Fuzûlînin<sup>52</sup> tasarrufları
25. Feshi kabul eden ve etmeyen muhayerlikler
26. Şartla batıl olan ve olmayan akitler

48 Zilyed: Bir şeyi elinde bulunduran kimse, sahip anlamında kullanılır. Zilyedlik ise mâlik sıfatıyla veya mâlik gibi tasarruf etme niyetiyle bir ayn üzerinde kurulan filî hâkimiyettir. Şevket Topal, "Zilyedlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/417-420.

49 İstihkâk: Bir kimsenin mülkiyet ya da zilyedliğinde bulunan mal üzerinde bir başkasının mülkiyet hakkının sabit olması anlamındaki hukuk terimidir. Hamza Aktan, "İstihkâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/336-337.

50 Bey' bi'l-vefâ: Bedeli iade edildiğinde geri alınmak üzere bir malın satılmasını konu edinen satış akdi Abdülaziz Bayındır, "Bey' bi'l-vefâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/20-22; Geniş bilgi için bakınız: Recep Özdemir, "Aynî Teminatlar Bağlamında Bey' bi'l-Vefâ'nın Hukuki Durumu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 219-315.

51 Erş borçlar hukukunda, satılan malın kusurlu çıkması halinde satış bedelinden düşülen miktara, ayrıca bir mala zarar verilmesi durumunda meydana gelen noksanlığın maddî karşılığına erş denir. İslâm ceza hukukunda ise şahıs aleyhine işlenen ve ölümlü sonuçlanmayan yaralama ve sakat bırakmalarda mağdura ödenmesi gereken mali karşılığı ifade etmektedir. Erş terim olarak genellikle bu son anlamında kullanılır. Ali Şafak, "Erş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/307.

52 Fuzûlî: Bir kimsenin hukukî temsilcisi olmadığı halde onun adına hukuki işlemlerde bulunan kişi. Beşir Gözübenli, "Fuzûlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/239-240.



27. Babanın, vasînin,<sup>53</sup> hâkimin, mütevellinin ve memurların tasarruflarıyla ilgili meseleler
28. Tereke, borç, vârisler ve bunlarla ilgili meseleler
29. Vârislerden birinin bir borcu, bir vâsiyeti veya bir başka vârisin varlığını ikrar etmesi
30. Fâsid tasarruflar ve bunların hükümleri
31. Şuyû' meseleleri ve bunlarla ilgili hükümler
32. Gasb edilmiş, rehin verilmiş veya ortaklık sonucu elde edilen ürünlerin satışı
33. Tazmin sorumluluğu gerektiren durumlar
34. Muhtelif konulardaki hükümler
35. Bireysel olarak engel olma hakkı bulunan veya bulunmayan eylemler hakkındaki meseleler
36. Duvarlarla ilgili meseleler
37. İsimlerin delalet ettiği müsemmanın bilinmesi, "şey", "cüz", "az", "bazı", "kolay" gibi lafızların delalet ettiği müsemmalar
38. Elfâz-ı Küfür
39. Köle azadı ve doğuştan hür olmakla ilgili çeşitli meseleler
40. Mahzar<sup>54</sup> ve sicillerdeki eksiklikler hakkındaki konuların incelenmesi

Şeyh Bedreddin'in *Câmiu'l-Fusûleyn*'de ele aldığı konuları işlemesindeki bu sistematığı kendisinden istifade ettiği Üsrüşeni ve İmâdüddin'in *Fusûl*'lerindeki sistematikten farklıdır. Konuların ele alındığı fasıllar farklılık arz etmektedir.<sup>55</sup>

### 3.5. Câmiu'l-Fusûleyn'in Kaynakları

Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-Fusûleyn*'de iki yüzden fazla kaynak kullanmıştır. Yaptığı alıntılara referans göstermiş ve bunları rumuzlarla ifade etmiştir. Eserin başında rumuzların açıklımına dair alfabetik olarak verilen bilgiler, görüşlerin nispetinde ve kaynağını tespit etme noktasında kolaylık sağlamaktadır. Kaynak

53 Vesâyet: Fıkıhta eda ehliyeti bulunmayan veya eksik olanlarla ehliyeti sonradan kısıtlananların mallarını koruma ve işletme, onlar adına mallarında tasarrufta bulunma yetki ve sorumluluğunu yahut veli/hâkim tarafından bir kimseye bu yetki ve sorumluluğun verilmesini ifade eder. Bu konuda kendisine yetki verilen kimseye de vâsi denir. Ali Bardakoğlu, "Vesâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/66-70; Mehmet Onur, *İslam Hukukunda Ehliyet Anzaları ve Sefeh* (İstanbul: Kitabi Yayınları, 2019), 24.

54 Mahzar: Taraflar ve şahitlerinin hâkim huzurunda dava ile ilgili olarak sundukları bilgi ve delillerin, ikrar, yemin veya inkârın kaydedildiği belge ve defter manasında kullanılmıştır. Hâkimin verdiği hükmün yazıldığı belgeye veya deftere ise sicil denilir. Bazen bu iki kelime birbirinin yerine kullanıldığı gibi zaman ve bölgelere göre az çok farklı anlamlar kazandığı da görülmektedir. Genel olarak resmi makamlara şikâyet, talep, teşekkür vb. hususlar için sunulan çok imzalı arzuhal anlamında kullanılır. Mehmet İpşirli, "Mahzar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 23/398.

55 Mesela *Câmiu'l-Fusûleyn*'de yirminci fasılda ele alınan nikâh, mehir, nafaka ve çeyiz davasıyla ilgili hükümler konusu, *Fusûlu'l-Usrüşeni*'de on yedi, *Fusûlu'l-İmadî*'de ise on dördüncü fasılda ele alınmıştır.

olarak kimi zaman sadece fakih ismi, kimi zaman da sadece eser isminin karşılığı olan rumuzlar zikredilmiştir. Çok nadir de olsa bazı eserlerin ismi tam olarak belirtilirken çoğunlukla eserlerin isimleri kısaltılarak ve meşhur olduğu şekliyle zikredilmektedir.

Şeyh Bedreddin eserini, herkes tarafından muteber kabul edilen eserlerden istifade ederek kaleme almıştır. *Câmîu'l-Fusûleyn*'nin kaynaklarına bakıldığında en çok kullanılan eserlerin başında Hanefi mezhebinde zâhirü'r-rivâye diye isimlendirilen İmam Muhammed eş-Şeybanî'nin eserleri ve bu eserlere yazılan muhtasar, şerh ve haşiyelerin olduğu görülmektedir. Bu eserlerin dışında *Kudûrî*, *Hidâye* ve *Mebûsût* gibi Hanefi mezhebinin geçmişten günümüze kadar her asırda önemini yitirmemiş fûrû fikhin temel metinleriyle bu metinlere yazılan şerh ve haşiyelerin yoğun bir şekilde kullanılmış olduğu da gözden kaçmamaktadır.

*Câmîu'l-Fusûleyn*'nin kaynakları arasında otuzu aşkın fetvâ ve fevâid kitapları yer almaktadır.

Kaynaklara yapılan atıf yoğunluğu konulara göre farklılık arz etmektedir. Eserde ele alınan meselenin içeriğine göre kendisinden istifade edilen eserlerin sayıları değişiklik göstermektedir. Bir fasılda bir esere defaten atıfta bulunulurken başka fasılda aynı eserden hiç nakil yapılmadığı gözlenebilmektedir. *Zehîretü'l-Burhâniyye*, *el-Hulâsa*, *Kadîhân* gibi eserlerden yapılan nakillerin yoğunluğu diğer eserlere kıyasla oldukça fazladır. Bu da Şeyh Bedreddin'in bazı eserlere daha çok müracaat ettiğini göstermektedir.

*Câmîu'l-Fusûleyn*'de kaynak olarak kullanılan bazı eserler müellifin ismine doğrudan nispet edilmek yerine -müellifin ismi açık bir şekilde belirtilmeksizin-kendisiiyle tanındığı meşhur olan eseriyle belirtilmiştir. Genelde eserin müellifi için başka eserine atfen "falan eserin sahibi" nispetiyle ifade edilmiştir.<sup>56</sup>

*Câmîu'l-Fusûleyn*'de bazı âlimlerin tek bir eserinden istifade edilirken bazı âlimlerin altı yedi eserinden yararlandığı olmuştur. İmam Muhammed, Ebu'l-Leys es-Semerkindî, Hâkim eş-Şehîd ve Burhanü's-Şerîa gibi âlimlerin dörtten az olmamak üzere birçok eseri kaynak olarak kullanılmıştır.

### 3.6. Şeyh Bedreddin'in Câmîu'l-Fusûleyn'de Takip Ettiği Usûl ve Yöntem

*Câmîu'l-Fusûleyn*'e baktığımızda eserin büyük bir kısmını diğer kaynaklardan yapılan nakiller oluşturduğunu görmekteyiz.<sup>57</sup> Ayrıca eserde dönemsel bazı konulara öncelik verilmiştir. Eserde ilk konunun, dârulislâmın dârulharbe, dârulharbin dârulislâma dönüşmesi olarak belirlenmesi bunun bir göstergesidir.

56 *Et-Tecnis* bu eserin müellifi için "Sahibu'l-Hidâye" kaydı düşülmüştür. *Kitabu'd-De'âvi ve'l-Beyyinât* isimli eserin müellifi için "Sahibu'l-Muhit" kaydına yer verilmiştir.

57 Dördüncü fasıl (30b); yedinci fasıl (55b); sekizinci fasıl (65a) gibi.

Eserde genel olarak “قيل” kelimesiyle zayıf olan görüşleri belirtir nadir de olsa bu görüşler arasında tercihte bulunur.<sup>58</sup> Şeyh Bedreddin’in “قيل” kalıbıyla birçok görüş aktardıktan sonra o konu hakkında hiçbir tercih yapmadığı sadece görüşleri nakletmekle yetindiği de olmuştur. “قيل” kalıbını kullandığı yerde bu görüşün kime ait olduğu belirtilmemiştir. Kaynak ve görüş sahibinin ismi zikredilmeksizin o konu hakkındaki görüşler aktarmakla yetinilmiştir. Ancak elimizdeki yazma nüshanın hamışından bazı görüşlerin kime ait olduğunu tespit edebilmekteyiz.<sup>59</sup> Bu konuya örnek olarak hâkimin vasî, mütevellî ve kayyum ataması konusuna bakılabilir.<sup>60</sup>

Hanefî bir fakih olan Bedreddin her ne kadar itirazda bulunduğu görüşler olsa bile meseleleri, Hanefî mezhebindeki genel kabul ve görüşler çerçevesinde aktarır. Ele alınan konular hakkındaki değerlendirmeler de bu minval üzerine yapılır. Genel itibarıyla eserde işlenen konular Hanefî mezhebinin muteber kabul edilen kaynakları üzerinden aktarılır. Eserinde Hanefî mezhebinin görüşlerinin yanı sıra ağırlıklı olarak Şâfiî mezhebinin görüşlerine yer verilirken yer yer Malikilerin ve Hanbelîlerin görüşlerine de atıfta bulunulur. Diğer mezheplerin görüşleri genel olarak Hanefî mezhebiyle aralarındaki görüş ayrılıklarını ortaya koymak üzere nakledilir.<sup>61</sup>

Şeyh Bedreddin kendi görüşünü ve o konu hakkındaki düşüncesini “اقول” ifadesiyle belirtir. Bu kalıbın dışında nadir de olsa “قلت” ve “نقول” kalıplarını kullandığını da görmekteyiz. Ayrıca bu kalıpların dışında kendi görüşünü veya tercihini “اصوب عندي” “الظاهر عندي” “الحق عندي” gibi kalıplarla da ifade etmiştir. *Câmiu'l-Fusûleyn*'de bu kalıplarla görüş beyan ettiği yerlerin sayısı 470'in üzerindedir.

“اقول” kalıbıyla yapmış olduğu tercihler bazen Hanefî mezhebinde benimsenen görüşlerin aksine bir görüş olduğu gibi<sup>62</sup> bezen de zikredilen iki görüşten birisi arasında bir tercihte olabilmektedir.<sup>63</sup> “اقول” kalıbının kullanıldığı her yerde Hanefî mezhebinde muteber kabul edilen görüşlere itiraz edildiği gibi bir düşünceye kapılmak da doğru değildir. Kendi kanaatini ifade ettiği gibi görüşler arasındaki ihtilaflara temas ederek, farklı görüşlerin arasını cem etmesi de söz konusudur.

Hanefî fıkıh geleneğinde *Fetâvâ Kadîhân* ve *Mülteka* gibi bazı eserlerde tercih edilen görüşler ilk olarak zikredilir. Bu eserleri okuyanlar bilirler ki müellifin bu konudaki tercihi, ilk zikretmiş olduğu görüştür. *El-Hidâye* sistematüğünde yazılan eserlerde ise müellif ilgili konu hakkındaki görüşünü en son olarak zikreder. Böylelikle tercihe şayan olan görüşün son zikredilen görüş olduğu anlaşılmış olur. *Câmiu'l-Fusûleyn*'e baktığımızda Şeyh Bedreddin'in iki yöntemden herhangi

58 Simâvî, *Câmiu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 15a.

59 Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi 119 numaralı nüshaya bakılabilir.

60 Simâvî, *Câmiu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 11b-18a.

61 Simâvî, *Câmiu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 170b.

62 Simâvî, *Câmiu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 12a.

63 Simâvî, *Câmiu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 17b.

birisini benimsediğini söylememiz pek mümkün değildir. Ancak Bedreddin söylemesi gereken bir şey varsa konunun ilgili yerinde bunu belirtir. Bir konuda benimsemediği bir görüş beyan edecek, o konuda bir açıklamada bulunacak veya farklı görüşlerden hangisinin tercihe şâyan olduğunu ifade edecekse, aktarmış olduğu görüşlerin ortasında veya sonunda “اقول” kalıbını kullanarak düşüncesini ifade eder. Mesela iki kişi bir hâkimin falanca kişinin falanca kişiye şu kadar borcu olduğu konusunda hükmettiğine şahitlik etseler veya hâkim böyle bir hüküm vermediğini söylese bu iki kişinin yaptığı şahitlik reddedilir. İmam Muhammed’e göre ise bu iki kişinin şahitliğinin kabul edilmesi gerekir. Şeyh Bedreddin “Ben derim ki -Allah ıslah etsin- zamanımızın kadılarının aşikâr olan durumu göz önüne alındığında Muhammed’in görüşüyle fetva vermek gerekir.”<sup>64</sup> der.

Benimsemediği görüşler için başka kalıplar kullanmakla birlikte genel olarak “اختلاف” ve “اشكال” kalıplarını kullanır.<sup>65</sup>

Çok karmaşık gibi görünen bazı meselelerde ilgili konuyla alakalı genel fıkhi kaideye veya zavâbıtla işaret edilir. İlgili konudaki kaide “asıl” terimiyle ifade edilir. Şeyh Bedreddin’in kullanmış olduğu kaide ve zavâbıtlardan birkaçına şunlar örnek verilebilir: “Örfen bilenen şey şart koşulmuş gibidir.”<sup>66</sup> “Bir mal telef olduktan sonra hibe ise geri istenemez borçsa istenir.”<sup>67</sup>

Bedreddin, fakihlerin görüş veya tercihlerini üzerine bina ettikleri delilleri belirtir, görüşlerin ittifak ve ihtilaf yönlerine işaret eder ve görüşler arasındaki tenakuzları ortadan kaldırılmaya çalışır.

Şeyh Bedreddin her ne kadar eserinde bazı tekrarlara yer vermek istemese de bazı konuların sürekli birbirleriyle ilişkilendirildiğini görmekteyiz. Eser için tamamen tekrarlardan arınmış demek mümkün değildir.

### 3.7. Eserin Yazma Nüshaları

Câmîu'l-Fusûleyn’in Süleymaniye Kütüphanesi başta olmak üzere, Millet Kütüphanesi, İstanbul İl Müftülüğü Kütüphanesi, Diyanet İşleri Başkanlığı Merkez Kütüphanesi, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı ve Manisa Halk Kütüphanesi gibi birçok kütüphanede yazma nüshaları mevcuttur.

Eserin yazma nüshaları konusunda yaptığımız araştırmada eserin müellif nüshasına ulaşamadık. Bu bölümde müellif nüshasından istinsah edilen, eserin yazım tarihine en yakın tarihte istinsah edilmekle birlikte mukabele gören veya mukabele görmemesine rağmen eserin yazım tarihine en yakın tarihte

64 Simâvî, *Câmîu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 17b.

65 Simâvî, *Câmîu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 16b, 26b.

66 Simâvî, *Câmîu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 166a.

67 Simâvî, *Câmîu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 166a.

istinsah edilen yazma nüshalar hakkında bilgilendirme yapılacaktır. Eserin yüzden fazla yazma nüshasına ulaşılmış olup tarafımızca önemli görülen birkaç nüshasına değinilmekle yetinilecektir.

Eserin ulaşabildiğimiz bazı yazma nüshaları şunlardır;

### **3.7.1. Müellif Nüshasından İstinsah Edilen Nüsha**

Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya bölümü 1531 de kayıtlı nüsha 363 varak olup, Edirneli Muhammed Kamî tarafından hicri 1001 yılında Arapça ve talik yazısıyla istinsah edilmiştir. Eserin ferağ kaydında belirtildiğine göre bu nüsha müellif nüshasından istinsah edilmiştir.

### **3.7.2. Mukabele Gören Nüshalar**

Süleymaniye Kütüphanesi Mahmut Paşa bölümü 176 da kayıtlı nüsha 206 varak olup, Burhan b. Hoca Ali tarafından hicri 816 yılında Arapça ve talik yazısıyla istinsah edilmiştir. Kostantin şehrinde Mahmut Paşa tarafından vakfedildiği ve Şeyh Bedreddin Simavî'ye ait olduğu notu düşülmüştür. Müstensih, eserin başından sonuna kadar Mesnedil ulema olan Cemal Efendi'nin nüshasıyla mukabele ettiğini belirtmektedir. Tarafımızca Cemal Efendi'nin kim olduğu tespit edilememiştir.

Süleymaniye Kütüphanesi Damad İbrahim Paşa bölümü 502 numarada kayıtlı nüsha 320 varak olup, Mustafa b. Yusuf tarafından hicri 903 yılında Bursa'da Arapça ve nesih yazısıyla istinsah edilmiştir. Müstensih ferağ kaydında bu nüshanın güvenilir bir nüshadan nakli gerçekleştirildikten sonra birkaç nüshayla baştan sona mukabele gördüğünü ifade etmektedir.

Süleymaniye Kütüphanesi Molla Murad bölümü 771 numarada kayıtlı nüsha 398 varak olup Muhammed b. Abdullah er-Rumî tarafından hicri 979 yılında Arapça ve nesih yazısıyla istinsah edilmiştir. Bu nüshanın ferağ kaydında eserin, Eşrefiyye Medresesinin müderrisi Muhammed b. Abdullah er-Rumî tarafından istinsah yeri belirtilmeksizin 19 Muharrem 979 yılında istinsah edildiği notu düşülmüştür. Ayrıca bu nüshanın hicri 938 yılında Rebiyyülâhîr ayının on sekizi pazar günü Abdullah b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed hattıyla yazılan nüshayla mukabele gördüğü belirtilmiştir.

### **3.7.3. Müstensihi ve İstinsah Tarihi Belirtilen Nüshalar**

Süleymaniye Kütüphanesi Fatih bölümü 1558 de kayıtlı nüsha 257 varak olup, Mustafa b. İbrahim b. Temcid tarafından hicri 823 yılında istinsah edilmiştir.

Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya 1532 numarada kayıtlı nüsha 240 varak olup, Hıdır b. Hüseyin tarafından hicri 838 yılında istinsah edilmiştir.

Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya 1535 numarada kayıtlı nüsha 279 varak olup, Hasan b. Süleyman tarafından hicri 846 yılında istinsah edilmiştir.

*Câmiu'l-Fusûleyn*, Üsrüşeni'nin *Ahkâmü's-Sığâr*, Zenbilli Ali Efendi'nin *Âdâbu'l-Evsiyâ* isimli eserleri ve Necmeddin er-Remli'nin *el-Leali'd-Dürriyye*'siyle birlikte Kahire'de hicri 1300 yılında iki cilt olarak basılmıştır.<sup>68</sup>

### 3.8. Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar

*Câmiu'l-Fusûleyn* üzerine yapılan çalışmalar genelde Şeyh Bedreddin eserindeki itirazlarına veya farklı görüşlerine cevap verme niteliğiyle yazılan eserlerdir. Bu eserlerden bazıları şunlardır:

#### 3.8.1. el-Es'ile ve'l-Ecvibetü'l-Müteallika bi Câmî'i'l-Fusûleyn

Süleyman b. Ali el-Karamâni'ye (ö. 924/1518) aittir.<sup>69</sup> Eser nesih yazısıyla kaleme alınıp 101 varaktan oluşmaktadır.

Bu eser Şeyh Bedreddin'in itirazlarına cevap verme amacıyla kaleme alınmış bir çalışmadır. Üçyüz seksen suale cevap verme niteliğinde olup, Karamâni tarafından Şeyh Bedreddin'in görüşleri, selefin görüşlerine bir itiraz ve halefin görüşlerinden ise bir yüz çevirme olarak değerlendirilmiştir.<sup>70</sup>

#### 3.8.2. el-Le'âli'd-dürriyye fi'l-Fevâ'idi'l-Hayriyye

Necmeddin er-Remli, (ö. 1081/1671) babası Hayreddin er-Remli'nin *Câmiu'l-Fusûleyn*'in kenarına kaydettiği haşiyeyi temize çekerek ayrı bir eser hâline getirmiş ve kitabına *el-Le'âli'd-dürriyye fi'l-fevâ'idi'l-hayriyye* adını vermiştir.<sup>71</sup> Bu eser *Hâşiyetü Câmî'i'l-Fusûleyn* şeklinde de bilinmektedir.<sup>72</sup>

#### 3.8.3. Hâşiyetü alâ Câmî'i'l-Fusûleyn

Zeynüddin b. İbrahim b. Nüceym (ö. 970/ 1563) tarafından *Câmiu'l-Fusûleyn*'de Şeyh Bedreddin'in beyan etmiş olduğu görüşlere bir itiraz ve cevap verme niteliğinde kaleme alınmış önemli bir eserdir. Bazen itirazlara verilen cevaplar Şeyh Bedreddin'in görüşünü destekler mahiyettedir. Yazma nüshalarından Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyyüddin Carullah Koleksiyonu, 610 da kayıtlı olan bu eser, 67 varak olup her sayfa ortalama 13 satırdan oluşmakta olup mukaddime ve rumuz kısmına yer verilmemiştir.<sup>73</sup>

68 Ali Bardakoğlu, "Câmiu'l-Fusûleyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1993), 7/109.

69 Süleyman b. Ali el-Karamâni, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Vâlide Sultan, 97).

70 Şerafettin Sökülmez tarafından eser üzerine bir doktora tezi yapılmaktadır Şerafettin Sökülmez, *Süleyman b. Ali Karamâni'nin el-Esiletü ve'l-Ecvibetü'l-Müteallika bi Câmî'i'l-Fusûleyn İsimli Eserin Tahkik ve Tahlîli* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora tezi devam ediyor).

71 *Câmiu'l-Fusûleyn*'le birlikte eser Kahire'de 1300 yılında iki cilt olarak basılmıştır. Bulak 1301 baskısının kenarında da Remli'nin bu haşiyesine yer verilmiştir.

72 Ali Pekcan, "Remli, Hayreddin b. Ahmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/563-564; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri* (Ankara: TDV yayınları, 2017), 309.

73 Zeynüddin İbn Nüceym, *Hâşiyetü alâ Câmî'i'l-Fusûleyn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyyüddin Carullah, 610).

Eserin Türkiye'deki kütüphanelerde beş ve Musûl'da bir tane olmak üzere altı yazma nüshası bulunmaktadır.<sup>74</sup>

### 3.8.4. Ferâizü'l-Leâli (Ferâidü'l-Leâli)

Fahrüddin Yahya b. Abdullah er-Rumî'ye aittir. Bu eser yazma hâlinde Süleymaniye Kütüphanesi Karaçelebizâde Koleksiyonu 177'de kayıtlı bulunmaktadır. Hicri 891 yılında nesih yazısıyla kaleme alınmış olup 146 varaktan ibarettir. Müellif mukaddimede bu eseri Sadru's-şeriâ'nın *el-Vikâye*'sinin şerhine haşîye yazdıktan sonra *Câmiu'l-Fusûleyn* sahibinin sorularına bir cevap olsun diye yazdığını belirtmektedir.

### 3.8.5. Nurû'l-ayn fi İslâhi Câmi'i'l-Fusûleyn

Nişancızâde Muhyiddin Muhammed b. Ahmet (ö. 1031/1621) aittir. İsminden de anlaşılacağı üzere bu eser, Şeyh Bedreddin'in *Câmiu'l-Fusûleyn*'deki görüşlerini islah etme adına yazılmış eserdir. Nişancızade *Câmiu'l-Fusûleyn*'i yeniden düzenleyerek tekrarları ve gereksiz meseleleri çıkardığını, hatalı gördüğü yerleri tashih ettiğini, eksik gördüğü bazı bölümlere ilaveler yaptığını, ayrıca Şeyh Bedreddin'in selevin görüşlerine yaptığı itirazlara cevap verdiğini belirtir.<sup>75</sup>

### 3.8.6. Muhtasar Câmi'i'l-Fusûleyn

Bu eser Süleymaniye Kütüphanesi, Serez bölümü 850'de kayıtlı olup 106 varaktır. Eserde mukaddime ve rumuz kısmı bulunmamaktadır. Eserin en son kısmında eserin hicri 1212 yılında Hasan b. İbrahim b. Ali tarafından yazıldığı ve eserin *Câmiu'l-Fusûleyn* ve *Mecmeu'l-Fetâva* olarak isimlendirildiği belirtilmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami bölümü 677-002 de kayıtlı olan *Muhtasar Câmi'i'l-Fusûleyn* isimli eser ise 4 risale içinde 136-224 varakları arasında yer almaktadır. Esere mukaddime yazılmaksızın meseleler kırk fasılda incelenmiştir.

### 3.8.7. Müretteb Câmiu'l-Fusûleyn

Osmanlı âlim ve fakihlerinden Gedizli Mehmet Efendi'ye (ö. 1837) ait bir eserdir. Gedizli Mehmet Efendi birçok medresede müderrislik görevinden sonra farklı yerlerde nâiblik yapmış ardından da Bağdat (1813) ve Filibe'de (1817) kadılık yapmıştır. 1826 yılında da fetva eminliği görevine getirilmiştir.<sup>76</sup> *Câmiu'l-Fusûleyn* Gedizli Mehmet Efendi tarafından gözden geçirilmiş eserden bazı bilgiler çıkartılmış, ilaveler yapılmış ve bazı konuları izah için açıklamalara yer verilerek eser düzenlenmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesinde 3891 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüsha müellif nüshasıdır.

74 Ghowsodin Tahiry, *Zeynüddin İbn Nüceym'in Hâşiyetü ala Câmi'i'l-Fusûleyn Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 62.

75 Muhyiddin Nişancızâde, *Nurû'l-ayn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, 127).

76 Abdullah Ceyhan, "Gedizli Mehmet Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1996), 13/550-551.

### 3.9. Câmîu'l-Fusûleyn'e Atıfta Bulunan Eserler

*Câmîu'l-Fusûleyn* uzun süre kadı ve müftülerin elinden düşürmediği bir el kitabı olmuştur. Yazıldığı günden bugüne birçok eser ve fetvalarda kaynak olarak kullanılmış, kendisinden alıntılar yapılarak atıfta bulunulmuş, dönemi ve özellikle sonrası için çok önemli bir eser olmuştur. *Câmîu'l-Fusûleyn*'in kendisinden sonraki dönemler için ne kadar önemli bir eser olduğunun ortaya çıkması, müftü ve fakihlerin kaynak olarak bu eserden ne kadar istifade ettiklerinin belirlenmesi ve bu konu hakkında bizde genel bir kanaat oluşması bakımından bu çalışma önem arz etmektedir. Bu konudaki araştırmamızda şeyhülislâm, müftü ve kadıların yazmış olduğu eserler ile Osmanlı fetvahânesinin en meşhur fetvâ kitaplarına yer verilecektir. Ayrıca son dönemin en önemli eseri olan Mecelle'nin kaynaklarını ortaya koyan *Mirâtü'l-Mecelle* ile çalışmamız sonlandırılacaktır.

Kaynaklarda *Câmîu'l-Fusûleyn*'in bizzat ismi belirtilerek kendisine atıfta bulunulduğu gibi sadece *Fusûleyn* kaydıyla da atıfta bulunulmuştur. Bu çalışmamızda incelediğimiz kaynakları şu şekilde sıralayabiliriz:

#### 3.9.1. Müeyyedzâde Mecmûası

Bu eser Abdurrahman b. Ali Müeyyedzâde'ye (ö. 922/1516) aittir. Dedesinden ötürü kendisine Müeyyedzâde lakabı verilmiştir. Müeyyedzâde, II. Beyazıd ve I. Selim döneminin önemli devlet adamıdır. Kalenderhane ve Sahn-ı Seman medreselerinde müderrislik, Edirne'de (899/1494) kadılık görevini ifâ etmiştir. Ayrıca Anadolu ve Rumeli kazaskeri de (907/1501) olmuştur. Kemalpaşazâde, Ebüssuûd Efendi, Hâfız-ı Acem, Zâtî ve Necâti Bey gibi birçok âlim ve şairin yetişmesine katkı sağlamıştır.<sup>77</sup>

Müeyyedzâde'nin bu eseri, kaynaklarda Mecma'u'-Fetâvâ, Mecmûatü İbnü'l-Mü'eyyed, Müeyyedzâde Cöngü ve Fetâvâ-yı Müeyyedzâde gibi isimlerle anılmaktadır.<sup>78</sup> Bu eser birçok fetva kitabından derlenerek oluşturulmuştur. Eserin kütüphanelerde değişik isimlerle birçok yazma nüshası bulunmaktadır.<sup>79</sup>

Bu çalışmamızda Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 1109 numarada kayıtlı olan nüsha esas alınmıştır. Bu eserde *Câmîu'l-Fusûleyn*'e, *Fusûleyn* ismiyle 197 kere, *Câmîu'l-Fusûleyn* ismiyle de 139 defa atıfta bulunulmuştur.

#### 3.9.2. Mühimmâtü'l- Müftin

Eserin müellifi Osmanlı şeyhülislâmı ve önemli bir tarihçisi olan Kemalpaşazâde'dir. Asıl adı Şemseddin Ahmed'dir. II. Beyazıd'a lalalık yapan dedesi Kemalpaşa'ya nispetle, Kemalpaşazâde, Kemalpaşaoğlu veya İbn Kemal

77 Hasan Aksoy, "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/485-486.

78 Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1606.

79 Abdurrahman Müeyyedzâde, *Müeyyedzâde Mecmuası* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 376; İbrahim Efendi, 519; Damad İbrahim Paşa, 718; Yazma Bağışlar, 1191).



(ö. 940/ 1534) diye anılır. Edirne'deki farklı medreselerde müderrislik yaptı ve aynı şehirde kadılık görevini ifâ etti. 14 Şâban 922'de (12 Eylül 1516) Anadolu kazaskerliğine getirildi. Zenbilli Ali Efendi'nin yerine Şâban 932'de (Mayıs 1526) şeyhülislâmlığa getirildi. Bu makamda iken 2 Şevval 940 (16 Nisan 1534) tarihinde vefat etti.<sup>80</sup>

Eser, Kâtip Çelebi tarafından *el-Mühimmât fî Furui'l-Hanefiyye* olarak kaydedilmiştir.<sup>81</sup> Dili Arapça olup birçok yazma nüshası mevcuttur.<sup>82</sup> Müftüler için pratik bir eser olup, nakil yapılan kaynakların isimleri belirtilmiştir.<sup>83</sup>

Eserde *Câmiu'l-Fusûley'n'e Câmiu'l-Fusûley'n* ismiyle 21, *Fusûley'n* ismiyle de 90 defa atıfta bulunulmuştur.

### 3.9.3. Fetâvâ-yı Ali Efendi

Bu eserin müellifi Osmanlı Şeyhülislâmı Çatalcalı Ali Efendi'dir. (ö. 1103/1692) Farklı medreselerde müderrislik yapmış, Selanik'de kadılık görevini üstlenmiş ve birkaç kez ordu kadılığı görevini de yerine getirmiştir. Bu görevlerden sonra Rumeli kazaskerliği görevine getirilmiş ardından Şeyhülislâm Minkarizâde'nin hastalık sebebiyle emekliye sevk edilmesi üzerine Sadrazam Fâzıl Ahmed Paşa'nın tavsiyesiyle, henüz kırk üç yaşında iken 15 Zilkade 1084'te (21 Şubat 1674) şeyhülislâm olmuştur. Bu görevi on iki yıldan daha fazla sürdürmüştür.

Fetâvâ-yı Ali Efendi Osmanlı Fetvahânesi'nin en muteber kabul ettiği dört fetva kitabından biridir. (Diğerleri Behcetü'l-fetâvâ, Netîcetü'l-fetâvâ, Fetâvâ-yı Feyziyye) Soru-cevap şeklinde düzenlenmiş olan fetvalar çoğunlukla "olur" ya da "olmaz" biçiminde kısa cevaplardan meydana gelmekte, bunların delillerine ve kaynaklarına yer verilmemektedir. Eserin nüküllü kayıtlarında fetvaya mesnet teşkil eden kaynaklar belirtilmiştir. Eserin yazma nüshaları mevcut olup birçok defa eser basılmıştır. Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin 1257 tarihli Bulak baskısı tarafımızca baştan sona kadar dikkatlice incelenmiş, *Câmiu'l-Fusûley'n* ismiyle 143 defa, *Fusûley'n* ismiyle de 98 defa atıf yapıldığı tespit edilmiştir. *Câmiu'l-Fusûley'n*'in kaynak olarak kullanıldığı yerlerde Arapça ibaresi aktarılmış ve konunun hangi fasılda geçtiği belirtilmiştir. Nadirde olsa ilgili konunun, *Câmiu'l-Fusûley'n*'in hangi sayfasında geçtiği, sayfa numarası belirtilerek verilmiş konunun hangi başlık altında işlendiği ise çok az zikredilmiştir.

### 3.9.4. Fetâvâ-yı Fevziyye

Osmanlı şeyhülislâmı Seyyid Feyzullah Efendi'nin (ö. 1115/1703) fetvalarını ihtiva etmektedir. Şehzade Mustafa ve Şehzade Ahmed'e (III. Ahmed) hocalık

80 Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/238-240.

81 Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1916.

82 Kemalpaşazâde, *Mühimmâtü'l-Müftin* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa, 280; Karaçelebizâde Hüsameddin, 204, 280; Kılıç Ali Paşa, 464; Yeni Cami, 688).

83 İlyas Çelebi, "Kemalpaşazâde, Eserleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/245-247.

yapmış, Haydarpâşa, Üsküdar Mihrimâh, Sahn-ı Semân, Ayasofya medreseleri ve Süleymaniye Dârülhadisi'nde müderrislik yapmıştır. 14 Şubat 1688 yılında şeyhülislâm oldu. Bu görevi on yedi gün sürdürdükten sonra askeri bir karışıklıktan dolayı görevinden azledildi. 25 Mayıs 1695 yılında ikinci defa şeyhülislâm oldu ve bu görevi sekiz yıl sürdürdü. İdareye müdahil olması, bazı yakın akrabalarını devlet kademelerine yerleştirmesi, halk üzerinde menfi bir intiba bırakmış ve tarihlere meşhur "Edirne Vak'ası" olarak geçen isyan hareketinden sonra görevinden azledilmiştir. Kaçmak isterken isyancılar tarafından oğluyla birlikte Edirne'ye getirilerek katledilmiştir.<sup>84</sup>

Fetâvâ-yı Fevziyye Fetvahane'nin en muteber saydığı dört fetva kitabından biridir. Soru-cevap şeklinde düzenlenmiş olan fetvalar çoğunlukla "olur" ya da "olmaz" biçiminde kısa cevaplardan meydana gelmekte, bunların delillerine ve kaynaklarına yer verilmemektedir. Eserin nüküllü kayıtlarında fetvaya mesnet teşkil eden kaynaklar belirtilmiştir. Eserin en eski yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 1112 numarada kayıtlı 1124 (1712) istinsah tarihli nüshadır. Nüküllü nüshalarının baskısı yapılmıştır.

*Fetâvâ-yı Fevziyye'nin 1266 tarihli baskısında,<sup>85</sup> Fusûleyn ismiyle 213 defa atıf yapıldığı Câmîu'l-Fusûleyn ismiyle herhangi bir atıf yapılmadığı tarafımızca tespit edilmiştir.*

### 3.9.5. Behcetü'l-Fetâvâ

Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi'nin (ö. 1156/1743) fetvalarını toplayan eserdir. Müellif Yenişehirli Abdullah Efendi'nin birçok medrese ve Süleymaniye Dârulhadisi'nde müderrislik, fetva emniyeti, Halep ve Bursa kadılığı yaptığı bilinmektedir. Anadolu ve Rumeli kazaskerliği görevinden sonra 7 Mayıs 1718 yılında şeyhülislâm olmuştur. On iki yılı aşkın bir süre bu görevi yürütmüş ve 1743 yılında vefat etmiştir.<sup>86</sup>

*Behcetü'l-Fetâvâ*, Osmanlıların en önemli fetva eserlerinden biri olup, Fetva Emniyeti Mehmet Fikhî el-Aynî tarafından yeniden toparlanmış, klasik fıkıh kitaplarının tertibine göre düzenlenmiş ve Abdullah Efendi'nin verdiği bazı fetvalarda ilave edilerek nüküllü nüsha meydana getirilmiştir. Eserin birçok yazma nüshası<sup>87</sup> bulunmakta ve eserin basımı<sup>88</sup> yapılmıştır.<sup>89</sup>

84 Mehmet Serhan Tayşi, "Fezullah Efendi, Seyyid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/527.

85 Eser, Amerika Birleşik Devletleri Princeton Üniversitesinin Kütüphanesinde yer almaktadır.

86 Mehmet İpşirli, "Abdullah Efendi, Yenişehirli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/100-101.

87 Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 1925; Esad Efendi, 576; Fatih, 2276).

88 İstanbul 1266, 1289.

89 Ahmet Özel, "Behcetü'l-Fetâvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/346.

*Behcetü'l-Fetâvâ*'nın 1289 tarihli baskısında *Câmiu'l-Fusûleyn* ismiyle 54, *Fusûleyn* ismiyle de 104 defa atıf yapıldığını tespit ettik. Nüküllü nüshada *Câmiu'l-Fusûleyn*'e işaret edilirken genellikle ilgili konunun Arapça ibaresine yer verilmiş ve hangi fasılda geçtiği belirtilmiştir. Bazen *Fusûleyn*'de geçen konunun ismi ve faslı belirtilmeksizin sadece sayfa numarası zikredilmekle yetinilmiştir. *Câmiu'l-Fusûleyn*'den alıntı yapılan bölümün hangi konuyla irtibatlı olduğu nadiren belirtilmiştir.

### 3.9.6. Netîcetü'l-Fetâvâ

Osmanlı şeyhülislâmı Dürrîzâde Mehmet Ârif Efendi'nin (ö.1215/1800) önemli eserlerinden birisidir. Küçük yaşta ilim tahsiline başlamış, bazı medreselerde müderrislik yaptıktan sonra Yenişehir ve Mekke kadılığı payesi görevini yerine getirmiştir. Bursa ve İstanbul kadılığı görevinden sonra 1782 yılında nakîbüleşraf olmuştur. 1785 yılında beş buçuk ay şeyhülislamlık yapmış 1792 yılında ikinci defa bu göreve getirilmiş ve altı yıldan fazla bu görevi yürütmüştür.<sup>90</sup>

*Netîcetü'l-Fetâvâ*, Dürrîzâde Mehmet Efendi'nin şeyhülislamlık döneminde vermiş olduğu fetvaları toplayan bir eserdir. Fetvahânenin dört önemli eserlerinden biri olup, güvenilir kaynaklardan teşekkül etmiş, kısa sürede şöhret kazanan bir fetva kitabıdır. Dürrîzâde'nin isteğiyle bu eser fetva eminliği görevi yapan Ahmed Efendi tarafından derlenip kitap hâline getirilmiştir. Gedizli Mehmet Efendi'nin eklediği Arapça nükül ile birlikte hicri 1237 ve 1265 yıllarında İstanbul'da eserin basımı yapılmıştır.<sup>91</sup>

*Netîcetü'l-Fetâvâ*'da<sup>92</sup> *Câmiu'l-Fusûleyn* ismiyle 55, *Fusûleyn* ismiyle de 106 defa atıf yapılmıştır.

### 3.9.7. Bahru'l-Fetâvâ

Bu eserin müellifi XVIII. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden ve Erzurum müftüsü olan Kadızâde Mehmet (Muhammed) Arif Efendi'dir. İspir kadısı olan üvey babasına nispeten kendisine Kadızâde denilmiştir. Ayrıca bu zat için İspirî ve Erzurumî nisbesi de kullanılmaktadır.<sup>93</sup> Doğum tarihi bilinmemektedir. İstanbul'daki eğitimini tamamladıktan sonra Erzurum'a dönüp Medrese-i Sultâniye'de müderris olarak görevlendirilmiş, ardından Erzurum müftülüğüne atanmış, müftülük vazifesini on beş yıl sürdürmüş,<sup>94</sup> h.1173/1759-1760 yılında vefat etmiştir.<sup>95</sup>

90 Mehmet İpşirli, "Dürrîzâde Mehmet Ârif Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/37.

91 Saffet Köse, "Netîcetü'l-Fetâvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/26-27.

92 Bu çalışmada İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı 0019 numarada kayıtlı nüküllü nüsha esas alınmıştır.

93 Mehmet Nusret Som, *Tarihçe-i Erzurum* haz. Ahmet Fidan (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 121.

94 Davut Ağbal, "Kadızâde Mehmet Efendi'nin Üç Risâlesi Bağlamında Astroloji ile İlgili Görüşleri", *Erzurum İspirli Kadızâde Mehmet Arif Efendi Ömer Efendi Sempozyumu*, ed. Ömer Kara (Erzurum: 2-4 Mayıs 2014), 357-387.

95 Muhammet Hanefi Suluoğlu, *Erzurum'un Yüzleri Kadızâde Mehmet Arif Efendi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2015), 11.

*Bahru'l-Fetâvâ* isimli eseri Kadızâde Mehmed Efendi'nin en önemli ve en hacimli eserlerden birisidir. Bu eseri otuz yıl boyunca vermiş olduğu fetvalardan derlemiş,<sup>96</sup> h. 1161/1748 yılında tamamlamıştır. Fıkhın bütün konularını ihtiva eden eser, soru-cevap şeklinde hazırlanmış olup fetvaya mesnet teşkil eden nakillerin kaynakları belirtilmiştir.<sup>97</sup> Bu eserin birçok yazma nüshası mevcuttur.<sup>98</sup>

Süleymaniye Kütüphanesi H. Hüsnü Paşa bölümü 387 numarada kayıtlı nüsha da *Câmiu'l-Fusûleyn*'e 158 defa atıf yapılmıştır. Ayrıca Şeyh Bedreddin'in *Teshîl* isimli eserine ve *Câmiu'l-Fusûleyn* üzerine bir çalışma olan *Nurû'l-ayn* isimli esere de dörder defa atıf yapılmıştır.

### 3.9.8. Mir'ât-ı Mecelle

Osmanlının son dönem âlimlerinden Kayseri müftülüğü yapmış Mesud Efendi'ye (ö. 1894) aittir. Mesud Efendi, Kayseri Cami-i Kebir dersiâmî olan ve burada 30 yıl ders vererek yüzlerce talebe yetiştiren Hacı Torun Efendi'den (ö. 1799-1885) icazet almıştır.<sup>99</sup> 1877 yılında Kayseri'ye müftü olmuş, Mekke payesi almış ve Mûzikâ-i Humâyun Mektebi'nde Arapça muallimliği yapmıştır. Ramazan 1311 (Mart 1894) tarihinde de vefat etmiştir.<sup>100</sup>

Mir'ât-ı Mecelle, Mesud Efendi'nin bilinen tekeseridir. Kitabın mukaddimesinde bu eserde Mecelle'de yer alan fikhî konuların kaynaklarının tespit edilerek bir araya getirildiği belirtilmektedir. Eserde Mecelle'deki maddeler nakledilmiş ardından bunların dayandığı fikhî metinler, tamamen veya özet hâlinde Arapça olarak nakledilmiş, hangi fikh ve fetva eserlerinden istifade edilerek hazırlandığı ve ilgili konunun hangi bölümde geçtiği bilgisine yer verilmiştir. Bu eserin 1299 ve 1302 tarihli baskıları bulunmaktadır.<sup>101</sup>

Mecelle'de kaynak olarak kullanılan eserlerin 100 ve üzeri madde de referans verilen eserler, *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, *Mecmau'l-Enhur*, *Mülteka*, *Fetâvâ-yı Kâdîhân* gibi eserler olup sayıları 12'dir. 50 ile 100 arası madde de referans verilenler, *Hulâsetu'l-fetâvâ*, *ez-Zehîre*, *Câmiu'l-Fusûleyn* ve *Bedaiu's-sanâî* gibi eserler olup sayıları 8'dir.

Mecelle'de en fazla atıf yapılan eser *Fetâvâ'l-Hindiyye* olup 509 defa atıf yapıldığı tespit edilmiştir. *Câmiu'l-Fûsuleyn*'e ise 60 defa atıf yapılmıştır. *Câmiu'l-Fûsuleyn* Mecelle'de kaynak olarak kullanılan eserlerin en önemlilerinden birisidir. Mecelle'de bulunan 1851 madde'nin 186'sı için kaynak verilmemiştir.<sup>102</sup>

96 Muhammed Arif Kadızâde, *Bahru'l-Fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, H Hüsnü Paşa, 387).

97 Bünyamin Çalık, *Kadızâde Muhammed Arif Efendi'nin "Bahru'l-Fetâvâ" Adlı Eserinin Fetvâ Açısından Değerlendirmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi 2012), 95-96.

98 Muhammed Arif Kadızâde, *Bahru'l-Fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, H Hüsnü Paşa, 387; Hamidiye, 605; M. Hilmi-F. Efendi, 69).

99 Ahmet Madazlı, "Hacı Torun Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1996) 14/498-499.

100 Ferhat Koca, "Mesud Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2004), 29/344-345.

101 Kemal Yıldız - Tayyip Nacar, "Mir'ât-ı Mecelle'de Belirtilen Mecelle Kaynakları", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 89; Koca, "Mesud Efendi", 29/344-345.

102 Yıldız - Nacar, "Mir'ât-ı Mecelle'de Belirtilen Mecelle Kaynakları", 90.

*Câmiu'l-Fusûleyn*'e yapılan atıfları toplu olarak ortaya koyması açısından yukarıda vermiş olduğumuz eserleri şöyle tasnif edebiliriz.

Eserin Adı	Müellifi	Görevi	Câmiu'l Fusûleyn (Atıf Sayısı)	Fusûleyn
Müeyyezzâde Mecmûası	Müezâde (ö.922/1516)	Kadı	139	197
Mühimmatü'l- Müftin	Kemalpaşazâde (ö.940/1534)	Şeyhüslâm	21	90
Fetâvâ-yı Ali Efendi	Çatalcalı Ali Efendi (ö.1130/1692)	Şeyhüslâm	143	98
Fetâvâ-yı Fevziyye	Feyzullah Efendi (ö.1115/1703)	Şeyhüslâm	-----	213
Behcetü'l- Fetâvâ	Yenişehirli Abdullah (ö.1156/1743)	Şeyhüslâm	54	104
Neticetü'l- Fetâvâ	Dürrizâde Mehmet(ö.1800)	Şeyhüslâm	55	106
Bahru'l-Fetâvâ	Kadızâde Muhammed (ö.1173/1760)	Erzurum Müftüsü	158	-----
Mecelle	Heyet		60	-----

### 3.10. *Câmiu'l-Fusûleyn*'e Atıf Yapan Eserler Hakkında Genel Bir Değerlendirme

Yapmış olduğumuz bu çalışmayla *Câmiu'l-Fusûleyn*'in kendi dönemi ve sonrası için ne kadar önemli bir eser olduğunu ortaya koymaya çalıştık. İncelediğimiz bu eserlerden hareketle *Câmiu'l-Fusûleyn*'in şeyhüslâmlar, kadılar ve müftüler için vazgeçilmez temel bir eser olduğunu söylemek yanlış olmaz. Yukarıdaki araştırmada *Câmiu'l-Fusûleyn*'e her bir eserde *Mühimmâtü'l-Müftîn* ve *Mecelle* hariç- ortalama 150'den daha fazla atıf yapıldığı tespit edilmiş ve özellikle şeyhüslâmların fetva verirken bu eserden yoğun bir şekilde istifade ettikleri görülmüştür. Yapılan atıflar yoğunluk olarak aile hukuku, muamelât ve dava konularıyla ilgilidir. Nüküllü nüshalarda genellikle alıntıların *Fusûleyn*'in hangi fasıllarından yapıldığına işaret edilmiş, sayfa numaralarının belirtildiği olmuş ve yer yer ilgili konunun Arapça metni özet veya tam olarak sunulmuştur.

Düzenli, *Câmîu'l-Fusûleyn*'in Türk hukuk tarihi açısından ne kadar önemli bir eser olduğunu Osmanlı Fetvâsında 'Muteber Kaynak' ve 'Müftâ Bih Mesele' Problemi isimli makalesinde şu cümlelerle ifade etmektedir:

"Türk hukuk tarihi üzerine yapılan çalışmalarda verilen listeler<sup>103</sup> ile istatistiksel bir araştırma olan bu çalışmada ortaya çıkan listeler arasında kayda değer bir fark dikkati çekmektedir. İncelemeye esas alınan eserlerde en az elli alıntı ile yer verilen eserlerin sayısı 32 olup, bunlardan dokuz tanesi Osmanlı dönemi telif eserlerden oluşmaktadır. İlk iki sırayı Fetâvâ-yı Kâdihân ile Bezzâziye alırken, Osmanlı fakîhi ve aynı zamanda Osmanlı siyasi-kültürel tarihinde farklı bir yere sahip olan Bedreddin es-Simâvî'nin *Câmîu'l-Fusûleyn*'i üçüncü sırada, kimi hukuk tarihçilerinin Osmanlı hukuk kodları olarak tanıttıkları Molla Hüsrev'in *Düner* ve *Gurer*'i 9., İbrahim el-Halebî'nin *Mülteka'sı* ise 19. sırada yer almıştır."<sup>104</sup>

### Sonuç

Osmanlı siyasi tarihinde adı daha çok isyan hareketiyle anılan Şeyh Bedreddin, fıkha dair yazdığı *Câmîu'l-Fusûleyn* isimli eseriyle dönemi ve sonrasına damga vuran önemli bir şahsiyettir. Şeyh Bedreddin ilim tahsili için dönemin birçok ilim merkezine gitmiş, Seyyid Şerif Cürçânî ve Kadizâde-i Rumî gibi âlimlerle ders arkadaşlığı yapmış, İbn Hacer Askalânî ve Ekmeleddîn Babertî gibi âlimlerden ders almıştır. Şeyh Hüseyin Ahlâtî ile tanıştıktan sonra tasavvufa yönelmiş, altı ay kadar şeyhlik makamında kalmıştır.

Bu çalışmada muhakkik bir fakih olan Şeyh Bedreddin'in uzun süre kadı ve müftülerin ellerinden düşürmediği, birçok esere kaynaklık eden yargılama hukuku ve fûrû fıkıh alanıyla ilgili en önemli eseri olan *Câmîu'l-Fusûleyn* incelenmiştir.

Şeyh Bedreddin eserini telif Edirne'de Mûsâ Çelebi'nin kazaskerlik görevini ifâ ederken hicri 813 yılında Cemâziyelevvel ayında başlamış, 28 Safer Cumartesi günü 814 yılında -yani on aydan daha az bir sürede- tamamlamıştır.

Şeyh Bedreddin bu kitabını, Üsrüşeni'nin otuz fasıldan oluşan *el-Fusûl*'ü ile İmâdüddin'in kırk fasıldan oluşan *Fusûlü'l-ihkâm* adlı eserlerini bir araya getirmek suretiyle oluşturmuştur. İki *Fusûl*'ü bir araya getirdiği için de bu eserine *Câmîu'l-Fusûleyn* ismini vermiştir.

103 Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* isimli eserinde Osmanlı hukuk kaynağı olarak şunları saymaktadır: Hâfızüddin en-Neseffî'nin *Kenzü'd-dekâik*'i, Merçînânî'nin *el-Hidâye*'si, Kudürî'nin *el-Muhtasar*'ı, Tâcüşşeria'nın *el-Vikâye*'si, Molla Hüsrev'in *Düner* ve *Gurer*'i, İbrahim el-Halebî'nin *Mülteka'l-ebhur*'u. Mehmet Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta Yayınları, 1999), 97-98.

Ayrıca bkz. Halil Cin - Ahmet Akgündüz, *Türk-İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul, Timaş Yayınları, 1990), 1/93.

104 Pehlül Düzenli, "Osmanlı Fetvâsında 'Muteber Kaynak' ve 'Müftâ Bih Mesele' Problemi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (2013), 9-78.

Eserin özellikleri hakkında şunlar söylenebilir:

1. Eserin ilk on yedi faslında yargı hukukuyla ilgili meseleler ele alınmışken geriye kalan fasıllarda muamelata dair konular işlenmiştir.
2. Konular incelenirken bazı meselelerin daha sonraki bahislerde anlatılacağı veya ilerdeki fasıllarda anlatılan bazı konularının ise daha önceki fasıllarda geçtiği beyan edilmiştir.
3. Eserde ibadetlerle ilgili konulara sadece ölüm döşeğinde olan hastanın ibadetlerini nasıl yerine getirmesi gerektiği açıklanarak değinilmiştir. Ölüm döşeğinde olan kişinin namazı, orucu, zekâtı gibi.
4. Had, kısas, tazir ve erşe dair cezai hükümler özel bir başlık altında incelenmemiş, eserin muhtelif yerlerinde ilgili konu bazında açıklama yapılarak aktarılmıştır.
5. Eserde ayet ve hadislere yer verilmiş ancak hadislerin kaynakları zikredilmemiştir.
6. Bir konuda hüküm ortaya koyulurken fıkhıta kullanılan şerr'î delillerden ayet ve hadisler başta olmak üzere icmâ, kıyas, istihsân, örf, zaruret ve istishâb gibi temel prensipler kullanılmıştır. Eserde İslam hukukunun temel prensiplerini yansıtan külli kaide ve zavâbıtlara yer verilmiş, farklı alanlardaki fer'î meselelerin hükümlerini kuşatan bu genel önermeler "asıl" terimiyle ifade edilmiştir.
7. Eserde Hanefi mezhebinin görüşlerinin yanı sıra ağırlıklı olarak Şâfiî mezhebinin görüşlerine yer verilirken yer yer Malikiilerin ve Hanbelilerin görüşlerine de atıfta bulunulmuştur.
8. Eserin belki de en önemli özelliği Şeyh Bedreddin'in kendi görüşlerini "أقول" (Ben derim ki) ifadesiyle belirtmesidir. 470'den fazla yerde "Ben derim ki" ifadesini kullanan Şeyh Bedreddin bu ifadesiyle kimi yerlerde mezhepteki genel kanaate itirazda bulunmuş, kimi yerlerde mezhep imamlarına muhalefet etmiş veya mezhepte müftâ bih olan bir görüşün aksine bir görüş beyan etmiş veya o konudaki farklı yaklaşımını ve gerekçesini ifade etmiştir.
9. Eserde bazı tekrarlara yer verilmek istenmese de bazı konuların sürekli tekrarlandığını görmekteyiz.
10. *Câmiu'l-Fusûleyn*'de iki yüzden fazla kaynak kullanmış ve bunlar rumuzlarla ifade edilmiştir.
11. *Câmiu'l-Fusûleyn*'nin kaynaklarına bakıldığında en çok kullanılan eserlerin başında Hanefi mezhebinde zâhirü'r-rivâye diye isimlendirilen İmam Muhammed eş-Şeybanî'nin eserleri ve bu eserlere yazılan muhtasar, şerh

ve haşiyelerin olduğu görülmektedir. Bu eserlerin dışında *Kudûrî*, *Hidâye* ve *Mebûsût* gibi Hanefi mezhebinin geçmişten günümüze kadar her asırda önemini yitirmemiş fûrû fikrin temel metinleriyle bu metinlere yazılan şerh ve haşiyeler yoğun bir şekilde kullanılmıştır.

12. *Zehîretü'l-Burhâniyye*, *el-Hulâsa* ve *Kadîhân* gibi eserlerden yapılan nakillerin yoğunluğu diğer eserlere kıyasla oldukça fazladır.
13. Bazı âlimlerin tek bir eserinden istifade edilirken bazı âlimlerin altı, yedi eserinden yararlandığı olmuştur. İmam Muhammed, Ebu'l-Leys es-Semerkandî, Hâkim eş-Şehîd ve Burhanü's-Şerîa gibi âlimlerin dörtten az olmamak üzere birçok eseri kaynak olarak kullanılmıştır.
14. Eserin yazma nüshaları konusunda yaptığımız araştırmada eserin müellif nüshasına ulaşamadık. Süleymaniye Kütüphanesi başta olmak üzere, Millet Kütüphanesi, İstanbul İl Müftülüğü Kütüphanesi, Diyanet İşleri Başkanlığı Merkez Kütüphanesi, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı ve Manisa Halk Kütüphanesi gibi birçok kütüphanede eserin yazma nüshaları mevcuttur.
15. *Câmiu'l-Fusûleyn* üzerine yapılan çalışmalar genelde Şeyh Bedreddin eserindeki itirazlarına veya farklı görüşlerine bir cevap verme niteliğiyle yazılan eserlerdir. *El-Es'ile ve'l-Ecvibe*, *Hâşiyetü alâ Câmîi'l-Fusûleyn*, *Nurû'l-ayn fi İslâhi Câmîi'l-Fusûleyn* gibi eserler bunlardan bazılarıdır.
16. *Müeyyezzâde Mecmûası*, *Mühimmatü'l-Müftin*, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, *Fetâvâ-yı Fevziyye*, *Behcetü'l-Fetâvâ*, *Neticetü'l-Fetâvâ*, *Bahru'l-Fetâvâ* ve *Mecelle* gibi eserler tarafımızdan incelenmiş *Mühimmâtü'l-Müftin* (111 defa) ve *Mecelle* (60 defa) hariç ortalama 150'den daha fazla *Câmiu'l-Fusûleyn*'e atıf yapıldığı tespit edilmiştir.

Hanefi mezhebinin muteber kaynaklarını oluşturan bu eserlere *Câmiu'l-Fusûleyn*'in kaynaklık yapması kendisinden yapılan iktibasların sayısının azımsanmayacak kadar çok olması bu eserin âlimler nezdinde ne kadar önemli bir eser olduğunu ortaya koymaktadır. *Câmiu'l-Fusûleyn*'in son asırlarda hak ettiği kadar çalışmaya konu olmadığı görülmekle birlikte günümüzde bazı araştırmacılar tarafından eser üzerine bazı yeni çalışmaların yapıldığı da müşahede edilmektedir.



## Kaynakça

- Ağbal, Davut. "Kadızâde "Mehmet Efendi'nin Üç Risâlesi Bağlamında Astroloji ile İlgili Görüşleri". *Erzurum İspirli Kadızâde Mehmet Arif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu*. ed. Ömer Kara. 357-387. Erzurum: yy, 2014.
- Aksoy, Hasan. "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/485-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Aktan, Hamza. "İstihkak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/336-337. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Apaydın, Hacı Yunus. *Yargılama Usûlüne Dair Câmiu'l-Fusûleyn*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2012.
- Âşıkpaşazâde, Derviş Ahmed. *Tevârih-i Âl-i Osman*. Ankara: Büyük Millet Meclisi Kütüphanesi, 1875, 1a-318a.
- Aydın, Mehmet Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta Yayınları, 1999.
- Bardakoğlu, Ali. "Câmiu'l-Fusûleyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bardakoğlu, Ali. "Vesâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/66-70. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Başar, Fahameddin. "Fetret Devri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/480-482. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Başar, Fahameddin. "Mûsâ Çelebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/216-217. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bayındır, Abdülaziz. "Bey' bi'l-vefâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/20-22. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bursalı, Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt, İstanbul: Matba Âmir, 1333/1915,
- Cin, Halil - Akgündüz, Ahmet. *Türk-İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1990.
- Çalık, Bünyamin. *Kadızâde Muhammed Arif Efendi'nin "Bahru'l-Fetâvâ" Adlı Eserinin Fetvâ Açısından Değerlendirmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. 2 Cilt, Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Kütüphanesi, 1257, 1a-611a.
- Çelebi, İlyas. "Kemalpaşazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/245-247. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Çelebi, Kâtip. *Keşfü'z-zunûn*. 2 Cilt, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Dindar, Bilal, "Bedreddin Simâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 5/331-334, İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Düzenli, Pehlül. "Osmanlı Fetvâsında "Muteber Kaynak" ve "Müftâ Bih Mesele" Problemi". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 11/22 (2013), 9-78.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Kadızâde-i Rûmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Gedizli Mehmet Efendi. *Müretteb Câmiu'l-Fusûleyn*. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 3891, 1a-328a.

- Ghowsodin Tahiry. *Zeynüddin İbn Nüceym'in Hâşiyetü ala Câmîi'l-Fusûleyn Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Gözübenli, Beşir. "Fuzûlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/239-240. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Halil b. İsmail. *Menâkıbu Şeyh Bedreddin bin Kadî İsrâil*. Muallim Cevdet Kütüphanesi, 157, 1a-70b.
- Hoca Sadeddin Efendi. *Tâcü't-tevârih*. 5 Cilt, haz. İsmet Parmaksızoğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 3. Basım, 1992.
- İnalçık, Halil. "Mehmed I". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/391-394. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- İpşirli, Mehmet. "Mahzar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/398-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- İpşirli, Mehmet. "Çatalcalı Ali Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/234-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İpşirli, Mehmet. "Abdullah Efendi, Yenişehirli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/100-101. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- İpşirli, Mehmet. "Dürrizâde Mehmet Ârif Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/37. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kallek, Cengiz. "Fetâvâ-yı Ali Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/438. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Karamâni, Süleyman b. Ali. *el-Es'ile ve'l-Ecvibetü'l-Müteallika bi Câmîi'l-Fusûleyn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Vâlîde Sultan, 97, 1a-101b.
- Kaygusuz, Bezmi Nusret. *Şeyh Bedreddin Simaveni*. İzmir: İhsan Gümüşayak Matbası, 1957.
- Kemalpaşazâde. *Mühimmâtü'l-Müftin*. Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa, 280.
- Koca, Ferhat. "Mesud Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/344-345. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Köse, Saffet. "Neticetü'l-Fetâvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/26-27. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Leknevî Abdulhay. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Beyrut: Daru'l-Ma 'ruf, ts.
- Madazlı, Ahmet, "Hacı Torun Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 14/498-499, İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Mehmed, Süreyya. *Sicill-i Osmanî*. haz. Nuri Akbayar, 6 Cilt, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Nişancızâde. *Nurû'l-ayn fi İslâhi Câmîi'l-Fusûleyn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, 127.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
- Onur, Mehmet. *İslam Hukukunda Ehliyet Arızaları ve Sefeh*. İstanbul: Kitabi Yayınları, 2019.
- Öğüt, Salim. "Fetâvâ-yı Fezziyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/443. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

- Özel, Ahmet. "Behcetü'l-Fetâvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/346. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özdemir, Recep. "Ayni Teminatlar Bağlamında Bey' bi'l-Vefânın Hukuki Durumu". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 31 (2018), 219-315.
- Pekcan, Ali. "Remli, Hayreddin b. Ahmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/563-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Rumî, Fahrüddin Yahya b. Abdullah. *Ferâizü'l-Leâli (Ferâidü'l-Leâli)*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Karaçelebizâde Koleksiyonu, 177, 1a-146b.
- Sarıbıyık, Mustafa. "Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Mahmut". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 2/3,(2004), 35-45.
- Simâvî, Bedreddin. *Câmiu'l-Fusûleyn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 119, 1a-474a.
- Simâvî, Bedreddin. *Letâifu'l-İşârât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni cami, 540, 1a-235b.
- Simâvî, Bedreddin. *Teshil*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, 553, 1a-351b.
- Som, Mehmet Nusret. *Tarihçe-i Erzurum*. haz. Ahmet Fidan, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Şafak, Ali. "Erş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/307-308. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *eş-Şekâiku'n-Nu'maniyye fi ulemâi'd devleti'l-Osmâniyye*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1395/1975.
- Tayşi, Mehmet Serhan. "Feyzullah Efendi, Seyyid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/527-528. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Topal, Şevket. "Zilyedlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/417-420. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Turan, Şerafettin. "Kemalpaşazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/238-240. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Büyük Osmanlı Tarihi*. 10 Cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- Yalıtıkaya, Muhammed Şerafettin. *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*. İstanbul: Şehzâdepaşa Evkâfı İslâmiyye Matbası, 1924.
- Yenişehirli Abdullah Efendi. *Behcetü'l-Fetâva*. Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 1925, 1a-245b.
- Yıldız, Kemal - Nacar, Tayyip. "Mir'ât-ı Mecelle'de Belirtilen Mecelle Kaynakları". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20, (2012), 87-105.
- Yüksel, Müfid. *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin*. İstanbul: Bakış Yayınları, 2002.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. *Hâşiyetü alâ Câmi'i'l-Fusûleyn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyyüddin Carullah Koleksiyonu, 610, 1a-67b.

## Bir Meslek Olarak Din Hizmetinin Kur'ânî Referansları Qur'anic References of Religious Service as a Profession

Ali SOYLU

Dr. Öğretim Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology,  
Department of Tafsir  
Zonguldak, Turkey  
alisoylu@msn.com  
orcid.org/0000-0002-3408-2329

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 29 Temmuz / July 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 12 Ekim / October 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık / December 2020  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Aralık / December  
**Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages:** 395-419

### Atıf / Cite as

Soylu, Ali. "Bir Meslek Olarak Din Hizmetinin Kur'ânî Referansları". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 395-419.

**Doi:** 10.33460/beuifd.775484

### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Meslek seçimi ilk önce düşünme ile başlar. Seçilecek meslek zihinde şekillenir ve daha sonra o meslek konusunda karar verilir. Bütün bu serüvenin ana hareket merkezi ise kalptir. Meslek edinme düşüncesi eğer tevhîdi imanla dolu bir kalpten doğarsa, seçilen meslek elbette insanlığın iyiliği için önemli sonuçlar doğuracaktır. Bir meslek olarak din hizmeti Yüce Allah'ın, elçisi Hz. Muhammed (sav) aracılığıyla insanlığa hidayet rehberi olarak gönderdiği Kur'ân'ın mesajının yine O'nun tarafından belirlenen amaca ve yöntemlere uygun olarak bütün insanlığa duyurulması faaliyetidir. Din hizmeti, sonradan ihtiyaca binaen ihdas edilen bir hizmet olmayıp, aksine varlığı için vahyin kaynaklık ettiği önemli ve gerekli bir hizmettir. Bu vazifeyi tarihi süreç içerisinde önce peygamberler yerine getirmiştir. Peygamberlerin bu hizmeti bozulmuş ilâhî dengeleri yeniden ikame etmeye, toplumu yeniden vahye göre şekillendirmeye ve kayıp değerleri hayatın merkezine koymaya yönelik olmuştur. Din görevini ifa edenler, bu yüce görevi Kur'ân ve Sünnetin ışığında yürütenlerdir. Nitekim bu vazifeyi gerçekleştirenler, Allah'ın dinini doğru öğrenme, anlama ve yaşama konusunda inananlara yardımcı olmaktadır. Bu nedenle din hizmeti doğru, bilgili, özverili, ahlaklı, takva sahibi ve dindar görevlilere ihtiyaç duymaktadır. Ayrıca din hizmetinin topluma sağlıklı bir şekilde aktarılabilmesi için, görevlilerin karakter ve mizaçlarının din hizmetine uygun, bu konuda ulaşılması

gereken hedefin ise manevî olması önem arz etmektedir. Bu makalede din hizmetinin, yukarıda değindiğimiz bütün yönleriyle Kur'ân'ı Kerim'deki kaynakları, yani din hizmetine bir meslek olarak varlık alanı sağlayan âyetler üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Din, Meslek, Hizmet, Referans

**Abstract:** Choosing a profession starts with thinking first. The profession to be chosen is shaped in the mind and then a decision is made on that profession. The main center of action of this whole adventure is the heart. If the idea of acquiring a profession emerges from a heart full of monotheistic faith, the chosen profession will of course have important consequences for the good of humanity. The service of religion is to present the message of the divine book Quran, sent by Allah, as a guide to humanity through the messenger of Prophet Muhammad, in accordance with the purpose and methods determined by Him again. Religious service is not a service created based on need, but an important and necessary service for which revelation is the source for its existence. Prophets fulfilled this duty first in the historical process. This task of the prophets is to restore the broken divine balances, to reform society, to replace the lost values. Religious officials, are those who carry out this great task from Quran and Sunnah from the prophetic method. As a matter of fact, those who carry out this duty help believers to learn, understand and live the religion of Allah correctly. For this reason, religious service needs correct, knowledgeable, selfless, moral, pious and religious officials. In addition, the methods (communication) that should be parallel with the Quran and the practices of the Prophet. Finally, it is important that the aim to be pursued in the execution of religious service is religious, spiritual. In this article, we will focus on the sources of religious service in the Holy Quran with all aspects mentioned above, that is, the verses that provide the service of religion as a profession.

**Keywords:** Quran, Religion, Profession, Service, Reference

## Giriş

İnsanlık tarihine bakıldığında her zaman din olgusu ile karşılaşılır. Bu bağlamda denilebilir ki insan, nasıl en ilkel kültürlerde bile birtakım sosyal gruplar içerisinde varlığını sürdürmüş ve yaşamışsa, aynı şekilde bir dine aidiyet duygusu içinde yaşamıştır. Şöyle ki insanoğlu, bu eski dönemlerde de insanüstü bazı varlıkların mevcudiyetine inanmış, onlarla ilişki kurma çarelerini aramış ve ölümden sonraki hayat üzerinde düşünceler serdetmiştir.<sup>1</sup>

Bilindiği üzere din duygusu fitrî bir duygudur ve insan, yapısı itibarıyla dine muhtaçtır. İnsan bu duyguyla ve bu altyapıyla yaratılmıştır.<sup>2</sup> Bununla birlikte “din

1 Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz (Ankara: AÜF Yayınları, 1964), 31.

2 “(Resûlüm!) Sen yüzünü hanif olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.” er-Rûm 30/30; ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/19.

duygusu insan fitratının temel bir özelliği olmakla beraber, bu kendiliğinden uyanıp gelişmez. Zira insanda hazır bir Allah inancı değil, onu bu inanca götürecektir kabiliyet ve imkânlar vardır.”<sup>3</sup>

“Dinin en temel fonksiyonlarının başında, toplumlara belli bir ‘zihniyet kazandırma’ veya ‘yeni bir dünya kurma vizyonu’ sağlaması gelmektedir. Nitekim Berger’in ifadesiyle: Hayata anlam ve gaye kazandıran din, insanın dünya kurma girişiminde stratejik bir rol oynamaktadır. Din, evrenin tamamını insan açısından mânidar bir varlık olarak kavramanın cüretkâr bir girişimidir.”<sup>4</sup> Binaenaleyh her bakımdan insan fitratıyla uyumlu olan İslâm’ın doğru bir şekilde tebliği, açıklanması ve örnekliğinin ortaya konulmasının yanı sıra fert ve toplum planında makes bulması, benimsenmesi ve yaşanılır kılınması için büyük bir gayret, fedakârlık ve samimiyete ihtiyaç bulunmaktadır. Dolayısıyla son derece önemli olan bu vazifeyi yerine getirecek olan kişilerin, birtakım yeterliliklere ve özelliklere sahip olması kaçınılmazdır.

“Meslekler, belirli ihtisas alanları olarak uzmanlaşmanın sağlandığı iş kollarıdır. Bu bağlamda her meslek kolu kendine özgü unsurları bünyesinde bulundurmakta ve çalışanlarını bu unsurlara uyum sağlamaya zorlamaktadır.”<sup>5</sup> Aynı şekilde din hizmeti de bir meslek olarak kendine has özellikleri, hassasiyetleri ve yeterlilikleri bulunmaktadır.

Meslek seçimi başlangıçta düşünme faaliyeti ile başlar. Bu kademedeki seçilecek meslek zihinde canlandırılır ve şekillenir. Daha sonra karar aşamasına gelinir ve seçilen meslek konusunda eyleme geçilir. Bütün bu olup bitenlerin ana hareket merkezi ise kalptir.

Kalp, imanın ya da küfrün barındırıldığı yer, iyilik ya da kötülüğün karargâhi mesabesinde. Bütün niyet ve eylemlerin ana hareket noktasıdır. Öneme binaen Hz. Peygamber (sav) kalp ile ilgili şöyle buyurur:

*“İnsanda bir organ vardır ki; eğer o sağlıklı ise bütün vücut sağlıklı olur, eğer o bozulursa bütün vücut bozulur. Dikkat edin o organ kalptir.”*<sup>6</sup>

Yine Hz. Peygamber (sav) bir duasında şöyle niyazda bulunmuştur:

*“Ey kalpleri hâlden hâle evirip çeviren Allah’ım, benim kalbimi de dinin üzere sabit kıl.”*<sup>7</sup>

3 Kur’ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, Hayrettin Karaman vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 4/313.

4 Y. Mustafa Keskin, “Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/2 (2004), 11; ayrıca bk. Peter Ludwig Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993), 58-59.

5 Cem Erdem, “Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Yeterlilik Algıları ve Tutumları Üzerine Bir Araştırma”, *International Periodical for The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/4 (2012), 1729.

6 Buhârî, “İman”, 39; Müslim, “Müsâkât”, 107.

7 Tirmizî, “De’avât”, 125.

Kur'ân, birçok âyette kalbin tevhîdî imanla dolu olmasını telkin etmekte, dünya ve ahiret sıkıntılarından kurtuluşun bu gerçekte yattığını bildirmektedir.<sup>8</sup> Buradan hareketle denilebilir ki konumuz olan meslek edinme düşüncesi eğer tevhîdî imanla dolu bir kalpten neşet ederse, seçilen meslek elbette insanlığın huzur ve selameti için muazzam sonuçlar doğuracaktır.

İnsanlar eğitim süreçleri boyunca meslek tercihlerinde bulunurlar ve zaman zaman da bu tercihlerinden vazgeçerler. Arkadaş etkileşimleri, öğretmenlerin ve ailelerin önerileri ve yönlendirmeleri bu konuda etkili olmaktadır. Ayrıca teknolojik gelişmelere paralel olarak internet ve sanal ortamlardan edinilen bilgiler de meslek seçiminde fikir vermektedir. Ancak son yıllarda meslek seçiminde en çok müessir olan şey, seçilen meslekten ziyade, yapılacak işten elde edilecek gelir ve refah düzeyidir. Bu, bir yere kadar anlaşılır olmakla birlikte kişilerin meslek seçimi kadar belki de daha fazla üzerinde durmaları gereken şey, şahsiyetlerine uygun doğru bir meslek seçmeleridir.

Giriş bölümünde kısaca ortaya konulan bu bilgilerden sonra önce doğru meslek seçiminin önemi ve yöntemiyle ilgili açıklamalarda bulunulacak, akabinde makalenin ana konusuna geçilecektir. Makalenin ana kısmında din hizmeti gibi müstesna bir görevin her yönüyle Kur'ân'dan aldığı referanslar üzerinde durulacaktır. Burada gerek verilen din hizmetinin niteliği ve gerekse din hizmetini ifa edenlerde bulunması gereken özellikler Kur'ân perspektifinden ortaya konulmaya çalışılacaktır. Araştırmada öncelikle konuyla ilgili âyetlerden, daha sonra tefsirlerden, hadislerden ve bilimsel çalışmalardan istifade edilecektir.

## 1. Doğru Meslek Seçiminin Önemi ve Yöntemi

Kur'an'da isimleri zikredilen peygamberlerin hemen hepsinin birer işi ve mesleği olmuştur. Mesela, Hz. Âdem (as) çiftçilik,<sup>9</sup> Hz. Nûh (as) marangozluk,<sup>10</sup> Hz. Yûsuf (as) maliyecilik ve iktisat,<sup>11</sup> Hz. Mûsâ (as) çobanlık,<sup>12</sup> Hz. Dâvûd (as) demircilik,<sup>13</sup> onun oğlu Hz. Süleyman (as) ise yöneticilik<sup>14</sup> mesleğini icra etmişlerdi. Hz. Peygamber (sav)'in gençlik yıllarında çobanlık yaptığı, daha sonra da ticaretle meşgul olduğu bilinmektedir.<sup>15</sup>

8 bk. Âl-i İmrân 3/8; el-Mâide 5/7; Hûd 11/23; er-Ra'd 13/28; el-Hac 22/32; es-Sâffât 37/84; ez-Zümer 39/22.

9 bk. Ebû Câ'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 2. bs. (Beyrût: Dâru't-Türâs 1/129; Mustafa Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 1990), 1/38.

10 "Gözlerimizin önünde ve vahyimiz (emrimiz) uyarınca gemiyi yap ve zulmedenler hakkında bana (bir şey) söyleme! Onlar mutlaka boğulacaklardır." Hûd 11/37. Konuyla ilgili bk. Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 1/180.

11 "Bu ülkenin hazinelerine tayin et! Çünkü ben (onları) iyi korurum ve bu işi bilirim, dedi." Yûsuf 12/55.

12 "(Şuayb'in) iki kızından biri: Babacığım! Onu ücretle (çoban) tut. Çünkü ücretle istihdam edeceğin en iyi kimse, güçlü ve güvenilir olandır, dedi." el-Kasas 28/26.

13 "Ona, savaş sıkıntılarınızdı sızı koruması için zırh yapmayı öğrettik. Artık şükredecek misiniz?" el-Enbiyâ 21/80; ayrıca bk. es-Sebe' 34/10-11.

14 "Süleyman'ın, cinlerden, insanlardan ve kuşlardan müteşekkil orduları toplandı; hepsi bir arada (onun tarafından) düzenli olarak sevk ediliyordu." en-Neml 27/17; ayrıca bk. Sâd 38/35-38.

15 bk. Ali Himmet Berki & Osman Keskiöğlü, *Hâtemü'l-Enbiyâ Hazreti Muhammed ve Hayatı* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 42-42, 47-48.

Doğru meslek, kişinin kabiliyetine uygun en iyi yapabileceği ve kendisini en iyi şekilde ifade edebileceğine inandığı meslektir. Kişi, doğru meslek seçmekle geçimini sağladığı gibi, kendini gerçekleştirmesine ve Allah'a karşı olan kulluk görevini yerine getirmesine bir imkân elde etmektedir.

Herhangi bir meslek seçilirken aynı zamanda o mesleğin getirdiği yaşam tarzı da seçilmiş olmaktadır. Öyle ki, kişinin bir ömür boyu icra edeceği meslek, aidiyet duygusunu tatmin edeceği gibi, dünya ve ahiret saadetinin veya mutsuzluğunun sebebi de olabilmektedir.

Kişinin tercih edeceği mesleğe karşı yeteneğinin uygun olması ve ilgi alanlarının çakışıyor olması da değinilmesi gereken bir konudur. Bu bağlamda Hz. Yusuf'un Mısır'da iktisat ve maliye konularında kendisinin *bilgili/uzman* olduğunu söyleyerek mevcut yönetimden görev talep etmesi anlamlıdır.<sup>16</sup> Seçilen mesleğin risk içerip içermediği, resmi ya da serbest olması konusundaki tercihlerin doğru yapılması meslek seçiminde önemli avantajlar sağlamaktadır. Ayrıca meslek seçiminde bireyin özellikleri de belirleyici bir rol oynamaktadır. Zira kişisel ve fiziksel özellikler, bazı meslekleri yapmak için daha uygun olabilmektedir. Bireyler kendi özelliklerine ve yeteneklerine uyan meslekleri icra ettiklerinde kendilerini daha verimli ve mutlu hissedebilmektedirler. Ayrıca seçilecek meslek aynı zamanda kişinin ve yakınlarının onur ve haysiyetini zedelemeyen, inanç ve değerleriyle örtüşen bir meslek olmalıdır.

Kur'ân-ı Kerîm, meslek edinme ve meslekî eğitim konularında teferruata girmez, ama bu meseleye uzak da durmaz. Nitekim Müslümanlardan dünyevî maksatlarla bazı şeyleri yerine getirmelerini isterken, aynı zamanda onları bir iş ve meslek sahibi olmaya yönlendirmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de dünya için çalışmaya teşvik eden çok sayıdaki ayetlerden bu mana kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.<sup>17</sup>

Hadîs-i şeriflerde ise eğitim ve meslek konularında oldukça fazla açıklamalar bulunmaktadır. Bir rivayete göre Sa'd b. Ebî Vakkas hastalanmış, Hz. Peygamber (sav) de ziyaretine gitmişti. Sa'd'ı evinde hasta yatar görünce şöyle buyurmuştur:

*"Hâris b. Kelde'yi çağırın, O iyi bir hekimdir, sizi tedavi etsin."*<sup>18</sup>

Bu hadîs-i şerif, bir meslek olan tıpta uzmanlıktan hareketle toplumun yararına olan işlerin meslek edinilmesinin gereğini ve bu kabil gayretlerin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Öte yandan ebeveyn, çocuklarının eğitim ve öğretimlerini gerçekleştirmelerinde, faydalı ve doğru bir meslek edinmelerinde birinci derecede sorumludurlar. Hz. Peygamber (sav) çocuk eğitimine yönelik emir ve tavsiyelerde bulunmuş, anne ve babayı evleviyetle sorumlu tutmuş ve şöyle buyurmuştur:

16 bk. Yûsuf 12/55.

17 el-Kasas 28/77; ez-Zuhruf 43/32; el-Bakara 2/200-202; en-Necm 53/39.

18 Ebû Dâvûd, "Tib", 12.



“Bir baba evladına iyi bir terbiyeden daha güzel bir hediye bırakamaz.”<sup>19</sup>

“Çocuklarınıza ikramda bulunun ve terbiyelerini güzel yapın.”<sup>20</sup>

Anne-babanın, çocuklarının yeteneklerini keşfetmeleri ve desteklemeleri, onlar için doğru meslek seçiminde önem arz etmektedir. Ayrıca seçilen meslek, en azından ebeveynin işine/mesleğine denk olmalıdır. Bu durum, gencin mesleğine saygısını ve sevgisini perçinleyecektir. Meşhur fıkıh âlimi ve müfessir Şirbîni, meslek seçiminde nasıl davranılması gerektiğine dair hassas bir noktaya dikkatleri çekmekte ve şöyle demektedir:

“Baba, çocuğuna, kendi mesleğinden daha düşük durumda olan bir meslek öğretmemelidir. Ya daha yüksek bir meslek öğretmeli veya en azından kendi mesleğine eşit bir meslek öğretmelidir.”<sup>21</sup>

Diğer taraftan doğru meslek edinmelerinde ve toplum için faydalı birer insan olmalarında öğretmenlerin öğrenciler üzerindeki olumlu etkisi bilinen bir gerçektir. Öğretmenlerin öğrencilerini yetiştirmede ve onları hayata hazırlamada, öğretmen-öğrenci ilişkisini hassas bir dengeye oturtmaları gerekir. Doğan Cüceloğlu'nun dediği gibi; “okullardaki öğrenci-öğretmen ilişkisi *insan öğrenci-insan öğretmen* şeklinde kurulmalıdır. Zira çocuklar yalnızca öğrenci değil, birer bireydirlere aynı zamanda. Öğrenciler yönlendirilmeyi bekleyen gemiler gibidir. Öğretmenler ise yelkenleri rüzgârla dolduracak kişilerdir.”<sup>22</sup> Öte yandan “öğretim lideri olan bir öğretmen, okulun varlık nedenini öğrencinin iyi yetişmesi olarak algılayan, bu doğrultuda okulda olumlu bir öğrenme-öğretme ortamı oluşturan, öğrencinin kendine özgü özelliklerinin farkında olan ve bunların ortaya çıkmasına fırsat tanıyan bir kişidir.”<sup>23</sup>

Öğretmenin öğrenci üzerindeki bu etkisinden dolayıdır ki, kadîm eğitim ve öğretim anlayışımızda öğrencinin icazetnameyi/mezuniyet belgesini<sup>24</sup> kimden aldığı, hangi hocalardan okuduğu; ilmî seviyesinin, ahlak ve şahsiyetinin bilinmesi açısından önemli addedilmiştir.<sup>25</sup>

Doğru meslek seçimi ve yöntemiyle ilgili bu açıklamalardan sonra çalışmanın ana konusu olan *Bir Meslek Olarak Din Hizmetinin Kur'ân'î Referansları'na* geçebiliriz.

19 Müslim, “Birr”, 33.

20 İbn Mâce, “Edeb”, 3.

21 bk. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc* (Mısır: 1958), 3/ 458.

22 bk. Sorubak, “Tecrübe Konuşuyor-Doğan Cüceloğlu” (Erişim 17 Temmuz 2020).

23 Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler* (Ankara: Nobel Yayınevi, 2007), 21.

24 “Sözlükte 'su akıtmak; helâl kılmak, izin vermek, onaylamak, geçerli kılmak' gibi mânalara gelen cevz kökünden türeyen icâzet, İbn Fâris'e göre 'su akıtmak' şeklindeki anlamından hareketle 'bir âlimin ilmini talebesine aktarması' mânasında terimleşmiştir.” Cemil Akpınar, “İcâzet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/393.

25 İcâzetnâme ile ilgili bilgi için bk., Yusuf Alemdar, “Osmanlı'da Dâru'l-Kurrâ Müessesesi ve Kıraat Öğretimi” (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 127-136.

## 2. Bir Meslek Olarak Din Hizmetinin Kur'ân'î Referansları

Tarih boyunca insanların huzur ve mutlulukları iki sebeple kazanılmış veya kaybedilmiştir. Bu iki sebepten biri emanet diğeri ise adalettir.<sup>26</sup> Emanetler ehline verildiği ve adalete riayet edildiği müddetçe cemiyette huzur ve saadet gerçekleşmiş olur. Herhangi bir vazifenin değerini, onu adalette ve emanete riayet ederek ifa eden *ehil ve liyakatli* insanların verdiği emek ve gayret belirler.

Emanetler, korunması gereken maddî ve manevî değerlerdir. Binaenaleyh sahibine iade edilmek üzere kişinin aldığı eşya emanet olduğu gibi, toplumun hizmet alanları, komşuluk hakları, ilim, antlaşmalar, sözleşmeler ve nihayet Allah'ın dini İslâm da bütün kurumlarıyla birlikte birer emanettir.<sup>27</sup> Kur'ân'da şöyle buyrulur:

*"Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yükledi. Doğrusu o çok zalim, çok cahildir."*<sup>28</sup>

İsfahânî, tevhîd inancının yani İslâm dininin insana verilen bir emanet olduğunu söylemektedir.<sup>29</sup> Filhakika emanetlerin en önemlisi olduğunda şüphe bulunmayan Allah'ın dini İslâm, fertlerin ve cemiyetlerin hidayet üzere bulunabilmelerinin, onurlu ve saygın bir hüviyete sahip olmalarının tek sebebidir. Bundan dolayı bu ilâhî programın insan vicdanında ve cemiyet planında doğru ve sağlıklı bir şekilde uygulanma alanı bulabilmesi için yetkin ve donanımlı kişilere ihtiyaç bulunmaktadır.

İnsanın kendini gerçekleştirme sürecinde yardım alacağı insanlara hayatın her döneminde ihtiyacı vardır. Binaenaleyh inanan insan için peygamberler, hayatlarıyla önemli kaynaklılardır. Düşünceler ancak onların ilke ve prensiplerine göre yaşanır, kişileştirilir ve canlandırılırsa başkası üzerinde etkin olabilir. Söz gelimi yumuşak başlı, uysal bir insan alçakgönüllü olmayı anlatırsa, onu dinleyenler işte o zaman yumuşak başlılığın ne olduğunu doğru bir şekilde anlayabileceklerdir. Üstelik yalnızca onu anlamakla kalmayacak, sözcükleri seslendirmek yerine gerçekliği dile getirdiğine inanacaklardır.<sup>30</sup> Konumuz olan din hizmetinin bireysel ve toplumsal hayatta olması gereken şekliyle yaşama imkânı bulabilmesi, ancak din hizmeti gerçekleştiren insanların görevlerini doğru ve samimi bir şekilde ifa etmelerine bağlıdır. Peki, din hizmeti nedir ve referansını nereden almaktadır?

26 bk. en-Nisâ 4/58.

27 bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Hişam Semîr el-Buhârî (Riyâd: Dâru Âlimi'l-Kütüb, 2003), 14/252; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dârun Tibbiyyeh, 1997), 6/489; Şemsettin Işık, *İlk Ahit* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 85-88.

28 el-Ahzâb 33/72.

29 Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, "emn", *el-Müfredât fi garib'il-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rîfeh, 1998), 35.

30 Öznur Özdoğan, "İnsan Peygamber İlişkisi", *Dini Araştırmalar* 7/19 (Mayıs-Ağustos 2004), 57.

“Din hizmeti, Yüce Allah’ın elçisi Hz. Muhammed (sav) aracılığıyla insanlığa hidayet rehberi olarak gönderdiği ilâhî kitap Kur’ân’ın mesajının yine O’nun tarafından belirlenen gayeye ve yöntemlere uygun olarak bütün insanlığa sunulmasıdır.”<sup>31</sup> Keza ilk uygulamaları-orijinal hâliyle-Hz. Peygamber döneminde ve O’nun bir sünneti olarak gerçekleşen din hizmeti, sonradan ihtiyaca binaen oluşturulan, olmasa da olur kabilinden bir hizmet alanı olmayıp, bilakis varlığı için vahyin kaynaklık ettiği önemli ve vazgeçilmez bir hizmettir. Yani bu hizmetin, bütün yönleriyle gerek amaç ve gerekse metot açısından olsun referansı/kaynağı Kur’ân’dır.

Devletin anayasal bir kuruluşu olan Diyanet İşleri Başkanlığı, din hizmeti olgusuna şöyle bakmaktadır:

“Din hizmeti, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın asli görevidir. Başkanlığımız il, ilçe, belde, mahalle ve köy ölçeğinde ülkemizin her noktasında ibadet hizmetleri ile toplumu din konusunda aydınlatmakta ve sahih dini bilgiyi vatandaşlarımıza en iyi şekilde sunmaya çalışmaktadır. Başkanlığımız halkımızı aydınlatma ve irşat görevini hutbe, vaaz ve dini içerikli sohbetler ile basılı, süreli ve görsel yayınların yanı sıra ile çeşitli vesilelerle düzenlediği konferans, panel, seminer ve sempozyum vb. ilmi toplantılarla yerine getirmektedir. Din hizmetlerini sadece mabet ve ibadetle sınırlı görmeyen Başkanlığımız, anayasa ve kanunlar doğrultusunda, yüce dinimiz İslâm’ın mü’minlere yüklediği sorumlulukları, sosyal ve kültürel boyutlarını da kapsayacak şekilde sunmayı hedeflemektedir.”<sup>32</sup>

Din hizmeti icra edenler hakkında toplumda zaman zaman bazı tartışmalar yapılmaktadır. Bu tartışmaların başında özellikle İslâm’da *din adamı* sınıfının olup olmadığı meselesi gelmektedir. Bilindiği gibi İslâm dininde Yahudilik ve Hristiyanlıkta olduğu gibi hiyerarşik bir din adamı sınıfı bulunmamakta, ancak Şia’da ise durum biraz farklılık arz etmektedir.<sup>33</sup> “İslâm geleneğinde din eğitici ve öğreticisi olarak *âlim* vardır. O diğer insanlar gibi evlenir, aile kurar, halktan ayrı bir sınıf teşkil etmez. Hz. Peygamber (sav) hayatta iken onun emri ile din eğitimi başlamış, bilenler bilmeyenlere öğretmişlerdir. Bu bilen ve eğiten kimselerin unvanı önce okuyanlar anlamında *kurrâ*, âlimler anlamında *ulemâ*, dini anlatanlar

31 Yusuf Macit, “Din Hizmetlerinde Mesaj Oluşturmada Kur’an Örneği”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2007), 215.

32 Diyanet İşleri Başkanlığı, “Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü”, (Erişim 23 Eylül 2020). <https://dinhizmetleri.diyana.gov.tr/sayfa/53/tanitim>.

33 “Şia’ya göre devlet başkanı sadece İslâm toplumunu yöneten kişi değil, günahsız olmak ve gizli bilgilere sahip bulunmak gibi üstün nitelikleri ve şeriatın bätini anlamını açıklamak gibi özel görevleri olan bir kimse, siyasi ve dinî bir liderdir. Aynı zamanda hem nebî hem velî olan peygamber vahyin zâhirî ve bätinî anlamına sahipti. Resûl-i Ekrem’in ölümüyle nübüvvet sona ermiş, ancak velâyet imamlarda yaşamaya devam etmiştir. Böylece peygamberliğin sona ermesinin doğurduğu boşluğu dolduran imamların İslâm toplumunu yönetmek, dinî ilimleri ve fıkhi izah etmek, eşyanın bätini anlamını kavrayabilmeleri için insanlara rehberlik etmek gibi üç temel fonksiyonu vardır. Sahip oldukları bu nitelikler sebebiyle imamlar, Sünnî anlayıştaki halifeden çok farklı olarak Allah’la kul arasında bir aracı ve şefaathçi konumundadır.” Mehmet Akif Aydın, “İmamet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/204.

ve anlatanlar anlamında *fukahâ*, Müslümanların dinî meselelerini delillerinden çıkarıp açıklayanlar anlamında da *müctehid* olmuş, sonra da her Müslüman topluluk kendi dilinde bu manayı ifade eden kelimeler ortaya koymuşlardır. Müslüman Türklerin bu minvalde ortaya atmış oldukları kelimelerden biri de *hocadır*. Diğer dinlerde olduğu gibi İslâm'da ruhbanlık yoktur ve hocalar da ruhban değildir. Zira İslâm'ın şeriatı vardır. Şeriat ise sadece hocaların değil, İslâm'a tüm gönül verenlerin Allah ile inanç ve ibadet ilişkilerini düzenlediği kadar insanların birbirleri ile kişisel ve toplumsal ilişkilerini de düzenlemektedir."<sup>34</sup>

İslâm toplumunda durum böyle iken diğer dinî gruplarda farklı bir keyfiyet söz konusudur. Kur'ân-ı Kerîm, Ehl-i Kitap olarak tanıttığı toplulukların din hizmetini ifa edenlerle ilgili bize doyurucu bilgiler vermektedir. Buna göre Kur'ân, Ehl-i Kitap'ın Yahudi kolu din adamı sınıfları için Rabbâniyyûn<sup>35</sup> ve Ahbâr<sup>36</sup> ifadelerini kullanırken, Hristiyanlar için Ruhbân<sup>37</sup> ve Kur'an'da geçtiği şekliyle Kıssîsîn<sup>38</sup> (tekili Kıssîs'dir) ifadelerini kullanmaktadır. Yine Kur'ân'da böyle bir isimlendirmenin Allah'ın isteği ile değil, insanların kendi arzularından kaynaklandığı beyan edilmekte ve şöyle buyrulmaktadır:

*"Sonra bunların izinden ardarda peygamberlerimizi gönderdik. Meryem oğlu İsa'yı da arkalarından gönderdik, ona İncil'i verdik; ona uyanların kalplerine şefkat ve merhamet vermiştik. Uydurdukları ruhbanlığa gelince, onu biz yazmadık. Fakat kendileri Allah rızasını kazanmak için yaptılar. Ama buna da gereği gibi uymadılar. Biz de onlardan iman edenlere mükâfatlarını verdik. İçlerinden çoğu da yoldan çıkmışlardır."*<sup>39</sup>

"Ehli Kitab'ın din anlayışına göre insanların dini anlamaları, dine girmeleri ve çıkmaları din adamlarının eliyle mümkündür. Onların en önemli özelliklerinden biri de kutsal metinleri ve ilâhî iradeyi yorumlayan kimseler olarak vasıflandırılmalarıdır. Nitekim Yahudilerin dinlerini kendi kitaplarına göre yaşamadıklarını, kitaplarını yaptıkları tahrifatlarla, hatalı tercümelemlerle, yanlış yorumlarla ve eklemelerle yaşanmaz bir hâle getirdiklerini ve dünyevileştiklerini

34 Mahmut Kökver, "Oligarşik Dini Yapının Eleştirisi Olarak Kur'an'da Din Adamları Tiplerini", *International Journal of Social And Humanistic Sciences (Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi)* 1/1 (2017), 55.

35 Rabbâniyyûn kelimesi, Yahudilerin fakihleri veya yöneticileri şeklinde yorumlanmaktadır. bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beyrût: 1992), 4/249.

36 Kur'an'da Ahbâr kelimesi, abidler, zahidler ve bilgili âlimler anlamında Yahudi din adamlarını ifade etmektedir. bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1993), 2/773. Ayrıca Kur'an'da Ahbâr'ın, dini ilimlere sahip oldukları hâlde şeriatı gizleyen, insanların mallarını haksız yere yiyip Allah yolundan uzaklaştıran, Tevrat'taki hükümleri kendi menfaatleri doğrultusunda değiştirenler olduğu belirtilmektedir. bk. el-Bakara 2/159-174; et-Tevbe 9/31-34.

37 "Arapça râhib kelimesinin çoğulu olan ruhbân, rahbe ve rahbâniyye (ruhbâniyye) kökünden gelir. Bunlardan rahbe "korkup çekinme, derin dinî endişelerden dolayı ıstırap çekme", rahbâniyye ise "yoğun bir dinî kaygı ve korku ile kendini ibadete verme" anlamındadır; râhib de Allah'tan korkan ve uzlet hâlinde ibadet eden kişiyi ifade eder." Salime Leyla Gürkan, "Ruhbân" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/204; İsfahânî, "rhb", 209; Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 5/5.

38 Hristiyan reislerin âlim ve âbidlerine verilen bir isimdir. bk. İsfahânî, "kss", 404.

39 el-Hadîd 57/27.

çeşitli eserlerden ve özellikle kendi kitaplarından öğrenmekteyiz.<sup>40</sup> Ayrıca bu durum aşağıdaki âyetlerde de açıkça ifade edilmektedir.

*“Ey ehl-i kitap! Resûlümüz size Kitap’tan gizlemekte olduğunuz birçok şeyi açıklamak üzere geldi; birçok (kusurunuzu) da affediyor. Gerçekten size Allah’tan bir nur, apaçık bir kitap geldi.”<sup>41</sup>*

*“Ehl-i kitaptan bir grup, okuduklarını kitaptan sanasınız diye kitabı okurken dillerini eğip bükerler. Hâlbuki okudukları Kitap’tan değildir. Söyledikleri Allah katından olmadığı hâlde: ‘Bu Allah katındandır’ derler. Onlar bile bile Allah’a iftira ediyorlar.”<sup>42</sup>*

*Ey iman edenler! (Biliniz ki) hahamlardan ve râhiplerden birçoğu insanların mallarını haksız yollardan yerler ve (insanları) Allah yolunda engellerler. Altın ve gümüşü yığıp da onları Allah yolunda harcamayanlar yok mu, işte onlara elem verici bir azabı müjdele!<sup>43</sup>*

Âyet-i kerîmelerde, Ehl-i kitap din bilginlerinin, bu bozulma ve tahrifatın yegâne müsebbibi oldukları zikredilmektedir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’in birçok yerinde eleştiriye tabi tutulan bu din adamlarının, verdikleri yanlış fetvalar ve yaptıkları birçok din dışı yanlış uygulamalar sebebiyle kınandıklarını görmekteyiz.<sup>44</sup> Ancak bütün bunlara rağmen Ehl-i Kitap’tan Abdullah b. Selâm ve Rifâ’a b. Rifâ’a el-Şura’î gibi bazı Yahudilerle Varaka b. Nevfel ve Suheyb gibi Hanifler veya Hristiyanların Allah’tan gelen vahye samimiyetle bağlı kaldıklarını da Kur’ân’dan öğreniyoruz.<sup>45</sup>

Din hizmeti, tarih içerisinde öncelikle peygamberlerin ifa ettiği bir görevdir.<sup>46</sup> Peygamberlerin bu görevi bozulan ilâhî dengeleri yerine oturtmak, toplumu ıslah etmek ve kaybolan ya da tahrif edilen değerleri yeniden doğru ve orijinal hâllerine ikame etmek<sup>47</sup> ve her türlü faydalı işlerde koşuşturmak<sup>48</sup> Hz. Peygamber (sav) de risâleti boyunca bütün bunların mücadelesini vermiştir. O, Allah’ın lütfu ve inayetiyle insanlığı bir ışık gibi aydınlatmış, insanoğlunun en önemli bilinmezleri olan iman, ruh, varlık, dünya ve ahiret gibi konulara açıklik

40 Harun Savut, *Rivayet Sorunlarına Çözüm Arayışı-İbn Kesir Tefsiri Bağlamında* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 85-86; ayrıca bk., Şemsettin Işık, *Geçmişten Günümüze Kur’ân’ı Anlama ve Yaşama Önündeki Engeller* (Ankara: Nuhbe Yayınları, 2020), 153-154; Kökver, “Oligarşik Dini Yapının Eleştirisi Olarak Kur’an’da Din Adamları Tiplemeleri”, 60; *Kitâb-ı Mukaddes*, 2003, Levililer 15/16.

41 el-Mâide 5/15; ayrıca bk. el-Bakara 2/79, 174; Âl-i İmrân 3/70-71; en-Nisâ 4/171; et-Tevbe 9/31.

42 Âl-i İmrân 3/78.

43 et-Tevbe 9/34; ayrıca bk. el-Atrâf 7/169, 175-176.

44 bk. el-Bakara 2/113-114; Âl-i İmrân 3/187.

45 bk. Âl-i İmrân 3/113, 199; el-Kasas 28/52-54; el-Mâide 5/82-85; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur’ân’l-azim*, 2/193-195; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tünisî İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tünus: Dâru Sahnûn, 1997), 20/143.

46 bk. en-Nahl 16/36; el-Kasas 28/59.

47 bk. Hüd 11/88.

48 bk. el-Enbiyâ 21/90.

getirmiştir.<sup>49</sup> Kur'ân'ın da onayladığı üzere yüce bir ahlaka (mekârim-i ahlaka) sahip olan Hz. Peygamber, bu ahlakî değerleri insanlara öğretmiş kalıcı birer davranışa dönüşmelerini sağlamış ve gelecek nesillere bu değerlerin aktarılması için bütün peygamberliği boyunca çaba sarf etmiştir.<sup>50</sup>

İşte din hizmetini ifa edecek olanların Kur'ân ve sünnetin örnekliğinden hareketle bu yüce görevi yerine getirmeleri icap eder. Yani onlar bu görevi; gerektiği gibi cihadın, dindarlığın ve Müslümanlığın nasıl olacağını Hz. Peygamber'in hakikate şahitlik eden kişiliğinden örnek alarak sürdürmelidirler.<sup>51</sup>

Bununla birlikte din hizmetinin toplumsal bir zorunluluk olduğunu, uygulanmasında keyfilik barındırmadığını da söylemek gerekir. Zira İslâm toplumu, bu hizmeti icra edecek kişileri bulup çıkarmak ve gereği gibi yetiştirmek zorundadır. Konuyla ilgili âyeti kerîmede şöyle buyurulmaktadır:

*"Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir grup dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar."<sup>52</sup>*

Bu âyet-i kerîmede müminlerin bir kısmının toplumu inzâr ve irşat gayesiyle dinde farz-ı kifâye olan tefakkuh etmek (dinde derin bilgi sahibi olmak) için savaşa gitmeyip geri kalmaları gerektiği, bunun ise en büyük cihâdî teşkil edeceği belirtilmektedir.<sup>53</sup> Bundan dolayı din hizmetini ifa edecek, cemiyeti din konusunda uyaracak, onlara dinin emir ve yasaklarını ve ahlakî görevlerini öğretecek, anlatacak bir topluluğun sürekli hazır bulundurulması, istihdam edilmesi gerekmektedir. Bunun için İslâm toplumunun, kendisini aydınlatacak ve sapkınlıklara karşı uyaracak derin bilgi, hikmet ve ahlak sahibi kimseleri yetiştirmesi için üzerine düşeni yapması bir vebidir.

Peki, din hizmeti gibi yüce bir görevi deruhte edenler nasıl bir sorumluluk üstlenmiş oluyorlar? Öncelikle onlar Allah'ın dini olan İslâm'ı *doğru anlama, doğru yaşama*, daha sonra da *doğru anlatma* yani *tebliğ etme* görevini üstlenmiş oluyorlar.<sup>54</sup> Bütün peygamberler, Allah'ın dinini samimi bir şekilde önce kendileri yaşamışlar, örnek olmuşlar, daha sonra da anlatma ve tebliğ yoluna gitmişlerdir.<sup>55</sup> Zira insanlar sözden çok, eylemlere dikkat ederler. Ayrıca dinî tebliğde eylemlerin sözlerden daha etkili olduğu bilinen bir hakikattir. Tarih boyunca nice vaizler ve hatipler kürsülerden, minberlerden güzel şeyler anlatmışlar; ancak sözleriyle çelişen bir tutum içerisinde her girdiklerinde onlara itibar edilmemiştir. Ayrıca

49 bk. el-Ahzâb 33/45-48.

50 bk. el-Kalem 68/4; Müslim, "Müsâfirîn", 139; el-Muvatta, "Hüsnü'l-hulk", 8.

51 bk. Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 5/3424.

52 et-Tevbe 9/122; ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/104.

53 bk. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4/2646-2647; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 11/58-61.

54 Doğru anlama, doğru yaşama ve doğru anlatma yani tebliğ etme ifadeleri özellikle kullanılmıştır. Bir kişi doğru anlayabilir ancak doğru yaşayamayabilir. Aynı şekilde doğru yaşayabildiği hâlde doğru bir tebliğ görevi ifa edemeyebilir.

55 el-Ahzâb 33/21; el-Mâide 5/67; el-Mümtehine 60/4, 6.

anlattıklarına Allah da değer vermemiş ve onları eleştiriye tabi tutmuştur. Bu bağlamda yukarıda geçtiği üzere Kur'an-ı Kerim'de Yahudi din bilginlerinin çelişkili tutum ve davranışlarına, dürüst hareket etmemelerine dikkatler çekilmekte, sonuçta bütün din görevlilerine kıyamete kadar devam edecek evrensel bir uyarı yapılmakta ve şöyle buyurulmaktadır:

*"(Ey bilginler!) Sizler Kitab'ı (Tevrat'ı) okuduğunuz (gerçekleri bildiğiniz) hâlde, insanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz? Aklınızı kullanmıyor musunuz?"<sup>56</sup>*

Yani din görevlileri, söylediklerinde samimi olmaları ve olduklarından başka türlü görünmemeleri gerekir. Bu çok önemlidir. Hz. Peygamber (sav)'in risâletiyle ilgili net ve ihlaslı duruşunu anlatan şu âyet-i kerîme konumuz açısından dikkati câliptir.

*"(Resulüm!) De ki: "Sizden görevimle ilgili bir karşılık istemiyorum; ben, olduğundan başka türlü görünenlerden de değilim."<sup>57</sup>*

Âyet-ikerîmeye göre Hz. Peygamber, görevini sürdürmek için muhataplarından hiçbir şekilde kişisel bir çıkar, maddi veya manevi bir karşılık beklememiş; davetinde samimi davranmış ve söyledikleriyle yaptıkları arasında her zaman bir tutarlılık bulunmuştur. Nitekim Kur'an-ı Kerim, inkârcılara yönelik meydan okuma ifadelerinden birini de *mantığın çelişmezlik ilkesine* dayandırmakta, önce kendi verdiği bilgi ve haberlerin tutarlılığıyla ilgili bir iç kontrol çağrısında bulunmaktadır. Kur'an bu uyarıyla sadece söylenenle yapılan arasında değil, aynı zamanda sözlerin ve eylemlerin kendi içinde de tutarlılık bulunması gereğini ortaya koymaktadır.<sup>58</sup> Bir başka ifadeyle sahte bir dindarlık içinde bulunulmaması ve hayata anlam katan ve yön veren değerler hiyerarşisinin doğru bir şekilde sıralanması, tutarlı olmanın olmazsa olmazlarıdır.

Bütün bu mülahazalardan sonra öncelikle bir din görevlisinin görev ahlakı metafizik köklerinden kopuk olmamalıdır. Bununla birlikte din hizmetinin ifasında şahsiyetin göreve uygunluğu, ilmî ve meslekî yeterlilik, takip edilmesi gereken usul ve yöntemler ile din hizmetinin hangi amaçla yapılması gerektiği gibi konularda din görevlisinin kifâyetli olması büyük önem arz etmektedir.

Şimdi, din hizmetini ifa edenlerin yeterlilikleriyle ilgili bilgileri Kur'an'dan hareketle açıklamaya çalışalım.

## 2.1. Din Hizmetinde Şahsiyet

Şahsiyet; "insanın manevî, fikrî bütün varlığının, isteklerinin, dileklerinin, mizacının, zihniyetinin, canlılığı ve tecrübesinin, tahsil ve terbiyesinin, bütün

56 el-Bakara 2/44; ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/78.

57 Sâd 38/86; ayrıca bk. es-Sâff 61/2-3.

58 bk. Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 5/332.

hayatının bir araya gelmesinin toplamıdır<sup>59</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Bir başka ifadeyle şahsiyet; kişinin doğuştan kalıtımsal olarak getirdiği ve daha sonra çevresel etkiler, eğitim ve tecrübelerle kazandığı özelliklere denir.

İnsanlar arasında psikolojik farkların varlığı bilinen bir gerçektir. İnsanlar ve insan grupları arasındaki bu psikolojik farklar niçin vardır konusu farklar psikolojisinin ele aldığı en zor konulardan biridir. Bu psikolojik farkların meydana gelmesinde, şüphesiz (biyolojik bir realite olan) kalıtımın, kültürün, yetiştirme tarzının ve imkânlarının, sosyal ve ekonomik faktörlerin etkisi bulunmaktadır.<sup>60</sup>

Din görevlisi olarak istihdam edilecek kişilerin, öncelikle çocukluktan itibaren şahsiyetlerinin din hizmetine uygun olarak inşa edilmesi gerekir. Bununla birlikte din hizmetinde görev alacakların yetiştirme şekillerinin, yetkinliklerinin, deneyimlerinin, yeteneklerinin ve ahlakî vasıflarının din hizmetinin aradığı şartlarla mütenezip olması zaruridir. Ayrıca din görevlilerinin kimlik ve şahsiyetlerinin ekilip yeşerdiği ve taban bulduğu yer olan aile ile sosyal ortamlarının İslâm'ın ilke ve değerleriyle çelişmemesi de bu manada kayda değer bulunmalıdır.

Bilindiği üzere baskı altında, adil olmayan, sağlıksız ve sorunlu bir sosyal ortamda yetişen bireylerin sağlam bir şahsiyet inşa edebilmeleri oldukça zordur.<sup>61</sup> Mesela Hz. Mûsâ'nın ilâhî bir program gereği doğar doğmaz Mısır'da köleleştirilen kavmi İsrailoğullarının arasından alınıp Firavun'un sarayında hür bir insan olarak yetiştirilmesi ve akabinde peygamber olarak görevlendirilmesi konumuz açısından oldukça anlamlıdır. Yüce Allah bu konuda Hz. Mûsâ'ya hitaben şöyle buyurur:

*“Bir zaman, vahyedilecek şeyi annene (şöyle) vahyetmiştik: Mûsâ'yı sandığa koy; sonra onu denize (Nil'e) bırak; deniz onu kıyıya atsın da benim düşmanım ve onun düşmanı olan biri onu alsın. (Ey Mûsâ! Sevilmen) ve benim nezaretimde yetiştirilmen için sana kendimden sevgi verdim. Hani kız kardeşin gidip 'ona bakacak birini size bulayım mı?' diyordu. Böylece seni, gözü gönül mutluluk dolsun ve üzülmesin diye annene geri verdik. Ve sen, birini öldürdün de seni endişeden kurtardık. Seni iyiden iyiye denemeden geçirdik. Bunun için yıllarca Medyen halkı arasında kaldın. Sonra takdire göre (bu makama) geldin ey Mûsâ! Seni kendim için (elçi) seçtim.”<sup>62</sup>*

Âyet-i kerîmeden Hz. Mûsâ'nın, doğumundan itibaren ileride peygamber olarak görevlendirileceği için Allah'ın gözetiminde yetiştirildiği ve nihayet vakti geldiğinde de kendisine elçilik görevi verildiği anlaşılmaktadır. Âyetin sonunda *“Seni kendim için seçtim”* denilmiştir. Zira Hz. Mûsâ, peygamberlikle

59 Dale Carnegie, *Söz Söylemek ve İş Başarmak Sanatı*, çev. Ömer Rıza Doğrul, sad. Ayhan Yalçın (İstanbul: Kitsan, 1991), 148.

60 bk. Muzaffer Şerif Başoğlu, “Farklar Psikolojisine Giriş”, *AÜDTÇF Dergisi* 1/2 (1943), 72.

61 Geniş bilgi için bk., Hayati Hökelekli, “Şahsiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/298.

62 Tâhâ 20/38-39.



görevlendirilinceye kadar ilahi bir gözetim altında tutulmuştur. Bu ilâhî gözetim, Hz. Mûsâ (her ne kadar saray ortamında yetişmişse de bir mucize olarak) annesinden ve ailesinden uzaklaştırılmadan gerçekleştirilmiştir. Bu pedagojik metot, daha küçük yaştan itibaren din hizmeti için yetiştirilecek olan kişilerin (mümkün merteye) aile ve sosyal çevrelerinden koparılmadan eğitim ve öğretimlerinin tamamlanması gerektiğini bize göstermektedir.

Kur'ân'ın verdiği bilgiye göre çocukluklarında Hz. Yahyâ'ya hikmet verilmesi<sup>63</sup> ve Hz. Yûsuf'a bir rüya ile peygamberlik verileceğinin işaret edilmesi,<sup>64</sup> ayrıca Hz. İsrâ'nın beşikte iken konuşması ve peygamber olarak görevlendirileceğini söylemesi; onların daha çocukluktan itibaren Yüce Allah tarafından peygamberliğe hazır hâle getirildiklerini göstermektedir.<sup>65</sup>

Yine Kur'ân-ı Kerim'de haber verildiğine göre Hz. İbrahim, duasında kendi neslinden önderler gönderilmesini isteyince Yüce Allah kendisine; "...*ahdim zalimlere ermez,*"<sup>66</sup> buyurmuştur. Yani Hz. İbrahim'e; "önderlik/nebilik görevini ifa edecek olanlar, bu mesleğin gereği olan insanî altyapıya ve sağlam bir şahsiyete sahip değillerse söz vermem" cevabını vermiştir. Kur'ân'da ismi geçen peygamberlerden Hz. Şuayb da vazifesi gereği kavmini uyardığı esnada peygamberlik gibi önemli bir görevi deruhte ederken, kıyamete kadar din hizmetinde bulunacak olanların neye dikkat etmeleri gerektiğini bir ser levha şeklinde şöyle dile getirmektedir:

*"Dedi ki: Ey kavmim! Eğer benim, Rabbim tarafından (verilmiş) apaçık bir delilim varsa ve O, bana tarafından güzel bir rızık vermişse buna ne dersiniz? Size yasak ettiğim şeylerin aksini yaparak size aykırı davranmak istemiyorum. Ben sadece gücümün yettiği kadar islah etmek istiyorum. Fakat başarmam ancak Allah'ın yardımı iledir. Yalnız O'na dayandım ve yalnız O'na döneceğim."<sup>67</sup>*

Şuayb (a.s), bu ifadeleriyle bir din görevlisinde bulunması gereken vasıfları özetlemiştir. Buna göre bir din görevlisi, her şeyden önce Kur'ân'a dayanmalı ve Hz. Peygamber (s.a.v)'in uygulamalarından beslenmelidir. Dolayısıyla din adamı, insanlara söylediklerini öncelikle kendi nefsinde yaşamalı ve başkalarına yaptığı nasihatlere kendisi aykırı davranmamalıdır. Yani bu vazifeyi deruhte edecek kimselerin sözü ile özü, kalbi ile ameli birbirine uygun olmalıdır. Ayrıca bu kişilerin, islahatçı, yapıcı ve düzeltici olması ve iyiliğin hâkim olması için elinden geldiğince çaba sarf etmesi ve neticede de başarının yalnız Allah'tan geldiğine inanması gerekir.<sup>68</sup>

63 bk. Âl-i İmrân 3/39; Meryem 19/12.

64 bk. Yûsuf 12/4-6.

65 bk. Âl-i İmrân 3/46; Meryem 19/29-30.

66 el-Bakara 2/124.

67 Hûd 11/88.

68 Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3/194.

Sonuç olarak din hizmeti ifa edeceklerin şahsiyetlerinin inşası için onların özellikle küçük yaştan itibaren özenle seçilmeleri ve ciddi bir eğitime tabi tutulmaları gerekir. Bu hassasiyet, yukarıda ifade edildiği üzere peygamberlerin nübüvvetine hazır hâle getirilmelerinde açıkça görülmektedir. Zira toplumlar için hayati öneme haiz olan İslâm dinine hizmet edecek olan kişilerin, bu hizmetin gereklerine uygun bir şekilde şahsiyetlerinin inşa edilmesinin lüzumu her türlü izahtan varestedir.

Din hizmetine uygun, yüksek ruhlu ve özgüven sahibi şahsiyetli kişilerin yetiştirilmesi her ne kadar bireysel bazı çabalarla mümkün görünse de din hizmetini yerine getireceklerin yetiştirilmesi İslâm toplumunun uhdesinde bulunan bir görevdir. Bu görevi toplum, ilkeleri ve metodolojisi belirlenmiş bir prosesle devlet eliyle yerine getirir.

## 2.2. Din Hizmetinde İlim ve Hikmet

Kur'ân-ı Kerîm'de gerek doğrudan gerekse içerik ve mahiyet olarak ilmin ve âlimin üstünlüğü ile ilgili pek çok âyet-i kerîme mevcuttur.<sup>69</sup> Yine ilim ve hikmet, Hz. Peygamber (sav)'in üzerinde ehemmiyetle durduğu konuların başında gelir. O, şöyle buyurur:

*"Hikmetli söz, mü'minin yitiğidir. Onu nerede bulursa, onu hemen almaya ehaktır (daha hak sahibidir)."*<sup>70</sup>

Hikmet kelimesiyle ilgili İslâm âlimleri arasında farklı tarifler yapılmıştır. İsfahânî bu konuda şöyle der: "Hikmet; ilim ve akılla hakka isabet etmektir. İnsanın hikmeti, varlıkları tanımak ve faydalı işler yapmaktır. Hikmet Allah için kullanıldığında ise, O'nun eşyayı bilmesi ve onları gayet sağlam bir şekilde yaratmasıdır. Ayrıca hikmete 'Kur'ân ilmi' ve 'nübüvvet' karşılıkları da verilmiştir."<sup>71</sup>

Zemahşerî, tefsirinde hikmeti ilim ve amel uygunluğu olarak yorumlamıştır. Ona göre Allah katında hâkim ilmiyle amel eden âlimdir.<sup>72</sup> Ayrıca hikmeti; hakkı açıklayan, şüpheyi gideren delil, doğru ve sağlam bir söz olarak tanımlamaktadır.<sup>73</sup>

İlim ve hikmet ehli olmak, sadece onlara tahsis edilmiş olmamakla birlikte hiç şüphesiz peygamberlerin ayırt edici özelliklerindedir.<sup>74</sup> Kur'ân'a göre dereceleri yükseltilecek olanlar da iman ettikten sonra ilim ehli olanlardır.<sup>75</sup>

69 bk. en-Nisâ 4/162; en-Nahl 16/27; ez-Zümer 39/9.

70 İbn Mâce, "Zühd", 15; Tirmizî, "İlim", 19.

71 İsfahânî, "hkm", 133.

72 Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an haqâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-tevil*, thk. Abdurrezzak el-Mehdi (Beyrût: Dâru İhyai't-Turasî'l-Arabi, ts.), 1/151-152.

73 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an haqâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-tevil*, 588.

74 bk. el-Kehf 18/65; el-Enbiya 21/79; en-Neml 27/15; el-Kasas 28/14.

75 bk. el-Mücadele 58/11.

İlk gelen vahiy okumanın, öğrenmenin, kalemin, yazmanın ve nihayet ilmin öneminden bahsetmektedir.<sup>76</sup> Bu, konumuzla ilgili olarak şu anlama geliyor: İlim ve hikmet olmadan din hizmeti doğru bir şekilde gerçekleşemez. Elbette burada kastedilen ilim; bid'at ve hurafeden, yalan ve yanlıştan arındırılmış, hak ve hakikatten uzaklaştırmayan ve saptırmayan sağlam ilimdir.

Din hizmetinin ifasında ilim ve hikmetle birlikte tecrübe ve genel kültürün varlığı da önemli bir yer işgal eder. Nitekim ilim, hikmet, ihtisas ve tecrübe, zengin bir genel kültürle birleşince mesajın tebliği ve din hizmetinin ifası daha isabetli bir şekilde gerçekleşmiş olur. Hz. Hârûn'un, kardeşi Hz. Mûsâ'ya mütehasıs/uzman olduğu konularda destek olması da<sup>77</sup> vahyin muhataba ulaşmasında ve din hizmetinin normal mecrasında sürdürülmesinde ilmin yanında ihtisas ve tecrübenin önemli bir işleve sahip olduğunu göstermektedir.

Binaenaleyh öncelikle bir din görevlisinin din hizmetinin gereklerine uygun, şartları tam olarak gerçekleşmiş bir eğitim alması sağlanmalıdır. Bu anlamda din görevlilerinin; başta Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber (s.a.v)'in hayatı olmak üzere bütün İslâmî disiplinlerin yanı sıra yaşayan dünya dinleri, siyaset, tarih, sosyoloji, felsefe, güncel dinî akım ve oluşumlar gibi alanlarda doğru ve sahih bilgiyle donatılmaları gerekir. Buna ilaveten, bu donanıma sahip olan din görevlileri, bu müktesebatı açıklayabilme ve yorumlayabilme noktasında da yeterli olmaları icap eder. Neticede elde ettikleri bütün bu bilgi ve tecrübe birikiminden nasıl, niçin ve hangi metotla yararlanmaları gerektiği hususlarında yeterli bir alt yapıya sahip olarak görevlerini icra etmeleri, hizmetin doğru yapılabilmesi açısından önem arz etmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e; *"Rabbim! İlmimi artır"*<sup>78</sup> diye dua etmesi emredilmiş, Kur'ân vahyi dışında da bilgisini artırma çabası içinde olması özendirilmiş ve bu konuda dua etmesi istenmiştir. Zira peygamberler, vahiy gibi sorumluluğu yüksek bir görevin yürütülmesinde daima Allah'tan ilim ve hikmet isteme ve cahillikten uzak durma çabası içerisinde olmuşlardır.<sup>79</sup>

Tüm bu verilerden yola çıkılarak denilebilir ki; İslâm'ın genel ilkelerinden sapmadan ve Allah'ın rızasını önceleyerek bilgi, hikmet, tecrübe ve genel kültür alanlarında kifayetli bir altyapıya sahip olan din görevlileri, mesleklerinde ancak o zaman başarılı olabileceklerdir.

### 2.3. Din Hizmetinde İletişim

Din hizmetinde, mesajın muhataplara ulaştırılmasında din görevlilerinin etkili iletişim yeteneklerine sahip olması, din hizmetinin niteliğini olumlu yönde

76 bk. Tâhâ 20/114; ez-Zümer 39/9; el-Mücâdele 58/11; el-Kalem 68/1.

77 bk. el-Kasas 28/34; Tâhâ 20/25-32.

78 Tâhâ 20/114; ayrıca bk. eş-Şu'arâ 26/83.

79 bk. Hüd 11/46.

etkileyecektir. Yoğun bir şekilde insanlarla ilişki ve iletişim kurmayı gerektiren bu meslekte çalışanların, iletişim konusunda bilgi ve deneyim sahibi olmaları gerekir. Zira günümüzde hemen her alanda ilgi duyulan ve kullanılan iletişim tekniklerinin din hizmetinde etkin bir şekilde kullanılması, din eğitimi ve din hizmetinin verimli bir şekilde yürütülmesine katkı sağlayacaktır.<sup>80</sup>

İletişim, canlılar, özellikle de insanlar arasında öğrenmelerle bağlantılı bir etki-tepki sürecidir. Şöyle ki, etki ve ona karşılık verilen tepki aynı anlamı yansıtıyorsa doğru bir paylaşım ortaya çıktığından bu, bir başarılı iletişimdir. Eğer iletişim sürecinde etki ile tepki aynı anlamı yansıtmıyorsa buna bozuk veya yanlış iletişim denildiği gibi iletişimsizlik de denilmektedir.<sup>81</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'e baktığımızda onun baştan sona kadar bir iletişim kitabı olduğunu, ayrıca ortaya koyduğu iletişim prensipleriyle de evrensel bir yaklaşım sergilediğini görmekteyiz. Mesela "söyle", "anlat", "tebliğ et", "çağır", "haber ver", "ilet", "bildir", "selam ver" gibi ifade biçimlerinin Kur'ânda iletişimin varlığını açıkça göstermektedir.<sup>82</sup>

Kur'ân, iletişime baştan sona bütün sûrelerinde böyle önem verirken aynı zamanda onun niteliksel tarafına da gerekli ihtimam gösterir. Bu konuda şöyle buyrulur:

*"İyilikle kötülük bir olmaz. Sen (kötülüğü) en güzel bir şekilde önle. O zaman seninle arasında düşmanlık bulunan kimse, sanki candan bir dost olur."<sup>83</sup>*

*"Ve onlar, sözün en güzeline yöneltilmişler, övgüye lâyık olan Allah'ın yoluna iletilmişlerdir."<sup>84</sup>*

*"Kullarıma söyle, sözün en güzelini söylesinler. Sonra şeytan aralarını bozar. Çünkü şeytan, insanın apaçık düşmanıdır."<sup>85</sup>*

*"(Ey Muhammed!) Dinleyip de sözün en güzeline uyan kullarımı müjdele. İşte Allah'ın doğru yola ilettiği kimseler onlardır. Gerçek akıl sahipleri de onlardır."<sup>86</sup>*

*"Ona yumuşak söz söyleyin. Belki o, aklını başına alır veya korkar."<sup>87</sup>*

*"Ey iman edenler, bir kavim (bir başka) kavimle alay etmesin, belki kendilerinden daha hayırlıdırlar; kadınlar da kadınlarla (alay etmesin), belki kendilerinden daha hayırlıdırlar. Kendi nefislerinizi (kendi kendinizi) yadırgayıp-küçük düşürmeyin ve*

80 bk. Suat Cebeci, "Din Eğitimi ve Din Hizmetlerinde İletişim", *Din Eğitimi ve Din Hizmetlerinde Rehberlik* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019), 159.

81 Suat Cebeci, "İletişim Kavramı ve Modelleri", *Din Eğitimi ve Din Hizmetlerinde Rehberlik* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019), 137.

82 bk., Süleyman Gümrükçüoğlu, *Kur'an'da İletişim Dili*, (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014), 61-82.

83 el-Fussilet 41/34.

84 el-Hac 22/24.

85 el-İsrâ 17/53.

86 ez-Zümer 39/18.

87 Tâhâ 20/44.

*birbirinizi 'olmadık-kötü lakaplarla' çağırmayın. İmandan sonra fasıklık ne kötü bir isimdir. Kim tevbe etmezse, işte onlar, zalim olanların ta kendileridir.*<sup>88</sup>

*"(Resûlüm!) Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et! Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir ve O, hidayete erenleri de çok iyi bilir."*<sup>89</sup>

Kur'ân'a göre bir din görevlisinin iletişim anlayışı; âyetlerde ifade edildiği üzere hak ve hukuka uygun, düzenli ve doğru bir şekilde olmalıdır. Sevgi, güler yüz ve hoşgörü, bu görevin yürütülmesinde önemli hususlardır. Yine din görevlisi görevi uğruna bir kısım zorluklara katlanmayı göze alabilmelidir. Ayrıca insanlarla, Hz. Peygamber'in ashabıyla kurduğu sağlıklı iletişim gibi adalet ve şefkat odaklı bir iletişim modeli geliştirebilmeli,<sup>90</sup> onlara Hz. Peygamber'in uyguladığı gibi canlı örnek olmalıdır.<sup>91</sup>

İslâm toplumunun iletişim ve etkileşim merkezi olan cami, vücuttaki kalp gibidir. Kalp vücudu kanla nasıl besliyor ve ona hayat veriyorsa, dinî gerekliliklerin öğrenilme, uygulanma ve yayılma merkezi olan cami de benzer bir fonksiyonu icra etmektedir. Dolayısıyla insanlar sosyal, psikolojik, ekonomik, ailevî ve ahlakî problemlerini cami ve çevresinde, din görevlisi ile birlikte çözüme kavuşturabilmeli, ya da bu mekândan çözüm önerileri alabilmelidir. Böyle bir iletişim ve etkileşim aynı zamanda cami ve çevresine yönelik aidiyet duygusunu da kuvvetlendirecektir.

Son olarak din görevlisinin toplumla etkili iletişimde bulunabilmesi için dikkat etmesi gereken bazı hususları kısaca şöyle sıralayabiliriz:

Bir din görevlisi;

- a) Bulunduğu ortamı etkilemeli ve o ortamdan da olumlu anlamda etkilenmelidir.
- b) Başarılı bir organizatör olmalı ve herkesten yararlanmasını bilmelidir. Mevlânâ şöyle der: "Bu akıllar, aydın kandillere benzer. Elbette yirmi kandil, bir kandilden daha ziyade aydınlık verir."<sup>92</sup>
- c) Farklı alanlarda din hizmeti ya da din eğitimi sunan görevlilerle daima dayanışma ve yardımlaşma içinde bulunmalıdır.
- d) Diğer kurum ve kuruluşlarla sağlıklı diyaloglar kurabilmelidir.
- e) Toplumun bütün bireyleriyle iletişim kanallarını açık tutmalıdır.

88 el-Hucurât 49/11.

89 en-Nahl 16/125.

90 "O vakit Allah'tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın! Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz, etrafından dağılıp giderlerdi. Şu hâlde onları affet; bağışlanmaları için dua et; iş hakkında onlara danış." Âl-i İmrân 3/159.

91 bk. el-Ahzâb 33/21; el-Kalem 68/4.

92 Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevi*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 6/206.

- f) Sevgi dili, beden dili, konuşma dili ve mekân dilini iyi kullanmalı, iletişime engel olan davranışlardan kaçınmalıdır.

#### 2.4. Din Hizmetinde Amaç

Kur'ân'a göre uğruna ömür tüketilecek tek amaç Allah'ın rızası ve hoşnutluğudur. Din görevlisinin bütün fiilleri bu amaca götüren araçlar durumundadır. Bundan dolayı onun bütün eylemleri, gayretleri ve hatta ibadetleri kullukta tek amaç olan rızâ-i ilâhîyi kazanmaya matuf olmalıdır. Dolayısıyla o, bütünüyle hayatını Allah'ın istediği şekilde, Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sünnetine göre şekillendirmelidir.<sup>93</sup>

Bilindiği gibi Allah'ın rızasını kazanmak için salih amellerde bulunmak gerekir. Salih amellerin Allah rızasını kazanmaya vesile olmasının kaçınılmaz şartı ise ihlâstır. "İhlâs kelimesi, terim olarak 'ibadet ve iyilikleri riyadan ve çıkar kaygılarından arındırıp yaptığını sadece Allah için yapmak' demektir. İslâmî literatürde ihlâs daha geniş olarak şirk ve riyadan, bâtil inançlardan, kötü duygulardan, çıkar hesaplarından ve genel manada gösteriş arzusundan kalbi temizlemeyi, her türlü hayırlı faaliyete iyi niyetle yönelmeyi ve her durumda yalnızca Allah'ın rızasını gözetmeyi ifade etmektedir."<sup>94</sup> Şeklen ne kadar mükemmel olursa olsun, arka plânında başka amaçlar bulunan işler, Allah katında sahibine hiçbir fayda sağlamaz. Zira Hz. Peygamber (s.a.v) "ameller ancak niyetlere göredir;"<sup>95</sup> buyurarak kişinin eylemlerinde niyet ve ihlasın önemine dikkat çekmiştir. Yüce Allah bu konuda şöyle buyuruyor:

*"(Resûlüm!) Şüphesiz ki Kitâb'ı sana hak olarak indirdik. O hâlde sen de dini Allah'a has kılarak (ihlâs ile) kulluk et."*<sup>96</sup>

Kişiyi ibadetlere ve gündelik hayatın gereği yapılan bütün amellere yönelten ana muharrikin Allah'ın rızasını kazanma niyet ve arzusu ile bu niyet ve arzusundaki ihlas ve samimiyet olmalıdır. Binaenaleyh dinin hayata aktarılması sürecinde ve özellikle din hizmetinin ifasında buna özellikle dikkat edilmesi gerekir.

Yüce Allah, Hz. Muhammed (sav)'i bir müjdeci, bâtil inançlara ve sorunlarla dolu bir hayata kendilerini kaptırıp gidenler için bir uyarıcı olarak göndermiştir. Nitekim onun biricik görevi budur ve amacı da sadece Allah'ın rızası ve hoşnutluğudur. O, bu davetine karşılık kişisel bir amaç gözetmemiş ve bir çıkar beklememiştir.<sup>97</sup> Onun istediği tek şey, insanların özgür iradeleriyle Allah yolunu

93 el-Bakara 2/138.

94 Süleyman Ateş, "İhlâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/536; İsfahâni, "hîş", 161; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, "hîş", es-Sihâh, thk. Ahmed Abdül'lgafûr Atfâr (Beyrut: Dârü'l-İlmî'l-Melâyin, 1979), 3/1037.

95 Buhârî, "Bed'u'l-Vahy", 1.

96 ez-Zümer 39/2.

97 "De ki: Ben sizden bir ücret istemişsem, o sizin olsun. Ücretim yalnız Allah'a aittir. O, her şeye şahittir." es-Sebe' 34/47; ayrıca bk., Sâd 38/86.

seçip hidayete ermeleri ve bu yolda yürümeleridir.<sup>98</sup> Bu bağlamda İslâm tarihinde Hz. Peygamber (sav)'in yolunda yürüyen, din hizmetini doğru bir şekilde ifa eden, sâbikûn (önde olanlar) sıfatına haiz nice âlimlerin gelip geçtiğini burada zikretmeliyiz.

Bir din görevlisi, yukarıda belirtildiği üzere, gerçekleştireceği din hizmetinde Hz. Peygamber'in yolundan gitmeli ve bu şuuru içselleştirmelidir. Yine din görevlisi, toplumu Kur'ân'a göre dönüştürebilmek ve onlardan dindar ve ahlaklı bir toplum inşa edebilmek için çaba sarf etmeli, neticede Allah'ı hoşnut ve razı etmelidir. Nitekim Hz. Peygamber (sav)'in gönderilme amacının "*güzel ahlakı tamamlamak*" olduğu bilinmektedir.<sup>99</sup> Güzel ahlak ise iman, İslâm ve ihsanın toplamıdır. İşte bu şekilde bir din görevlisinin, her türlü davranış ve eylemlerinde ferdi ve toplumsal bir ahlakî mükemmeliyetin oluşması için azami gayret içerisinde bulunması ve bütün dünyevî kaygılardan sıyrılarak her işini Allah'ın rızasını gözeterek yapması; ne diliyorsa O'ndan dilemesi, ne istiyorsa O'ndan istemesi gerekmektedir.<sup>100</sup> Çünkü bir din görevlisini hizmetinde motive edecek olan şey; iman, salih amel, cennet ve nihayet Allah'ın rızasıdır. Bundan dolayı Kur'ân-ı Kerim'de bütün peygamberlerin tebliğ çevrelerine ortak hitapları şu olmuştur:

*"Buna karşı sizden hiçbir ücret istemiyorum. Benim ecrimi verecek olan, ancak âlemlerin Rabbidir."*<sup>101</sup>

Bu izahlardan sonra akla şöyle bir soru gelebilir: Din görevlileri yaptıkları hizmetten dolayı ücret alabilir mi? Elbette alabilir ve fetva bu yöndedir.<sup>102</sup> Yukarıdaki âyet-i kerîmeden kastedilen şey; ilâhî mesajın birebir alınıp satılan bir eşyaya ve maddi bir çıkara konu olamayacağıdır. Yoksa bütün mesailerini din hizmetine sarf edenlerin, geçimleri için ücret almalarında herhangi bir sakınca yoktur. Ancak bir din görevlisi, dünyada ne kadar ücret ve ödül alırsa alsın, bütün bunların Allah'ın vereceği ecir/sevap/ödül/mükâfat karşısında anılmaya değer bulunmadığını bilmelidir. Ayrıca Allah'ın vereceği ecir/sevap/ödül/mükâfat sadece uhrevî değildir; bunun dünyevî yansımaları da bulunmaktadır. Bu manada mesela Hz. Peygamber (sav)'e Yüce Allah'ın ganimetten pay ayırması<sup>103</sup> ve annesi tarafından Allah'a adanan Hz. Meryem'in ilâhî bir ikrama mazhar olup rızıklandırılması konumuz açısından anlamlıdır.<sup>104</sup> Bununla birlikte Hz. Süleyman'ın Sâd sûresi 30 ila 40. âyetler arasında zikredilen onun harika kulluğu

98 bk. el-Furkân 25/57.

99 el-Muvatta, "Hüsnü'l-hulûk", 8.

100 bk. el-Fâtiha 1/5; el-Bakara 2/272; Âl-i İmrân 3/14; el-İnşirâh 94/8.

101 eş-Şu'arâ 26/109, 127, 145, 164, 180.

102 bk. Diyanet İşleri Başkanlığı, "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı", (Erişim: 23 Eylül 2020), <https://kurul.diyinet.gov.tr/Cevap-Ara/275/din-hizmetleri-karsiliginda-maas-alinabilir-mi--maasli-gorevlilerin-arkasinda-namaz-kilinabilir-mi>.

103 bk. el-Enfâl 8/41.

104 bk. Âl-i İmrân 3/35-37.

ve teslimiyeti karşısında Allah'ın ona bir takım ikramları söz konusudur. Nitekim "Süleyman ne güzel bir kuldu!"<sup>105</sup> ilâhî iltifatından sonra kendisine sayısız nimetler ikram edilmiştir. Şöyle buyrulur:

*"İşte bu bizim bağışımızdır. İster ver, ister (elinde) tut; hesapsızdır dedik. Doğrusu onun, bizim katımızda büyük bir değeri ve güzel bir yeri vardır."*<sup>106</sup>

Netice olarak din hizmeti, dünya ve içindekilerden meşru zeminde yararlanmaya engel değildir.<sup>107</sup> Ancak din hizmeti, dünyevileşme temayülü olanların ve sürekli dünyevi kaygılar taşıyan kişilerin yapacağı bir meslek de değildir.

### Sonuç

Dinin fert ve toplum planında makes bulması, benimsenmesi ve yaşanılır kılınması elbette büyük bir gayreti, fedakârlığı ve samimiyeti gerektirmektedir. İslâm gibi her bakımdan insan fitratıyla uyumlu olan bir dinin yaşanabilmesi için doğru bir şekilde tebliği, anlatılması, açıklanması ve örnekliğinin ortaya konulması büyük önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu vazifeyi yerine getirecek olan kişilerin, birtakım yeterliliklere ve özelliklere sahip olması kaçınılmazdır.

Bir meslek olarak din hizmeti Yüce Allah'ın, elçisi Hz. Muhammed (sav) aracılığıyla insanlığa hidayet rehberi olarak gönderdiği Kur'ân'ın, yine Allah tarafından belirlenen amaca ve metotlara uygun olarak ve Hz. Peygamber'in uygulamaları da dikkate alınmak suretiyle bütün insanlığa tebliğ edilmesidir. Ayrıca din hizmeti, sonradan ihtiyaca binaen ihdas edilen bir hizmet alanı olmayıp, bilakis varlığı için vahyin kaynaklık ettiği önemli ve zarurî bir hizmettir. Yani bu görevin bütün yönleriyle, gerek amaç ve gerekse yöntem açısından olsun referansı Kur'ân'dır.

Böyle yüce bir meslekte başarılı olabilmek için öncelikle din görevlisinin şahsiyeti bu hizmete uygun olmalı, yani ahlaklı, dindar ve takva sahibi olması gerekir. Yine bu görevde bilgi, meslekî yetenek, yorum kapasitesi, herkese hitap edebilme becerisi, genel kültür, etkili iletişim yeteneklerine sahip olma ve meslekî tecrübe ile takip edilmesi gereken usul ve yöntemlerin hakikiliği olmazsa olmazlardandır. Ayrıca bu mesleği gerçekleştirecek olanların yetişme ve sosyal ortamlarının İslâm'ın ilke ve değerleriyle çelişmemesi gerekir.

Kur'ân'a göre bir mümin için hedef, sadece Allah'ın rızası ve hoşnutluğudur. Bunun dışındaki her şey bu amaca götüren araçlar mesabesinde. Dolayısıyla din hizmetinde bulunanlar, sadece rızâ-i ilâhîye hizmet etmelidirler.

105 Sâd 38/30.

106 Sâd 38/39-40; ayrıca bk. el-Enbiyâ 21/81-82.

107 "De ki: Allah'ın kulları için yarattığı süsü ve temiz rızıkları kim haram kıldı? De ki: Onlar, dünya hayatında, özellikle kıyamet gününde müminlerindir." el-A'râf 7/32.



Son söz olarak, bu makalede bir meslek olarak din hizmetinin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesinde Kur'an'dan hareketle bazı görüşler serdedilmiştir. Bunlar kısaca şöyle özetlenebilir:

1. İslâm toplumu, din hizmetini ifa edecek görevlileri, dinin sağlıklı ve doğru bir şekilde yaşanılır kılınması için sürekli hazır hâlde bulundurmalıdır.
2. Din hizmetinde bulunacakların, meslekî şahsiyetlerinin din hizmetiyle mütenasip olması, görevin selameti açısından önem arz etmektedir.
3. Din hizmetini gerçekleştirecek olanlar, daha işin başından itibaren ilkeleri ve metodolojisi belirlenmiş, ciddi bir eğitim vetiresinden geçirildikten sonra görevlendirilmelidir.
4. Din hizmetini ifa edenler dürüst, doğru, bilgili, fedakâr, ahlaklı, iyiliksever, dindar, takva sahibi, bütün eylemlerinde samimi, olduğundan başka türlü görünmeyen kişilerden seçilmelidir.
5. Din hizmeti, dünya nimetlerinden meşru zeminde yararlanmaya, yapılan görevin karşılığında adil bir ücret almaya engel değildir. Ancak bununla birlikte din hizmeti, dünyevîleşme temayülü bulunanların ve sürekli dünyevî kaygılar taşıyanların yapacağı bir meslek değildir.
6. Din görevlileri, meslekî bütün çaba ve gayretlerinde sadece Allah'ı razı etmeyi amaç edinmelidir.

## Kaynakça

- Akpınar, Cemil. "İcâzet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/393-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Alemdar, Yusuf. *Osmanlı'da Dâru'l-Kurrâ Müessesesi ve Kıraat Öğretimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Ateş, Süleyman. "İhlâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/535-537. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Aydın, Mehmet Akif. "İmamet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/203-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler*. Ankara: Nobel Yayınevi, 2007.
- Başoğlu, Muzaffer Şerif. "Farklar Psikolojisine Giriş". *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 1/2 (1943), 71-80.
- Berger, Peter Ludwig. *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun. İstanbul: İnsan Yayınları, 1993.
- Berki, Ali Himmet & Keskiöglü, Osman. *Hâtemü'l-Enbiyâ Hazreti Muhammed ve Hayatı*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1993.
- Buhârî, Ebû Abdillâh b. Muhammed b. İsmail el. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Carnegie, Dale. *Söz Söylemek ve İş Başarmak Sanatı*. çev. Ömer Rıza Doğrul. sad. Ayhan Yalçın. İstanbul: Kitsan, 1991.
- Cebeci, Suat. "Din Eğitimi ve Din Hizmetlerinde İletişim". *Din Eğitimi ve Din Hizmetlerinde Rehberlik*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Cebeci, Suat. "İletişim Kavramı ve Modelleri". *Din Eğitimi ve Din Hizmetlerinde Rehberlik*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-. *es-Sihâh*. thk. Ahmed Abdu'lğafûr Attâr. Beyrût: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1979.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü". Erişim 23 Eylül 2020. <https://dinhizmetleri.diyane.gov.tr/sayfa/53/tanitim>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din İşleri Yüksek Kurulu". Erişim 23 Eylül 2020. <https://kurul.diyane.gov.tr/Cevap-Ara/275/din-hizmetleri-karsiliginda-maas-alinabilir-mi--maasli-gorevli-lerin-arkasinda-namaz-kilinabilir-mi>
- Ebû Dâvûd, Süleyman İbnü'l-Eş'as İbn İshâk el-Ezdi es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Erdem, Cem. "Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Yeterlilik Algıları ve Tutumları Üzerine Bir Araştırma". *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7/4 (2012), 1727-1747.
- Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*. çev. Turgut Kalpsüz. Ankara: AÜİFY, 1964.
- Gümrükçüoğlu, Süleyman. *Kur'an'da İletişim Dili*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014.

- Gürkan, Salime Leyla. "Ruhbân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/204-205. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Hökekleli, Hayati. "Şahsiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/297-298. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-. *el-Müfredât fi garîbi'l- Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfeh, 1998.
- Işık, Şemsettin. *Geçmişten Günümüze Kur'ân'ı Anlama ve Yaşama Önündeki Engeller*. Ankara: Nuhbe Yayınları, 2020.
- Işık, Şemsettin. *İlk Ahit*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: Dâru Sahnûn, 1997.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida' İmadüddîn İsmail. *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dârun Tıbbiyeh, 2. Basım. 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. *Sünenü İbn Mâce*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Karaman, Hayrettin vd.. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Keskin, Yahya Mustafa. "Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/2 (2004), 7-21.
- Kitâb-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.
- Köksal, Mustafa Asım. *Peygamberler Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 1990.
- Kökver, Mahmut. "Oligarşik Dini Yapının Eleştirisi Olarak Kur'an'da Din Adamları Tiplemeleri". *International Journal of Social And Humanistic Sciences (Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi)* 1/1 (2017), 52-67.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*. çev. Hayrettin Karaman vd.. 1. Basım. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr b. Ferh el-. *el-Câmî'u li-ahkâmî'l-Kur'ân*. Thk. Hişam Semîr el-Buhârî. 20 Cilt. Riyâd: Dâru Âlimi'l-Kütüb, 2003.
- Macit, Yusuf. "Din Hizmetlerinde Mesaj Oluşturmada Kur'an Örneği". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2007), 215-227.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac. *Sahîhu Müslim*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Özdoğan, Öznur. "İnsan Peygamber İlişkisi". *Dini Araştırmalar*. 7/19 (Mayıs-Ağustos 2004), 55-71.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn er-. *Mesnevi*. çev. Veled İzbudak. 6 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- Savut, Harun. *Rivayet Sorunlarına Çözüm Arayışı-İbn Kesir Tefsiri Bağlamında*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Sorubak. "Tecrübe Konuşuyor-Doğan Cüceloğlu". Erişim 17 Temmuz 2020. [https://www.sorubak.com/tecrube-konusuyor-dogan-cuceloglu\\_171329.htm](https://www.sorubak.com/tecrube-konusuyor-dogan-cuceloglu_171329.htm)
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*. Mısır: y.y., 1958.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. Beyrût: y.y., 1992.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*. 2. bs. Beyrût: Dâru't-Türâs, 1387/1968.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevra et-. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2002.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1971.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-eķâvil fi vücûhi't-tevil*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.



## Kur'ân Hıfzı Hakkında İki Mesele: Hâfızların Şefaathak ve Hâfızlığın Unutulmasının Vebali

### Two Issues That Related to the Memorisation of The Qur'an: The Intercession Right of the Hafiz and the Sin of Forgetting the Memorisation of the Qur'an

**Abdulvehhab GÖZÜN**

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Gümüşhane University, Faculty of Theology, Department of Hadith  
Gümüşhane, Turkey  
abdulvehhab.gozun@gumushane.edu.tr  
orcid.org/0000-0003-0333-4463

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 01 Ekim / October 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 15 Ekim / October 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık / December 2020  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Aralık / December  
**Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages:** 421-447

#### Atıf / Cite as

Gözün, Abdulvehhab. "Kur'ân Hıfzı Hakkında İki Mesele: Hâfızların Şefaathak ve Hâfızlığın Unutulmasının Vebali". Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/2 (2020), 421-447.

**Doi:** 10.33460/beuifd.803500

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

**Öz:** Allah'ın (c.c.) insanlara doğru yolu göstermek için yeryüzüne indirdiği kitapların sonucusu ve en kapsamlısı olan Kur'an'ın anlaşılması ve yaşanması asıl hedef olmakla beraber, ezberlenmesi de hiç şüphesiz üstün bir değerdir. Aynı zamanda ilk hâfız olan Hz. Peygamber'den (s.a.v.) itibaren tarih boyunca her nesilde bu fazileti idrak eden nice müslüman olmuştur. Günümüze bakıldığında da hem ülkemizde hem de diğer İslâm beldelerinde durumun aynı şekilde devam ettiği görülmektedir.

Kur'an hâfızlığının bu denli yaygın ve özen gösterilen bir mesele olmasını sağlayan birçok faktör vardır. Bunlardan biri de hâfızlıkla ilgili Hz. Peygamber'den (s.a.v.) vârid olan birtakım hadis rivayetleridir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunlardan bir kısmı hâfızlığın faziletine dair olup diğer bir kısmı da hâfızlığın unutulmasının vebaliyle ilgilidir. Birinci grup rivayetler Kur'an'ın ezberlenmesine teşvik ederken; ikinci grupta olanlar ezberlendikten sonra unutulmasının tehlikesine işaret etmektedir. Ancak amellerin fazileti ile ilgili sahih rivayetlerin yanı sıra bazı aşırı zayıf yahut uydurma rivayetler

*olduğu gibi Kur'an hâfızlığına dair de birtakım sahih rivayetlerle birlikte aşırı zayıf yahut uydurma rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerin değerlendirilip incelenmesi, hâfızlığa dair Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaklaşımının ortaya çıkarılması açısından önemlidir.*

*Binânaaleyh bu çalışmada toplumun belli bir kesimi tarafından yaygın olarak dile getirilen hâfızların âhirette yakınlarından yetmiş kişiye şefaate edeceklerine ve hâfızlığını unutan kişilerin bazı cezalara maruz kalacağına dair rivayetler sened ve metin tenkidi bağlamında ele alınıp incelenecektir. Böylece insanlara bu konuda doğru bilgi verilmesi amaçlanmaktadır. Sonuç olarak da her faziletli amelde olduğu gibi bu meselede de itimat ve ihticâc edilebilecek rivayetlerin nazar-ı dikkate alınmasının önemine işaret edilecektir.*

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Hâfız, Hâfızlık, Şefaate, Unutmak, Vebal.

**Abstract:** *The Quran is the last and the most comprehensive book that Allah the Almighty sent down to the earth to show people the right way. Understanding and practising the Qur'an are the main goals. But, undoubtedly, memorising it is an outstanding value. Many Muslims that perceives this virtue have memorised the Qur'an from generation to generation since the Prophet (PBUH), who was the first hâfız that has memorised the Qur'an. Looking at the present day, it is seen that the situation has been continued in the same way both in our country and in other Islamic towns as well.*

*One of the many factors that make memorising the Qur'an to be such a widespread and important matter is some of the hadith narrations, which are said to be from the Prophet (PBUH). As far as it can be determined, some of the hadith narrations are about the virtue of memorising the Qur'an, while others are the sin of forgetting the Qur'an after memorising it. The first group of hadith narrations encourage people to memorise the Qur'an, While in the second group of hadith narrations point out the danger of forgetting the Qur'an after memorising it. However, besides the authentic hadith narrations about many virtuous deeds, there are some extremely weak and fabricated narrations as well, about the memorising the Qur'an*

*Therefore, in this study, the hadith narrations will be analysed in the context of the script and the text criticism which are commonly expressed among certain segments of the society that concerns the hâfizes who will intercede seventy people from their relatives in the hereafter and those will be subjected to a great torment in the Hellfire who forgets the Qur'an after memorising it. As a result, it will be pointed out the importance of taking into account the hadith narrations that can be shown as reliable and adducible evidence in this matter, as in every virtuous deed.*

**Keywords:** Hadith, Hâfız, Hâfızness, Intercession, Forgetting, Sin.

## Giriş

Bazı âyetlerde de açıkça ifade edildiği gibi<sup>1</sup> Kur'an-ı Kerîm, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) toplu bir şekilde değil risâlet yıllarına yayılmış olarak parça parça indirilmiştir. Bu sebeple de onun hem Hz. Peygamber (s.a.v.) hem de ashâbı tarafından ezberlenmesi peyderpey olmuştur. Dolayısıyla asr-ı saâdetde Hz. Peygamber'le (s.a.v.) birlikte baştan sona bütünüyle Kur'an'ı ezberleyen sahâbî sayısı tabiatıyla az olmuştur. Bunların kaç kişî oldukları hakkında farklı görüşler bulunmaktadır.<sup>2</sup>

Ancak en azından namaz kılablecek kadar Kur'an'dan bazı âyetleri yahut bazı sûreleri her sahâbînin ezbere bildiğini söylemek mümkündür. Ayrıca bazıları diğerlerine göre şüphesiz daha çok sûre yahut âyet ezbere bilmekteydi. Özellikle aralarında "kurrâ" denilen kişilerin varlığı bunu açıkça göstermektedir. Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra ise Kur'an ezberini tamamlayan sahâbîler başta olmak üzere İslâm tarihi boyunca hâfızların sayısı artmaya başlamış ve günümüze dek böyle devam etmiştir.<sup>3</sup>

Yaşadığımız çağda da durum aynıdır. Hatta günümüzün iletişim ve ulaşım imkânlarından istifade edilerek hâfızlık eğitiminde farklı metodlar<sup>4</sup> ortaya konulmuş, böylece dünya üzerindeki Kur'an hâfızlarının sayısı daha da artmıştır. Ülkemiz de şüphesiz buna dahildir. Hâfızlığın bu kadar ilgi odağı olmasının sebeplerinin başında elbette ki Kur'an'ın son ve en büyük semâvî kitap olması gelmektedir. Ancak bunun yanı sıra başka nedenlerin varlığı da söz konusudur.

Bu konudaki manevî sâiklerden biri de hâfızlığın faziletine dâir Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen birtakım hadislerdir.<sup>5</sup> Bu tür rivayetler, hadis kitaplarının daha çok "Fezâilü'l-Kur'an" başlıkları altında yahut bu ve benzeri isimlerle müstakil olarak yazılmış birtakım kitaplarda yer almaktadır.<sup>6</sup>

Günümüzde icazet merasimleri başta olmak üzere çeşitli platformlarda insanları Kur'an'ı ezberlemeye teşvik etmek gayesiyle bu tür rivayetler sıkça

1 el-İsrâ 17/106; el-Furkân 25/32.

2 bk. Ökkeş Dağ, *Hz. Peygamber Zamanında Kur'an'ın Ezberlenmesi ve Hafız Sahâbiler* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 50-76.

3 Hafızlığın tarihî serüvenine genel bir bakış için bk. Hatice Şahin, "Başlangıcından Günümüze Kadar İslam Coğrafyasında Hafızlık Tedrisatı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011), 199-220.

4 Bu yöntemler için bk. Ömer Özbek, "Dünyada Hafızlık Yöntem Örnekleri", *Bilimname*, 29/2 (2015), 183-209.

5 Bu tür rivayetlerle ilgili genel birtakım değerlendirmeler için bk. Mesut Çakır – Yavuz Horoz, "Hafızlığı Teşvik Eden Hadisler Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 118-140.

6 Bu tür eserlerden bazıları şunlardır: Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Abdillâh el-Herevî el-Bağdâdî, *Fedâilü'l-Kur'an*, thk. Mervân el-Atıyye vd. (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1415/1995), 41-106; Ebû Abdillâh Muhammed b. Eyyûb b. Yahyâ b. ed-Düreyş el-Becelî er-Râzî, *Fedâilü'l-Kur'an*, thk. Gazve Büdeyr (Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 1408/1987), 39-40, 55-65, 76-78; Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed b. el-Hasan b. el-Müstefâd el-Firyâbî, *Fedâilü'l-Kur'an*, thk. Yusuf Osman Fadlullâh Cibrîl (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989), 109-136; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî en-Nesâî, *Fedâilü'l-Kur'an*, thk. Fârûk Hammâde (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1413/1992), 102, 107. Ayrıca bk. Abdullah Aydemir, "Fezâilü'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/532-534.



kullanılmaktadır. Ancak bunlardan bir kısmı sahih yahut “Fezâilü'l-a'mâl/Amellerin Faziletleri” konusunda itibar edilecek düzeyde zayıf olmakla beraber diğer bir kısmı uydurma yahut itibar edilemeyecek seviyede aşırı zayıf rivayetlerden oluşmaktadır.

Bu tür rivayetleri tespit etmek, kanaatimizce her zaman büyük bir önemi haiz meselelerdendir. Bu amaçtan hareketle araştırmada hâfızların faziletleri hakkında ve Kur'an'ın unutulmasının vebaline dair hadis olarak sunulan bazı sözlerin sıhhat durumu iki başlık altında incelenecektir.

### 1. Kur'an'da Şefaât ve Hâfızların Şefaati Meselesi

Şefaât kelimesi شَفَعَ - يَشْفَعُ fiilinin masdarı olup kısaca aracılık etmek, başkası için istekte bulunmak anlamlarına gelir.<sup>7</sup> Kur'an'da bu sözcük on bir defa geçmektedir. Bunlardan beş yerde elif lamsız ve izafesiz nekire isim olarak, beş yerde elif lam takısıyla marife isim olarak, birinde de muzâf isim olarak kullanılmıştır. Ayrıca on üç yerde isim türdeşleri zikredilmektedir. Bunlardan iki yerde ism-i fâil, beş yerde sıfat-ı müşebbehe, beş yerde sıfat-ı müşebbehenin çoğulu olarak شفعاء şeklinde, bir yerde de tek'in zıttı olan çift anlamında الشفع şeklinde câmid isim olarak kullanılmıştır. Yedi yerde ise muzari formatında fiil türevleri yer almaktadır.<sup>8</sup>

Şefaati konu edinen âyetlerden<sup>9</sup> genel olarak âhiretteki şefaatta ilgili şu sonuçları çıkarmak mümkündür: 1. Şefaât ancak Allah'ın (c.c.) izin vermesi ve rızasıyla gerçekleşecektir. 2. Bazı insanlar (müşrikler, kâfirler ve münâfiklar) için herhangi bir şefaâtçinin şefaât etmesi söz konusu değildir. 3. Sadece Allah'ın (c.c.) razı olduğu kişiler için şefaâtçiler şefaât edebilecektir. 4. Yalnızca Allah'ın (c.c.) şefaât etmesine izin verdiği ve konuşmasına razı olduğu kişiler şefaât edebilecektir. Bunların kim olacağı hakkında ise Kur'an'da sadece melekler açıkça zikredilmiş, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şefaât edeceği teraccî sîgasıyla ifade edilmiş,<sup>10</sup> diğer şefaâtçilere ise genel olarak işaret edilmiştir.

7 Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahâni, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvidi (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1412), 458; Ebü'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr er-Ruvefî'î el-İfrîki, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 8/184; Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrezzâk el-Hüseynî Mürtezâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Beyrut: Dâru'l-Hidâye, ts.), 21/282.

8 bk. el-Bakara 2/48; el-Bakara 2/123; el-Bakara 2/254; el-Bakara 2/255; en-Nisâ 4/85; el-Enâm 6/51; el-Enâm 6/70; el-Enâm 6/94; el-A'râf 7/53; Yunus 10/3; Yunus 10/18; Meryem 19/87; Tâhâ 20/109; el-Enbiyâ 21/28; eş-Şuarâ 26/100; er-Rûm 30/13; es-Secde 32/4; es-Sebe' 34/23; Yâsîn 36/23; ez-Zümer 39/43; ez-Zümer 39/44; el-Gâfir 40/18; ez-Zuhruf 43/86; en-Necm 53/26; el-Müddessir 74/48; el-Fecr 89/3.

9 Kur'an'da şefaât başta olmak üzere şefaatta ilgili birtakım güncel çalışmalar da bulunmaktadır. Örnek olarak bazıları şunlardır: Hüseyin çelik, “Kur'an'da Şefaât”, *Tokat İlmîyat Dergisi*, 3/ 1, (Ocak 2015) 283-313; Mehmet Yılmaz, *Kur'an'da Şefaât Kavramı ve Yaygın Şefaât Anlayışıyla Karşılaştırılması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006), 11-101.

10 bk. Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 17/527; Ebü Muhammed Abdülhak b. Şâlib b. Abdîrahmân İbn Atıyye el-Endelüsî el-Muhâribî, *el-Muharraru'l-veciz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-aziz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 3/478.

Onların dışında şefaataçı olacakların kimler olabileceğine ise Kur'an'da değil birtakım hadislerde yer verilmiştir. Bu çalışmamızda hâfızların mezkûr gruplara dâhil olup olmadıkları, ardından da şefaate edebilecekleri insan sayısı ile ilgili muteber rivayetlerin olup olmadığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

### 1.1. Bazı Kesimlerin Şefaati Konusu

Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen bazı hadislerden Kur'an hâfızlarından önce bizzat Kur'an'ın<sup>11</sup> kendisinin şefaataçı olacağı anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Ümâme el-Bâhilî'den rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: *"Kur'an'ı okuyun. Zira o kuşkusuz kıyamet günü ashâbına şefaataçı olarak gelecektir."*<sup>12</sup>

Abdurrezzâk'ın bir senedle Abdullah b. Mes'ûd'un sözü olarak mevkûf; münkatî' olan diğer bir senedle ise merfû olarak kaydettiği bir rivayette de şöyle denilmektedir: *"Şüphesi Kur'an hem şefaati kabul edilecek olan bir şefaataçı hem de tasdik edilecek olan mücadeleci bir hasımdır..."*<sup>13</sup>

Kur'an'ın nasıl şefaate edeceğinin mahiyeti tam olarak bilinmemekle beraber bu konuda âlimler birtakım yorumlar yapmışlardır. Örneğin Münâvî (ö. 1031/1622) gibi bazı şârihlerin te'viline göre Allah (c.c.), mizânda tartılabilmesi için kulların amellerine bir sûret ve ağırlık verecektir. Kur'an da insanların görebileceği bir sûretle temessül ederek şefaataçı olarak mahşere gelecektir. Zira Allah (c.c.) her şeye kâdirdir.<sup>14</sup> Bazılarına göre de Kur'an'ın kendisi değil onu okumanın sevabı âhirette nefsiyle kâim bir şekilde gelip şefaataçı olacaktır.<sup>15</sup>

Bazı şârihlere göre ise şefaate fiilinin Kur'an'a isnâdı, bir şeyi sebebine isnâd etme kâbilinden bir tür mecazdır. Asıl şefaate edecek olan melekler yahut Allah'ın (c.c.) şefaate etmesini dilediği başka kimselerdir. Kur'an sadece onların şefaataçı olmasına sebep olacaktır.<sup>16</sup> Kimilerine göre de şefaateçiler, kişiler ve ameller olarak iki kısımdır. Kur'an'ın şefaati amellerin şefaatine dahildir. Buna göre Kur'an'ın

11 Kur'an'ın dışında Allah'ın (c.c.) indirdiği diğer kitaplar olan Tevrat, İncil ve Zebûr'un yahut suhurların şefaate edip etmeyeceğiyle ilgili herhangi bir rivayete rastlanmamıştır.

12 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahihu Müslim*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), Salâtü'l-Müsâfirin ve Kasruhâ", 252; Ebû'l-Kâsim Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Târik b. İvazillâh b. Muhammed -Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.), 1/150; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), 5/249.

13 Her iki rivayet için bk. Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî el-Yemânî es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-Azamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 3/372.

14 bk. Zeynüddin Muhammed Abdurraûf b. Tâcilârifin b. Ali b. Zeynilâbidin el-Haddâdî, el-Münâvî el-Kâhirî, *et-Teysir bi şerhi'l-Câmi'i's-sâğir* (Riyâd: Mektebetü'l-İlmâm eş-Şâfi'î, 1408/1998), 1/193; Ebû'l-Hasan Ebeydullah b. Muhammed b. Abdisselâm er-Rahmânî el-Mübârekfûrî, *Mir'âtü'l-mefâti'h şerhu Mişkâtü'l-mesâbih* (Vârânesi: İdâratü'l-Buhûsü'l-İlmiyyeti ve'd-Da'veti ve'l-İftâ, 1404/1984), 7/188.

15 bk. Muhammed b. Sâlih b. Muhammed el-Useymin, *Şerhu Riyâzî's-sâlihîn* (Riyad: Dâru'l-Vatan l'n-Neşr, 1426), 4/637.

16 bk. Muhammed el-Emin b. Abdillâh el-Ûramî el-Alevî el-Herârî eş-Şâfi'î, *el-Kevkebü'l-vehhâc ve'r-ravzu'l-behhâc fi şerhi Sahihu Müslim b. el-Haccâc* (Mekke: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009), 10/152.

kendisi değil okunması şefaate edecektir.<sup>17</sup> Doğrusunu Allah (c.c.) bilir. Ancak sonuçta Kur'an'ın bir şekilde şefaateçi olacağı yahut şefaate sebep olacağı bahsi geçen rivayetlerden anlaşılmalıdır.

Allah'ın (c.c.) kelamı olan Kur'an'ın dışında mahşer günü insanlar içerisinde ilk ve en büyük şefaateçinin Hz. Peygamber (s.a.v.) olacağına dair birçok rivayet bulunmaktadır. Bunların en meşhurlarından biri, Kur'an'da "Makâm-ı mahmûd" diye ifade edilen<sup>18</sup> ve âlimler tarafından "Şefâ'at-i uzmâ" olarak kavramsallaştırılan<sup>19</sup> Hz. Peygamber'in (s.a.v.) en kapsamlı şefaatiyle ilgili Buhârî ve Müslim başta olmak üzere birçok muhaddisin kaydettiği rivayettir.<sup>20</sup>

Araştırmalar sonucunda görüldüğü kadarıyla şefaate ile ilgili rivayetler daha çok Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şefaatiyle ilgilidir. Nitekim şefaatin ispatıyla alakalı yazılan müstakil eserlerde daha çok bu rivayetler yer almaktadır.<sup>21</sup> Hatta Zehebî (ö. 748/1348) gibi bazı âlimler ilgili rivayetlerin çokluğundan yola çıkarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şefaatinin yedi kısma ayırmışlardır.<sup>22</sup>

Bazı rivayetlerden ise Hz. Peygamber'le (s.a.v.) birlikte diğer peygamberlerin, meleklerin ve şehitlerin de şefaate edecekleri anlaşılmalıdır. Nitekim Ebû Bekre'den rivayet edilen konuyla ilgili hadislerden birinde Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *"İnsanlar sıratın üzerine taşınırlar ve her iki yanından keleklerin art arda ateşe düştükleri gibi cehennem ateşine düşmeye başlarlar. Önce Allah (c.c.), rahmetiyle dilediğini kurtarır. Sonra da meleklerle, peygamberlere ve şehitlere şefaate etmeleri için izin verilir. Onlar da şefaate ederler..."*<sup>23</sup>

17 bk. Ebû Zerr Abdülkâdir b. Mustafa b. Abdirezzâk el-Muhammedî, *eş-Şefâ'atü fi'l-hadisî'n-nebevî* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005), 138.

18 el-İsrâ 17/79.

19 bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehabî, *İsbâtü's-şefâ'a*, thk. İbrâhim Bâcî Abdülmecîd (Nşr: Advâü's-Selef, 1420/200), 21.

20 Uzunca bir rivayet olduğu için çalışmada hadis metnine yer verilmemiştir. Tam metin için bk. Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 5; Müslim, "İmân", 322; Tirmizî, "Kiyamet", 10.

21 Örnek olarak bk. Zehebî, *İsbâtü's-şefâ'a*, 20-66; Ebû Abdirrahmân Mukbil b. Hâdi b. Mukbil b. Kâide el-Hemedânî el-Vâdi'î, *eş-Şefâ'a* (San'a: Dâru'l-Âsâr li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1420/1999), 25-195; Ebû Zerr el-Muhammedî, *eş-Şefâ'atü fi'l-hadisî'n-nebevî*, 61-104.

22 Zehebî, *İsbâtü's-şefâ'a*, 23.

23 Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed b. İbrâhim İbn Ebî Şeybe el-Absî, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 7/59; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20440; Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık b. Hallâd b. Ubeydillâh el-Bezâr el-Ateki, *el-Müsned: el-Bahrü'z-zehâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah (Medine: Mektebetü'l-Ülüm ve'l-Hikem, 1988-2009), 9/122. Heysemî (ö. 807/1405) hadisi rivayet eden ricâlin sahîhin ricâli olduğunu söylemiştir. (bk. Ebû'l-Hasan Nûruddîn Ali b. Ebî Bekir b. Süleymân el-Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*, thk. Husâmüddîn el-Kudüsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudüsî, 1414/1994), 10/359.) Ebû'l-Abbâs el-Bûsîri de hadis rivâilerinin sika olduğunu ifade etmiştir. (bk. Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekir b. İsmail b. Selim b. Kaymaz b. Osman el-Bûsirî el-Kinânî, *İthâfü'l-hirâti'l-mehera bi zevâidi'l-mesânidi'l-aşere*, thk. Ebû Temim Yâsir b. İbrâhim (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1420/1999), 8/166.

Zikredilen şefaâtçilerin dışında âlimlerin de şefaât edecek gruplardan biri olduğuna dair İbn Mâce'nin (ö. 273/887)<sup>24</sup> Saîd b. Mervân > Ahmed b. Yunus > Anbese b. Abdurrahmân > Allâk b. Ebû Süleym > Ebân b. Osman > Osman b. Affân kanalıyla rivayet ettiği ve özellikle günümüz vâizlerinin de çokça dile getirdiği<sup>25</sup> şöyle bir rivayet bulunmaktadır: "*Kıyâmet günü şu üç kesim şefaât edecekler: Peygamberler, sonra âlimler, sonra da şehitler.*"<sup>26</sup>

Ancak zikredilen seneddeki Anbese b. Abdurrahman ve Allâk b. Ebû Süleym ta'dîl açısından problemlî râvilerdendirler. Nitekim Bûsîrî (ö. 840/1436), Allâk b. Ebû Süleym zayıf olduğu için mezkûr rivayetinin isnâdının da zayıf olduğunu dile getirmiştir.<sup>27</sup> Münâvî mezkûr rivayetle ilgili çelişkili bir şekilde bir yerde isnâdının hasen olduğunu<sup>28</sup> diğer bir yerde ise Süyûtî'nin (ö. 911/1505) hasen olduğunu söylemesine itiraz ederek senedinde metrûk bir râvi olan<sup>29</sup> Anbese b. Abdurrahman'ın bulunmasından hareketle zayıf olduğunu ifade etmiştir.<sup>30</sup> İrâkî de (ö. 806/1404) zayıf olduğu görüşündedir.<sup>31</sup> Elbânî ise önce Ebû Hâtîm'in (ö. 277/890), Anbese hakkında "Hadis uydururdu." sözünü nakledip rivayetinin mevzû olduğunu söylemiş, ardından İrâkî'yi tesâhül ile, Süyûtî'yi ondan daha kötü olmakla, Münâvî'yi de çelişkili ve mütesâhil tutumuyla eleştirmiştir.<sup>32</sup>

Zehebî mezkûr râviyle ilgili Buharî'nin (ö. 256/870), "Onu terk ettiler.;" Ebû Zûr'a (ö. 281/890) ve Nesâî'nin (ö. 303/915) "Zayıf"; İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) "Onunla ihticâc edilmez.;" Yahyâ b. Ma'in'in de (ö. 233/848) "Hiçbir şey değil." dediğini nakletmiş, kendisi de onunla ilgili "Onda teşeyyü' vardır." değerlendirmesini yapmıştır.<sup>33</sup> İbn Hibbân da Allâk b. Ebû Süleym hakkında şunları söylemiştir: "Enes ve Ebân b. Osman'dan Sebt olanların hadisine benzemeyen şeyler rivayet eden

24 Ayrıca Beykâkî, Âcurrî ve Kurtubî gibi başka âlimler de bu rivayeti nakletmiştir. Ancak onların senedlerinde de cerh edilen mezkûr iki râvi bulunmaktadır. bk. Ebû Bekir Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Âcurrî, el-Bağdâdî, *eş-Şerî'a*, thk. Abdillâh b. Ömer b. Süleyman ed-Dümeycî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1420/1999), 3/1246; Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr b. Âsim en-Nemerî el-Kurtubî, *Câmi'u beyânî'l-ilm ve fâzlih*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri (Riyad: Dâru lbnî'l-Cevzi, 1414/1994), 1/159.

25 Örnek olarak bk. <https://www.youtube.com/watch?v=zdaMul-ckIQ>, Erişim Tarihi: 06. 04. 2020.

26 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Züh'd", 37.

27 bk. Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Ebî Bekir b. İsmail b. Selîm b. Kaymaz b. Osman el-Bûsîrî el-Kinânî, *Misbâhu'z-zücâce fî zevâidi İbn Mâce*, thk. Muhammed el-Müntekâ el-Küšnâvî (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 1403), 4/260.

28 Münâvî, *et-Teysîr bi şerhi'l-Câmi'i's-sağîr*, 2/508.

29 Anbese'nin metrûk ve hadisi münker bir râvi olduğuna dair bk. Ebû Ahmed İbn Adıyy el-Cürçânî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 6/461.

30 Zeynüddin Muhammed Abdurraûf b. Tâcîlârifin b. Ali b. Zeynilâbidin el-Haddâdî, el-Münâvî el-Kâhîrî, *Fezû'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübârâ, 1356), 6/462.

31 Ebû'l-Fadl Zeynüddin Abdurrahîm b. el-Hüseyn b. Abdurrahmân el-İrâkî, *Tahrîcü ehâdisi İhyâi ulûmiddin* (Riyad: Dâru'l-Âsime li'n-Neşr, 1408/1987), 1/38.

32 Ebû Abdurrahmân Muhammed Nâsirüddin b. el-Hâc Nuh b. Necâti b. Âdem el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daife ve'l-mevzû'a* (Riyad: Dâru'l-Ma'ârif, 1412/1992), 4/445.

33 Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehabî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-'alâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1413/1993), 11/286.

bir şeyhtir. Rivayeti az olmakla beraber teferrüd ettiğinde onunla ihticâc caiz değildir.”<sup>34</sup>

Bezzâr da (ö. 292/905) aynı senedle mezkûr hadisi rivayet etmiş ve Anbese'yle ilgili "Hadisi leyyindir." değerlendirmesini yapmıştır. Ayrıca onun naklettiği metin şu şekildedir: "Kıyamet günü ilk şefa'at edecek olan peygamberlerdir. Sonra şehitler, sonra da müezzinler şefa'at ederler."<sup>35</sup> Görüldüğü gibi bu formatta âlimlerin yerine müezzinler üçüncü derecede zikredilmiştir.

Sonuç olarak mezkûr rivayetin ya uydurma ya da en azından itibar edilemeyecek düzeyde aşırı zayıf olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla peygamberler, melekler ve şehitlerin dışında spesifik olarak âlimlerin de şefa'at edecek gruplardan biri olduğuna dair araştırmalar sonucunda muteber bir rivayete rastlanılmamıştır. Araştırmanın asıl konusu olan Kur'an hâfizlerinin şefa'at edecek grublardan biri olup olmadığı ve kaç kişiye şefa'at etme haklarının olduğuna dair rivayetler ise aşağıda ele alınıp incelenecektir.

## 1.2. Hâfizların Şefa'at Hakkı

İcâzet merasimleri başta olmak üzere çeşitli platformlarda bazı kesimlerce Kur'an hâfizlerinin<sup>36</sup> mahşer günü şefa'at edecek gruplardan biri olduğu ve yakınlarından yetmiş kişiye şefa'at edecekleri ifade edilmektedir.<sup>37</sup> Ancak araştırmalarımız sonucunda kaynaklarda mezkûr bilgiye dayanak olabilecek herhangi bir rivayete rastlanılmamıştır. Sadece belli şartları taşıyan Kur'an hâfizlerinin yakınlarından on kişiye şefa'at edeceklerine dair bir rivayet tespit edilmiştir. Binâenaleyh aşağıda bu rivayetin sıhhat durumu ele alınıp incelenecektir.

Ayrıca bazı rivayetlere göre yetmiş kişiye şefa'at etme hakkı Kur'an hâfizleri için değil şehitler için söz konusudur. Nitekim Ebü'd-Derdâ'dan rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Şehit, ev halkından yetmiş kişi hakkında şefa'atçi kılınır."<sup>38</sup> Birtakım vasıfları haiz olan hâfizların ev halkından on kişiye şefa'at edeceklerine dair rivayet ise üç sahâbi kanalıyla rivayet dilmıştır.

34 Ebü Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed et-Temimî el-Büstî ed-dârimî, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddîsin ve'd-duafâi ve'l-metrûkin*, thk. Mahmûd İbrâhim Zâyd (Halep: Dâru'l-Va'y, 1396), 2/174.

35 Bezzâr, *el-Müsned: el-Bahru'z-zehhâr*, 2/27.

36 Hâfiz kavramıyla ilgili detaylı bilgi için bk. Nebi Bozkurt, "Hâfiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/74-78.

37 Örnek olarak bk. <https://www.youtube.com/watch?v=TsPSLYWgp5w>, Erişim Tarihi: 01.02.2020; <https://forum.memurlar.net/konu/690542/>, Erişim Tarihi: 08.02.2020.

38 Ebü Dâvûd Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvûd*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Cihâd", 26; Bezzâr, *el-Müsned*, 10/25; Ebü Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed İbn Hibbân ed-Dârimî el-Büstî, *Sahih*, thk. Şu-ayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 10/517; Ebü Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Horasânî el-Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 9/277. Elbânî rivayetin sahîh olduğunu dile getirmiştir. bk. Ebü Abdîrrahmân Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Sahihu Ebî Dâvûd* (Beyrut: Müessesetü Girâs lî'n-Neşr ve't-Tevzî', 1423/2002), 7/281.

Bunlar Ali b. Ebû Tâlib, Câbir b. Abdullah ve Âişe'dir. Aşağıda bu rivayetler metin ve sened açısından incelenip değerlendirilecektir.

### 1.2.1. İlgili Rivayetin Metin Değerlendirmesi

Ali b. Ebû Tâlib rivayetini aradaki bazı lafız farklılıklarıyla beraber Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Tirmizî (ö. 279/892), İbn Mâce, Âcurrî (ö. 360/970), Taberânî (ö. 360/971), İbn Şâhîn (öl. 385/996), Beyhakî (ö. 458/1066) ve İbn Asâkir (ö. 600/1203) olmak üzere toplam sekiz kişi nakletmektedir. Öncelikle Tirmizî'nin lafzı dikkate alınacak olursa rivayetin metni şu şekildedir:

مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ وَاسْتَظْهَرَهُ، فَأَحَلَّ حَالَهُ، وَحَرَّمَ حَرَامَهُ أَدْخَلَهُ اللَّهُ بِهِ الْجَنَّةَ وَسَمِعَهُ فِي عَشْرَةِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ كُلُّهُمْ قَدْ وَجِبَتْ لَهُ النَّارُ

*"Her kim Kur'an'ı okur, ezberler, helalini helal; haramını da haram sayarsa Allah (c.c.) onu Kur'an sebebiyle cennete koyar. Ev halkından da tamamına ateşin vacip olduğu on kişi hakkında onu<sup>39</sup> şefaâtçi kılar."*<sup>40</sup>

Diğerlerinin lafızlarına bakıldığında Ahmed b. Hanbel'in kaydettiği metinde son kısmı aynı olmakla beraber baş tarafı şu şekildedir: مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ فَاسْتَظْهَرَهُ وَحَفِظَهُ *"Her kim Kur'an'ı öğrenir, ezberler ve korursa..."*<sup>41</sup> Anlaşıldığı üzere bu metinde حفظ fiili bazı şârihlerin de belirttiği üzere<sup>42</sup> "ezberlemek" anlamında değil helalini helal; haramını da haram sayıp içeriğiyle amel ederek "korumak" ya da ezberledikten sonra unutmamakla onu korumak anlamındadır. Zira "ezberlemek" anlamında استظهر fiili zaten daha önce zikredilmiştir.

Beyhakî'nin lafzı, Tirmizî'nin lafzıyla hemen hemen aynıdır. Sadece şart cümlesinde küçük bir fark söz konusudur. Şöyle denilmektedir: مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَحَفِظَهُ *"Her kim Kur'an'ı okur, hıfz eder, ezberler ve helalini helal; haramını da haram sayarsa.."*<sup>43</sup> Buradaki حفظ fiili muhtemelen استظهر ile eş anlamlıdır. Anlamı pekiştirmek için gelmiştir. Zira diğer anlamıyla korumak zaten حَفِظَهُ şeklinde hadiste ifade edilmektedir. Ayrıca İbn Asâkir'in lafzı büyük oranda Beyhakî'ninki gibidir. Sadece şart cümlesinde önce استظهر fiili, sonra حفظ fiili zikredilmiş, ceza cümlesinde de sülâsî olan وَجِبَتْ fiilinin yerine mezîd olan استوجب fiili zikredilmiştir.<sup>44</sup>

İbn Mâce'nin lafzında ceza cümlesi yine aynı olmakla beraber şart cümlesi daha kısa olarak şöyledir: مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ وَحَفِظَهُ *"Her kim Kur'an'ı okur ve hıfz ederse..."*<sup>45</sup>

39 Buradaki zamiri kişiye değil de Kur'an'a ırcâ ettirmek her ne kadar mümkün ise de ilk akla gelen cümlelerin asıl öznesi ve menâti olan kişiye râci olduğuudur.

40 Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Fedâilü'l-Kur'an", 13.

41 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/420.

42 Mübârekfûri, *Mir'âtü'l-mefâtiḥ*, 7/218.

43 Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Musa el-Horasânî, *Şu'abu'l-İmân*, thk. Abdülalî Abdülhamid Hâmîd (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 3/341.

44 Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetillah İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 11/93.

45 İbn Mâce, "Mukaddime", 16.

Buradaki *حفظ* fiili ezberlemek anlamında olabileceği gibi helalini helal; haramını da haram sayıp içeriğiyle amel ederek “korumak” anlamında da olabilir. İkinci ihtimale göre Kur’an’ı ezberleyenler değil onu hayata tatbik ederek koruyanlar kastedilmiştir.

Taberânî’nin kaydettiği lafzın şart cümlesi özellikle Ahmed b. Hanbel’inki gibi olup<sup>46</sup> diğerleriyle benzeşse de asıl farklılık ceza cümlesinde bulunmaktadır. Nitekim oradaki ifade şöyledir: *.....أَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ، وَشَفَعَهُ فِي عِدَّةٍ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ كُلِّهِمْ قَدْ وَجِبَتْ لَهُ النَّارُ*” Allah (c.c.) onu cennete girdirir ve ev halkından kendileri için ateş vacip olan bir gruba onu şefaataçlı kılar.”<sup>47</sup> Görüldüğü gibi bu formatta hâfızların şefaataçlı edeceği kişiler belli bir sayıyla sınırlandırılmamıştır. Zira عشرة kelimesi yerine عدة denilmiştir. Bu da belli bir sayıda kişi anlamındadır. Ancak sayı net değildir. Dolayısıyla buna göre her hâfızın şefaataçlı kılınacağı kişi sayısı farklılık arz edebilir. On kişi, daha az kişi yahut daha fazla kişi olabilir. Âcurrî ve İbn Şâhin’in lafızlarında ise şart cümlesi Taberânî’ninki gibi; ceza cümlesi de diğerlerinin gibidir.<sup>48</sup>

Câbir b. Abdullah rivayetine gelince tespit edilebildiği kadarıyla sadece Taberânî bunu nakletmektedir. Hadisin metni şu şekildedir:

لِحَامِلِ الْقُرْآنِ إِذَا أَخْلَى خَلَالَهُ، وَحَرَّمَ حَرَامَهُ أَنْ يَشْفَعَ فِي عَشْرَةٍ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ كُلِّهِمْ قَدْ وَجِبَتْ لَهُ النَّارُ

“Helalini helal; haramını da haram saydığı zaman Kur’an’ı yüklenen kişi için ev halkından kendilerine ateşin vacip olduğu on kişi hakkında şefaataçlı etme hakkı vardır.”<sup>49</sup> Görüldüğü gibi bu metnin diğerlerinden lafızca farkı haber cümlesi olması ve *Hâmilü’l-Kur’an* ifadesini içermesidir. Mana açısından ise aynı şeyi anlatmaktadır.

Hz. Âişe rivayetini ise araştırmalara göre Hatîb el-Bağdâdî ve Sehâvî olmak üzere iki kişi nakletmiştir. Öncelikle Hatîb’in rivayeti İbn Mâce’nin lafzına benzer olup şu şekildedir:

مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَحَفِظَهُ أَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ، وَشَفَعَهُ فِي عَشْرَةٍ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ كُلِّ قَدْ أَوْجِبُوا النَّارَ

“Her kim Kur’an’ı öğrenir ve korursa/ezberlerse Allah (c.c.) onu cennete girdirir ve hepsi ateşi kendilerine vacip kılmış olan ev halkından on kişi hakkında onu şefaataçlı kılar.”<sup>50</sup>

Sehâvî’nin kaydettiği metin ise Tirmizî’ninkine benzer bir şekilde şöyledir:

مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ، فَاسْتِظَهَرَهُ، فَأَخْلَى خَلَالَهُ، وَحَرَّمَ حَرَامَهُ أَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ، وَشَفَعَهُ فِي عَشْرَةٍ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ كُلِّهِمْ قَدْ وَجِبَتْ لَهُمُ النَّارُ

46 Sadece *تعليم* fiilinin yerinde قرأ fiili kullanılmıştır.

47 Taberânî, *el-Mu’cemu’l-ıvsaat*, 5/217.

48 Âcurrî, *eş-Şerî’a*, 3/1246; Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman b. Ahmed İbn Şâhin el-Bağdâdî, *et-Terğîb fi fezâilil-’amâl ve sevâbü zâlik*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1424/2004), 66.

49 Taberânî, *el-Mu’cemu’l-ıvsaat*, 5/260.

50 Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve Züyülüh* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1417), 4/301; 5/195; 11/394.

*"Her kim Kur'an'ı okur, ezberler, helalini helal; haramını da haram sayarsa ezberlese Allah (c.c.) onu cennete girdirir ve hepsi ateşin vacip olduğu ev halkından on kişi hakkında onu şefaâtçi kılar."<sup>51</sup>*

Sonuç olarak rivayetlerin tümü ele alındığı zaman bahsi geçen on bir rivayete göre şu dört vasfı haiz olan kişinin ev halkından on kişiye yahut belli sayıda bir gruba mahşer günü şefaât edebileceği anlaşılmaktadır:

- a. Kur'an'ı öğrenmesi
- b. Kur'an'ı okuması/okumaya devam etmesi
- c. Kur'an'ı unutmayıp koruması/yaşayarak hükümlerini muhafaza etmesi
- d. Kur'an'ın helalini helal, haramını da haram sayması/Kur'an'ı yaşaması

Dolayısıyla bu vasıfların tamamına sahip olmadığı halde sadece Kur'an'ı ezberlediği için dünyada hâfızlık unvanına sahip olan kişinin, başkasına şefaât etmesi bir tarafa, okuyup ezberlediği Kur'an'ı yaşamadığı için Allah'a (c.c.) nasıl hesap vereceği ve kendini ateşten ne şekilde kurtarabileceği üzerinde ciddi olarak düşünüp muhasebe yapması gerekmektedir. Ayrıca çeşitli platformlarda konuyla ilgili farklı rivayetler kullanılıp insanlar hâfızlığa teşvik edilirken kanaatimizce bu konu; "Hâfızlar şu faziletlere sahiptir." gibi cümlelerle değil, "Şu vasıfları haiz olan hâfızlar şöyle faziletlere sahiptir." gibi söylemlerle işlenmelidir. Aksi halde mezkûr vasıflara sahip olsun ya da olmasın her hâfızın bu tür faziletlere nail olabileceği gibi yanlış bir algı toplumda oluşmaktadır.

### 1.2.2. İlgili Rivayetlerin Sened Yönünden İncelenmesi

Zikredilen rivayetlerden birinci grubu oluşturan Ali b. Ebû Tâlib rivayetlerinin senedlerinde yer alan râvilerden güvenilirliği konusunda problem olan iki râvi bulunmaktadır.<sup>52</sup> Bunlardan ilki meşhur kıraat âlimi Âsım'ın (ö. 127/745) iki râvisinden biri olan Ebû Ömer Hafs b. Süleyman olup diğeri de şeyhi Kesîr b. Zâzân'dır. Sadece Taberânî'nin kaydettiği Câbir b. Abdullah rivayetinin senedindeki râvilerden de sika oluşlarında ihtilaf bulunan yine iki kişi vardır. Bunlar Selm b. Sâlim ile şeyhi Ca'fer b. el-Hâristir.<sup>53</sup> Öncelikle sırasıyla bu râviler hakkında hadis münekkitlerinin değerlendirmeleri aktarılacaktır. Ardından bunlar arasında bir tercih ve kanaat ortaya konulmaya çalışılacaktır.

51 Ebû'l-Hasan Alemüddin Ali b. Muhammed b. Abdissamed el-Hemedâni el-Mısri eş-Şâfiî es-Sehâvi, *Cemâlü'l-Kurrâ ve kemâlü'l-Ikrâ*, thk. Mervân el-Atıyye – Muhsin Harâbe (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1418/1997), 181.

52 Diğer râvilerin kimliği ve sika olduğu hakkında detaylı bilgi için bk. Mesut Çakır, *Fezâilü'l-Kur'an Hadisleri Çerçevesinde Kur'an'ın Ezberlenmesi ile İlgili Rivayetlerin Tahrir ve Değerlendirilmesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 68-79.

53 Diğer râvilerin kimliği ve sika olduğu hakkında detaylı bilgi için bk. Çakır, *Fezâilü'l-Kur'an Hadisleri Çerçevesinde Kur'an'ın Ezberlenmesi ile İlgili Rivayetlerin Tahrir ve Değerlendirilmesi*, 79-82.



### 1.2.2.1. Ali b. Ebû Tâlib Rivayetinin Sened Tenkidi

Zikredilen rivayetlerin birinci grubunu oluşturan Ali b. Ebû Tâlib rivayetlerinin senedlerinde problemler iki râvi bulunmaktadır.<sup>54</sup> Bunlardan ilki Ebû Ömer Hafs b. Süleyman olup diğeri de şeyhi Kesir b. Zâzân'dır.

Öncelikle Ebû Ömer Hafs b. Süleyman'a bakılacak olursa Zehebî'nin naklettiğine göre o Şeyhu'l-kurrâ Ebû Ömer Hafs b. Süleyman el-Esedî el-Gâdirî el-Küfî'dir. Ona Hafs b. Ebû Dâvûd da denilir. Kıraatta huccet olmakla beraber hadiste vâhîdir/zayıftır. Annesinin eşi Âsım b. Ebü'n-Necûd'dan kıraat eğitimini almıştır. Alkama b. Mersed, Sâbit el-Bünânî, İbn İshak, Kesir b. Zâzân, Muhârib b. Disâr, İsmail es-Süddî, Leys b. Ebû Süleym ve bir gruptan rivayette bulunmuştur. Onunla ilgili Buhârî, "Onu terk ettiler."; <sup>55</sup> Yahyâ b. Maîn, "Bir şey değil."; Sâlih Cezera (ö. 293/906), "Hadisi yazılmaz."; Zekeriyya es-Sâcî (ö. 307/920), "Kays b. Müslim ve bir gruptan batıl hadisler nakletmiştir."; İbn Adıyy (ö. 365/976), "Hadislerinin çoğunluğu mahfûz değildir."; Şu'be, "İnsanların kitaplarını ödünç alıp bir nüshasını çıkarırdı. Benden de bir kitap aldı. Ancak geri vermedi." demiştir.<sup>56</sup> Ahmed b. Hanbel onun hakkında bir seferinde, "Onda bir beis yoktur."; diğeri seferinde ise "Hadisi metrûktur." ifadesini kullanmıştır. Zehebî'ye göre onun hakkındaki bu olumsuz tenkitlerin sebebi hadiste gevşeklik göstermesidir.<sup>57</sup> Ayrıca Yahya b. Maîn onunla ilgili, "Sika değildir."; <sup>58</sup> Buhârî ise "Onun hakkında sükût ettiler."<sup>59</sup> değerlendirmesinde bulunmuştur. Nesâî de onun için "Metrûkü'l-hadis/hadisi terkedilen" tabirini kullanmıştır.<sup>60</sup>

Benzer şekilde İbn Ebû Hâtim'in (ö. 327/938) naklettiğine göre onun hakkında Ebû Zür'a, "Hadisi zayıftır." demiş, babası Ebû Hâtim de "Hadisi yazılmaz. Hadisi zayıftır. Doğru söylemez. Hadisi metrûktur." gibi tenkidler de bulunmuştur. Ona kıraattaki durumunu sorduğunda da "Ebû Bekir b. Ayyâş ondan daha sebtir/ sağlamdır." ifadesini kullanmıştır.<sup>61</sup> İbn Adıyy ise Yahya b. Maîn'in onun hakkında şöyle dediğini nakletmiştir: "Kıraat sahibi olan Ebû Ömer el-Bezzâz (hadiste) sika

54 Diğeri râvilerin kimliği ve sika olduğu hakkında detaylı bilgi için bk. Çakır, *Fezâilü'l-Kur'an Hadisleri Çerçevesinde Kur'an'ın Ezberlenmesi ile İlgili Rivayetlerin Tahrîc ve Değerlendirilmesi*, 68-79.

55 Ayrıca bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebir* (Haydarabâd: Dâiratü'l-Ma'ârifü'l-Osmâniyye, ts.), 2/363.

56 Ayrıca bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra el-Buhârî, *ed-Duafâü's-sağîr*, thk. Ebi Abdillâh Ahmed b. İbrâhîm b. Ebi'l-Ayneyn (b.y. Mektebetü İbn Abbâs, 1426/2005), 45.

57 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdusselâm et-Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1413/1993), 11/86.

58 Ebû Zekeriyya Yahya b. Maîn b. Avn b. Ziyâd b. Bestâm b. Abdurrahmân el-Mürri el-Bağdâdî, *Târihu İbn Maîn*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyfî (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, ts.), 97.

59 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra el-Buhârî, *et-Târihu'l-evsat*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyid (Halep: Dâru'l-Va'y, 1397/1977), 2/256.

60 İbn Adıyy, *el-Kâmil fi du'afâ'r-ricâl*, 3/269.

61 Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. el-Münzir İbn Ebi Hâtim et-Temimî el-Hanzalî er-Râzî, *el-Cerh ve't-tâdil* (Haydarabâd: Dâiratü'l-Ma'ârifü'l-Osmâniyye, 1371/1952), 3/173.

değildir. Ancak Ebû Bekir b. Ayyâş'tan kıraat açısından daha sahihtir. Fakat Ebû Bekir ondan daha sikadır."<sup>62</sup>

İbn Hibbân da bir eserinde onun sadece zayıf olduğunu dile getirmiş,<sup>63</sup> başka bir eserinde ise bunun sebeplerini şöyle açıklamıştır: "İsnâdlarda değişiklik yapıyordu. Sahâbî râvisi bulunmayan rivayetlerin senedine sahâbî râvisi koyuyordu. İnsanların kitaplarını alıp nüshasını çıkarıyor ve onlardan işitmeksizin hadislerini rivayet ediyordu."<sup>64</sup>

Keşir b. Zâzân'a gelince Yahya b. Maîn kendisine bu râvinin kim olduğu sorulduğunda "Onu tanımıyorum." diye cevap vermiştir.<sup>65</sup> Ebû Hâtim ve Ebû Zür'a da onunla ilgili şunu söylemişlerdir: "Mechûl bir şeyhtir. İbn Humejd'in, Harun b. Muğîra > Anbese > Keşir b. Zâzân senediyle rivyeti hariç ondan hiç bir kimsenin rivayette bulunduğunu bilmiyoruz."<sup>66</sup> İbn Adıyy ise, "Ondan Hafs b. Süleyman ve başkaları rivayette bulunmuştur." demekle beraber<sup>67</sup> başka bir değerlendirme yapmamıştır. Sadece Yahya b. Maîn'in onu tanımadığını nakletmiştir.<sup>68</sup>

Zehebî onun hakkında, "Hadisi sâbit olmaz,"<sup>69</sup> "Onun kimliğinde cehâlet vardır,"<sup>70</sup> "Onun münker hadisi vardır,"<sup>71</sup> "Tâbiinden olup tanınmayan Küfeli bir kişidir."<sup>72</sup> ifadelerini kullanmıştır. Son olarak İbn Hacer'in kaydettiğine göre Ezdî onunla ilgili, "Onda nazar vardır."; Hatîb de "O Süfyân'ın kendisinden rivayette bulunduğu Neha' kabilesinin müezzinidir." demiştir.<sup>73</sup> Hadis münekkitlerinin mezkûr değerlendirmelerinden her iki râvinin de zayıf olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Dolayısıyla rivayetin bu senediyle zayıf olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

62 İbn Adıyy, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, 3/268.

63 Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed et-Temimî ed-Dârimî el-Büstî, *es-Sikât* (Haydarabâd: Dâiratü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973),

64 Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed et-Temimî ed-Dârimî el-Büstî, *el-Mecrûhin mine'l-muhaddisin ve'd-duafâ v'l-metrûkin*, thk. Mahmud İbrahim Zâyid (Halep: Dâru'l-Va'y, 1397/1977), 1/255.

65 Yahya b. Maîn, *Târîhu İbn Maîn*, 97.

66 Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir et-Temimî el-Hanzalî İbn Ebî Hâtim er-Râzi, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, (Haydarabâd: Dâiratü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1271/1952), 7/151.

67 İbn Adıyy, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, 3/269.

68 İbn Adıyy, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, 3/268.

69 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehü rivayetün fi'l-kütübî's-sitte*, thk. Muhammed Avvâme – Ahmed Muhammed Nemir el-Hatîb (Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1413/1992), 2/143.

70 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 13/306.

71 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî 4 Cilt. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 3/403.

72 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *Divânü'd-duafâ ve'l-metrûkin ve halkin mine'l-mechûlin ve sikâtin fihim lîn*, thk. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî (Mekke: Mektebetü'n-Nahdati'l-Hadise, 1387/1967), 329.

73 Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Tehzibü't-Tehzib* (Hindistan: Matba'atü Dâirati'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, 1326), 8/412.

### 1.2.2.2. Câbir b. Abdullah Rivayetinin Sened Tenkidi

Sadece Taberânî'nin kaydettiği Câbir b. Abdullah rivayetinin senedindeki râvilerden de sika oluşlarında ihtilaf bulunan yine iki kişi vardır. Bunlar Selm b. Sâlim ile şeyhi Ca'fer b. el-Hâristir.<sup>74</sup>

Öncelikle Selm b. Sâlim ele alınacak olursa İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), İbnü'l-Mübârek'in (ö. 181/797) onu tezkîb ettiğini; Yahya b. Maîn'in onunla ilgili, "Hadisi bir şey değildir."<sup>75</sup> dediğini nakletmiştir.<sup>76</sup> İbnü'l-Kattân da (ö. 628/1231) zayıf<sup>77</sup>, mürcii/ircâ fikrini benimseyen, müttehem/yalancılıkla itham edilen ve metrûkû'l-hadis/hadisi terkedilen biri olduğunu söylemiştir.<sup>78</sup> Ayrıca Ebû Zür'a'nın onunla ilgili kendisine "Hadiste nasıl idi?" diye sorulunca, "Hadisi yazılmaz. Mürcii idi ve (eliyle ağzına işaret ederek) doğru söylemezdi." diye cevap verdiğini; İbnü'l-Mübârek'in bir seferinde, "O Selm'in akreplerindedir."<sup>79</sup> diğer seferinde de, "Selm'in yılanlarına karşı dikkatli ol! Seni sokmasın!" diye tenkitte bulunduğunu nakletmiştir.<sup>80</sup> Yine Nesâî bu kişinin zayıf olduğunu;<sup>81</sup> Cevzecânî de (ö. 256/872) sika olmadığını dile getirmiştir.<sup>82</sup>

Bu tür tenkidlerin yanı sıra onunla ilgili İbn Adıyy "Onda bir beis olmadığını ve hadisinin tahammül edilebileceğini umarım." şeklinde olumlu bir değerlendirme yapmıştır.<sup>83</sup> Selm b. Sâlim münekkidlerin çoğunluğuna göre hadiste zayıf olmakla beraber Hatîb el-Bağdâdî'nin naklettiğine göre zühd ve takva sahibi olmakla bilinen ve emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i anî'l-münker konusunda hassas bir kişiliktir. Onun bu yönleri hakkında birçok kişi övgü dolu sözler sarf etmişlerdir. Ancak Ahmed b. Hanbel onunla ilgili şunu söylemiştir: "Selm salih bir kuldu. Ondan hiçbir şey yazmadım. Zira hadisi hıfz edemeyip hata yaptı."<sup>84</sup> Zehebî de bu râvi hakkında benzer nakiller yapmıştır.<sup>85</sup> Ayrıca İclî'nin (ö. 261/875) onun için "Onda bir beis yoktur." dediğini kaydetmiştir.<sup>86</sup> Görüldüğü gibi münekkidlerin bazıları onu tevsik etmekle beraber çoğunluğu cerh etmiştir.

74 Diğer râvilerin kimliği ve sika olduğu hakkında detaylı bilgi için bk. Çakır, *Fezâilü'l-Kur'an Hadisleri Çerçevesinde Kur'an'ın Ezberlenmesi ile İlgili Rivayetlerin Tahrîr ve Değerlendirilmesi*, 79-82.

75 Ayrıca bk. İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/344; İbn Adıyy, *el-Kâmil fi duafâi'ri-ricâl*, 4/348.

76 Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *et-Tahkik fi ehâdisi'l-hilâf*, thk. Müs'id Abdülhamid (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 2/300.

77 Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdilmelik İbnü'l-Kattân el-Kettâmî el-Himyerî el-Fâsî, *Beyânü'l-vehm ve'l-ihâm fi Kitâbi'l-Ahkâm*, thk. el-Hüseyn Ayet Saîd (Riyad: Dâru Taybe, 1418/1997), 2/228.

78 İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm ve'l-ihâm*, 3/172.

79 Ayrıca bk. İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/273.

80 İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm ve'l-ihâm*, 3/210.

81 Nesâî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkûn*, 1/46.

82 Ebü'lshak İbrâhîm b. Yakûb b. İshak es-Sa'dî el-Cevzecânî, *Ahvâlür-ricâl*, thk. Abdülalim Abdülazîm el-Bestevisî (Faysalabâd: Hadis Akademi, ts.), 352.

83 İbn Adıyy, *el-Kâmil fi duafâi'ri-ricâl*, 4/349.

84 Hatîb el-bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/141.

85 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/76; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/185.

86 Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3/63.

İkinci olarak Ebü'l-Eşheb Ca' fer b. el-Hâris en-Nehaî'ye gelince bu râvi hakkında münekkidler iki gruba ayrılmışlardır. Bazıları onu tad'îf ederken diğerleri onu tevsik etmiştir. Tad'îf edenlerden Fesevî (ö. 277/890), "Onda zayıflık vardır."<sup>87</sup> Yahya b. Maîn, "Sika değildir. Hadisi bir şey değildir. Hadisi zayıftır."<sup>88</sup> Buhârî bir sefer, "hadisi münkerdir."<sup>89</sup> diğer bir sefer, "hıfzında bir şey vardır. Hadisi yazılır."<sup>90</sup> Nesâî, "zayıftır."<sup>91</sup> Zehebî, "Onu tad'îf ettiler."<sup>92</sup> demiştir.

Tevsik edenlerden Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821), "Sika ve sadûk idi."<sup>93</sup> Ebû Hâtîm, "Hadisinde beis bulunmayan bir şeyhtir."; Ebû Zür'a, "Bana göre onda bir beis yoktur."<sup>94</sup> Ahmed b. Hanbel, "Sikalardandır."<sup>95</sup> Hâkim (ö. 405/1014), "Etbâu't-tâbiinden olup Müslümanların sika imamlarındandır."<sup>96</sup> İbn Kutluboğa (ö. 879/1474), "Sika sikadır."<sup>97</sup> İbn Hibbân ise bir eserinde, "Sikatün sikatün."<sup>98</sup> diğer eserinde de, "Ara ara hata yapardı. Hakikatte cerh edilenlerden biri olacak kadar hatası çok değildir. Fakat teferrüd ettiğinde kendisiyle ihticâc edilmez. Sikaya yakındır."<sup>99</sup> demiştir.

Sonuç olarak rivayetin bu senedinin bir öncekinden daha sağlam olduğu anlaşılma ile beraber özellikle birinci râvinin durumundan ötürü hadisin tamamen zayıflıktan kurtulduğunu söylemek de mümkün değildir.

### 1.2.2.3. Hz. Âişe Rivayetinin Sened Tenkidi

Daha önce de ifade edildiği gibi tespit edilebildiği kadarıyla bu rivayeti Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ve Sehâvî (ö. 902/1497) nakletmektedir. Öncelikle Hatîb el-Bağdâdî, kaydettiği Âişe rivayetinin senedinde bulunan râvilerden biri hariç diğerlerinin sika olduğunu ve bu bir râvi dolayısıyla hadisin, isnâdı münker olup<sup>100</sup> sahih yahut hasen olmadığını<sup>101</sup> ifade etmiştir.<sup>102</sup> Bu şahısdan sonra sened yukarıya doğru şöyle devam etmektedir: Yahya b. Maîn b. Avn Ebû Zekerıyya > Ebû Bekir Abdurrezâk > Ma'mer > Zührî > Urve > Âişe.

87 Ebû Yusuf Yakûb b. Süfyân b. Civân el-Fârisî el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Diyâ el-Ömerî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 3/238.

88 Yahya b. Maîn, *Târîhu İbn Maîn*, 399,406,487.

89 Buhârî, *ed-Duafâ'ü's-sağır*, 1/24.

90 Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, 1/405.

91 Nesâî, *'ed-Duafâ ve'l-metrûkûn*, 1/28.

92 Zehebî, *Divânü'd-duafâ*, 63.

93 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 2/189.

94 İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 2/476.

95 Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman b. Ahmed b. Muhammed b. Eyyûb İbn Şâhin el-Bağdâdî, *el-Mühtelef fihim*, thk. Abdurrahîm b. Muhammed b. Ahmed el-Kaşkarî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999), 75.

96 Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Tehzibü't-Tehzib* (Hindistan: Dâiratü'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, 1326), 2/88.

97 Ebü'l-Fidâ Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Hanefî, *es-Sikât mimmen lem yeka' fi'l-kütübî'sw-sitte*, thk. Şâdi b. Muhammed b. Sâlim Âl-i Numân (San'â: Mektebetü'n-Numân, 1432/2011), 3/172.

98 İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/139.

99 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/212.

100 Hâtîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve züyûlüh*, 4/301.

101 Hâtîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve züyûlüh*, 5/196.

102 Hâtîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve züyûlüh*, 4/301.

Rivayeti Yahya b. Maîn'den nakleden bu râvinin ismini ise bir yerde Ebû Hubeş (Ebû Haneş) Ahmed b. el-Hasan olarak,<sup>103</sup> bir yerde Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn es-Sakatî olarak,<sup>104</sup> diğer bir yerde de Ebü'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn es-Sakatî olarak<sup>105</sup> kaydetmiştir. Böylece üç farklı şahsın Yahya b. Maîn'den bu rivayeti naklettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ilgili rivayetin sened tenkidi bu üç şahıs üzerinden yapılacaktır.

Birinci râviyle ilgili Zehebî sadece, Hatîb'in onu mezkûr rivayeti Yahya b. Maîn adına uydurmakla itham ettiğini söylemekle yetinmiştir. Başka bir değerlendirme yahut nakil yapmamıştır.<sup>106</sup> İkinci râvinin de mevzû bir haber nakletmiş, tanınmayan belirsiz bir kişi olduğunu söylemiştir.<sup>107</sup> Ayrıca her iki râvinin aynı şahıs olabileceğini dile getirmiştir.<sup>108</sup>

İbn Arrâk'ın (ö. 963/1556) kaydettiğine göre İbn Hacer (ö. 852/1449), Hatîb'in rivayetle ilgili olumsuz görüşünü aktardıktan sonra bu üç râvinin aynı kişiler mi yoksa farklı kişiler mi olduğu hususundaki tereddüdünü şu şekilde dile getirmiştir: "Bilmiyorum! Hadisin senedinde sakatî nisbesiyle anılanlar mezkûr hadisi aynı senedle rivayet etmek üzere birleşen farklı kişiler midir? Yoksa ismi ve nisbesinde karışıklık bulunan tek bir şahıs mıdır? Bu konuya değinen hiç kimseyi de görmedim."<sup>109</sup> İbnü'l-Cevzî ve Fettehî de (ö. 986/1578) bu rivayeti incelerken Hatîb'in sâbit olmadığına dair ifadesini aktarmakla yetinmiştir.<sup>110</sup> Dolayısıyla rivayetin bu senediyle de zayıf olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür.

Sehâvî'nin senedi ise öncelikle Ebü'l-Fadl Muhammed b. Yusuf el-Gaznevî'den başlayarak Tirmizî'ye uzanmaktadır. Ardından Âişe'ye ulaşmaktadır. Bütün olarak şu şekildedir: Ebü'l-Fadl Muhammed b. Yusuf el-Gaznevî > Abdülmelik b. Ebü'l-Kâsım el-Herevî > Ebû Âmir Mahmûd b. el-Kâsım el-Ezdî > Ebû Muhammed Abdülcebbâr b. Muhammed el-Cerrâhî > Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Ahmed el-Mahbûbî > Ebû İsa et-Tirmizî > Mahmûd b.

103 Hâtib el-Bâğdâdî, *Târîhu Bağdâd ve züyûlüh*, 4/301.

104 Hâtib el-Bâğdâdî, *Târîhu Bağdâd ve züyûlüh*, 5/196.

105 Hâtib el-Bâğdâdî, *Târîhu Bağdâd ve züyûlüh*, 11/394.

106 Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/91.

107 Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/145.

108 Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/431, 601.

109 Nûruddin Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdurrahman b. Arrâk el-Kinânî, *Tenzihü's-şeriatü'l-merfû'a anil-ahbâr'iş-şeniatü'l-mevzû'a*, thk. Abdulvehhab Abdullatîf – Abdullah Muhammed es-Siddîk el-Gumârî (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1399), 1/298.

110 bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisü'l-vâhiye*, thk. İrşâdü'l-hakk el-Eserî 2 Cilt. (Faysalâbâd: İdâratü'l-Ulûmî'l-eseriyye, 1401/1981), 1/107; Muhammed Tâhir b. Ali es-Siddîkî el-Hindî el-Fettehî, *Tezkiratü'l-mevzû'ât*, (b.y.: İdâratü't-Tibâ'ati'l-Müniriyye, 1343), 77.

Gaylân ><sup>111</sup> Ebû Dâvûd et-Tayâlisî ><sup>112</sup> Şu'be<sup>113</sup> ve Hişâm<sup>114</sup> > Katâde<sup>115</sup> > Zürâra b. Evfâ<sup>116</sup> > Sa'd b. Hişâm<sup>117</sup> > Âişe.<sup>118</sup>

Rivayetin bu senedi Tirmizî'den Hz. Âişe'ye kadar hep sika râvilerden oluşmaktadır. Bu yönüyle en sağlam sened olduğunu söylemek mümkün olmakla beraber hem temel hadis kaynaklarında yer almaması açısından hem de Sehâvî'den Tirmizî'ye kadar olan râviler birincil hadis râvilerinden olmadığı için bu senedin varlığı rivayetin sıhhati için kanaatimizce yeterli değildir.

Sonuç olarak mezkûr rivayetle ilgili ele alınıp incelenen senedlerden hiçbirinin tek başına rivayeti sıhhat derecesine çıkaramayacağı anlaşılmaktadır. Ancak birbirini destekledikleri için hasen li gayrihi olduğunu söylemek mümkündür. Araştırmada ele alınacak olan diğer mesele hâfızlığın unutulmasının vebalinin ne olduğudur. Bu vesileyle aşağıda bu konu hakkında vârid olan bazı rivayetler yine sened ve metin tenkidi üzerinden kısaca ele alınıp değerlendirilecektir.

## 2. Hâfızlığın Unutulmasının Vebali

Buhârî, Müslim ve başkalarının rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) Kur'an'dan bazı âyetleri unutan kişilerle ilgili şöyle bir uyarıda bulunmaktadır: *"Onlardan birinin şu âyetleri unuttum demesi ne kötüdür! Bilakis ona unutturulmuştur. Kur'an'ı anımsayın! Zira o, develerin iplerinden sıyırılmasından daha hızlı bir şekilde kişilerin kalplerinden sıyrılıp ayrılır."*<sup>119</sup> Bu rivayette kişinin Kur'an'dan ezberlediklerini unuttuğunu söylemesinin Kur'an'a hürmet gibi muhtelif hikmetlerden ötürü<sup>120</sup> Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından kınandığı görülmektedir. Ancak bunun bir cezasından yahut büyük bir günah oluşundan söz edilmemiştir. Kanaatimizce sadece edebî bir üslûpla teşbîh sanatı kullanılarak Kur'an'ın sürekli olarak okunmasına teşvik söz konusudur.

Kur'an'ın tamamını veya bazı sûrelerini ezberledikten sonra unutmanın vebaline ve büyük günahlardan biri olduğuna dâir ise İbn Hacer'in de ifade ettiği

111 Sika bir râvi oluşu hakkında bk. Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muahmed İzzüddin İbnü'l-Esir eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1417/1997), 6/146; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehebi, *el-Iber fi Haberî Men Ğaber*, thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/338.

112 Sika bir râvi ve hadiste "Emîrül-mü'minin" vasfına sahip oluşu hakkında bk. Zehebi, *el-Iber fi Haberî Men Ğaber*, 1/170.

113 Hadis imamlarının büyüklerinden oluşu hakkında örnek olarak bk. Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, 9/416.

114 Hadis imamlarının büyüklerinden oluşu hakkında örnek olarak bk. Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 30/232.

115 Meşhur sika âlimlerle olduğuna dair örnek olarak bk. Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/498.

116 Sika bir râvi oluşu hakkında örnek olarak bk. Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/339.

117 Enes b. Mâlik'in amcasının oğlu olan bu zatın meşhur sika tâbiin râvilerinden biri olduğuna dair örnek olarak bk. Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 10/307.

118 bk. Sehâvî, *Cemâlü'l-Kurrâ ve kemâlü'l-İkrâ*, 181.

119 Buhârî, "Fedâilü'l-Kurân", 23; Müslim, "Fedâilü'l-Kurân", 228; Tirmizî, "Kırâât", 8; Nesâî, "İftitâh", 37.

120 Bunlar için bk. Ebû Muhammed Bedruddin Mahmûd b. Ahmed b. Musâ b. Ahmed b. el-Hüseyn el-Ayıntâbi el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru lhyâit-Türâsî'l-Arabî, ts.), 20/47.

gibi<sup>121</sup> âlimler arasında ihtilaf söz konusudur. Çoğunluğu ilgili bazı rivayetlerden ötürü bu görüşte olmakla beraber bazıları hem o rivayetlerin zayıf olduğunu hem de unutulmamasına teşvik amacıyla mübalağa içerdiğini ileri sürerek bunun büyük günahlardan olmadığını söylemişlerdir.<sup>122</sup> Araştırmanın bu başlığı altında da bu rivayetlerden tespit edilen bazıları ele alınıp sened ve metin açısından değerlendirilecektir.

### 2.1. Enes b. Mâlik Rivayeti ve Tenkidi

Ebû Dâvûd ve Tirmizî başta olmak üzere bazı muhaddislerin Abdulvehhab b. Abdulhakem el-Hazzâz > Abdulmecîd b. Abdulazîz b. Ebû Ravvâd > İbn Cüreyc > Muttalib b. Abdullah b. Hantab kanalıyla Enes b. Mâlik'ten rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: “*Kişinin mescitten çıkarttığı bir çöp tozuna varıncaya dek ümmetimin ecirleri/sevapları bana arz edildi. Aynı şekilde ümmetimin günahları da bana arz edildi. İçlerinde kişinin kendisine Kur'an'dan verilen bir sûreyi yahut bir ayeti unutmamasından daha büyük bir günah görmedim.*”<sup>123</sup>

Rivayetin sened tenkidi açısından öncelikle Tirmizî'nin şu değerlendirmesini aktarmak yerinde olacaktır: “Bu ğarîb bir hadistir. Bunu sadece bu tarikiyle biliyoruz. Muhammed b. İsmail'le bu rivayeti müzakere ettim. O bu hadisi tanımayıp garip buldu ve senedde tâbîî râvi olarak yer alan Müttalib b. Abdullah b. Hantab'ın 'Peygamber'in (s.a.v.) hutbesine şâhit olan biri bana anlattı' sözü hariç Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ashâbının hiçbirinden semâ'ının olmadığını dile getirdi. Ayrıca Abdullah b. Abdurrahmân, 'Ali b. el-Medînî, Muttalib'in Enes'ten işittiğini inkâr etti.' demiştir.”<sup>124</sup> Dolayısıyla rivayetin bu tarîkinde bir inkitâ yahut tedlîs bulunmaktadır. Kurtubî de (ö. 671/1273) bundan yola çıkarak hadisin sâbit olmadığını dile getirmiştir.<sup>125</sup> Ancak Abdulkâdir el-Arnâût bu konuda varid olan başka rivayetleri de göz önüne alarak, “Fakat hadisin kendisini hasen derecesine yükselten manaca şâhitleri bulunmaktadır.” ifadesini kullanmıştır. İbn Huzeyme'nin bu rivayeti *Sahîh*'ine almasının nedeni bu olsa gerektir.<sup>126</sup>

Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ise rivayeti serdetmekle yetinip herhangi bir değerlendirme yapmamıştır.<sup>127</sup> Taberânî'ye gelince iki tarîkinin birincisinde el-Muttalib'in yerinde Zührî; Abdulvehhab'ın yerinde Muhammed b. Yezîd el-Âdemî bulunmaktadır. Buna göre senedde bir inkitâ söz konusu değildir. Ancak

121 Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 9/86.

122 Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî el-Yemenî, *Neylül'Evtâr*, thk. I'sâmüddîn es-Sabâbitî (Mısır: Dâru'l-Hadis, 1413/1993), 2/178.

123 Ebû Dâvûd, “Salât”, 16; Tirmizî, “Fedâilü'l-Kurân”, 19; Ebû Bekr Muhammed b. İshak İbn Huzeyme en-Neysâbüri, *Sahîh*, thk. Muhammed Mustafa el-Azamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.), 2/271; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/618.

124 bk. Tirmizî, “Fedâilü'l-Kurân”, 19.

125 Ebû'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. es-Siddîk b. Ahmed el-Ğumârî el-Hasenî el-Ezherî, *el-Müdvâli İleli'l-Câmî'i's-Sağîr ve Şerhayi'l-Münâvî* (Kahire: Dâru'l-Kütübâ, 1996), 4/448.

126 Ebû Zekeriyâ Muhayiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Ezkâr*, thk. Abdulkâdir el-Arnaût (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994), 1/106.

127 bk. Ebû Dâvûd, “Salât”, 16.

o Muhammed b. Yezîd'in bu rivayetle teferrüd ettiğini söylemiştir. İkinci tarîkide ise yine el-Muttalib yer almaktadır.<sup>128</sup>

Rivayetin senedindeki râvilerden Muttalib b. Abdullah b. Hantab'ın tevsikinde münekkidler arasında ihtilaf söz konusudur. el-Muttalib'i tevsik edenler arasında İbn Hibbân,<sup>129</sup> Ebû Zür'a ve Dârekutnî (ö. 385/995) yer almaktadır.<sup>130</sup> Ebû Hâtîm onunla ilgili, "Âişe'ye yetişmedi. Hadislerinin çoğu mürseldir." demekle beraber<sup>131</sup> Ebû Zür'a, "Âişe'den işitmiş olduğumu umuyorum." söylemiştir.<sup>132</sup> İbn Sa'd da (ö. 230/845) onun hakkında "Hadisiyle ihticâc edilmez. Zira o çokça irsâl yapanlardandır." şeklinde eleştiride bulunmuştur.<sup>133</sup>

Münâvî'nin naklettiğine göre rivayetle ilgili İbn Hacer, "İsnâdında zayıflık olmakla beraber şâhitleri vardır."; İrâkî ise "Buhârî bu rivayeti ğarîb bulmuştur. Ancak Ebû Dâvûd sükût etmiştir." şeklinde değerlendirmede bulunmuşlardır.<sup>134</sup>

Rivayetle ilgili detaylı bir değerlendirme yapan Elbânî özetle şunları söylemiştir: "Ricâli tevsik edilmiş olsa da bu rivayetin isnâdı zayıftır. Zira iki yerinde inkitâ vardır. Birincisi İbn Cüreyc ile el-Muttalib arasındadır. İkincisi de el-Muttalib ile Enes arasındadır."<sup>135</sup>

İbn Ebî Şeybe'nin Vekî > İbrahim b. Yezîd > Velîd b. Abdullah b. Ebû Muğîs kanalıyla naklettiği benzer bir rivayetin metni ise şu şekildedir: "*Günahlar bana arz edildi. İçlerinde Kur'an'ı yüklenip de terk edenin günahından daha büyük bir şey görmedim.*"<sup>136</sup> Tebei tâbiinden olan Velîd b. Abdullah sika bir râvi olsa da<sup>137</sup> rivayet maktû bir hadistir. İbn Hacer, İbn Ebû Dâvûd'un da (ö. 316/929) bu rivayeti mürsel olarak naklettiğini ifade etmektedir.<sup>138</sup>

Ahmed b. Hanbel'in *ez-Zühd* adlı hadis cüzünde Zeyd b. el-Habbâb > Hâlid b. Dînâr kanalıyla kaydettiği bir rivayette tâbiinden Ebû'l-Âliye de aynı meâlde şunu ifade etmektedir: "Kişinin Kur'an'ı öğrendikten sonra unutuncaya dek onu ihmal etmesini en büyük günahlardan sayardık."<sup>139</sup> Kur'an'ı unutmanın en büyük musibetlerden biri olduğunu dile getiren İbn Hacer bu rivayetin isnâdının ceyyid olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca İbn Sîrîn'in sahih bir isnadla Kur'an'ı unutan kişi hakkında "Bu insanı kerih görürlerdi ve onun hakkında ağır sözler konuşurlardı."

128 bk. Taberâni, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 6/308.

129 İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/450.

130 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7/471.

131 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7/471.

132 İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 8/359; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7/471.

133 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7/471.

134 Münâvî, *Feyzü'l-Kadir Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, 4/313.

135 Ebû Abdîrrahmân Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Daifu Ebi Dâvûd* (Kuveyt: Müessesetü Ğirâs, 1423), 1/164.

136 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/124.

137 İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 9/9; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/37; Zehebî, *el-Kâşîf*, 2/352.

138 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 9/86.

139 Ebû Abdîllah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *ez-Zühd*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999), 245.



dediğini kaydetmektedir.<sup>140</sup> Sonuç olarak aynı meâldeki bu rivayetlerin desteğini alarak Tirmizî rivayetinin hasen li gayrihi olduğunu söylemek mümkündür.

## 2.2. Sa'd b. Ubâde Rivayeti ve Tenkidi

Ebû Dâvûd'un "Kur'an'ı Ezberleyip de Daha Sonra Unutan Kişinin Vahim Durumu" başlığı altında Sa'd b. Ubâde'den Muhammed b. el-Alâ > İbn İdrîs > Yezîd b. Ebû Ziyâd > İsâ b. Fâid kanalıyla rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: "Kişi Kur'an'ı okur da sonra unutursa Allah'la (c.c.) kötürüm/eli kesik olarak karşılaşır."<sup>141</sup> Ahmed b. Hanbel'in kaydettiği metin ise "... Kişi Kur'an'ı öğrenir de sonra unutursa.." şeklinde devam etmektedir.<sup>142</sup>

Rivayetin senedinde yer alan râvilerden ikisi problemlidir. Birincisi olan Yezîd b. Ebû Ziyâd'la ilgili İbn Maîn, "Hadisi zayıftır."<sup>143</sup>; İbn Hibbân, "Yaşlanınca hıfzı kötüleşti. Başkası tarafından kendisine telkin ediliyordu. İlk başlarda ondan hadis işitenlerin semâi sahihtir."<sup>144</sup> ifadelerini kullanmışlardır. Ahmed b. Hanbel'e sorulduğunda da başını yana sallayıp zayıf olduğuna işaret etmiştir.<sup>145</sup> Yine onun hakkında İbn Maîn, "Kavî değildir. Hadisiyle ihticâc edilmez."<sup>146</sup> İbnü'l-Mübârek de "At onu!" şeklinde tenkitte bulunmuşlardır.<sup>147</sup>

Meşhur biyografi yazarı İbn Sa'd da onunla ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: "Haddi zatında sika bir insan idi. Ancak ömrünün sonunda hâfızası zayıflayınca acâyip şeyler dile getirmeye başladı."<sup>148</sup> Benzer şekilde İclî de şunu söylemiştir: "Hadisi câiz olup sikadır. Ömrünün sonunda kendisine telkin ediliyordu."<sup>149</sup> Aynı şekilde İbn Şâhin (ö. 385/996), Ahmed b. Sâlih'in (ö. 248/862) onun için, "O sikadır. Hakkında olumsuz konuşanların sözlerini beğenmiyorum." dediğini nakletmiştir.<sup>150</sup>

İkinci problemlî râvi olan İsâ b. Fâid'le ilgili Buhârî'nin naklettiğine göre İbn Fudayl (ö. 195/811), "Rakka'nın emiri olan bu kişi irsâl yapan bir râvidir."<sup>151</sup>; İbnü'l-Medînî (ö. 234/848), "Ondan Yezîd b. Ebû Ziyâd'dan başkası rivayette

140 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 9/86.

141 Ebû Dâvûd, "Vitr", 21.

142 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/323.

143 İbn Adıyy, *el-Kâmil fi Du'afâi'r-Ricâl*, 9/163.

144 İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 3/99.

145 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 8/564.

146 İbn Maîn, *Târîhu İbn Maîn*, 4/59.

147 Ebû'l-Fellâh Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed b. el-İmâd el-Akrî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnaût (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986), 2/184.

148 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 6/330.

149 Ebû'l-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Sâlih el-İclî el-Küfî, *Ma'rîfetü's-Sikât*, thk. Abdualîm Abdulazîm el-Bestevi (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985), 2/364.

150 Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân İbn Şâhin el-Bağdâdî, *Târîhu Esmâ'is-Sikât*, thk. Subhî es-Sâmerrâî (Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1404/1984), 1/256.

151 Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 6/386.

bulunmamıştır.”; İbn Abdülber (ö. 463/1071), “Bu isnâd bu konuda rivayet edilen en güzel isnaddir. Ancak İsa b. Fâid Sa’d b. Ubâde’den hadis işitememiştir. Zira ona yetişmemiştir. Ondan Yezîd b. Ebû Ziyâd’dan başkasının rivayette bulunduğunu da sanmam.”<sup>152</sup> İfadelerini kullanmışlardır. Ayrıca İbnü’l-Medinî İsa b. Fâid’in mechûl bir râvi olduğunu dile getirmiştir.<sup>153</sup>

Elbânî rivayetin senedinin üç illetten ötürü zayıf olduğunu söylemiştir. Birincisi, İsa b. Fâid ile İbn Ubâde arasındaki inkitâdır. Zira ona yetişmemiştir. İkincisi, İsa b. Fâid’in mechûl oluşudur. Üçüncüsü de, Yezîd b. Ebû Ziyâd’ın münekkidlerin çoğuna göre zayıf olmasıdır.<sup>154</sup> İbn Hacer de bu rivayetin isnâdında sorun olduğunu dile getirmiştir.<sup>155</sup> Dolayısıyla bu rivayetin hem zikredilen nedenlerden ötürü hem de ona mütâbî’ olabilecek nitelikte başka rivayetlerin bulunmayışından yola çıkarak itibar edilemeyecek düzeyde aşırı zayıf olduğunu söylemek mümkündür.

### Sonuç

Çalışmanın iki konusundan biri olan Kur’ân hâfızlarının âhirette şefaât hakkı konusunda ilgili rivayetler üzerinden yapılan araştırmalar neticesinde şu sonuçlara varılmıştır. Öncelikle Kur’ân’ın bizzat kendisinin şefaatte bulunacağına dair birtakım sahih rivayetler olduğu görülmüştür. Allah’ın (c.c.) şefaatte bulunma yetkisi verdiği kişiler içerisinde peygamberler ve şehitlerin yanı sıra belli şartları taşıyan Kur’ân hâfızlarının da bulunduğu anlaşılmıştır. Kur’ân hâfızlarının, yakınlarından on kişiye yahut sayısı net olmayan bir gruba şefaât edebileceğine dair üç şahâbî kanalıyla nakledilen bir rivayet tespit edilmiştir. Bu rivayetin muhtelif senedlerinin her biri müstakil olarak zayıf olsa da birbirlerini destekledikleri için ilgili rivayetin hasen li gayrihi derecesine yükseldiğini söylemek mümkündür.

Kur’ân hâfızlarının yetmiş kişiye şefaât edeceklerine dair ise hadis kaynaklarında herhangi bir rivayete rastlanılmamıştır. Bazı rivayetlere göre bu sayıda kişiye şefaât etme hakkı Kur’ân hâfızları için değil şehitler için söz konusudur. Ayrıca âlimlerin de şefaât edecek gruplardan biri olduğuna dair nakledilen rivayetin ya uydurma ya da en azından itibar edilemeyecek düzeyde aşırı zayıf olduğu görülmüştür. Ancak bu durumdan hiçbir âlimin şefaâtçi olamayacağı sonucu çıkarılmamalıdır. Zira Kur’ân ve Sünnet’te genel anlamda zikredilen şefaâtçilerin içerisinde birtakım âlimlerin bulunması gayet normaldir.

Çalışmanın ikinci konusu olan hâfızlığın unutulmasının vebaliyle ilgili incelenen iki rivayetten Kur’ân’ın tamamını veya bir kısmını unutmanın büyük günahlardan biri olduğunu ifade eden birinci rivayetin bazı mütâbî’lerinden ötürü hasen li gayrihi olduğu tespit edilmiştir. Nitekim çağdaş hadisçilerden Abdulkâdir el-Arnâût da daha önce ifade edildiği gibi bu kanaattedir. Kur’ân’ı

152 Mizzi, *Tehzibü’l-Kemâl*, 23/21.

153 İbn Hacer, *Tehzibü’t-Tehzib*, 8/227.

154 Elbânî, *Dâifu Ebi Dâvûd*, 2/86.

155 İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 9/86.

unutan kişinin âhirette kötürüm yahut eli kesik olarak Allah'ın (c.c.) karşısına çıkacağına dair nakledilen ikinci rivayetin ise itibar edilemeyecek düzeyde aşırı zayıf olduğu anlaşılmıştır.

Sonuç olarak bu araştırmada Kur'an hâfızlığı konusunda terğib yahut terhib amacıyla bile olsa mevzû yahut ihticâc ve itibar edilemeyecek düzeyde aşırı zayıf olan rivayetlerin insanlara hadis olarak aktarılmaması gerektiği ortaya çıkmıştır.

### Kaynakça

- Âcurrî, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Bağdâdî el-. *eş-Şerî'a*. thk. Abdullâh b. Ömer b. Süleyman ed-Dümeycî. 5 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1420/1999.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî. *Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî. *ez-Zühd*. thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Aydemir, Abdullâh. "Fezâilü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/532-534. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musâ b. Ahmed b. el-Hüseyn el-Ayıntâbî el-. *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Horasânî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Musa el-Horasânî el. *Şu'abu'l-îmân*. thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik b. Hallâd b. Ubeydillâh el-Atekî el-. *el-Müsned: el-Bahrû'z-zehhâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynüllâh vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1988/2009.
- Bozkurt, Nebî. "Hâfiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/74-78. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra el-. *ed-Duafâû's-sağîr*. thk. Ebû Abdillâh Ahmed b. İbrâhim b. Ebî'l-Ayneyn. b.y: Mektebetü İbn Abbâs, 1426/2005.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra el-. *et-Târîhu'l-evsat*. thk. Mahmûd İbrahim Zâyid. 2 Cilt. Halep: Dâru'l-Va'y, 1397/1977.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra el-. *et-Târîhu'l-kebir*. 8 Cilt. Haydarabâd: Dâirâtü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Bûsîrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekir b. İsmail b. Selîm b. Kaymaz b. Osman el-Kinânî el-. *İthâfû'l-hîrati'l-mehera bi zevâidi'l-mesânidi'l-aşere*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim. 9 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1420/1999.
- Bûsîrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekir b. İsmail b. Selîm b. Kaymaz b. Osman el-Kinânî el-. *Misbâhu'z-zücâce fî zevâidi İbn Mâce*. thk. Muhammed el-Müntekâ el-Küşnâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 1403.
- Cevzecânî, Ebû İshâk İbrâhim b. Yakûb b. İshâk es-Sa'dî el-. *Ahvâlû'r-ricâl*. thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. Faysalabâd: Hadis Akademi, ts.
- Çakır, Mesut. *Fezâilü'l-Kur'an Hadisleri Çerçevesinde Kur'an'ın Ezberlenmesi ile İlgili Rivayetlerin Tahrîc ve Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

- Çakır, Mesut vd. "Hâfızlığı Teşvik Eden Hadisler Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 118-140.
- Çelik, Hüseyin. "Kur'an'da Şefaât". Tokat İlmîyat Dergisi 3/1 (Ocak 2015), 283-313.
- Dağ, Ökkeş. *Hz. Peygamber Zamanında Kur'an'ın Ezberlenmesi ve Hâfız Sahabiler*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Elbânî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed Nâsıruddîn el-. *Daifu Ebî Dâvûd*. 2 Cilt. Kuveyt: Müessesetü Gırâs, 1423.
- Elbânî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed Nâsıruddîn el-. *Sahihi Ebî Dâvûd*. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü Gırâs l'in-Neşr ve't-Tevzî', 1423/2002.
- Elbânî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed Nâsıruddîn b. el-Hâc Nuh b. Necâtî b. Âdem el-. *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daife ve'l-mevzû'a*. 14. Cilt. Riyad: Dâru'l-Ma'ârif, 1412/1992.
- Fesevî, Ebû Yusuf Yakûb b. Süfyân b. Civân el-Fârisî el-. *el-Ma'rife ve't-târih*. thk. Ekrem Diyâ el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.
- Fettenî, Muhammed Tâhir b. Ali es-Siddîkî el-Hindî el-. *Tezkiratü'l-mevzû'ât*. b.y.: İdâratüt-Tibâ'ati'l-Müniriyye, 1343
- Firyâbî, Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed b. el-Hasan b. el-Müstefâd el-. *Fedâilü'l-Kur'ân*. thk. Yusuf Osman Fadlullah Cibrîl Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.
- Ğumârî, Ebû'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. es-Siddîk b. Ahmed el-Hasenî el-Ezherî el-. *el-Mudâvî li İleli'l-Câmi'i's-Sağir ve Şerhayi'l-Münâvî*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübâ, 1996.
- Hatîb, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd ve Züyülüh*. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417.
- Hemedânî, Ebû Abdîrrahmân Mukbil b. Hâdî b. Mukbil b. Kâide el-Vâdi'î el-. *eş-Şefâ'a*. San'a: Dâru'l-Âsâr l'in-Neşr ve't-Tevzî', 1420/1999.
- Herarî, Muhammed el-Emîn b. Abdillâh el-Üramî el-Alevî eş-Şâfi'î el-. *el-Kevkebül'vehhâc ve'r-ravzu'l-behhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 26 Cilt. Mekke: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009.
- Herevî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Abdillâh el-Bağdâdî el-. *Fedâilü'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-Atiyye vd. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1415/1995.
- Heysemî, Ebû'l-Hasan Nûruddîn Ali b. Ebî Bekir b. Süleymân el-. *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*. thk. Husâmüddîn el-Kudüsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudüsî, 1414/1994.
- İbn Adıyy, Ebû Ahmed el-Cürcânî. *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Arrâk, Nûruddîn Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdurrahman el-Kinânî. *Tenzihü's-şerîati'l-merfû'a ani'l-ahbâr'iş-şeniati'l-mevzû'a*. thk. Abdulvehhab Abdullatif – Abdullah Muhammed es-Siddîk el-Ğumârî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1399.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetillâh. *Târîhu Dimaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Şâlib b. Abdîrrahmân el-Endelüsî el-Muhâribî. *el-Muharraru'l-veciz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.

- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. el-Münzir et-Temîmî el-Hanzalî er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dil*. Haydarabâd: Dâiratü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1371/1952.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matba'atü Dâirati'l-Ma'ârifî'n-Nizâmîyye, 1326.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed et-Temîmî el-Büstî ed-Dârimî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâi ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmûd İbrâhim Zâyid. 3 Cilt. Halep: Dâru'l-Va'y, 1396.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed et-Temîmî ed-Dârimî el-Büstî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarabâd: Dâiratü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed ed-Dârimî el-Büstî. *Sahîh*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak en-Neysâbü'rî. *Sahîh*. thk. Muhammed Mustafa el-Azamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Fidâ Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Hanefî. *es-Sikât mimmen lem yeka' fi'l-kütübi's-sitte*. thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âl-i Numân. 9 Cilt. San'â: Mektebetü'n-Numân, 1432/2011.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- İbn Maîn, Ebû Zekerîyya Yahya b. Maîn b. Avn b. Ziyâd b. Bestâm b. Abdurrahmân el-Mürri el-Bağdâdî. *Târihu İbn Maîn*. thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali er-Ruveyfî el-İfrîkî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman b. Ahmed b. Muhammed b. Eyyûb el-Bağdâdî. *el-Mühtelef fihim*. thk. Abdurrahîm b. Muhammed b. Ahmed el-Kaşkarî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999.
- İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman b. Ahmed el-Bağdâdî. *et-Terğîb fi fezâilil-'amâl ve sevâbü zâlik*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî. *Târihu Esmâi's-Sikât*. thk. Subhî es-Sâmerrâî. Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1404/1984.
- İbnü'd-Düveys, Ebû Abdillâh Muhammed b. Eyyûb b. Yahyâ el-Becelî er-Râzî. *Fedâilü'l-Kur'ân*. thk. Gazve Büdeyr Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1408/1987.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed İzzüddîn eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târih*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-

- Kitâbî'l-Arabî, 1417/1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî. *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsî'l-vâhiye*. thk. İrşâdü'l-hakk el-Eserî. 2 Cilt. Faysalabâd: İdâratü'l-Ulûmî'l-eseriyye, 1401/1981.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî. *et-Tahkîk fi ehâdîsî'l-hilâf*. thk. Müs'id Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Fellâh Abdulhâyy b. Ahmed b. Muhammed b. el-İmâd el-Akrî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnaût. 11 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986.
- İbnü'l-Kattân, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdilmelik el-Kettâmî el-Himyârî el-Fâsî. *Beyânü'l-vehm ve'l-ihâm fi Kitâbî'l-Ahkâm*. thk. el-Hüseyn Âyet Saîd. 6 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1418/1997.
- İclî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Sâlih el-Kûfî el-. *Ma'rîfetü's-Sikât*. thk. Abdulalîm Abdulazîm el-Bestevî. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb el-. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvidî Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1412.
- İrâkî, Ebü'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el. *Tahricü ehâdîsî İhyâi ulûmiddîn*. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime lî'n-Neşr, 1408/1987.
- Kurtubî, Ebü Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr b. Âsım en-Nemerî el-. *Câmî'u beyânî'l-ilm ve fazlih*. thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî. 2 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1994.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yusuf b. Abdurrahmân b. Yusuf el-Kelbî el-. *Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâ'r-Ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Muhammedî, Ebü Zerr Abdülkâdir b. Mustafa b. Abdirezzâk el-. *eş-Şefâ'atü fi'l-hadisî'n-nebevî*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mübârekfûrî, Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed b. Abdisselâm er-Rahmânî el-. *Mir'âtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâtî'l-mesâbih* 9 Cilt. Vârânasi: İdâratü'l-Buhûsî'l-İlmiyyeti ve'd-Da'veti ve'l-lftâ, 1404/1984.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâcilârifin b. Ali b. Zeynilâbidin el-Haddâdî, el-Kâhirî el-. *et-Teysîr bi şerhi'l-Câmi'i's-sağîr*. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-İmâm eş-Şâfi'î, 1408/1998.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâcilârifin b. Ali b. Zeynilâbidin el-Haddâdî el-Kâhirî el-. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1356.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları., 1413/1992.
- Nesâî, Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî en-. *Fedâilü'l-Kur'ân*. thk. Fârûk Hammâde Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1413/1992.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-. *el-Ezkâr*. thk. Abdulkâdir el-Arnaût. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.

- Özbek, Ömer. "Dünyada Hâfızlık Yöntem Örnekleri". *Bilimname* 29/2 (2015), 183-209.
- Sehâvî, Ebü'l-Hasan Alemüddîn Ali b. Muhammed b. Abdissamed el-Mısırî eş-Şâfiî el-Hemedânî es. *Cemâlü'l-Kurrâ ve kemâlü'l-İkrâ*. thk. Mervân el-Atiyye – Muhsin Harâbe. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1418/1997.
- Şahin, Hatice. "Başlangıcından Günümüze Kadar İslam Coğrafyasında Hâfızlık Tedrisatı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011), 199-220.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah el-Yemenî eş-. *Neylü'l-Evtâr*. thk. İ'sâmüddîn es-Sabâbitî. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hadis, 1413/1993.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Târik b. İvazillâh b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts."
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-. *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Useymin, Muhammed b. Sâlih b. Muhammed el-. *Şerhu Riyâzi's-sâlihîn*. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1426.
- Yılmaz, Mehmet. *Kur'an'da Şefaât Kavramı ve Yaygın Şefaât Anlayışıyla Karşılaştırılması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Hüseynî Mürtezâ ez-. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-. *Dîvânü'd-duafâ ve'l-metrûkin ve halkin mine'l-mechûlîn ve sikâtin fihim lîn*. thk. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî. Mekke: Mektebetü'n-Nahdati'l-Hadise, 1387/1967.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-. *el-İber fi Haberî Men Ğaber*. thk. Ebü Hâcer Muhammed es-Said b. Besyûnî Zağlûl. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-. *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehü rivayetün fi'l-kütübi's-sitte*. thk. Muhammed Avvâme – Ahmed Muhammed Nemir el-Hatîb. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1413/1992.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-. *İsbâtü'ş-şefâ'a*. thk. İbrâhim Bâcis Abdülmecid. Nşr: Advâü's-Selef, 1420/2000.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-. *Mizânü'l-ittidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-alâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1413/1993.





## Metin Dil Bilimi ve Ortaya Çıkışı Language Science of Text and its Emergence

Mustafa İBİŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Usak University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Arabic Language and Rhetoric  
Usak, Turkey  
mustafa.ibis@usak.edu.tr  
orcid.org/0000-0001-5457-3697

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 03 Eylül / September 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 21 Ekim / October 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık / December 2020  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Aralık / December  
**Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages:** 449-473

### Atıf / Cite as

İbiş, Mustafa. "Metin Dil Bilimi ve Ortaya Çıkışı". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 449-473.

Doi: 10.33460/beuifd.789912

### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Metin dil bilimi, yakın geçmişte temelleri atılmış ve henüz olgunlaşma yolunda serüvenini tamamlamamıştır. Bu bilim, dil araştırmacıları tarafından metin, söylem ve hitapta yer alan ifadeleri karşı tarafa en iyi aktaran araç olarak görülmüştür.

Metin dil bilimi, kelamın söylendiği zaman ve zeminde hangi manayı çağrıştırdığını araştırır. O, klasik söylem ve metinleri gereğinden fazla eleştirmeme ve yeni söylemlerin taassubuna girmeme konusunda araştırmacıya yeni yöntemler belirler. Metin dil bilimi, geleneksel dil eğitimi kurallarından farklı, klasik ve modern ilmi metinlere aracılık yapıp bunları tahlil etmeye yarar. Metin dil bilimi, bugüne kadar yapılmış en objektif tahlil yöntemi olarak değerlendirilmiştir. Bu bilimin kuralları daha önceki dönemlerde nispeten uygulanıyor olsa da bunun müstakil bir ilim hâline dönüşmesi, bu ilme yeni kurallar kazandırmıştır. Bu kurallar sayesinde metnin terkip, delalet ve yapısal yönden ele alınmasına öncülük etmiştir.

Avrupa'da temelleri atılan Metin dil bilimi çalışmaları, Arap dünyasında da kabul görmüştür. Fakat bu bilimin hangi edebi sanata ve ne şekilde uygulanacağı tartışmalara neden olmuştur. Son dönemlerde metin dil biliminin ele alındığı edebi metin Kur'ânı-Kerim'dir. Metin dil bilimi çalışmalarını Arap dünyasında canlı tutan en önemli sebeplerden biri ise bu bilimin, özellikle Kur'ân-ı Kerim'e uyarlanma çalışmalarıdır.

*Metin dil bilimi çalışmaları, modern dil biliminin temelleri üzerine bina edilmiştir. Yirminci yüzyılda araştırmaya tabi tutulan modern dilin yapısal ve dönüşsel çalışmaları bu ilmin ortaya çıkmasında önemli rol oynamıştır. Bununla beraber metin dil bilimi henüz tam olarak çerçevesi çizilmiş ve metodolojik olarak tamama ermiş değildir.*

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagatı, Metin, Söylem, Metin Dil Bilimi, Tahlil, Nahiv

**Abstract:** *Textual linguistics has been established in the recent past and has not yet completed its journey to maturity. This science has been seen by language researchers as the best tool to convey the text and the expressions in the address to the other party.*

*Textual linguistics investigates which meaning it evokes when the word is uttered. He seeks not to over-criticize classical texts and not to get caught up in new discourses. Textual linguistics serves to analyze classical and modern scientific texts, which are different from traditional language rules. Textual linguistics has been considered as the most objective method of analysis ever made. This science has been relatively applied in previous periods. The transformation of this into an independent science brought new rules to it. Thanks to these rules, the structure and signification of the text has been examined.*

*Text linguistics studies, which were founded in Europe, have also been accepted in the Arab world. However, this science has led to debates on which literary art and how it will be applied. The literary art branch in which text linguistics has been discussed recently is the Quran. The most important reason that keeps text linguistics studies alive is the adaptation of this science, especially to the Quran.*

*Textual linguistics studies are built on the foundations of modern linguistics. Structural and rotational studies of the language studied in the twentieth century led to the emergence of this science. However, textual linguistics is not yet fully framed and methodologically completed.*

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Text, Discourse, Text Linguistics, Analysis, Syntax

## Giriş

Metin dil biliminin geçmişi, çok öncelere dayandırılrsa da bunun müstakil bir ilim şeklinde ele alınması yirminci yüzyılların ortasına dayanmaktadır. Yirminci yüzyılın ortalarından itibaren bazı araştırmacılar, metinlerin dili yönlendiren ve temsil eden asıl araç olduğunu görmüş ve metin araştırmalarına yönelmişlerdir. Bunlar, çağdaş dil biliminin bir parçası olan metin dil biliminin bağımsız bir bilim dalı olabileceğini ifade etmişlerdir.<sup>1</sup>

1 Teun A. van Dijk, *Medhâlu muteddâhil'-i-İhtişâşât*, çev. Said Hasan Buhayrî (Kahire: Dâru'l-Kâhire, 2001), 14; Azmi Muhammed, "İlmu'l-luğati'n-naşş (el-İrhâsâtü'l-ülâ ve bedâyâtu'n-neşe)", *Câmi'atü Ümmi'l-Qurâ li-ülûmi'l-luğa ve âdâbihâ* 13/2 (Mayıs 2014), 125.

Metin dil bilimi araştırmacılarının yaptıkları en önemli iş, tüm eski ve modern bilim alanlarındaki metinlerle ilgili fikirleri takip etmek olmuştur. Yapılan bu çalışmalar birçok bilimin, metin dil biliminin kavramlarını kapsadığını ortaya çıkarmıştır. Bu bilimlerin en önemlileri; klasik belagat, üslup, edebi çalışmalar ve modern dil gibi farklı bilim dallarıdır. Bu çerçevede, zaman zaman metin dili biliminin ortaya çıkmasında, hangi bilim dalının payının daha büyük olduğu konusu tartışmaya neden olmuştur. Bu tartışmaların neticesinde, birçok bilimin metin dil bilimine yaptığı katkının inkâr edilemeyen bir gerçek olduğu kabul edilmiştir. Çünkü bu ilimlerden çoğunun az veya çok bu ilimle ilgisi bulunmaktadır.<sup>2</sup>

Metin dil bilimini önemli kılan durumlardan biri de metin bağdaşıklığının<sup>3</sup> sahip olduğu konumdur. Çünkü metin bağdaşıklığı, cümle bilgisinde ve hitap tahlilinde araştırmanın ana temasını oluşturmaktadır. Bir metni önemli kılan ve onu üretken yapan şey, bu bağdaşıklığın durumuyla ölçülmektedir.<sup>4</sup>

Metin dil bilimi, Arap dili açısından da yeni bir konudur. Bunun temeli, geğmişten bize miras kalan klasik bilim dallarının temellerine dayandırılmakla beraber, bunun çoğu kez klasik yöntemlerle ele alınamayacağı da vurgulanmıştır. Fakat metin dil biliminin daha çok Avrupa'nın kültürel mirasını oluşturan ilimlerle ilintili olduğunda şüphe yoktur.<sup>5</sup>

### 1. Metin Dil Bilimi Kavramı ve Tanımı

Metin dil biliminin Arap dilinde hangi ifadeye karşılık geldiği konusu dil bilimcileri ihtilafa düşürmüştür. Anlatılmak istenen şey aynı olsa da bunu ifade eden kavramlar birbirinden farklılık göstermiştir. Bu ilmi ifade etmesi için hangi ifadelerin kullanılması gerektiği konusunda, zaman zaman tartışmalar yaşanmış ve farklı görüşler ortaya atılmıştır. Metin dil bilimini ifade eden kavramlardan en önemlileri şunlardır:<sup>6</sup>

نَحْوُ النَّصِّ , لِسَائِيَّاتِ النَّصِّ , لِسَائِيَّاتِ الْحَطَّابِ , عِلْمُ النَّصِّ , عِلْمُ لُغَةِ النَّصِّ , تَحْلِيلُ الْحَطَّابِ

Yukarıda farklı ifadelerle verilen terimler, tamlama şeklindeki terkiplerden oluşturulmuş. Terkibin birinci kısmını oluşturan نَحْوُ kelimesi isim veya نَحَا kelimesinden mastardır. Bu kelime aynı kökten hem fiil hem de isim olarak

2 Muhammed, "İlmu'l-luğatı'n-naşş", 125; Hasan Hamâni, "et-Tağlilu'l-belâği li'n-naşşı'l-Ķur'âni mine'l-istibâne ila't-tezevvuk (Mukârabe min zâviye 'ilmi'n-naşş)", *el-Mecelletu'l-Arabıyye li'n-naşşı'l-İlmi* 15/2 (1) (Ocak 2020), 100.

3 Bağdaşıklık, cümledeki tüm unsurların tam ve doğru şekilde birbiriyle uyumlu olmasındır.

4 Hamâni, "et-Tağlilu'l-belâği li'n-naşşı'l-Ķur'âni", 100.

5 Hamâni, "et-Tağlilu'l-belâği li'n-naşşı'l-Ķur'âni", 100.

6 Fevziye Mirtâc, *et-Tağlilu'n-naşşı fi't-Tefâsiri'l-Ķur'âniyyeti'l-beyâniyyeti ve'l-mevdû'iyye Dirâsetun tağlilıyyetun fi đav'i menhaci nağvi'n-naşş* (Pakistan: Islamabad Uluslararası İslam Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 13.

kullanılmakta olup sözlükte, bir şeye yönelmek ve izini takip etmek anlamındadır.<sup>7</sup> Bunun nahiv ilmindeki anlamı ise ilk dönemler daha geniş bir anlamı ifade ederken, sonraları daha özel bir anlama tahsis edilmiştir. Örneğin Sîbeveyhi nahvin içine imâle, î'lâl, idğam ve hatta belağatın bazı konularını dâhil etmiştir. Buna göre nahiv, Arapçadaki münferit veya terkibe girmiş kelimelerin hükümlerini bilmeye yarayan ilimdir.<sup>8</sup> Eşmûni'ye göre ise nahiv ilmi "İmu'l-'Arabiyye" (Arapça ilmi) ile eş anlamlıdır.<sup>9</sup> Burada ise nahiv terimiyle bunun modern anlamı kast edilmiş olup nahiv ilmini de kapsayacak şekilde metin dil bilimini ifade etmektedir.<sup>10</sup> لِسَانِيَّة kelimesi ise ismi mensup olup لِسَانِيَّة kelimesinin çoğuludur. Sözlükte söz söylemeye yarayan organ, kelamı yaralayan fesahat, dil ve kelam gibi anlamlara gelir.<sup>11</sup> Buradaki anlamı ise cümlenin veya hitabın analiz edilmesidir.<sup>12</sup> عِلْمٌ sözcüğü yine aynı kökten hem fiil hem de isim olarak kullanılmaktadır. Sözlükte, cehaletin zıttı olan bilgi anlamına gelmektedir.<sup>13</sup> İstilahta ise yine sözlük anlamına mutabık olarak, bilim anlamında kullanılmıştır.<sup>14</sup> لَعْنَةٌ kelimesi لَعْنٌ kökünden isimdir. Sözlükte, bir manayı ifade eden farklı kelam (dil-lehçe) ve kelamın batıla (yanlış) karışması anlamlarına gelir.<sup>15</sup> Terim anlamı ise bununla ilişkili olup dil anlamındadır. تُحْلِيلٌ kelimesi de حَلَلٌ kökünden türetilmiş, "tef'îl" babından mastar bir kelimedir. Sözlükte, bir mekâna yerleşmek ve inmek anlamlarına gelir.<sup>16</sup> Terim olarak ise bir metni veya hitabı analiz etme anlamındadır.<sup>17</sup> Terkibin ikinci bölümünü oluşturan الحِطَابٌ kelimesi حَطَبٌ kökünden isim ve fiil şeklinde kullanılmaktadır. Sözlükte iş, nişanlanmak, kelam ve hitap gibi birçok anlama gelmektedir.<sup>18</sup> Terim anlamı ise metni oluşturan kelam veya sözlü biçimde söylenen hitap anlamında olup, hitap veya metni oluşturan tüm ifadelerdir.<sup>19</sup> النَّصُّ ifadesi ise lügatte; yükseklik, ortaya çıkarmak, hedef, bitişirmek, varılacak son nokta, araştırma, gösterme, hareket ettirme ve durdurma gibi birçok anlama gelir.<sup>20</sup> Terim olarak da aynı şekilde birçok farklı anlamlara geldiği ifade edilmiştir. Bunlardan en önemlileri şunlardır:

- 7 Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), "nahv", 4/ 200-2001; İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2010), "nahâ", 15/309-312.
- 8 Ebû Muhammed Bedrüddîn Hasen b. Kâsım el-Murâdî (İbn Ümmü Kâsım), *Tavzîhu'l-mağâşid ve'l-mesâlik bi-şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Abdurrahmân Ali b. Süleymân (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1422/2001), 265.
- 9 Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Eşmûni, *Şerhu'l-Eşmûni 'alâ Elfiyyeti İbn-i Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1429/1998), 1/19.
- 10 Mirtâc, *et-Tahlîlu'n-naşî*, 13.
- 11 Ferâhidî, "lesene", 4/23; İbn Manzûr, "lesene", 13/385-387.
- 12 Roger Fowler, *el-Lisâniyyât ve'r-rivâye*, çev. Ahmed Sabra (İskenderiyye: Müessesetü Havris, 2009), 22.
- 13 Ferâhidî, "ilm", 3/21.
- 14 Mirtâc, *et-Tahlîlu'n-naşî*, 13.
- 15 Ferâhidî, "lağv", 4/92.
- 16 Ferâhidî, "el-hall", 1/21; İbn Manzûr, "hallele", 11/164-165.
- 17 Said Yaktin, *Tahlîlu'l-ḥiṭâbi'r-ruvâi (ez-Zemen – es-serd – et-teb'ir)* (Beyrut: ed-Dâru'l-Beyzâ, 1989), 17.
- 18 Ferâhidî, "hatabe", 1/418-419; İbn Manzûr, "hatabe", 1/160.
- 19 Yaktin, *Tahlîlu'l-ḥiṭâbi'r-ruvâi*, 17-18.
- 20 Ferâhidî, "nass", 4/228; İbn Manzûr, "nass", 7/97-99.

- Dilsel yapı ve gösterge birimidir.<sup>21</sup>
- Söylemin uyum ve delaletinin birbiriyle bağdaşıklığını ifade eden dilin değişik halleridir.<sup>22</sup>
- İster uzun ister kısa olsun kelimadan bir parçadır.<sup>23</sup>
- Cümlelerin kendisiyle bitirilebildiği faydalı bir kelimadır.<sup>24</sup>
- Dil konularından oluşmuş düzenli cümle topluluğudur.<sup>25</sup>
- Yatay düzeyde, nahiv bakımından birbiriyle ilişkisi olan farklı parçalardan meydana gelmiş genel ve büyük gösterge birimidir. Dikey düzeyde ise, mantıksal anlamda birbiriyle ilişkili olan genel fikirlerden oluşmuş metindir.<sup>26</sup>
- Birbirine bağlı parçalardan oluşmuş bir bütündür.<sup>27</sup>
- Birbirine bağlı kelimelerden oluşmuş dokumadır.<sup>28</sup>
- Birbirine entegreli ve birbiriyle uyumlu bileşik yapıdır.<sup>29</sup>

Burada ifade edilen نَحْوُ النَّصِّ “metin nahvi” metin dil bilimi manasındadır. Metnin, dilbilgisi olan nahiv açısından ele alındığını ifade eden terim ise نَحْوُ الْجُمْلَةِ terimidir. Buradaki nahiv kelimesinin dil bilgisiyle ilişkisi ise tartışma konusudur. Aynı şekilde نَحْوُ النَّصِّ “nahvu'n-nass” ilminin نَعْلَمُ النَّصِّ “ilmu'n-nass” ilminin bir alt bölümü olduğu ifade edilmiştir. Birçok dil bilimci tarafından, metin dil bilimini ifade etmek için نَحْوُ النَّصِّ kavramının en uygun ifade olduğu açıklanmıştır.<sup>30</sup>

Metin dil biliminde metni ifade eden kelime الخطاب، الكلام، النص terimleridir. Metni ifade eden الخطاب ev الكلام kelimeleri aynı şekilde النص kelimesiyle eş anlamlıdır. Fakat النص kelimesi modern dilde daha çok kullanılmaktadır. الخطاب kelimesi ise daha çok “söylenen kelim” anlamındadır.<sup>31</sup>

Metin dil bilimini ifade eden نَحْوُ النَّصِّ, Uygulamada birçok ilimleri bir araya toplayıp, ister kısa ister uzun olsun metnin öğreti ve anlamlarını ortaya çıkaran ilimdir. Bu durum aynı şekilde metnin lafız ve anlamlarındaki bağdaşıklığı ve ilişkiyi ortaya çıkarır. Bu ilmin uygulama şekline ise التحليل النصي “metin tahlili” denir.<sup>32</sup>

21 Muhammed Hatâbi, *Lisâniyyâtü'n-naşş: Medhal ilâ insicâmi'l-hiţâb* (Beirut: el-Merkezu's-Sakâfi'l-'Arabi, 1991), 2-5; Saïd Hasan Buhayrî, *'Ilmu'l-luğati'n-naşş: el-Mefâhim ve'l-itticâhât* (Mısır: eş-Şeriketü'l-'Alemiyyetu Luncmân, 1997), 99-128; Ezher Zinâd, *Nesicu'n-naşş: Bahşun fi mâ yekûnu bihi'l-melfûzu naşşan* (Beirut: el-Merkezu's-Sakâfi'l-'Arabi, 1993), 11-12.

22 Hatâbi, *Lisâniyyâtü'n-naşş*, 2-5; Buhayrî, *'Ilmu'l-luğati'n-naşş*, 99-128; Zinâd, *Nesicu'n-naşş*, 11-12.

23 Hatâbi, *Lisâniyyâtü'n-naşş*, 2-5; Buhayrî, *'Ilmu'l-luğati'n-naşş*, 99-128.

24 Hatâbi, *Lisâniyyâtü'n-naşş*, 2-5; Buhayrî, *'Ilmu'l-luğati'n-naşş*, 99-128; Zinâd, *Nesicu'n-naşş*, 11-12.

25 Hatâbi, *Lisâniyyâtü'n-naşş*, 2-5; Buhayrî, *'Ilmu'l-luğati'n-naşş*, 99-128.

26 Hatâbi, *Lisâniyyâtü'n-naşş*, 2-5; Buhayrî, *'Ilmu'l-luğati'n-naşş*, 99-128; Mirtâc, *et-Taḥlîlu'n-naşşî*, 13.

27 Hatâbi, *Lisâniyyâtü'n-naşş*, 2-5; Buhayrî, *'Ilmu'l-luğati'n-naşş*, 99-128; Zinâd, *Nesicu'n-naşş*, 11-12.

28 Hatâbi, *Lisâniyyâtü'n-naşş*, 2-5; Buhayrî, *'Ilmu'l-luğati'n-naşş*, 99-128; Zinâd, *Nesicu'n-naşş*, 11-12.

29 Hatâbi, *Lisâniyyâtü'n-naşş*, 2-5; Buhayrî, *'Ilmu'l-luğati'n-naşş*, 99-128; Zinâd, *Nesicu'n-naşş*, 11-12.

30 Ahmed Afîfî, *Nahvu'n-naşş: Itticâh cedîd fi'd-dersi'n-naḥvi* (Kahire: Mektebetu Zehrâ eş-Şark, 2001), 31-32, 65; Mirtâc, *et-Taḥlîlu'n-naşşî*, 13.

31 Mirtâc, *et-Taḥlîlu'n-naşşî*, 8.

32 Mirtâc, *et-Taḥlîlu'n-naşşî*, 10.

Metin tahlili ilmi, modern bir ilmi akım olup temelleri batıda atılmıştır. Bu ilmin aynı şekilde Arap dünyasında da kabul görmüştür. Bu ilmin uygulanış biçiminin zımnen ve farklı konular altında eski dönemde var olduğu da ifade edilmiştir.<sup>33</sup>

## 2. Metin Dil Biliminde Metnin Sınırları

Metin dil biliminde metni ifade eden kelime *الكَلَامُ، الحِطَابُ* terimleridir. Metni ifade eden bu terimler ile kelime, cümle veya cümle topluluğundan hangisinin kastedildiği tartışılmıştır. Bu kelimeler, genellikle kelimelerde yer alan tüm cümle topluluğunu ve konularını ifade etmektedir. Fakat kelimenin tamamlanabildiği ve bununla yetinilebilen durumlarda kelimenin de kastedildiği söylenmiştir. Aynı şekilde bundan cümle de kastedilebilir. Nitekim ilk dönem âlimleri kelimeden bahsederken, faydalı ve kendisiyle yetinilebilen cümleyi kastedmişlerdir. Öyleyse metinden kastedilen şey, ifade edilmek istenen şeyin anlaşıldığı, üzerinde durmanın düzgün ve güzel olduğu ve kendisiyle yetinilebilen kelime, cümle veya kelimedir.<sup>34</sup>

## 3. Metin Türleri

Arap dil bilimcileri metinleri genel manada üç kısma ayırmışlardır.<sup>35</sup> Bunların aşağıdaki biçimde özetlenmesi mümkündür:

### 1- Kur'an Metni

Kur'an, barındırdığı zengin edebi sanat sayesinde diğer kelimelerden ayrılmaktadır. Kur'an metni mu'ciz bir hitaptır. Allah, bunun mu'ciz bir hitap olduğunu birçok yerde beyan etmektedir. Bir ayetinde inkârcılara şöyle meydan okumuştur:

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

*"Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir sûre de siz getirin, Allah'tan başka taptıklarınızı da yardıma çağırın; eğer iddianızda samimi iseniz!"<sup>36</sup>*

Kur'an, beşer kelamın özellikleriyle iliştilenemeyecek derecede farklı bir kelimedir. Onun kendine has özellikleri ve sınırları vardır. Bunun için bugüne kadar değiştirilmesi veya tahrif edilmesi mümkün olmamıştır. Aynı şekilde Kur'an'ın, normal metinlerle kıyas edilmesi ve ona metin dil bilimi kurallarının uygulanması mümkün görülmemiştir.<sup>37</sup>

33 Mirtâc, *et-Taḥlîlu'n-naşşi*, 10.

34 Buhayrî, *'İlmu'l-luġati'n-naşs*, 110-111; Mirtâc, *et-Taḥlîlu'n-naşşi*, 9.

35 Mirtâc, *et-Taḥlîlu'n-naşşi*, 9.

36 el-Bakara 2/23.

37 Mirtâc, *et-Taḥlîlu'n-naşşi*, 10.

## 2- Edebi Metin

Metin türlerinden biri de edebi metinlerdir. Edebi metinlerin en önemli özelliği yaratıcılıklarıdır. Bunlar da iki kısma ayrılır. Birincisi, nesir türü edebi metinler ikincisi ise, şiir türü edebi metinlerdir.<sup>38</sup>

## 3- Faydalı İletişimsel Metin

Faydalı iletişim metinleri, insanların meramını ifade etmek için günlük yaşamlarında konuştukları kelimelerdir. Bu gibi metinlerde yaratıcılık söz konusu değildir.<sup>39</sup>

## 4. Metin Dil Biliminin Yapısı

Metin dil biliminin yapısı aşağıda belirtilen yapılardan oluşmaktadır:

### 1- Nahiv Yapısı

Metin dil biliminde nahiv yapısı, genellikle metnin şekilsel lafzi yapısından ibarettir. Metindeki nahiv yapısı, genel manada dilsel bileşenin bölümleri arasında metnin birbiriyle birlikteliğini ve ilişkisini nahiv açısından konu edinir.<sup>40</sup> Özeldir ise dilsel yapıdaki parçalar arasında anlamsal veya konu yönünden birbiriyle bağdaşıklığını ve ilgisini konu edinir.<sup>41</sup>

### 2- Anlamsal (Delalet ettiği) Yapı

Anlamsal yapıdan maksat manevi bağlılıktır. Bu anlamsal yapı kelime, cümle, alıntı, metin ve bağlamlar arasındaki ilişkidir.

### 3- Konu Temelli Yapı

Konu temelli yapı, metnin kapsayıcı bütünsel fikrini kapsamaktadır. Burada, birbirine bağdaşık ve ilişkili kısmi konular yer almaktadır.

### 4- Kullanım Temelli Yapı

Kullanım temelli yapıdan kasıt, metnin gerektirdiği yer ve durumdur. Bu yapı şahıslardan, mekânlardan ve sözlerden ibarettir.

## 5. Metin Dil Biliminin Nahiv ve Belagat ilminden Ayrılan Yönü

Metin dil biliminin Arap dilinde birçok isimle anıldığı geride ifade edilmişti. Bu başlıkta ise, metin dil bilimini ifade eden نَحْوُ الْجُمْلَةِ (cümle dil bilgisi) ve الْبَلَاغَةُ (belagat) terimleriyle arasındaki fark incelenecektir.

38 Mirtâc, *et-Taḥlîlu'n-naşî*, 10.

39 Mirtâc, *et-Taḥlîlu'n-naşî*, 10.

40 Bu durum Arap dilinde السبْكُ terimiyle ifade edilir. bk. Robert De Beaugrande, *en-Naşş ve'l-ḥiṭâb ve'l-icrâ*, çev. Temmâm Hassân (Kahire: Âlemü'l-Kütub, 1999), 103.

41 Bu durum Arap dilinde الْحَبْكُ terimiyle ifade edilir. bk. Mirtâc, *et-Taḥlîlu'n-naşî*, 24.



Metin dil bilimini ifade eden نَحْوُ النَّصِّ terimi, cümle dil bilgisini ifade eden نَحْوُ الْجُمْلَةِ teriminden daha kapsamlıdır. Metin dil bilimi, metni tahlil ederken mantık, belagat, psikoloji ve sosyoloji gibi birçok bilim dalına ihtiyaç duyar. Fakat cümle dil bilgisi, sadece nahiv kurallarına ihtiyaç duyar. Metin nahvi, metni analiz eden teorilerden biriyken cümle nahvi, cümleyi analiz eden teorilerden biridir. Cümle nahvi, aralarındaki araçlar sayesinde kelimelerden elde edilen kelamın tüm verilerdir. Metin nahvi ise, aralarındaki metinsel bağdaşıklık sayesinde cümlelerden elde edilen tüm verilerdir. Cümle nahvi, metin nahvi'nin bir parçası ve onun aşamalarından biridir. Dolayısıyla metin nahvi, cümle nahvi'nden daha kapsayıcı ve geneldir.<sup>42</sup>

Metin dil bilimi ve belagat ilminden her ikisi de metnin tahlilini yapar. Aralarındaki fark ise belagat metni daha özel ele alırken, metin dil bilimi daha genel ele alır. Çünkü metin dil bilimi, fasih kelamı incelediği gibi olmayana da inceler. Metin dil biliminin analiz ettiği kelamın belîğ ve edebi olması gerekmez. Fakat belagatın içerdiği kelam mutlaka belîğ ve edebi olması gerekir.<sup>43</sup>

Belagat ilmi, belîğ ve edebi metni yönlendiren ve ona kılavuzluk eden kurallardan oluşur. O, metnin etkilerini ve kelamın özelliklerini konu alan bir bilimdir. Belagat ilmi, nahvin kurallarının bittiği yerde başlar. Metin dil bilimi ise kelamın analizini yapan sistemden ibarettir. Bu ilim nahiv, sarf, belagat ve semantik gibi birçok bilim dalını içine almaktadır. Kısaca metin dil bilimi, hem cümle dil bilgisinden hem de belagat ilminden daha genel ve kapsayıcıdır.<sup>44</sup>

## 6. Metin Dil Biliminin Konuları

Metin dil biliminin kökleri, çok eskilere dayandırılrsa da bunun belli metotlarla uygulanması son dönemlere aittir. Bu ilim, eski dönemlerde kısmen belagat, nahiv ve tefsir gibi bilimlerde var olmakla beraber o dönemde, henüz belli istilahlara ve müstakil konulara kavuşmamıştır. Bu ilim, zamanın ilerlemesiyle konuları inkişaf eden bir ilimdir. Bu ilim geliştikçe metnin delalet ettiği mana, metinler arası ilişki ve bağdaşıklık edatları gibi bu bilim ile ilgili birçok konu ortaya çıkmıştır.<sup>45</sup>

## 7. Metin Dil Biliminin Terimleri

Metin dil bilimini ifade eden birçok terimin olduğuna değinilmişti. Ayrıca metin dil bilimi içinde bu ilmi meydana getiren birçok terim vardır. Bunlardan bazıları şunlardır:<sup>46</sup>

- نَحْوُ الْجُمْلَةِ : İ'rab, şekil ve gramer yönünden cümleyi ele alır.
- حَرْفٌ : Metin. Cümle dizisi, delalet eden birimdir.

42 Buhayrî, 'İlmu'l-luğati'n-naşş, 135-137; Mirtâc, et-Tahlîlu'n-naşşî, 11.

43 Mirtâc, et-Tahlîlu'n-naşşî, 12.

44 Mirtâc, et-Tahlîlu'n-naşşî, 12.

45 Buhayrî, 'İlmu'l-luğati'n-naşş, 125-152; Mirtâc, et-Tahlîlu'n-naşşî, 12.

46 Buhayrî, 'İlmu'l-luğati'n-naşş, 152; Mirtâc, et-Tahlîlu'n-naşşî, 13.

- النَّصِيَّةُ : Metinsellik. Metinle elde edilme yollarını gösterir.
- البَيْتَةُ الْكُبْرَى : Büyük yapı. Genel ana fikri ve konuyu içerir.
- البَيْتَةُ الصَّغْرَى : Küçük yapı. Kısmi ve ikincil konuları içerir.
- المَبْتَلِيَّاتُ : Dizimler. Tüm cümleyi işaret eder.
- التَّمَاثُلُ النَّصِيَّ : Metin bağdaşıklığı (tutarlılığı). Metnin lafzi ve manevi kısımları arasında birleştiren ve bağdaştıran ilişkidir.
- السَّبَبُ : Metnin nahiv açısından birbiriyle birlikteliğini konu edinir.
- الحَبْتُ : Metnin parçaları arasında anlamsal veya konu yönünden birbiriyle bağdaşıklığını ifade eder.
- الحَذْفُ : Hazf.

Burada, metin dil biliminin en meşhur terimleri zikredilmiştir. Bu kavramlar dışında, bu bilimin başka terimleri de bulunmaktadır. Konunun gereğinden fazla uzatılmaması adına bu terimlerle iktifa edilmiştir.

### 8. Metin Dil Biliminin Standartları

Metin dil biliminin metodolojik yapısı son dönemlerde şekillenmiştir. Bu bilim belli metot, terim ve konular çerçevesinde gelişimini sürdürmektedir. Batı dünyasından neşet eden bu bilim, Müslüman dünyada ne tümüyle kabul edilmiş ne de reddedilmiştir. Müslümanlar kendilerine uygun olan kısımları almış diğerlerini de ya kabul etmemiş veya bunlara değinmemişlerdir. Bu bilimin öncüleri, metin dil ilmi için belli ölçütler getirmişlerdir. Bu ölçütler genel anlamda yedi tanedir. Bu bilimin araştırmacıları, metinleri bu ölçütlere vurmuş ve buna göre değerlendirmişlerdir. Metin dil biliminin genel kabul görmüş standart ölçütleri şunlardır:<sup>47</sup>

- الإِتِّسَاقُ : Birliktelik ve uyum.
- الإِتِّسَاحُ : Tutarlılık ve ahenk.
- الإِغْلَامُ : Bilgisellik (beklenen haberi verip bilgilendirmek).
- الْقَصْدُ : Yönelimsellik (metnin hedeflediği maksat).
- الْقَبُولُ : Kabul edilebilirlik.
- التَّنَاصُ : Metinlerarasılık (metinler arası ilişki).
- الْمَقَامِيَّةُ : Durumsallık (metnin siyakiyla ilişkisi yani metnin ortaya çıkmasına sebep olan durum ve münasebetler).

Bu ölçütler daha önceki âlimler tarafından kullanılıyor ve biliniyor olsa bugünkü anlamlarıyla anlaşılmamış ve kullanılmamıştır.

47 Buhayrî, 'İlmu'l-luğatî'n-naşş, 145; Mirtâc, et-Taḥlîlu'n-naşşî, 15.

## 9. Metin Dil Biliminin Ortaya Çıkması

Metin dil bilimi âlimlerinin bu ilmin ortaya çıkması konusunda yaptıkları ilk ve en önemli iş, tarihi bilgi ve öğretici metinlerdeki teorilerin araştırılması olmuştur. Yapılan bu çalışmalar, araştırmacılara farklı neticeler vermiştir. Bu bilimin eski ilimlerle aynı paralellik arz etmediği; bu ilmin konularının bazılarının eskiyle irtibatlı, fakat bazılarının ise yeni ortaya çıkan ilimlerle ilişkili olduğu ortaya çıkmıştır. Metin dil bilimi, yaklaşık iki bin yıllık geçmişe sahip olan üçlü yapı; nahiv, mantık ve belagat ilmiyle ilişkili olduğu gibi tarihi iki yüz yıla dayanan dil bilim ve üslup (biçimsel) ilimleriyle de ilişkilidir. Bununla beraber batılı dil bilimciler, metin dil biliminin ortaya çıkmasında dil bilimin dışında özellikle antropoloji, sosyal bilimler, hitabet gibi ilimlerin daha çok etkili olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>48</sup>

Metin dil biliminin gün yüzüne çıkmasında, Arap dilcilerinin bu ilme has ele aldıkları kitapların rolü olduğunu söylemekle beraber, bunların sınırlı sayıda olup az miktarda bilgiler içerdiği görülmektedir. Batılı dil bilimciler bu konuda, daha fazla çalışmaya imza atmışlardır. Onları özel kılan durum ise, bu ilmin ortaya çıkmasında sıfırdan yöntemler belirlemeleridir. Buna göre, eski ilimlere bakılmaksızın bu ilmin payı ölçülmüş ve bu sayede yeni çıkan ilmin yöntemleri heder olmamıştır. Bunların sonraki çalışmaları ise bu ilmin birçok konusunun eskiyle irtibatlandırılabilceğini ortaya koymuştur. Fakat bununla beraber bu irtibatın çok kuvvetli olmadığı ve aralarında çok fark olduğu tespit edilmiştir. Buradaki en önemli fark, neticeden çok yöntem farklılığıdır.<sup>49</sup>

Dil bilimcilerin yaptıkları araştırma ve çalışmalar, metin dil biliminin ortaya çıkmasında birçok bilim dalının katkısının olduğunu ortaya koymuştur. Araştırmacıların metin dil biliminin oluşumuna etki eden en önemli ilimleri sayarken, dört bilim dalında birleştikleri görülmektedir. Bunlar klasik belagat, üslup, edebi çalışmalar ve modern dil bilimidir.<sup>50</sup>

Modern dil bilimi çerçevesinde şekillenen yapısal ve dönüşsel dil, metin dil bilimini ortaya çıkaran bilimler olduğu kabul edilmiştir. Metin dil bilimi bu iki bilimin temelleri üzerine inşa edilmesiyle beraber zamanla bu bilimlerden çok farklılaştığı görülmektedir. Burada kısaca, modern dil biliminden ve bundan neşet eden yapısal ve dönüşsel dil bilimi ele alınacaktır.

## 10. Modern Dil Bilimi

İnsanoğlunda var olan dil, sistemsel yapısından ve tezahürlerinden kaynaklı daima bir gelişim içindedir. Dil, sosyal toplumun varlığıyla beraber varlığını sürdürmektedir. Dil, başka bilimlerin ortaya çıkması ve gelişmesine katkı

48 Muhammed, "İlmu'l-luğati'n-naşş", 129-130; Teun A. Van Dijk, *en-Naşşu ve's-siyâk: İstiksâu'l-baḥsi fi'l-ḥiṭâbi'd-delâli ve't-tedâvuli (Text and Context)*, çev. Abdulkâdir Kanîni (Beyrut: ed-Dâru'l-Beyzâ, 2000), 31.

49 Yûsuf Nûr İvaz, *İlmu'n-naşş ve ve nazariyyetu't-terceme* (Mekke: Dâru's-Sikka, 1990), 11.

50 Muhammed, "İlmu'l-luğati'n-naşş", 122.

sunmakla beraber kendisi de daima bir gelişim hâlinde olmuştur. Katkı sunduğu ilimler müstakil bilimler hâline dönüşürken kendisinin de müstakil biçimde incelenmesi vazgeçilmez hâle gelmiştir. Dil bilimi, ancak uzun süre sonra münferit biçimde ele alınmaya başlanmıştır. Dil bilimi konu itibarıyla eski, ortaya çıkması yönüyle yeni bilim dalıdır. Yirminci yüzyılın önemli dil bilimcilerinden Mihail Bahtin'e (1895/1975) göre dil bilim çalışmaları henüz bütün sırlarıyla ortaya çıkarılamamıştır.<sup>51</sup>

Modern dil bilimi çerçevesinde metin dil bilimi çalışmalarına baktığımızda, bunun özellikle iki konuyla yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Birincisi, yapısal dil bilimi, ikincisi ise üretken dönüşsel dil bilimidir. Dilin temelleri üzerine bina edilen metin dil biliminin nazariyelerinin ve metodların oluşmasında dilin yapısal ve dönüşsel kuralları büyük önem taşımaktadır.<sup>52</sup> Bu bölümde kısaca, bu iki konuya değinilecektir.

### 10.1. Yapısal Dil Bilimi

Yapısal dilin, metin dil bilimi üzerindeki etkisi son dönemlerde yapılan araştırmalarla ortaya konmuştur. Çalışmalar, yapısal dilin metin dil bilimine ve söylem analizine büyük çapta etki ettiğini göstermektedir. İlerleyen dönemlerde ise bununla ilgili araştırmalar daha da geliştirilmiştir. Bu etkiyi kabul edenler olduğu gibi, metin dil biliminin son dönemlerde karşılaştığı problemlerden dolayı bu etkiyi inkâr eden araştırmacılar da olmuştur.<sup>53</sup>

Yapısal dil bilimi, Ferdinand De Saussure'nin (1857/1913) çalışmalarıyla başlamıştır. Sonraki dönem âlimleri bu çalışmaları kıstas almış ve onun fikirleri ışığında yapısal dili belli kurallara kavuşturmuşlardır. De Saussure'in çalışmalarını ele alan birçok kimse onun dil çalışmalarını "yapısal" çerçevede ele aldığına şahit olur. Fakat bununla beraber çalışmasında sadece bu ismi kullanmamıştır. Ona göre esas ifade edilmek istenen temel şey, sistemsel yapıdır. Dil ise bu sitemli yapının kendisidir ve kendine has sistemler olmadan bilinemez. "Yapısal" kelimesinin terim anlamı ise; Analiz yoluyla bütünsel yapının içerdiği bileşenlere ulaşmak için bu bütünsel yapıdan başlayarak yapılan tümdengelim bir harektir. Kısaca bu bilimin gayesi, sistemsel olgunun karakteristik yapısını incelemektir.<sup>54</sup>

Emile Benveniste (1902/1976), "Dil Bilimde Yapısallık" adlı makalesinde, yapısallığın tarih ve metodunu açıklamış ve bu konuda De Saussure'nin görüşlerinin önemine değinmiştir. Ona göre dil, sistemli bir yapıdır. Bu yapı ancak ilgili birimleriyle anlaşılır. Buna göre, yapısal dil bilimi ile ilgili bu görüşleri, metin dil bilimini oluşturan ilk kıvılcıklar şeklinde görmek mümkündür.<sup>55</sup>

51 Muhammed Şâviş, *Uşûlu taḥlîlî'l-ḥîṭâb: fi'n-Nazariyyeti'n-naḥviyyeti'l-'arabiyye (Te'sisu naḥvi'n-naşş)* (Beirut: el-Müessesetu'l-'Arabiyye, 2001), 1/ 75; Muhammed, "İlmu'l-luğati'n-naşş", 122.

52 Muhammed, "İlmu'l-luğati'n-naşş", 132.

53 Muhammed, "İlmu'l-luğati'n-naşş", 138.

54 Gisèle Valency, *en-Nakdu'n-naşşî (Medḥal ilâ menâhici'n-naḥdi'l-'edebi* adlı kitap dizisi çalışması konusu), çev. Ridvân Zâzâ (Kuveyt: Silsiletu'Alemu'l-Ma'rife, 1997), 168.

55 Jean-Yves Tadié, *en-Nakdu'l-'edebi fi'l-'ikrâni'l-'işrin*, çev. Kâsım el-Mikdâd (Şam: el-Ma'hadü'l-Âli, 1993), 267-268.

Avrupa'daki dilin yapısallığıyla ilgili çalışmalar, tarihi okulların çalışmalarına cevap şeklinde ele alınmıştır. Bundan dolayı yapısallıkla ilgili görüşlerin ve metotların yeniden değerlendirilmesi gerekir. İster De Saussure'nin çalışmasında ister Fransa'daki diğer dil bilimcilere göre buradaki yapısallık, dilin yapısallığı değildir. Bu yapısallık, iletişimdeki yapısallıktır. Dolayısıyla bu çalışmaların esas aldığı kavram dildir. Amerika'daki dilin yapısallığıyla ilgili çalışmalar ise De Saussure'nin görüşlerinden bağımsız ilerlemiştir. Bunlara göre yapısallık etnoloji ilmiyle yakından ilgilidir. Bu ilginin ortaya çıktığı durum ise Kuzey Amerika'daki Hint Amerikalı kabilelerin dillerinin varoluş yöntemini belirlerken ortaya atılan fikirlerden müteşekkildir. Buna göre buradaki kabilelerin dillerinin nasıl oluştuğu çalışmaları, Avrupa Hint dillerine has bir durum olmadığını ortaya koymaktadır. Bununla beraber bu iki akımın yapısallıkla ilgili çalışmalarının benzeyen yönlerinin olduğu ifade edilmiştir. Bu itibarla yapısallık, belirli bir metotla iletişimi sağlayan dilsel bir yapıdır. Burada önemli olan, bunun tarihsel yapısı değil, aksine gelişim evresidir. Çünkü bunun tarihsel metotlarının günümüzdeki çalışmalara katkısı yoktur.<sup>56</sup>

Yirminci yüzyılın önemli yapısal dil bilimi eleştirmenlerinden biri olan Roland Barthes'a (1915/1980) göre yapısallık, beşerin eylemleri için dilin doğası içinde önemli bir yere sahiptir. Bunun için günümüzde yapısallık, dil bilimin önemli bir konusudur. Bu yapısallığın konusu dildir. Aynı şekilde bu yapısallık dilin kültürü tarif eden özelliğine aracılık yapmaktadır.<sup>57</sup>

De Saussure'nin yapısallıkla ilgili çalışmaları etrafında şekillenen akımlar, cümleyi aşan durumları ifade etmekten geri durmamışlardır. Örneğin, söylem ve metin tahlillerini ilmi bir açıdan ele almışlardır. Bu tür çalışmalar daha önce nadiren ele alınan bir durumdur. Roland Barthes yeni bir bilimin doğduğuna işaret etmiş ve söylem analizinin yapısal dil biliminden türediğini ifade etmiştir. Buna göre metin dil biliminin ortaya çıkması çok öncelere dayanmaktadır. Buna göre metin dil bilimi, yapısal dil biliminin temelleri üzerine bina edilmiştir.<sup>58</sup>

Yapısallık ilk ortaya çıktığında, bunun metne olan bakış açısı kapalı bir yapıdadır. Bunun sebebi ise yapısallığın dil bilimin etkisi altında olması ve kendisiyle ilgili bilimsel durumları ortaya çıkarmayı hedeflemesidir. Bu yüzden metnin dışındaki tüm şeyleri geri plana itmiştir. Çünkü bunun konusu İnsan bilimleridir (Edebiyat Sosyolojisi ve Psikolojik Edebiyat vb.). İşte bu sınırlama metnin içyapısının, kendisini oluşturan parçaları yönünden tekrar irdelenmesini gerekli kılmıştır. Buna göre yapısallık, metnin önemini ortaya koymuş, ifade edilen ve edilemeyen birçok konunun metnin içinde saklı olduğunu ortaya koymuştur.<sup>59</sup>

56 Fowler, *el-Lisâniyyât ve'r-rivâye*, 22; Abdulkâdir Muheyrî, *Nazarâtun fı't-turâsi'l-luğaviyyi'l-'arabî* (Beirut: Dârul-Garbi'l-İslâmî, 1993), 231.

57 Roland Barthes, *Heshesetü'l-luğa (Le bruissement De lalangue)*, çev. Munzir Ayâşî (Halep: Merkezi'l-İnmâ el-Hadârî, 1999), 22.

58 Barthes, *Heshesetü'l-luğa*, 18; Muhammed, "İlmu'l-luğati'n-naşş", 141.

59 Saïd Yaktin, "et-Tarâbu'tu'n-naşşî ve'l-hiştâbu'r-ruvâi'l-'arabî", *el-'Ulûmu'l-İnsâniyye* 18/19 (2010), 182.

Yapısal dil bilimi, cümleyle ilgili egemen olan fikirlere cevap niteliğinde oluşmuştur.<sup>60</sup> Bu yönüyle metnin anlaşılabilirliğini oluşturan metotlar farklılaşmıştır. Bu da metnin farklı metotlarla ele alınmasına sebep olmuştur. İşte bu dönüşüm, metnin aşağıdaki özellikleriyle yeniden analiz edilmesine sebep olmuştur. Bu özellikler şunlardır:

1. الإِنْفَاحُ Açıklık. Yapısal dilin ortaya çıkmasıyla beraber, metne bakış açısı değişmiştir. Her ne kadar müellif yapısal bilimle direkt metne odaklanmayı hedeflemese de ona bu kapıyı aralamıştır. Bu süreçte, delalet edilen şeyin yerine delalet eden şeye odaklanmak üretken duruma gelmiştir. İşte ortaya çıkan bu kısmi analiz sayesinde, küçükten büyüğe metnin farklı bileşenlerini bir araya getirmeye sebep olmuştur. Farklı manalara delalet etme imkânı sunan bu tahlil, yazarın düşünmediği veya beklemediği bir durumdur. Bu, aynı zamanda delalet eden şeyin delalet edilenden farklı ve bağımsız ele alınmasına yol açmıştır. Bu da metni yorumlamak için farklı alanlar ve yeni ufuklar açmıştır.<sup>61</sup>
2. التَّعَدُّ çeşitlilik. Metinde ortaya çıkan açıklık (açılım) bunun delaletinin çeşitliliğine kapı aralamıştır. Böylece bir metnin sadece bir şeye değil, aksine birçok şeye delalet ettiği, gün yüzüne çıkmıştır. Dolayısıyla her metin okuma, yeni manalara imkân sağlamıştır. Bu durum aynı zamanda metnin daima üretken olduğunu ortaya koymuştur.<sup>62</sup>
3. التَّصَاصُ Metinlerarasılık (metinler arası ilişki). Metin, açıklığa kavuşup zenginleşince ortaya çıkmayan bir özelliği daha kalmıştır. Bu da onun diğer metinlerle etkileşimidir. Bu etkileşim, metnin önceki ve kendi dönemindeki metinlerle beraber ele alınmasıdır. Bu durum, metnin dil bilim ile ilgili olan ve olmayan durumlarıyla beraber ele alınmasını gerektirmiştir. Telaffuz edilen bu metinlere, bunların işitilen ve görsel yönleri de eklenmiştir.<sup>63</sup>

Modern dil bilimi çerçevesinde yapısal dil ile ilgili çalışmalar, söylem ve metin dil biliminin ortaya çıkmasında atılan ilk adımlardır. Yirminci yüzyılın ortalarına kadar olan çalışmalar, metin dil biliminin belli esaslarına değindiğine veya işaret ettiğine rastlamaktayız. Bu çalışmalardan bazıları zımnen, bazıları ise sarahaten dil bilimin asıl konusunu, söylem ve metnin oluşturduğuna değinmiştir.<sup>64</sup>

Metin dil bilimi henüz müstakil bir bilim dalı olarak ortaya çıkmadan önce buna işaret eden araştırmacıların varlığına rastlanmaktadır. Bunlardan biri Louis Hjelmslev'dir (1899/1965). Ona göre dil teorileri, metin teorilerinden ibarettir. O, metnin mutlaka dilcinin analizine tabi tutulması gerektiğini söyler. Dil biliminin

60 Bu fikirler, cümlenin en büyük birim olarak görülme fikridir.

61 Yaktin, "et-Tarâbu'u'n-naşî", 183; Muhammed, "İlmu'l-luğati'n-naşş", 143-144.

62 Yaktin, "et-Tarâbu'u'n-naşî", 183; Muhammed, "İlmu'l-luğati'n-naşş", 143-144.

63 Yaktin, "et-Tarâbu'u'n-naşî", 183; Muhammed, "İlmu'l-luğati'n-naşş", 143-144.

64 Muhammed, "İlmu'l-luğati'n-naşş", 145.

verileri, metin tahliliyle belirgin hâle gelir. Burada Hjelmslev her ne kadar metin dil bilimine işaret etse de bunu münferit bir konu değil de dil bilimin açıklaması şeklinde görmektedir.<sup>65</sup>

Önemli dil bilimcilerinden Kenneth Lee Pike (1912/2000) ise metni ve söylemi münferit şekilde ele almıştır. Dolayısıyla bunları cümlelerin bir tamamlayıcısı şeklinde görmek mümkün değildir. Buna göre insan davranışlarını açıklamak için nazariyelerin genişletilmesi maksadıyla nahiv kavramının sınırlarının genişletilmesi gerekir.<sup>66</sup>

Metin dil bilimi çerçevesinde yapılan tüm bu yorumlar bu ilmin doğuşunu hazırlamıştır. Fakat ne var ki bazı araştırmacıların cümlelerin alt birimlerine olan yönelimleri ve cümleyi münferit ele almaları konuyu metin dil biliminden uzaklaştırmıştır.<sup>67</sup>

Yapısal dil konusunda çalışma yapan modern dil bilimcilerin metin dil bilimine karşı tutumları, birbirlerinden farklılık göstermiştir. Bunlardan bazıları, böyle bir konuyla ilgilenmelerini zihinlerine getirmemişlerdir. Çalışmalarında cümle ve onun verilerini konu edinmişlerdir. Cümleyi aşan durumlar için metin ve söylemleri ele almamışlardır. Bunlar herhangi bir dili ele alırken daima cümlelerin yapısal tahliline odaklanmışlardır. Özellikle dili bölümlere ayırmayı ve tasnifini cümle düzeyinde işlemişlerdir. Örneklemlerin her birini ayırt edici özellikleri sayesinde çeşitli kısımlara ve küçük birimlere ayırmışlardır. Bunlar, aynı şekilde küçük parçaları bir araya getirmek için büyük yapı olan cümlelerin yeterli olduğunu varsaymışlardır.<sup>68</sup>

De Saussure'nin yolunu takip eden ve cümleyi en büyük birim görüp bütün araştırmalarını bunun etrafında şekillendiren bu gruba göre, hitap ve diyalogla irtibatlı diğer konular kenar konulardır. Bunlara göre en önemli konu dilin yapısal şeklidir. Yoksa iletilen söz veya onun verdiği lezzet değildir. Aksine bu durum sosyal bir neticedir. Bundan dolayı iletilmek istenen şey, ikinci düzey bir öneme sahiptir. Buna göre, iki kişi arasındaki iletişim ancak yüzeysel anlamda tahlil edilmiştir.<sup>69</sup>

Burada Leonard Bloomfield'in (1887/1949) yolunu takip eden ikinci bir kısım dil bilimciler daha bulunmaktadır ki bunların metne bakış açıları, cümleyi ve dilin yapısal boyutunu aşmaktadır. Bunlar, metnin ve söylemin dil bilimi içinde işlenmesine karşı çıkmışlardır. Onlara göre metin, dilin kabuğuna sığmayan görüntüsüdür.<sup>70</sup>

65 François Rastier, *Funûnu'n-naşş ve 'ulûmuh*, çev. İdris el-Hattâb (Fas: Dâru Toubkâl, 2010), 89-93.

66 Sa'd Maslûh, *el-'Arabîyyetu min naḥvi'l-cümle ilâ naḥvi'n-naşş (et-Tiżkârî* adlı kitap dizisi çalışması konusu) haz. Vedî'a Tâhâ en-Necm ve Abduh Bedevî (Kuveyt: Câmi'atü'l-Kuveyt, 1990), 411.

67 Beaugrande, *en-Naşş ve'l-ḥiṭâb ve'l-icrâ*, 65.

68 Beaugrande, *en-Naşş ve'l-ḥiṭâb ve'l-icrâ*, 78.

69 Muhammed, "İlmu'l-luğati'n-naşş", 148.

70 Muhammed, "İlmu'l-luğati'n-naşş", 148.

Üçüncü bir grup dil bilimci ise metin dil bilimi ve bunun cümleyle ilişkisi konusunda orta bir yol edinmişlerdir. Bunlar, cümlenin en büyük yapı kabul edilmesine karşı çıkmışlardır. Bu grubun önemli iki temsilcisi bulunmaktadır. Birincisi, Amerikalı dil bilim insanı Zellig Harris (1909/1992) ikincisi, Avrupalı dil bilimci Emile Benveniste'dir. Bu iki bilim adamı, metin dili bilimi konusunda önemli çalışmalara imza atmışlardır. Bu iki araştırmacı metin dil biliminin doğmasında ilk söz sahibi kimseler olup, yaptıkları çalışmalarla bu konuda referans gösterilmişlerdir.<sup>71</sup> Burada kısaca bu iki isme değinilecektir.

### 10.1.1. Zellig Harris (1909-1992)

Ünlü Amerikalı dil bilimci Leonard Bloomfield'in öğrencisi ve Avram Noam Chomsky'in hocası Zellig Harris metin dil biliminin en önde gelen araştırmacısıdır. Aynı şekilde onun söylem analizi (Discourse Analysis) konusundaki çalışmaları bu bilimin önemli çalışmalarındandır.

Harris 1952 yılında "söylem analizi" başlığında iki konuyu analiz etmiştir. Birincisi, dilin kültür ve sosyolojiyle ilgisini ele almıştır. Burada dilsel davranış ile dilsel olmayan davranış arasındaki ilişki incelemiş ve dilcilerin bu ilişkiye verdiği önem anlatılmıştır. Şöyle ki burada, dilin haricindeki olgulara yer verilmiştir. Harris'in söylem analizinde yer verdiği konulardan diğeri ise dil konusu alanlarının genişletilmesidir. Bu da konunun cümle bazında değil de daha kapsamlı olan söylem bazında ele alınmasıdır. Harris'e göre dil sadece kelime veya cümlelerden ibaret değildir. Bilakis birbiriyle ilişkili metinlerden ibarettir. Bunun başlangıcı söylenen bir kelimedenden başlar ve icabında on ciltleri bulan irtibatlı konuları kapsar. Diğer bir ifadeyle dil, kişisel diyalogdan başlayarak genel tartışma konularını içerecek şekilde geniş bir yelpazeye sahiptir. Buna göre cümle, söylemin birer parçası olduğundan bunu daima metin düzeyinde tahlil etmek gerekir.<sup>72</sup>

Harris'in söylem ile ilgili çalışması cümleden başlayıp metne doğru yapılan analizdir. Bu aynı zamanda yapılan ilk sistematik yaklaşımdır. Bu yaklaşım daha sonraki âlimlerin metinden başlayarak yapılan analizlerden biraz farklıdır. Çünkü onu takip eden âlimler analizlerini metin endeksli uygulamışlardır.<sup>73</sup>

Harris'in söylem analizi ile ilgili görüşleri o dönemde Avrupa'da bilinmiyordu. Çünkü o dönem Avrupa'da filolojik çalışmalar revaçtaydı. Dil çalışmaları konusunda o dönemde Avrupa üzerinde Prag okulunun büyük etkisi görülmektedir. Avrupa'da metin dil bilgisinin ilk izleri bu okulun çalışmalarında görülmektedir. Örneğin Prag okulunun 1929 yılında konuyla ilgili yayınlanan yazısında buna işaret edilmektedir. Bu çalışmada yer alan; sistemli bir dilin en önemli vazifesi söylemsel ifadeleri barındırmasıdır, şeklindeki görüşler metin

71 Muhammed, "İlmu'l-luğati'n-naşş", 148.

72 Sa'd Maslûh, *fi'l-Belâğati'l-'arabiyye ve'l-uslûbiyyâti'l-lisâniyye (Âfâk Cedide)* (Kuveyt: Meclisu'n-Naşri'l-İlmi, 2003), 225.

73 Şâviş, *Uşûlu tahlîli'l-ḥiṭâb*, 1/ 38.



dil bilimine işaret etmektedir. İşte Avrupa'da metin dil bilimiyle ilgili yapılan çalışmalar, Harris'in daha önce yaptığı çalışmalarıyla paralellik arz etmektedir.<sup>74</sup>

Harris'in söylem analiziyle ilgili çalışması, sonraki metin dil bilimcisi âlim ve eleştirmenler için araştırma ve tartışma konusu olmuştur. Harris'in söylem analizine yaptığı etki konusunda dil bilimcilerin iki kısma ayrıldığını görmekteyiz. Birincisi, Harris'in bu konuda çığır açtığını ifade eden ve konunun önemli bir yere sahip olduğunu ifade eden gruptur. İkincisi ise, onun çalışmalarını küçümseyen gruptur. Bunlara göre cümlelerin söylem analizini gerektiren ve cümleyi aşan durumlar çok nadirdir.

Burada kısaca, Harris'in çalışmalarını değerli bulan ve bulmayan bu iki grubun önemli isimleri ve bunların görüşleri ele alınacaktır. İlk önce Harris'i metin dil biliminin öncüsü kabul eden ve bu bilime önemli katkı sunduğunu söyleyen âlimler ve bunların araştırmaları kısaca zikredilecektir.

Hannes Reser'e göre Harris'in yapısal dilbilim ile ilgili çalışması geleneksel yapısal dil bilimi için sonun başlangıcı mesabesinde. Çünkü Harris, dili cümleler şeklinde vasıflandırıp bunları inşa eden diğer durumlarıyla birlikte ele almıştır. Bu sayede dilin manevi yapısal durumları açıklanmıştır. Reser, Harris'in geleneksel yapısal dilin cümle düzeyinde ele alınıp arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmadığına işaret ettiğini ifade etmiştir. Reser, işte bu yüzden Harris'in söylem analiziyle ilgili çalışmalarının önemli olduğunu izah etmiştir.<sup>75</sup>

Van Dijk'a göre metin dil bilimini ilk defa sistematik şekilde ele alan ve inceleyen isim Harris'tir. Harris'in yirminci yüzyılın ortalarında metin dil bilimi ile ilgili ele aldığı "söylem analizi" konulu çalışma, modern dil bilimi için önemli bir metodolojik çalışmadır.<sup>76</sup>

Dijk, Harris'i söylem biliminin öncüsü ve metin dil biliminin ilk analizcisi kabul etmektedir. Bununla beraber onun görüşlerinin Harris'den ayrılan birçok tarafı vardır. Dijk, Harris'in çalışmalarını kıymetli bulmanın yanında *en-Nassu ve's-siyâk (Metin ve Bağlam)* adlı eserinde şunları belirtmektedir: "Muhakkak, yapısal dil biliminin kurucularından biri Zellig Harris'dir. Bununla beraber onun çalışmalarında söylemi tahlil ederken söylem analizine çok nadiren ihtiyaç duyulmaktadır. Aksine, cümlelerin nahiv terkiibindeki yapısalcılığa ihtiyaç duyulmaktadır."<sup>77</sup>

Dijk'e göre doğal dile has özelliklerinden birçoğu söylemsel özelliklerdir. Bundan dolayı tüm bunları Harris'in yaptığı gibi mevcut nahvin özellikleriyle

74 İvaz, *İlmu'n-naşş*, 23.

75 İvaz, *İlmu'n-naşş*, 23.

76 Muhammed, "İlmu'l-luğati'n-naşş", 152.

77 Dijk, *en-Naşşu ve's-siyâk*, 33.

açıklamak mümkün değildir. Çünkü Harris'in metin dil bilgisine bakışı onun dağılımsal yönelimden kurtulamadığını ortaya koymaktadır.<sup>78</sup>

Önemli dil bilimcilerden Heinemann ve Viehweger'e göre Harris, metin dil bilimine ait cümlelerin yapısıyla ilgili önemli yöntemsel araçlarını kendine has görüşüyle aktarmıştır. Harris, aynı zamanda şekilsel anlamda metnin yapısını açıklamaya çalışmıştır. Harris'e göre buradaki en önemli şey, kelamdaki birbirine bağlı öğelerin eş değer kısımları ile metnin bölümlerinin her birini keşfetmektir. Bu itibarla, Harris'e göre metinler; birbirini tamamlayan eş değer kısımların dizimidir. Harris'in metin dil bilimiyle ilgili esaslı fikir ve yaklaşımlarını, bu ilim için söylenen ilk görüşler şeklinde değerlendirmek mümkündür. Harris'in bu önemli görüşleri ve metin dil biliminin sınırlarını çizen ve onu tartışılabilir bir düzeye getiren çalışmaları onu önemli kılan özelliklerindedir.<sup>79</sup>

Dil bilim araştırmacılarından diğer grup ise, Harris'i cümleyi kısımlara ayıran biri olarak görmektedir. Bunlara göre Harris, söylem analizini tahayyül ve cümleyi tahlil eden araçlarla yapmıştır. Bu itibarla, Harris'in çalışmaları çok bir ehemmiyete sahip değildir. Bu görüşleri savunan kimselere göre Harris'in çalışmaları önemli bir yere sahip olmamakla beraber aynı şekilde onun bu görüşleri söylem analizi bakımından da eleştirilecek konulardır. Şimdi de kısaca bu görüşleri destekleyen dil bilimcilerine ve onların görüşlerine değinilecektir.

Robert De Beaugrande (1946/2008) göre Harris'in söylem analiziyle ilgili çalışması metin dil bilimi çalışmaları yönünden filolojik çalışmalarından sonra gelmektedir. Bundan dolayı onun bu çalışması önem bakımından ikinci sırada yer almaktadır. De Beaugrande, Harris'in metin denkleminde sebep olan dönüşüm mefhumunu vaz ettiğini söylemiştir. De Beaugrande'ye göre dönüşüm nazariyesinin söylem analizindeki önemi çok azdır. Birbirine benzeyen terkiplerin ortaya çıkmasına sebep olan dönüşüm nazariyesinin mana itibariyle kelamın birbiriyle ilişkili olduğunu haber vermez. Yani kısaca Harris'in bu teorisi cümlelerin mana itibariyle metin çerçevesinde birbiriyle ilişkilerinin kurallarını açıklamamaktadır.<sup>80</sup>

Dressler ve De Beaugrande, "*Metin Analizine Giriş*" adlı çalışmalarında Harris'in söylem analizini kısa metinlerde ve farklı yapıların olduğu meşhur cümlelerde uyguladığından bahsetmişlerdir. Bu iki araştırmacıya göre Harris'in söylem analizini doğrudan bileşenlere uygulamaya indirgemesi her cümlelerin ilk yapısına dönmeye neden olur. Yani bu durum cümleyi ilk etapta sahip olduğu isim veya fiil terkiplerine döndürmeye götürür. Dolayısıyla, her metin asıl yapısına dönmeye

78 Abdunnâsir Lakâh, *Mefhûmu'n-naşş fi'l-fikri'l-luğaviyyi'l-mu'âşır (el-Lisâniyyât ve'l-uğatu'l-'arabiyyetu beyne'n-nażariyye ve't-tatbîk)* adlı kitap dizisi çalışması konusu) (Meknes: Câmi'atu'l-Mevlâ İsmâil, 1992), 20-21.

79 Wolfgang Heinemann – Dieter Viehweger, *Medhal ilâ 'ilmi'l-luğati'n-naşş*, çev. Said Hasan Buhayrî (Kahire: Mek-tebetu Zehrâ eş-Şark, 2004), 17.

80 Ivaz, *'Ilmu'n-naşş*, 47.

müsait olunca Harris'in ortaya attığı bu metot, söylem analizi bakımından fazla bir öneme sahip olmamış olur. Kısaca bu analizde, metne has yapıyı ortaya koymak yerine analiz işlemi farklı işletilmiş ve söylem sınırlandırmıştır.<sup>81</sup>

William O. Hendrick da Harris'in çalışmalarını eleştiren araştırmacılardan biridir. Hendrick'in bu konuda görüşleri De Beaugrande'nin söylemleriyle paraleldir. Hendrick'e göre cümleyi birbirine bağlamak için açık delillerin olmaması kişiyi söylemin derin yapısına yönelmeye sevk eden tek sebep değildir. Buna sevk eden asıl gerekçe, cümleleri birbirine bağlayan metin bağdaşıklığı meselesinin yanlış tahlil edilmesidir. Hendrick aynı şekilde cümlelerin birbiriyle ilişkisini inceleyen bir dil bilimcidir. Ona göre bağdaşıklık bu konunun sadece bir parçasıdır. Aynı şekilde bu bağdaşıklık daha küçük bağlamda ve yüzeysel şekilde metni açıklamaktadır. Bağdaşıklığın daha büyük bağlamda ve derin şekilde metni açıklayan yönü de vardır. Buna göre yüzeysel ve derinlemesine metin bağdaşıklığının her ikisi de önemli bir yere sahiptir. Burada eleştirilen durum ise metnin yapısının sadece yüzeysel ele alınmasıdır. İşte Harris'in söylem analizinde düştüğü zaaf budur.<sup>82</sup>

Schmidt (1868/1954), Todorov ve Gerherd Nickel, Harris'in çalışmasını yerinde bulmayan ve onu eleştiren araştırmacılardandır. Bunlara göre Harris'in çalışması fazla bir öneme sahip değildir. Çünkü onun çalışması çoğu zaman faydası olmayan veya ikinci öneme sahip konulardan oluşmaktadır. Bunlara göre Harris ve Hjelmslev gibi araştırmacıların çalışmaları aslında metin dil biliminin konularını genişletmemektedir. Bilakis, onların çalışmaları dil ile kültür arasında ilişkiyi araştırmaktadır.<sup>83</sup>

Harris'in çalışmalarını öven ve takdir eden bilimciler olmakla beraber çalışmalarını eleştiren ve kıymetsiz bulan araştırmacıların olduğu yukarıda zikredildi. Tüm bunlarla beraber onun metin dil bilimi üzerindeki etkisi inkâr edilemez. Araştırmacılardan birçoğu metin dil biliminin tarihini Harris ile başlatmaktadırlar. Onu, metin analizinin öncüsü kabul etmektedirler. Harris'in çalışmaları birçok hatalar ve boşluklar barındırsa da o, bu ilmin başlangıç noktası görülmektedir. İlk ortaya çıkan ve gelişim evresinde olan hiçbir bilim dalı hatadan yoksun olamaz. Nitekim Harris'in yolunu takip eden bilim adamları bu hataları görüp düzeltme yoluna gitmişlerdir. Garipsenecek asıl durum ise Harris'in çalışmalarını değersiz bulan kimselerin metin dil biliminin öncüleri arasında kabul edilmeleridir.<sup>84</sup>

81 Yaktin, *Tahli'l-ḥiṭābi'r-ruvāi*, 18.

82 William Hendrick, *'Ilmu'l-luġati's-sîmiyâi ve'l-edebu'l-mervî*, çev. Nevzâd Hasan Ahmed – Yoel Yûsuf Aziz (Beyrut: ed-Dâru'l-'Arabiyye, 2010), 68.

83 Bkz. Muhammed, "Ilmu'l-luġati'n-naşş", 156-157.

84 Muhammed, "Ilmu'l-luġati'n-naşş", 157.

### 10.1.2. Emile Benveniste (1902/1976)

Ünlü Fransız dil bilimci Jean Yves Tadie, *“Yirminci Yüzyılda Edebi Tenkit”* adlı eserinin *“Dil Bilim ve Edebiyat”* başlığında şunları zikreder: 1960 yıllarında adeta yeraltından yeryüzüne çıkan bir nehir, eskiye dair ne varsa silip süpürmüş ve onları yerin dibine gömmüştür. İşte böyle bir dönemde yapısal dil biliminin parlamasında iki kişinin etkisi görülmektedir. Bunlar, Roman Jakobson (1896/1982) ve Emile Benveniste'dir. Benveniste, 1950 yılında Ferdinand De Saussure'nin *“Genel Dil Bilim Dersleri”* adlı kitabında savunduğu fikirleri tenkit mahiyetinde makaleler ele aldı. Onun esas düşüncelerini beyan eden bu makaleler, 1966 yılında *“Genel Dil Bilim Sorunları”* adlı kitabında neşredildi.<sup>85</sup>

Roland Barthes'e göre Benveniste dil bilimin tartışılmaz ismidir. O, dil bilimin temellerini belirleyen görüşlere sahiptir. Onun çalışmaları diğer dil bilimcilerin çalışmalarından ve dil bilimiyle ilgili geleneksel görüşlerden farklıdır. Ona göre dil bilimi, *“Etkileşim Dil”*den ibarettir. Her şey *“ben”* ve *“sen”* olan bir çerçevede gelişmektedir. İşte bu yüzden çalışmalarında ısrarla kişi zamirleri üzerinde durmaktadır. O, yine ısrarla zamanda doğru ilerlemeyi ve ona görünene uyarlanmayı prensip edinmiştir. Bu yüzden onun erken dönemlerde neden dil bilimiyle psikanaliz arasındaki ilişkiyi ortaya koyduğunu anlayabilmekteyiz.<sup>86</sup>

Barthes, Benveniste'nin *“Dilde Öznellik”* ile ilgili ele aldığı bazı fikirlerine işaret etmektedir. Öznellik ile ilgili çalışmasında özellikle söylemin özelliklerini çizmektedir. Benveniste burada dilin bir araç olmadığına, yani sonradan oluşturulan bir şey olmadığına, aksine insanın fitratında var olan bir özellik olduğuna değinmektedir. Şöyle ki; şayet bir kimse diğer insanlardan uzak ve etkileşimi olmazsa bu durum gerçekleşmez. Burada özne insandır. Ben ve sen hitapları zaman zaman yer değiştiren ve değiştiğinde öznelliği oluşturan lafızlardır. Bunlar aynı zamanda birbirini tamamlayan lafızlardır. İşte dilin tamamı, öznellikten meydana gelmiştir.<sup>87</sup>

Benveniste, dil bilimi alanında önemli bir yere sahiptir. Ona göre dil bilimiyle ilgili teoriler yeterli düzeyde değildir. O, bilim insanlarını dil bilimiyle ilgili teoriler geliştirmeye davet etmiştir. Ancak bu teoriler sayesinde, metin dil biliminin bazı konularının incelenmesi mümkün olur.<sup>88</sup>

Harris, söylemin (metnin) sınırlarını Leonard Bloomfield'in cümleyi açıklarken yaptığı tariften hareketle belirlemiştir. Bu itibarla, Harris'e göre söylem, cümledeki ardışık sisteme bağlıdır. Benveniste ise söylemi daha farklı tarif etmiştir.

85 Tadie, *en-Nakdu'l-edebe*, 267.

86 Barthes, *Heshesetu'l-luğa*, 241-243.

87 Tadie, *en-Nakdu'l-edebe*, 272.

88 Tadie, *en-Nakdu'l-edebe*, 269.

Benveniste'ye göre söylemin edebiyat çalışmalarındaki etkisi daha çoktur. Ona göre cümle daha küçük birimdir. Dolayısıyla cümle söylemin küçük parçasıdır.<sup>89</sup>

## 10.2. Üretken Dönüşsel Dil Bilimi

Yirminci yüzyılın ortalarına kadar dil bilimcilere göre dilde esas birim cümledir. Daha sonra, cümle etrafında yapılan çalışmalar dilin diğer şekilsel yönlerini ele almıştır. İlk dönemlerden bu yana, cümlelerin en birincil birim olması günümüzde de önemini yitirmiş değildir. Bununla birlikte, son dönemlerde cümlelerin yapısal ve dönüşsel yönleri önem kazanmaya başlamıştır.<sup>90</sup>

Üretken dönüşsel dili savunanların görüşleri ile dilin yapısal durumunu savunanların görüşleri birbirinden farklıdır. Dönüşsel yönünü savunanların odak noktaları dilin mantıksal boyutudur. Böylece dönüşsel konuların sınırları şöyle belirlenmiştir: Kişinin bir dile ait sınırsız sayıdaki cümlelere birçok özellik katmasıdır. Yani bu cümleden birçok şeyin türetilmesidir. Böylece dilsel olarak katı kurallı bir numune ortaya çıkmış olur. Yani bunun örneklik yönü ile uygulamalı yönü birbirinden ayrılmış olur. Şöyle ki, dönüşsel dil en güzel dilsel numuneyi ortaya çıkarmaya çalışır. Fakat uygulamada çoğu zaman bu gerçekleşmez.<sup>91</sup>

Cümle ile ilgili en önemli yaklaşım Roland Barthes ve Avram Noam Chomsky'nin teorileridir. Ne var ki bu yaklaşımlar birbirinden farklıdır. Barthes'e göre cümle, düzenli bir sistemsel yapıdır. Buna göre cümle birçok gereksinime ihtiyaç duyar. Cümle ancak bu ihtiyaçlarla beraber kemale erer. Bu sistemli yapının noksanlığı söz konusu değildir. Chomsky'e göre ise cümle, sonsuz bir dirginlik durumundan ibarettir. Fakat bu iki teorinin uygulamadaki durumu her zaman tanımlanan şekline mutabık kalmamıştır. Birinci teorinin uygulamadaki zaafı, cümlelerin her zaman sona ermeyişidir. İkinci teorinin zaafı ise cümlelerin sona erme isteğidir.<sup>92</sup>

Üretken dönüşsel dil bilimciler, cümleleri dil kurallarıyla başlatmayı tercih etmişlerdir. Bu dil kuralları, dile ait olanı ve olmayanı kapsayan kurallar bütünüdür. Şöyle ki, terkibe giren her şey, sınırları çizilmiş kurallardan uygun olanı kullanılarak ortaya konulabilmektedir. Bu kurallar ise sonsuz şekilde yer alan cümlelerin birçok durumunu ortaya çıkarmaktadır. Buna göre üretken dilin hedeflediği, dilin açıklayıcı ve betimleyici boyutunu ele almaktır. Bu açıklamalar, dilin şekli boyutunu düzenlemekle beraber uygulamada görünmeyen yönlerini de içine almaktadır.<sup>93</sup>

Chomsky, nahvin manadan ayrı olduğunu ifade etmiştir. O, dilde soyut kuralların varlığıyla hareket etmiştir. Aynı şekilde örneklerdeki analizlerden daha

89 Yaktin, *Tahhîlu'l-ḥiṭâbi'r-ruvâi*, 18.

90 Heinemann – Viehweger, *Medḥal ilâ 'ilmi'l-luġati'n-naşş*, 16.

91 Ivaz, *'Ilmu'n-naşş*, 41.

92 Roland Barthes, *Lezzetu'n-naşş (Le plaisir du texte)*, çev. Munzir Ayâşî (Halep: Merkezi'l-İnmâ el-Hadârî, 1992), 89.

93 De Beaugrande, *en-Naşş ve'l-ḥiṭâb ve'l-icrâ*, 78.

çok, kuralların inşasına dikkat çekmiştir. Fakat dil bilimdeki bu dönüşüm, konuyu daha da zor duruma getirmiştir. Çünkü önceki kurallara muhalif örnekler, yeni kuralların oluşmasını zorunlu hâle getirmiştir.<sup>94</sup>

Gerek burada ele alınan dönüşsel dil bilimi ve gerek geleneksel gösterge bilimine göre görünürdeki bütün şekilsel özellikler nahiv sınıfında, manaya giren konular ise delalet (semantik) tanımı altında değerlendirilir. Dilin kullanım yönü ise “tedâvuliyât” tanımıyla ifade edilir. Üretken dönüşsel yöntem, nahiv kurallarından ayrı, daha özgür kurallarla dil bilimini tahlile tabi tutmuştur. Delalet bilimi de nahvin ortaya çıkardığı kurallar ışığında cümlelerin açıklaması şeklinde oluşmuştur. Tedâvuliyât ise cümlelerin açıklamalarına ilave olarak bazı örneklikler ortaya koymuştur.<sup>95</sup>

Metin dil bilimini analiz eden birçok üretken dönüşsel teorileri mevcuttur. Burada birçok bilim adamının ortaya koyduğu model vardır. Örneğin Van Dyck, petöfi ve Birwish’in ortaya koyduğu modeller bunlardan bazılarıdır. Petöfi daha çok gramer boyutuyla ilgilenirken Van Dyck ise bunun uygulamasına öncelik vermiştir. Van Dyck küllî bir yapıyı ele almış ve cümleyi daha büyük yapı olan metin içinde ele almıştır.<sup>96</sup> Burada kısaca Van Dyck’ın modeli üzerinde durmak istiyoruz.

Van Dyck, söylem analizini iki temel noktaya dayandırmaktadır. Birincisi, cümleler arasında doğrusal uyuma riayet edilmesidir. İkincisi, büyük yapıyı teşkil eden ve söylemin etrafında döndüğü yapıdır. Cümleler arasındaki uyum; söylemin birbiriyle mutabık, etkileşimli ve parçanın bütünle uyumu gibi özelliklerdir. Söylemin etrafında döndüğü yapıdan maksat ise, metindeki dile ve bunun sibak ve siyakına yoğunlaşmaktır.<sup>97</sup>

Van Dyck’a göre tabii dilde görülen özellikler söyleme ait özelliklerdir. Bundan dolayı bunu mevcut dil bilgisiyle (nahivle) izah etmek mümkün değildir. Buna göre onun yoğunlaştığı konu, cümleyi aşan durumlar için dönüşsel metodun devreye sokulmasıdır. İşte dil bilimcinin cümleyi aşan durumlar için devreye soktuğu bu yöntem, metinsel güçtür. Dönüşsel dil bilimcilerin söylem analizi yaparken ele aldıkları en önemli kavram güçtür. Van Dyck’e göre metinlerin farklılaşmasıyla bu güç de farklılık kazanır.<sup>98</sup>

Metin ve söylem analizi yapan üretken dönüşsel dil biliminin teorilerini ortaya koyan dil bilimcilere göre bütün bu gelişmelere rağmen metin dil biliminin

94 Muhammed, “İlmu’l-luğatî’n-naşş”, 165.

95 De Beaugrande, *en-Naşş ve’l-ḥiṭâb ve’l-icrâ*, 82-83.

96 Lakâh, *Mefhûmu’-n-naşş*, 20; Yaktin, *Taḥlîlu’l-ḥiṭâbî’-r-ruvâi*, 24.

97 Muhammed Miftâh, *Taḥlîlu’l-ḥiṭâbî’-ş-şî’ri (Istirâciyyetu’t-tenaşş)* (İskenderiye: ed-Dâru’l-Beyzâ, 1992), 38.

98 Lakâh, *Mefhûmu’-n-naşş*, 20; Yaktin, *Taḥlîlu’l-ḥiṭâbî’-r-ruvâi*, 26.

ulaştığı seviye yeterli düzeyde değildir. Yani metni ortaya çıkaran ve onunla ilişkili konular henüz yeterli düzeyde değildir.<sup>99</sup>

Yirminci yüzyılda yapısal ve üretken dönüşsel dil bilim mekteplerinin modern dil bilimi ile ilgili yaptığı çalışmalar önemlidir. Bu çalışmaların metin dil bilimi üzerindeki etkisi büyüktür. Bu mekteplerin araştırmacıları bazı konularda birbirine yakın ifadeler ve metotlar uygularken çoğu zaman birbirinden farklı görüşler ortaya atmışlardır. Modern dil bilimi içinde gelişen yapısal ve dönüşsel dil bilim, metin dil biliminin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu iki dil biliminin gelişmeleri ve ortaya koydukları görüşleri farklı olsa da varmak istedikleri hedef aynıdır. Bu mekteplerin çalışmalarının olduğu dönemde metin dil bilimi, (en büyük birim kabul edilen) cümle içinde değerlendirilse de ondan ayrılan noktaların belirlendiğini söylemek mümkündür. Buna göre yirminci yüzyılın ortalarından sonra belli zemine oturtulan metin dil biliminin temelleri, yapısal ve dönüşsel mekteplerin çalışmalarına dayanmaktadır. Bu itibarla; bugüne dek metin dil bilimi çerçevesinde yapılan hiçbir çalışma yadsınamaz.<sup>100</sup>

### Sonuç

Metin dil bilimi, çağdaş dil bilimi çalışmaları neticesinde ortaya konulan yeni bir bilim dalıdır. Bu bilimde metnin ifade ettiği mana, kelime ve cümlelerle ifade edilememektedir. Metin dil biliminin kısımları tasavvur ve öngöründen ibarettir. Metin dil bilimi, belli ölçütlere sahip sınırlı cümle dil bilgisinden daha genel ve kapsayıcıdır. Metin dil bilimi, asırlar boyu dil bilimine katkı sunmuş olan geleneksel okuma alışkanlıklarını ve bilinen nahiv analizlerini aşan yapıya sahiptir.

Metin dil bilimi, dilsel yapıların kaynaklarını gün yüzüne çıkaran, bunları birçok değişik manayla buluşturan, akli ve psikolojik anlamsal manalarla ilişkilendiren bir bilim dalıdır. Buna göre metin dil biliminin en önemli görevlerinden biri, dilsel sisteminin mükemmel yapısını ortaya çıkarmak, lafzen ve manen metni birbirine bağlayan araçlar sayesinde derin bilgi ve manalara ulaşmaktır. Çünkü mana, metnin şahsiyetini metin ise dilin şahsiyetini ortaya koymaktadır.

Metin dil bilimi, birçok bilim dalının etkileşimi neticesinde oluşmuştur. Bunlardan bazıları dilsel, bazıları ise dilsel olmayan kültürel, sosyal ve psikoloji gibi bilim dallarının etkisiyle gelişmiştir. Bu bilime birçok araştırmacı katkı sunmakla beraber en fazla çalışmayı Avrupa ve Amerika dil bilim adamları ve buradaki okullar yapmıştır. Metin dil bilimin kökleri eskiye dayandırılrsa da bunu somut anlamda ele alan Zellig Harris bu ilmin kurucusu kabul edilmiştir. Daha sonraki çalışmalar Harris'in çalışmalarını geliştiren çalışmalar şeklinde değerlendirilmiştir.

Modern dönemde hemen hemen tüm dünyada varlığını kabul ettiren metin dil bilimi, Arap dünyasında da kabul görmüştür. Bununla beraber bu ilmin geçmiş

99 İvaz, *İlmu'n-naşş*, 26.

100 Maslûh, *el-'Arabîyyetu min nahv'il-cümle ilâ nahv'in-naşş*, 411.

dönemlerdeki ilimlerle ne derece ilişkili olduğu tartışmalara sebep olmuştur. Tartışmaların en hararetli boyutu Arap dünyasında yaşanmıştır. Bazı dil bilimciler bu ilmin, kadim İslam medeniyetini oluşturan bilimlerden neşet ettiğini söylemiş, bazıları ise bu ilişkiyi bir nebze kabul etmekle beraber bunun müstakil bir bilim dalı olarak ele alınması gerektiğini ifade etmişlerdir. Fakat geldiğimiz noktada konu, bu ilişkiyi kurmanın ötesine geçmiştir.

Metin dil bilimi yeni bir bilim dalı olduğundan henüz metot ve çalışma olarak tekâmüle ermiş değildir. Bu yönüyle saha, bu konuda yapılacak çalışmaları beklemektedir. Durum böyleyken bu bilimin yankıları Arap dünyasında da merak uyandırmıştır. Birçok Arap dil bilimci Avrupa'da neşet eden bu bilimi Arap diline uyarlamıştır. Günümüzde bu konuda birçok tez yapılmış ve yapılmaktadır. Türkiye'de ise bu konuda yapılan çalışmalar az ve yetersizdir. Bu itibarla, metin dil bilimi ile ilgili bu araştırmanın ülkemizde yapılacak başka çalışmalara ışık tutacağı öngörülmektedir.



## Kaynakça

- Afîfî, Ahmed. *Naḥvu'n-naşş: İtticâh cedid fi'd-dersi'n-naḥvî*. Kahire: Mektebetu Zehrâ eş-Şark, 2001.
- Barthes, Roland. *Heshesetu'l-luġa (Le bruissement De lalangue)*. çev. Munzir Ayâşî. Halep: Merkezu'l-İnmâ el-Hadârî, 1999.
- Barthes, Roland. *Lezzetu'n-naşş (Le plaisir du texte)*. çev. Munzir Ayâşî. Halep: Merkezu'l-İnmâ el-Hadârî, 1992.
- Buhayrî, Saïd Hasan. *'İlmu'l-luġati'n-naşş: el-Mefâhîm ve'l-itticâhât*. Mısır: eş-Şeriketu'l-'Alemiyyetu Luncmân, 1997.
- De Beaugrande, Robert. *en-Naşş ve'l-ḥiṭâb ve'l-icrâ*. çev. Temmâm Hassân. Kahire: 'Âlemül-Kütub, 1999.
- Dijk, Teun A. Van. *en-Naşşu ve's-siyâk: İstiksâu'l-baḥsi fi'l-ḥiṭâbî'd-delâli ve't-tedâvulî (Text and Context)*. çev. Abdulkâdir Kanîni. Beyrut: ed-Dâru'l-Beyzâ, 2000.
- Dijk, Teun A. Van. *Medḥalu mutedâḥil'l-iḥtişâşât*. çev. Saïd Hasan Buhayrî. Kahire: Dâru'l-Kâhire, 2001.
- Eşmûnî, Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed el-Eşmûnî. *Şerḥu'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn-i Mâlik*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1429/1998.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'ayn. thk. Abdulhamîd Hindâvî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım. 2003.
- Fowler, Roger. *el-Lisâniyyât ve'r-rivâye*. çev. Ahmed Sabra. İskenderiyye: Müessesetü Havris, 2009.
- Hamânî, Hasan. "et-Taḥlîlu'l-belâġî li'n-naşşî'l-Ḳur'ânî mine'l-istibâne ila't-tezevvuġ (Mukârabe min zâviye 'ilmi'n-naşş)". *el-Mecelletu'l-'Arabiyye li'n-naşşî'l-ilmî* 15/2 (1) (Ocak 2020), 99-113.
- Hatâbî, Muhammed. *Lisâniyyâtu'n-naşş: Medḥal ilâ insicâmî'l-ḥiṭâb*. Beyrut: el-Merkezu's-Sakâfi'l-'Arabî, 1991.
- Heinemann, Wolfgang – Viehweger, Dieter. *Medḥal ilâ 'ilmi'l-luġati'n-naşş*. çev. Saïd Hasan Buhayrî, Kahire: Mektebetu Zehrâ eş-Şark, 2004.
- Hendrick, Wiliam. *'İlmu'l-luġati's-sîmiyâi ve'l-edebu'l-mervî*. çev. Nevzâd Hasan Ahmed – Yoel Yûsuf Aziz. Beyrut: ed-Dâru'l-'Arabiyye, 2010.
- Ivaz, Yûsuf Nûr. *'İlmu'n-naşş ve ve nazariyyetu't-terceme*. Mekke: Dâru's-Sikka, 1990.
- İbn Manzûr, Ebû Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 2010.
- İbn Ümmü Kâsım, Ebû Muhammed Bedrüddîn Hasen el-Murâdî. *Tavzîhu'l-makâşid ve'l-mesâlik bi-şerḥi Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Abdurrahmân Alî b. Süleymân. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1422/2001.
- İbrâhîm el-Fakî, Subhî. *'İlmu'l-luġati'n-naşşî beyne'n-nazarîyyeti ve't-taṭbîġ (Dirâsetun taṭbîkiyyetun 'ala's-suveri'l-Mekkiyyi)*. 2 Cilt. Kahire: Dâru Kabâ, 2000.
- Lakâh, Abdunnâsır. *Mefhûmu'n-naşş fi'l-fikri'l-luġaviyyi'l-mu'âşir (el-Lisâniyyât ve'l-luġatu'l-'arabiyyetu beyne'n-nazarîyye ve't-taṭbîġ* adlı kitap dizisi çalışması konusu). Meknes: Câmî'atu'l-Mevlâ İsmâîl, 1992.

- Maslûh, Sa'd. *el-'Arabîyyetu min naĥvi'l-cümle ilâ naĥvi'n-naşş (et-Tizkârî* adlı kitap dizisi çalışması konusu). haz. Vedî'a Tâhâ en-Necm ve Abdüh Bedevî. Kuveyt: Câmî'atü'l-Kuveyt, 1990.
- Maslûh, Sa'd. *fi'l-Belâğati'l-'arabiyye ve'l-uslûbiyyâti'l-lisânîyye (Âfâk Cedîde)*. Kuveyt: Meclisu'n-Naşri'l-İlmî, 2003.
- Miftâh, Muhammed. *Taĥlîlu'l-ĥiṭâbi's-şîrî (İstirâtîciyyetu't-tenaşş)*. İskenderiye: ed-Dâru'l-Beyzâ, 1992.
- Mîrtâc, Fevziye. *et-Taĥlîlu'n-naşşî fi't-Tefâsîri'l-Ḳur'ânîyyeti'l-beyânîyyeti ve'l-mevdû'îyye Dirâsetun taĥlîliyyetun fi ḍav'i menheci naĥvi'n-naşş*. Pakistan: İslamabad Uluslararası İslam Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Muhammed, Azmî. "İlmu'l-luğati'n-naşş (el-lrhâsâtü'l-ûlâ ve bedâyâtu'n-neş'e)". *Cami'atü Ümmi'l-Ḳurâ li-'ulûmi'l-luğa ve âdâbihâ* 13/2 (Mayıs 2014), 125-192.
- Muheyri, Abdulkâdir. *Naẓarâton fi't-turâsi'l-luğaviyyi'l-'arabî*. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1993.
- Özkan, Bülent. "Metindilbilimi, Metindilbilimsel Bağdaşıklık Ve Haldun Taner'in 'Onikiye Bir Var' Adlı Öyküsünde Metindilbilimsel Bağdaşıklık Görünümleri". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/1 (2004), 167-182.
- Rastier, François. *Funûnu'n-naşş ve 'ulûmuh*. çev. İdrîs el-Hattâb. Fas: Dâru Toubkâl, 2010.
- Şâviş, Muhammed. *Uşûlu taĥlîli'l-ĥiṭâb: fi'n-Nazariyyeti'n-naĥviyyeti'l-'arabiyye (Te'sîsu naĥvi'n-naşş)*. 14 Cilt. Beyrut: el-Müessesetu'l-'Arabiyye, 2001.
- Tadié, Jean-Yves. *en-Naḳdu'l-edebeî fi'l-ḳarni'l-'işrîn*. çev. Kâsım el-Mikdâd. Şam: el-Ma'hadü'l-Âli, 1993.
- Valency, Gisèle. *en-Naḳdu'n-naşşî (Medĥal ilâ menâhici'n-naḳdi'l-edebeî* adlı kitap dizisi çalışması konusu). çev. Rıdvân Zâzâ. Kuveyt: Silsiletu 'Alemu'l-Ma'rife, 1997.
- Yaktîn, Saîd. "et-Tarâbuṭu'n-naşşî ve'l-ĥiṭâbu'r-ruvâi'l-'arabî". *el-'Ulûmu'l-İnsânîyye* 18/19 (2010), 178-205.
- Yaktîn, Saîd. *Taĥlîlu'l-ĥiṭâbi'r-ruvâi (ez-Zemen – es-serd – et-teb'ir)*. Beyrut: ed-Dâru'l-Beyzâ, 1989.
- Zinâd, Ezher. *Nesîcu'n-naşş: Baĥsun fi mâ yekûnu bihi'l-melfûzu našşan*. Beyrut: el-Merkezu's-Sakâfi'l-'Arabi, 1993.



## Hicrî Birinci Asırda Sünnet'in Bağlayıcılığı Meselesinin Kur'ân'la Delillendirilmesi

### *Evidence of the Bindingness of the Sunnah in the First Century of Hijri with the Qur'ân*

**Mehmet YAŞAR**

Arş. Gör. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Research Assistant PhD., Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Çanakkale, Turkey  
mehmetyasar1985@hotmail.com  
orcid.org/0000-0003-3520-5973

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 01 Ekim / October 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 28 Ekim / October 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık / December 2020  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Aralık / December  
**Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages:** 475-495

#### **Atıf / Cite as**

Yaşar, Mehmet. "Hicrî Birinci Asırda Sünnet'in Bağlayıcılığı Meselesinin Kur'ân'la Delillendirilmesi". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 475-495.

**Doi:** 10.33460/beuifd.803494

#### **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### **Yayın Hakkı / Copyright®**

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Kur'an'ın birçok âyeti Hz. Peygamber'e itaat etmeyi emretmekte ve onun konumuna dair işaretler barındırmaktadır. Bu konudaki âyetlerin doğru anlaşılması Sünnet'in bağlayıcılığına dair doğru bir bakış açısının oluşması açısından önemlidir. Bu sebeple de vahyin nâzil olduğu dönemde konuyla ilgili âyetlerin nasıl anlaşıldığı ve Sünnet'in bağlayıcılığına dair yaklaşımın ne olduğunun tespiti önem arz etmektedir. Zira vahyin nâzil olduğu dönemde Sünnet'in bağlayıcılığı meselesine dair birçok rivayet mevcuttur. Konuyla ilgili rivayetlerin bütünsel bir bakış açısıyla anlaşılması Hz. Peygamber'in konumuna dair İslam'ın bakışını anlama açısından mühimdir. Bu çalışma, hicrî birinci asırda Hz. Peygamber'e itaati emreden âyetlerin nasıl yorumlandığı ve Sünnet'in bağlayıcılığı meselesine nasıl yaklaşıldığını ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda İslam'ın ilk döneminde Müslümanların Sünnet'in kaynak değerine dair yorumları bütünsel bir bakış açısıyla değerlendirilecek ve konuyla ilgili âyetlerin nasıl anlaşıldığı incelenecektir. Böylece Hz. Peygamber'e itaati konu edinen Kur'ân âyetlerinin hicrî birinci asırdaki yaklaşımı irdelenecek ve daha sonra ortaya çıkan Kur'ancılık söyleminin o dönemde bir karşılığı olup olmadığı ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ancılık, Sünnet'in Bağlayıcılığı, Birinci Asır, Peygamber, Sahâbe.

**Abstract:** *Many verses in the Qur'an command the Prophet to obey and contain signs of the importance of his position. It is important to understand the verses on this subject correctly in order to establish a correct perspective that the Sunnah is binding. For this reason, it is important to determine how the verses on the subject were understood at the time when the revelation was sent down, and what the approach was about the Sunnah being binding. Because there are many rumors about the binding nature of sunnah at the time when revelation was sent down. In order to understand the rumors on the subject from a holistic perspective, it is important to understand the position of the Prophet from the perspective of Islam.*

*This study aims to reveal how the verses that command obedience to the Prophet in the first century of Hijri are interpreted and how the issue of the Sunnah is binding. In this context, the comments of Muslims on the source value of Sunnah in the first period of Islam will be evaluated from a holistic perspective and how the relevant verses are understood will be examined. Thus, the approach of the Qur'anic verses of the Qur'an, which deals with the subject of obedience to the Prophet, Hijri in the first century will be examined and it will be discussed whether the Qur'anicism discourse that emerged later was in that period.*

**Keywords:** *Tafsir, Qur'anicism, Sunnah's Binding, First Century of Hijri, Prophet, Companions.*

## Giriş

Allah kullarına hak ve batılı öğretmek için elçiler göndermiş ve her bir elçisini farklı delillerle güçlendirmiştir. Son vahiyle görevlendirilen Hz. Peygamber de çeşitli burhanlarla desteklenmiştir. Özellikle Kur'an'ın kendisine vahyedilmesi, Hz. Peygamber'e büyük bir sorumluluk yüklemiştir. O, bu sorumluluğu hakkıyla yerine getirmiş, Kur'an'ın istediği hayat tarzını kendisine rehber edinmiş, yaşantısının tamamını Kur'an'ın ruhuna göre şekillendirmiş ve Müslümanlara da bunun pratikteki yansımalarını sunmuştur. Tam burada şu sorular karşımıza çıkmaktadır: Hz. Peygamber Kur'an'ı en iyi anlayanı, Allah Teâlâ'nın muradını en iyi bilen olarak kendisine itaati emreden âyetleri göz önünde bulundurarak kendisini nasıl konumlamıştır ve bunun sahâbeye yansımaları ne şekilde olmuştur? Bunun gibi soruların doğru cevabı, onun Kur'an'a göre nerede durduğunun bilinmesi açısından son derece önemlidir. Bu sorulara cevap arama ve Sünnet'in bağlayıcı bir yönünün olup olmadığını anlamak araştırmamızın konusunu oluşturmaktadır. Bunu ortaya çıkarırken vahyin nâzil olduğu dönemi temel alacağız. Başka bir ifadeyle sahâbe âlimlerinin Hz. Peygamber'i konu edinen âyetleri, Sünnet'in bağlayıcılığına yorumlayıp yorumlamadıklarını tespit etmeye çalışacağız. Buradan hareketle hicri birinci asırda Sünnet'i bağlayıcı görenlerin olup olmadığını değerlendirecek ve bağlayıcı olarak görülmüşse bunun âyetlerle nasıl ilişkilendirildiğini tespit etmeye gayret edeceğiz. Çalışmamızı buradan hareketle şekillendirmek istememizin temel gerekçesi; özellikle 19. yüzyılda

ortaya çıkan- yahut daha görünür olan- ve Kur'ân'ın naslarından hareketle öne sürülen "Kur'ân bize yeter", "Sünnet bağlayıcı değildir", "Sünnet vahiy değildir"<sup>1</sup> "İslam salt Kur'ân'dan ibarettir"<sup>2</sup> "Tek güvenilir kaynak Kur'ân'dır."<sup>3</sup> "Kur'ân her bakımdan şâfi ve kâfidir."<sup>4</sup> gibi iddiaların mezkur dönemlerde bir karşılığı olup olmadığını tespit etmektir. Kanaatimizce hicrî birinci asırda sözü edilen iddiaları destekleyecek yahut çürütecek rivayetler, Sünnet'in bağlayıcılığına dair bir fikir verecektir. Zira Hz. Peygamber'i konu edinen âyetler hakkında Hz. Peygamber'in ve sahâbenin yaklaşımının ne olduğunun tespiti, Sünnet'in bağlayıcılığı noktasında önemlidir.

Elbette şu soru akla gelecektir: Sahâbilerin Hz. Peygamber'i konu edinen âyetleri yanlış anlaması imkân dahilinde değil midir? Kanaatimizce bu imkan dahilinde değildir. Zira Şâtıbî'nin de belirttiği üzere Kur'ân'ın birçok âyeti<sup>5</sup> sahâbenin faziletine vurgu yapmakta ve onların örnek alınmasına çağrı yapmaktadır. Bu durum onların değerlendirmelerini dikkate almayı zorunlu kılmaktadır.<sup>6</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in Sünnet'inin bağlayıcılığının olup olmaması meselesinin hicrî birinci asırda belirsiz olması yahut farklı icthatlara konu bir mesele olarak anlaşılmasını imkân dahilinde görmüyoruz. Bunun birçok gerekçesi mevcuttur. Ancak bunun en büyük delili; Hz. Peygamber'in kendisini konu edinen âyetleri sahâbeye tefsir etmesidir. Ayrıca sahâbilerin Hz. Peygamber'in eğitiminden geçmeleri ve sürekli onunla vakit geçirmeleri Sünnet'in Kur'ân'a göre konumunun ne olduğu hakkında detaylı bilgi sahibi olmalarına imkan sağlamıştır. Tüm bunlarla beraber âyetlerin nüzül ortamına şahit olmaları ve Arap diline vukufiyetleri onların bakış açılarını tespit etmeyi önemli kılmaktadır. Dolayısıyla sahâbenin vahye ve Hz. Peygamber'in hadislerine şahit olmaları onların değerlendirmelerini dikkate almayı gerekli kılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında modern dönemde bazı araştırmacıların ilk dönem düşüncesini dikkate almadan sadece Kur'ân'dan hareketle Sünnet'in bağlayıcılığı konusunda görüş serdetmelerinin<sup>7</sup> yanlış değerlendirmelere yol açacağı kanaatindeyiz.

Şunu da belirtmek isteriz ki, çalışmamızın kapsamını ilk dönemle sınırlı tutmamız sonraki dönemlerde Sünnet'in bağlayıcılığı meselesinde Hz. Peygamber ve sahâbe düşüncesinden farklı bir durumun oluştuğu şeklinde anlaşılmalıdır. Zira bu çalışmada konuyla ilgili Hz. Peygamber'in ve sahâbilerin yaklaşımını tespit etme üzerine yoğunlaşmak istedik.

1 Kur'ancılık söylemi iddialarıyla ilgili bk. Şahin Güven, "Kur'âniyyün Ekolü -Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (2001), 390.

2 Kur'ancılık söylemi iddialarıyla ilgili bk. Mustafa Öztürk, "Modern Döneme Özgü Bir Kur'ân Tasavvuru -Kur'ancılık ve Kur'ân İslamı Söyleminin Tahlil ve Tenkidi"-, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 10/3 (2010), 10. Ebu'l-Ala Mevdudi, *Sünnet'in Anayasal Niteliği*, çev. N. Ahmed Asrar (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 17.

3 Kur'ancılık söylemi iddialarıyla ilgili bk. Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 189.

5 Örnek âyetler için bk. el-Bakara 2/143; Âli İmrân 3/110.

6 İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî Gırnâtî, eş-Şâtıbî, *el-Muvâfâkât*, nşr. Meşhûr b. Hasan (b.y.: Dâru İbn Affân 1417/1997), 4/306.

7 Ahmet Subhi Mansûr, *el- Hisbe: Dirase usûliyye târihiyye* (b.y.: Merkezül-Arabî'l- Mısır, 1995), 55.

## 1. Delil Olarak Sadece Kur'an'ı Kabul Edenlerin Tarihçesi

Kur'an'ın beyan için tek başına yeterli olup olmadığı meselesi vahyin nazil olduğu dönemde tartışmalı bir konu değildi. Ancak hicrî ikinci asrın sonlarına doğru Sünnet'in hücciyetini kabul etmeyenlerle bu konuda bazı tartışmaların izlerine rastlanılmaktadır.<sup>8</sup> Şâfiî'nin (öl. 204/820) eserlerinde Sünnet'in hücciyetine vurgu yapması ve hadislerin sıhhatine dair bazı kuşku ifadelerinde olan biriyle münazarası buna örnektir. *Cimâ'u'l-ilm* adlı eserinde tüm haberleri inkâr edenlerin düşüncelerini âyetler çerçevesinde eleştirmiştir. Şâfiî, Sünnet'in hücciyetini kabul etmeyen üç kesimin görüşlerini reddetmiştir: Birincisi, genel olarak Sünnet'in hücciyetini inkâr edenler. İkincisi, Kur'an'da olmayan ama Sünnet tarafından açıklanan hükümleri kabul etmeyenler. Üçüncüsü, Haberül-âhâd'in hücciyetini inkâr edenler. Şâfiî mezkûr üç grubun görüşlerini reddetmiştir.<sup>9</sup> Ona göre, "Hayır, Rabbine ant olsun ki, aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın onu kabullenmedikçe ve boyun eğip teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar."<sup>10</sup>; "Resûlullah'a itaat eden Allah'a itaat etmiş olur, yüz çevirenlere gelince seni onlara bekçi olarak göndermedik."<sup>11</sup>; "Onun emrine aykırı davranışlar başlarına ya bir belânın gelmesinden yahut can yakan bir cezaya çarpılmaktan korksunlar!"<sup>12</sup> mezkûr âyetler, Hz. Peygamber'in emrine uymayı farz kılmaktadır.<sup>13</sup> Bu anlayıştan hareketle Şâfiî farzları iki kısımda değerlendirmiştir: İlki, Allah Teâlâ'nın Kitabı'nda farz kıldığı tenzil, tev'il ve habere ihtiyaç duymayan kısımdır. İkincisi ise Allah Teâlâ'nın Kitabı'nda farziyetine hükmettiği ama Resûlullah'ın diliyle beyan ettiği hükümlerdir.<sup>14</sup> Şâfiî'ye göre Sünnet, Kur'an'la teşrî' boyut kazanmıştır.<sup>15</sup> Denilebilir ki Şâfiî tarafından Sünnet'in hücciyeti kapsamlı bir şekilde ele alınmış ve ilgili âyetler ışığında bağlayıcılığına dair kuşku ifadelerine ayrıntılı cevaplar verilmiştir.<sup>16</sup> Öte yandan bazılarına göre bu dönemde Sünnet'in tümünü inkâr edip, "Kur'an bize yeter" yaklaşımının varlığına dair bir şey söylemek mümkün görünmemektedir.<sup>17</sup> Ayrıca hicrî ikinci asırda Sünnet'e kuşkuyla yaklaşanlar varlıklarını sürdürememişlerdir.<sup>18</sup> Zira tarih kitapları bu yaklaşımların devam ettiğine dair bize bir bilgi aktarmamıştır.<sup>19</sup>

8 Muhammed Salih Ekinci, *Hüccet Değeri ve Tedvin Açısından Sünnet*, çev. Metin Yiğit (b.y.: Rağbet Yayınları, 2004), 164; Mustafa el-Azamî, *Dirâsât fi'l-hadisî'n-nebeviyye ve tarihî tedvînihi* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1980), 21.

9 Mennâ' Halîl el-Kattân, *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1989), 373.

10 Kur'an Yolu (Erişim 5 Haziran 2020), en-Nisâ 4/65.

11 en-Nisâ 4/80.

12 en-Nür 24/63.

13 Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm* (b.y.: Darü'l-âsâr, 2002), 7.

14 Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm*, 48.

15 Şâfiî, *er-Risâle*, 54.

16 Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut, Dârü'l- ma'rife, 1990), 7/288.

17 Abdülğani, Abdülhâlik, *Hücciyetü's-Sünne* (b.y.: Metabiü'l-vefa, ts.), 262.

18 Ekinci, *Hüccet Değeri ve Tedvin Açısından Sünnet*, 165.

19 Hâdim Hüseyin İlahîbahş, *el-Kur'âniyyûn ve şübühâtühüm hevle's-sünne* (Arabistan, Mektebetü's-Sıddîk, 2000), 99.

Şâfiî döneminde görülen Sünnet'in bağlayıcılığını inkâr eden yaklaşımlar 19. yüzyılda tekrar gündeme geldi. Bu anlayış modern dönemde farklı şekillerde ortaya çıktı. 19. yüzyıldan itibaren Hindistan, Mısır, vd. devletlerde bazı kesimler tarafından Sünnet'in bağlayıcı bir yönü olmadığına, Kur'an'ın dinin anlaşılmasında tek başvuru kaynağı olduğuna, Hz. Peygamber'in vahyi sadece aktarmakla görevlendirildiğine vb. iddialar gündeme getirildi. "Kur'âniyyûn" olarak bilinen bu şahıslar dinin anlaşılmasında Sünnet'in devre dışı bırakılması gerektiğini iddia etti.<sup>20</sup> Kur'ân'ı tek kaynak olarak görme fikri Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han (öl. 1898) ile ortaya çıkmış ve zamanla başkaları tarafından da benimsenmiştir.<sup>21</sup> Ahmet Han, manevî içerikli hadisler dışında Müslümanları bağlayıcı bir hadisin olmadığını iddia etti. Ayrıca hadislerin bağlayıcılığını kabul etmediğinden dolayı "imâmet" gibi birçok şeyi inkâr etti.<sup>22</sup> Bununla beraber pek çok şeyi de te'vil etti. Örneğin Ahmet Han melekleri, "Allah Teâlâ'nın yarattığı kuvvelerden bir kuvve" olarak te'vil etti.<sup>23</sup> Ahmet Han'ın hadis hakkındaki görüşleri oryantalist Ignaz Goldziher (öl. 921), ve Joseph Schacht'ın (öl. 1969) hadis konusundaki iddialarıyla benzeştiği ileri sürülmüştür.<sup>24</sup> Oryantalist Goldziher hadis olarak kitaplarda rivayet edilen haberlerin Hz. Muhammed'le doğrudan bir ilgisi olmadığını, bunu birkaç asır devam eden siyasî, içtimaî, iktisadî vb. durumun bir neticesi olduğunu iddia etmiştir.<sup>25</sup> Oryantalist Schacht ise (1902-1969) hadislerin sonradan oluşan bir kurgu olduğunu savunmuştur.<sup>26</sup>

Bu düşünceyi bir hareket olarak kullanan ilk kişi ise Abdullah Çekrâlevî'dir. (öl. 1914) O, 1902 yılında Lahor'da "Ehlû'z-Zikr ve'l-Kur'ân" adıyla bir cemaat kurarak Ahmet Han'ın tartıştığı ilmî meseleleri pratiğe dökmüştür. Çekrâlevî yaklaşımlarını ortaya koymak için Kur'ân merkezli eserler yazmıştır.<sup>27</sup> Kur'ân ekolünden bazıları, Kur'ân tefsirinde tek kaynak olarak akli ön planda tutmanın neticesi olarak mucize, kabir azabı, şefâat, arş, cenaze ve bayram namazları vb. inkâr etmiştir.<sup>28</sup> Bu yönelişte dikkat çeken konu ise, Sünnet tarafından detaylandırılan namaz, zekat, hac ve oruç gibi ibadetlerin de sadece Kur'an'da geçtiği şekilde kabul edilmesidir. Örneğin bu görüşü savunanlara göre emredilen namaz beş değil, üç vakittir.<sup>29</sup> Çekrâlevî sonrası Hindistan ve Pakistan'da Ehl-i Kur'ân düşüncesi farklı isim ve çalışmalarla devam etmiştir.<sup>30</sup> Hindistan ve Pakistan'da Ehl-i Kur'ân düşüncesinin

20 Kur'âniyyun ekolünün ortaya çıkışına dair birçok neden zikredilmiştir. Bu konuda bk. M. Sharif İbrahimi, *Kur'âniyyun Ekolünün Tefsir Anlayışı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Konya: 2010), 15-18; Güven, *Kur'âniyyun Ekolü*, 387; İlahibahş, *el-Kur'âniyyun*, 24-26.

21 Abdülhamit Birişik, "Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", *Divân: İlmî Araştırmalar*, 2004/2, 24; Mevdudi, *Sünnet'in Anayasal Niteliği*, 14.

22 İlahibahş, *el-Kur'âniyyun ve şübühâtühüm hevle's-sünne*, 23.

23 Abdülhamit Birişik, *Hint Altıktası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019), 316.

24 Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'anlılık*, 188.

25 Mehmet S. Hatiboğlu, "Goldziher, Ignaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11 Temmuz 2020).

26 Murteza Bedir, "Schacht, Joseph", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Eylül 2020).

27 Birişik, "Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü", 24.

28 Birişik, *Hint Altıktası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 300-301.

29 İlahibahş, *el-Kur'âniyyun*, 55.

30 Şahin Güven, "Kur'âniyyun Ekolü", 5.



önemli temsilcileri arasında Ahmedüddin Amritsarî (öl. 1936), Hafız Muhammed Eslem Cerâcpûrî (öl. 1955) İnâyetullah Han Maşrîkî (öl. 1963) ve Gulâm Ahmed Pervîz (öl. 1985)'i zikretmek mümkündür.<sup>31</sup> Bu düşünce, "Haksâr hareketi" ve "Tulû'-i İslâm" isimleriyle farklı şekillerde devam etmiştir.<sup>32</sup>

Aynı yıllarda başka devletlerde de benzer eğilimler ortaya çıkmıştır. Mısır'da Muhammed Abduh (öl. 1905) ve M. Reşîd Rızâ'nın (öl. 1935) Kur'an'a vurgu yapıp hadislere eleştirel açıdan bakmaları çağdaşlarını etkilemiştir.<sup>33</sup> Öte yandan Muhammed Tefvîk Sıdkî de *el-Menâr* dergisinde "*el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdeh*" adlı makalesi ile Kur'an'ın tek kaynak olduğunu ispatlamak istemiştir. Bu makalesinde Sünnet'i tamamen reddeden bir yaklaşım benimsemiştir.<sup>34</sup> Yazar bu çalışmasında Sünnet'in Kur'an gibi helal ve haram kılma yetkisinin olmadığını iddia etmiştir.<sup>35</sup> Ebû Reyve'nin "*Eğvâ' ale's-sünneti'l-Muhammediyye*", adlı çalışması da bu yönelişe örnek gösterilebilir. Yazar bu eserinde Sünnet'in sıhhatine şüpheyle yaklaşmıştır. Ahmet Subhî Mansûr da benzer eğilimlere sahip biri olarak zikredilebilir. "Ehlü'l-Kur'ân" adıyla bir site kuran Mansûr, Kur'an'ın beyan için yeterli olduğunu ve Sünnet'in bağlayıcı olmadığını iddia etmiştir. Aynı zamanda "*el-Kur'ân ve kefâ masdaran li't-teşrî'i'l-İslâm*" kitabının da yazarı Subhî Mansûr'a göre Hz. Peygamber'in görevi Kur'an'ı tebliğ etmekten ibarettir. Hz. Peygamber'in Kur'an'a muhalif davranıp Kur'an'da olmayan yeni hükümler getirmesi başkalarının uydurmasıdır. Ona göre bu düşünce aşırılık, zulüm ve terörizm kaynaklıdır.<sup>36</sup>

Benzer eğilimler Osmanlı coğrafyasında ve Kuzey Afrika'da da görülmüştür. Ancak bunların Hint alt kıtasındaki gibi sistemli olmadığı ve devamlılık arz etmediği iddia edilmiştir.<sup>37</sup> Özellikle Türkiye'de bu düşünce, "Kur'an İslam'ı", "Kur'an'daki İslam", "Kur'an'daki din" gibi sloganik kavramlaştırmalarla gündeme taşınmıştır.<sup>38</sup>

## 2. Âyetlerin Beyan Noktasında Yeterli Olduğu Meselesi

Sünnet'in hücciyetini kabul etmeyenlerin neredeyse ortak noktaları; Kur'an âyetlerinin beyan noktasında yeterli olduğunu iddia etmeleridir. Dolayısıyla bu durumda Sünnet'e ihtiyaç yoktur.<sup>39</sup> Kur'an'ı tek kaynak olarak görenler bunun doğal bir sonucu olarak Sünnet'in emir ve nehiyelerini dikkate almamışlar ve Kur'an perspektifinden hareketle dini yorumlamışlardır. Başka bir ifadeyle,

31 M. Sharif İbrahimi, "*Kur'aniyyun Ekolünün Tefsir Anlayışı*", 22-27.

32 Bu konuda bk. Birişik, "*Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü*", 26.

33 Abdülhamit Birişik, "*Kur'aniyyûn, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 9 Temmuz 2020).

34 Birişik, "*Kur'aniyyûn*".

35 Muhammed Tefvîk Sıdkî, "*el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdeh*" *el-Menâr* 1338/1920, 517.

36 Mansûr, *el-Hisbe*, 55.

37 Birişik, "*Kur'aniyyûn*".

38 Kur'ancılık söylemleriyle ilgili bk. Öztürk, *Modern Döneme Özgü Bir Kur'an Tasavvuru*, 10.

39 Bu konuda bk. Mahmûd Ebû Reyve, *Eğvâ' ale's-sünneti'l-Muhammediyye* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 370-379; Mansûr, *el-Hisbe*, 55.

Kur'âniyyûn ekolü, kendi akıllarını esas almışlardır. Oysa âyetleri bir usul çerçevesinde yorumlamak zorunluluktur. Aksi halde parçacı bir yaklaşımla yapılacak okumalar, Kur'ân'ın mesajının gölgelenmesine sebebiyet verecek ve bütünsel bir değerlendirme yapmayı zorlaştıracaktır. Bu sebeple âlimler umum-husus, mücmel- mübeyyen, zâhir gibi kavramlar geliştirerek âyetlerin doğru anlaşılmasına katkı sağlamıştır.

Kur'an'ı tek kaynak görenler bazı âyetlerin<sup>40</sup> zâhiri anlamından hareketle, Kur'an'ın beyan için yeterli olduğunu, Sünnet'in bağlayıcı olmadığı iddia etmiştir.<sup>41</sup> Konumuzla ilgili âyetlerden biri şudur: "De ki: "Bana vahyedilende, murdar et veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimse için yasaklanmış bir şey bulamıyorum. Başkasına zarar vermemek ve sınırı aşmamak şartıyla, kim yemek zorunda kalırsa, bilsin ki Rabbin bağışlayan ve esirgeyendir."<sup>42</sup> Bazıları haramların mezkûr âyette zikredilenlerle sınırlı olduğunu ifade etmiştir.<sup>43</sup> Ancak birçok âlim, mezkûr âyetin, haram kılınan bazı şeyleri zikrettiği görüşündedir. Begavî (öl. 516/1122) mezkûr âyetle ilgili şöyle der: "Âlimlerin çoğu haram kılınanların zikredilen bu şeylerle sınırlı olmadığını, bilakis burada zikredilenlerin haramlığının Kur'ân nassıyla belirtilmesinden ibaret olduğunu ifade etmiştir."<sup>44</sup> Begavî Sünnet'in birçok şeyi haram kıldığını ve Sünnet'le haram kılınan şeylere uymanın zorunlu olduğunu ifade eder.<sup>45</sup> Aslında Begavî'nin de belirttiği üzere İslâm fıkhiinde haram kılınan bazı şeyler Sünnet'le ifade edilmiştir. İbn Hazm da haram kılınan şeylerin mezkûr âyetle sınırlı kalamayacağını zira sadece bir nassın haram kılınan her şeyi zikredemeyeceğini konuyla ilgili başka âyet ve hadislerin de göz önünde bulundurulması gerektiğini ifade eder. Sünnet'in de Kur'ân gibi vahiy olduğunu ve Hz. Peygamber'in Kur'ân dışında başka şeyleri de haram kıldığını, bunlara inanmanın zorunlu olduğunu ve aralarında bir teâruzun mümkün olmadığını açıklar.<sup>46</sup> Rivayetler mezkûr düşünceyi desteklemektedir. Rivayete göre bir adam İbn Ömer'e kirpiyi yemenin hükmünü sorar, İbn Ömer de En'âm 145. âyetini okur ve bunun caiz olduğunu belirtir. O esnada bir kişi, Ebû Hureyre'nin "Onun kötülerden bir kötülük olduğunu" rivayet ettiğini aktarır. İbn Ömer bunun üzerine "Şayet onu Peygamber demişse dediği gibidir."<sup>47</sup> cevabını verir. Görüldüğü üzere İbn Ömer âyetin yanında hadisi de İslam'ın teşrî' kaynağı olarak değerlendirmiştir.

40 el- Mâide 5/92, 99; en-Nahl 16/35, 82; el-Hâkka 69/44-47 vd.

41 Mansûr, *el- Hisbe*, 55.

42 el-En'âm 6/145.

43 Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed Ferrâ' Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, nşr, Abdürrezzâk Mehdi (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabi,1420), 2/166.

44 Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 2/166.

45 Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 2/166.

46 Ebû Muhammed Ali b, Ahmed Said el-Endelüsi el-Kurtubi İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmet Şakir (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-cedide, 1979), 2/34-35.

47 Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.), 4/135.

Konumuzla ilgili bir diğer âyet Nahl 16/89. âyetidir: “*Bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber, bir hidayet ve rahmet kaynağı, Allah’a gönülden bağlananlar için bir müjde olarak indirdik*”<sup>48</sup> Sünnet’in hücciyetini kabul etmeyenlerden bazıları sözü edilen âyetin her şeyi açıkladığını iddia etmiştir. Bu görüşü savunanlara göre Sünnet’e gerek yoktur.<sup>49</sup> Çekrâlevî mezkûr âyetten hareketle, Kur’an’ın mücmel, hadis kitaplarının mufassal olduğunu kabul etmez.<sup>50</sup> Ancak Çekrâlevî’nin iddia ettiğinin aksine Kur’an’da her şey apaçık bir şekilde ifade edilmemiştir. Namaz, zekat, hac gibi ibadetlerin ayrıntılarını bulmak mümkün değildir, Sünnet’te bulunması aslında Kur’an’ı teyit etmektedir. Aslında Zemahşerî’nin de ifade ettiği gibi Kur’an’ın Hz. Peygamber’e itaati emretmesi ve bazı şeylerin açıklanmasını Sünnet’e bırakması da bu beyandandır.<sup>51</sup> Bu durumda âyetlerin yorumlanmasında hadisleri dikkate almamak eksik bir anlam çıkarmaya sebep olabilecektir. Dolayısıyla her şeyin açıklandığını ifade eden âyetler, bütünsel ele alınmalı ve atomik okumadan sakınılmalıdır.

Konumuzla ilgili bir diğer âyette En’âm 6/38. âyetidir: “*Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi sizin gibi topluluklardır. Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Nihayet (hepsi) toplanıp Rablerinin huzuruna getirileceklerdir.*”<sup>52</sup> Bazıları bu âyetten hareketle Kur’an’ın her şeyi beyan ettiğini dolayısıyla da Sünnet’e ihtiyaç olmadığını iddia etmiştir.<sup>53</sup> Ancak âyetin bağlamı dikkate alındığında mezkûr iddianın güçlü olmadığı anlaşılmaktadır. Şayet sanıldığı gibi olsaydı, bu durumda Hz. Peygamber’i konu edinen ve ona tabi olmayı emreden âyetler olmazdı. Râzî’nin ifade ettiği üzere Kur’an aslî delilleri ele almıştır. İcmâ, haberü’l-âhâd, kıyas gibi deliller Kur’an nassıyla sabittir. Bu durumda bunların delâlet ettiği şeyler hakikatte Kur’an’dan alınmadır. Râzî bu gerçeği şöyle ifade eder: “Kur’an; icmâın, haberü’l-âhâd’ın, kıyasın hüccet olduğuna delâlet ettiğine göre bu üç yöntemle sabit olan hükümler, hakikatte Kur’an’la sabit olmuş gibidir.”<sup>54</sup>

Kur’an’ı tek kaynak olarak görenlerin iddia ettiğinin aksine Kur’an, her şeyi beyan etmemektedir. Birçok mücmel ifade Sünnet tarafından açıklanmıştır. Öyle ki bazı âlimler Sünnet’in Kur’an’ın şerhi olduğunu ifade etmiştir.<sup>55</sup> Zira bir hayli mücmel âyet Sünnet ile anlaşılmıştır. Başka bir deyişle Sünnet birçok âyeti beyan etmiştir. Söz gelimi zekat, namaz gibi ibadetlerin ayrıntıları; hırsızlık ve zina gibi

48 en-Nahl 16/89.

49 Azamî, *Dirâsât fi’l-hadisî’n-nebeviyye ve tarihi tedvînihi*, 31.

50 Birışık, *Hint Altkitâsı Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 328.

51 Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf’an hakâ’iki gavâmizî’t-tenzil* (Beirut: Dârü’l-Kitâbî’l-Arabî, 1407), 2/628.

52 el-En’âm 6/38.

53 Muhammed Tefîk Sidkî, “el-İslâm hüve’l-Kur’an vahdeh”, 516.

54 Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihu’l-gayb. et-Tefsîru’l-kebir* (Beirut: Dâru İhyâi’t-türâsî’l-Arabî, 1420), 12/528.

55 Bu konuda bk. Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddin es-Süyûtî, *Miftâhu’l-cenne fi’l-ihcâc bi’s-sünne*, nşr. Muhammed Münir ed-Dimîşkî (Kahire: Dârü’t-tıbâ’a el-müniriyye ts.), 19.

fiillerin cezaları Sünnet ile beyan edilmiştir. Kur'an'da hırsızlık yapanların elinin kesileceği ifade edilmesine rağmen kesilmeye konu olan miktar belirtilmemiştir. Aynı şekilde zina edenlerin de sopa cezasıyla cezalandırılacağı âm bir ifadeyle açıklanmış detaylara yer verilmemiştir. Sünnet bu hükümleri açıklamıştır. Buna göre Sünnet, hırsızlık cezasının uygulanması için nisâb miktarını şart koşarken, sopa cezasının da herkese uygulanmayacağına hükmetmiştir.<sup>56</sup> Ayrıca Kur'an'ın Sünnet'e işaret etmesi, bazı şeylerin Kur'an'da değinilmeyeceği şeklinde anlaşılabilir. Nitekim bazı âlimlere göre Resûlullah'ın hükmettiği tüm şeyler, emrettiği ve nehyettiği her şey Kur'an'ın hükümlerine ilave edilmelidir.<sup>57</sup> Şu âyette bu anlamı desteklemektedir: *"O Peygamber onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri de haram kılar."*<sup>58</sup> Bu durumda Sünnet'e uymak Kur'an'ın emirleriyle vücut bulmuştur. Kaldı ki Allah, birçok âyette Hz. Peygamber'e itaati kendisine yapılan itaatle denk tutmuştur.

Kur'an'ın zikretmediği pek çok hükmü hadislerde bulmak mümkündür. Şu rivayeti konumuzun anlaşılması açısından önemli görüyoruz. Bir baba zina eden oğlu hakkında Hz. Resûlullah'a, "Aramızda Allah'ın Kitabı ile hükmet" dediğinde Hz. Peygamber şöyle der: "Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki aranızda Allah'ın Kitabı ile hükmedeceğim." Ardından sopa ve sürgün cezasının uygulanmasını emreder. Kadını da itiraf etmesi sonucu recm cezasına çarptırır.<sup>59</sup> Vâhidî, mezkûr rivayet hakkında şöyle der: "Sopa ve recm cezası Allah Teâlâ'nın Kitabı'nda mevcut değildir. Bu durum Hz. Peygamber'in hükmettiği her şeyin Allah Teâlâ'nın Kitabı'nın aynısı (bağlayıcılık yönüyle) olduğunu göstermektedir."<sup>60</sup> Râzî, Vâhidî'nin bu değerlendirmelerini yerinde bulur. Zira *"O peygamberleri apaçık delillerle ve kutsal metinlerle gönderdik. İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklaman için ve (ola ki üzerinde) düşünürler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik."*<sup>61</sup> âyetinin, Hz. Peygamber'in açıkladığı her şeyin mezkûr âyetin kapsamına girdiğinin delili olduğunu söyler.<sup>62</sup> Sünnet'in açıkladığı hükümler bunlarla sınırlı değildir. Sünnet'in açıkladığı birçok hüküm mevcuttur. Örneğin şu âyetler bazı şeylerin haram kılındığına işaret etmektedir: *"Allah size yalnızca murdar eti, kanı, domuz etini ve Allah'tan başkasının adına kesilmiş olanı haram kıldı. Ama biri zorda kalırsa, haksızlığa sapmadıkça, sınırı aşmadıkça kendisine günah yoktur. Biliniz ki Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir."*<sup>63</sup>; *"Murdar hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilmiş, boğulmuş, vurularak öldürülmüş, yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş hayvanlarla -henüz canı çıkmadan yetişip kestiklerinizin dışında- yırtıcıların yediği hayvanlar, dikili taşlar önünde boğazlanmış hayvanlar*

56 Şâfiî, *er-Risâle*, 1/222.

57 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/322.

58 *el-A'râf* 7/157.

59 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/528.

60 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/528.

61 *en-Nahl* 16/44.

62 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/528.

63 *el-Bakara* 2/173.

ve fal oklarıyla paylaşmanız size haram kılındı.”<sup>64</sup> Ancak Hz. Peygamber mezkûr âyetlerin zikrettikleriyle beraber başka şeylerin de haram kılındığını ifade etmiştir. İbn Abbas’ın rivayetine göre Hz. Peygamber, “Azı dışı olan her yırtıcı hayvanın ve pençesiyle avlanan her yırtıcı kuşun yenilmesini nehyetti.”<sup>65</sup> İster bu rivayetten hareketle ‘onun bazı şeyleri haram kılma yetkisi olduğu’ ifade edilsin ister ‘Hz. Peygamber sadece Allah Teâlâ’nın haram kıldığı bazı şeyleri beyan etti’<sup>66</sup> densin bizim açımızdan bir sorun yoktur. Zira her iki ihtimalde de bu kısımların haramlığı Hz. Resûlullah’ın ifadeleriyle sabit olmuştur. Aynı şekilde Hz. Peygamber, “... Bunların dışında kalanlar ise, iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla istemeniz size helâl kılındı.”<sup>67</sup> âyetinde zikredilen kişiler haricinde “Bir kadın halasıyla yahut teyzesiyle beraber (bir erkekle) nikahlanamaz.”<sup>68</sup> sözüyle evlenilmesi haram kişileri belirtmiştir. Bu iki örnek Hz. Resûlullah’ın Kur’an’ın anlaşılmasındaki önemini göstermektedir. Kurtubî (öl. 671/1273) bazı kişilerin Hz. Peygamber’in evlenilmesi haram kişilerle ilgili hükmünü âyetten çıkarma gayreti içerisinde olduğunu belirterek bu girişimleri doğru bulmaz. Kur’an ve Sünnet’in birbirini tamamladığını, Sünnet’in Kur’an’da hükmü olmayan bazı şeyleri açıkladığını belirtir.<sup>69</sup> Kurtubî’nin bu yaklaşımı aynı zamanda tefsir ilminde dikkate almamız gereken bazı gerçekleri de hatırlatmaktadır. Söz gelimi Sünnet’i bağlayıcı görmeyen bir kimsenin onun belirttiği haramlarla muamelesi nasıl olacaktır veya böyle bir kimsenin hadisleri ihmal edip Kur’an’la iktifâ ederek bütünsel bir mana yakalaması ne derece mümkün olacaktır yahut böyle biri, sahâbiler gibi dini anlayış sahibi olabilecek midir? Zira zikredileceği üzere sahâbiler itaat konusunda Kuran ve Sünnet arasında bir ayırım yapmamışlardır.<sup>70</sup> Bu bağlamda meselenin nasıl ele alınacağı önem arz etmektedir. Şayet Kur’an ve Sünnet birbirine zıt iki kaynak olarak görülürse çelişkiler arttıkça artacaktır. Ama Sünnet’in aslında Kur’an’ın tefsiri ve açıklayıcısı olduğu kabul edilirse bütünsel bir yaklaşım mümkün olabilecektir.

### 3. Hicrî Birinci Asırda Sünnet’in Bağlayıcılığı Meselesi

Kur’an’ı tek kaynak olarak görenler Sünnet’e gerek olmadığından hareketle Kur’an’ı akıllarınca yorumlamışlardır. Zira onlara göre “yeterli düzeyde Arapçabilmisi Kur’an’ı doğru şekilde anlayıp yorumlamaya kafidir”<sup>71</sup> Ancak bu değerlendirme, gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Hz. Peygamber’in hayatı iyice irdelendiği takdirde

64 el-Mâide 5/3.

65 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'uş-Şaâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, ts.), “Sayd”, 3.

66 Mehmet Erdoğan, “Hz. Peygamber’in Helal-Haram Koyma Yetkisi”, *Kur’an Sünnet İlişkisi Kur’an’da Risâlet ve Sünnet’in Teşriî Değeri*, ed. Bünyamin Erul (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 357.

67 en-Nisâ 4/24.

68 Müslim, “Nikâh”, 4.

69 Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, Ahmed el-Berdûni-İbrâhim Ettafeyyîş (Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, 1964/1384), 5/124.

70 Kattân, *Târihu't-teşri'i'l-İslâmî*, 74.

71 Kur’ancılık söylemleriyle ilgili bk. Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur’ancılık*, 189.

onun vahyi sadece aktarmakla iktifâ etmediği, bilakis mücmel bazı âyetleri açıkladığı, mutlak âyetleri takyid ettiği anlaşılmaktadır.<sup>72</sup> Rivayetlere göre Hz. Peygamber'in huzurunda tarla sulama konusunda anlaşamayan İbn Zübeyr ile ensardan bir sahâbî arasında tartışma yaşanır. Hz. Peygamber Zübeyr'e ekinlerini önce sulamasını ardından da suyu komşusuna salıvermesini emreder. Ancak diğer sahâbî, Hz. Peygamber'e Zübeyr'in amcasının oğlu olduğu için böyle bir karar verdiğini söyleyerek itiraz eder. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in yüzü kızarır. Rivayete göre "*Hayır, Rabbine ant olsun ki, aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiğin hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın onu kabullenmedikçe ve boyun eğip teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar.*"<sup>73</sup> âyeti bu olay üzerine inmiştir.<sup>74</sup> Görüldüğü üzere Kur'ân, Hz. Peygamber'in mezkûr hükmüne -Kur'an'da olmadığı halde- uyulmasını emretmiştir.<sup>75</sup> Mezkûr rivayet, sahâbe döneminde Hz. Peygamber'in uygulamalarının Kur'an'daki varlığının sorgulanmadığına işaret etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in hükmüne itiraz edenlerin şiddetli bir şekilde eleştirildiğini göstermektedir.<sup>76</sup> Nitekim Hz. Peygamber kendisini konu edinen âyetlerden hareketle, "Kim bana itaat ederse Allah'a itaat etmiştir. Bana isyan eden Allah'a isyan etmiştir"<sup>77</sup> buyurarak emir ve yasaklarının bağlayıcı bir yönü olduğuna işaret etmiştir. Hz. Peygamber'in "Ümmetime zor geleceğini bilmeseydim, her abdestte misvak kullanmalarını emrederdim"<sup>78</sup> hadisi de bu minvalde anlaşılabilir. Zira Hz. Resûlullah, emrettiği şeylerin uygulanmasının farz olduğunu bildiğinden zorluk olmasın diye misvakı emretmemiştir.<sup>79</sup> Bu hadis, Hz. Peygamber'in kendisine verilen teşri' konumunun farkında olduğunun delillerindendir. Şayet Allah tarafından Hz. Peygamber'e böyle bir yetki verilmeseydi, Kur'an'da olmayan hükümleri talep etmezdi. Öyle ki Sünnet'in bağlayıcılığı noktasında şüphe içerisinde olanları eleştirmekle kalmamış, Sünnet'i bağlayıcı görmeyenlere karşı Müslümanların uyanık davranmaları noktasında çağrı yapmıştır. Şu rivayet buna işaret etmektedir: "İçinizden birinizi -koltuğuna yaslanmış bir şekilde- benim emrettiğim yahut nehyettim bir konudaki buyruklarım kendisine ulaştığında 'bilmiyorum, Allah'ın Kitabı'nda bulduğumuza tabi oluruz' derken bulmayayım!"<sup>80</sup> Mezkûr hadis, Kur'an ve Sünnet arasında -bağlayıcılık açısından- bir ayırımı gidilmesinin doğru olmadığını ifade etmektedir. Öyle ki hadisteki sert ifadeler bu işin ictihada açık olmadığını belirtmektedir. Nitekim Şâfiî, mezkûr hadis hakkında şöyle der: "Allah'ın

72 Muhammed Matr ez-Zehrevânî, *Tedvinü's-Sünne en-Nebeviyye* (Riyâd: Darü'l-minhac, 1426), 25.

73 en-Nisâ 4/65.

74 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şâhih*, nşr. Muhammed Zühêyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), "Tefsirü'l-Kur'ân", 59.

75 Bu konuda bk. Süyûtî, *Miftâhu'l-cenne fi'l-ihcâc bi's-sünne*. 11-12.

76 Bu konuda bk. Süyûtî, *Miftâhu'l-cenne fi'l-ihcâc bi's-sünne*. 11-12; Buhârî, "Savm", 27; Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî (Beyrut: Darü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1999), 1/57; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/183.

77 Müslim, "İmâre", 8.

78 Buhârî, "Savm", 27.

79 Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille fi'l-usûl*, 1/57.

80 Ebû Dâvûd, "Sünnet", 6.

Resûlü, -Allah'ın kendisine itaati farz kılması sebebiyle- insanlara emrettiklerini reddetmemeleri noktasında sert davrandı.<sup>81</sup> Şâfiî'nin bu yorumu konumuz açısından önemlidir. Çünkü Hz. Peygamber'e itaatin dayanak noktası âyetler olduğu anlaşılmaktadır. Ona itaati emreden, onun emir ve nehiyelerine uymanın zorunlu olduğunu belirten mütevâtir hadisler ise<sup>82</sup>, Hz. Resûlullah'a itaat etmeyi emreden âyetleri teyit etmektedir.<sup>83</sup> Nitekim Şâfiî şöyle demiştir: "Peygamber, hükmettiği her şeyi Kur'an'dan anlamıştır."<sup>84</sup> Bu sebeple Hz. Peygamber, "Dikkat edin! Burada bulunanlar (duyduklarını) bulunmayanlara da ulaştırın"<sup>85</sup> ifadesi ile Sünnet'in ihmal edilmemesi gerektiğinin altını çizmiştir. Zira Hz. Resûlullah'ın sözleri bağlayıcı olmasaydı böyle bir şeyi sahâbeden talep etmezdi.<sup>86</sup> Nitekim o esnada Hz. Peygamber'in sözlerine şahit olanlar duyduklarını aktarmışlardır.

Öte yandan Hz. Peygamber'in Sünnet konusundaki hassasiyetlerinin sahâbeye yansıdığı görülmektedir. Sahâbilerin Hz. Peygamber'in emir ve yasaklarını bağlayıcı gördüklerine dair pek çok rivayete rastlamak mümkündür.<sup>87</sup> Herhangi bir sahâbînin Kur'an'da olmayan bir meseleyle ilgili onun hükmüne karşı, "Bu senin görüşüdür; Kur'an bize yeter" şeklinde bir itirazın varlığı bize ulaşmamıştır. Bilakis Sünnet'i bağlayıcı görmüşlerdir. Bu nedenle çözemedikleri bir meseleyle karşılaştıklarında bunu Hz. Peygamber'e götürüyorlardı. Sahâbe dönemi bunun örnekleriyle doludur. Sahâbiler onun emir ve nehiyelerine sadece hayatta iken değil; vefat ettikten sonra da uymuşlardır. Bunun en büyük delili dört halifenin Sünnet'i dinin ikinci kaynağı olarak görmeleridir.<sup>88</sup>

Dolayısıyla sahâbilerin İslâm anlayışı, Hz. Peygamber'in yorumlarıyla vücut bulmuştur. Başka bir deyişle her bir sahâbînin Kur'an anlayışı, Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla, yaşantısıyla, beyanlarıyla beraber şekillenmiştir. Bunun böyle olması gayet tabiidir. Zira "Allah ile kullar arasında elçilik yapması nedeniyle olağanüstü bir ayrıcalık kazanan bir insanın din namına ortaya koyduğu hususların âyetler gibi kabul edilip tasdik edilmesinden daha doğal bir şey olamazdı."<sup>89</sup> Dolayısıyla iddia edildiği gibi hicrî birinci asırdaki ruh sadece Kur'an'la inşa edilmemişti.<sup>90</sup> Bilakis Kur'an- Sünnet bütünlüğü sahâbe düşüncesini beraber

81 Şâfiî, *er-Risâle* 1/225.

82 Nürettin İtr, *Menhecü'n-nakd fi 'ulûmi'l-hadis* (Dmaşk: Dârü'l-fikr, 1988), 23.

83 Hz. Resûlullah'ın açık bir şekilde kendisine itaatin Allah'a itaat olduğunu söylemesinin dayanağının âyetler olduğu kanaatindeyiz. Âyetler kendisine itaat etmeyi emretmektedir. Yoksa Hz. Peygamber'in Allah'ın câiz görmediği itaat yetkisini kendisine nispet etmesi düşünülemez. Hz. Peygamber'in Kur'an'ın "*Şayet o bize yalan uydurursa onu şah damarından yakalarız*." gibi sert ifadelerine rağmen Allah'ın izni olmadan dinî konularda konuşmasını imkân dahilinde görmüyoruz.

84 İbn Kesîr İsmail b. Ömer Kureşî, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azim*, nşr, Muhammed Hüseyin Şemsüddin (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419), 1/28.

85 Buhârî, "İlim", 38.

86 Süyûtî, *Miftâhu'l-cenne fi'l-ihcâc bi's-sünne*. 4-5.

87 Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*, 1/57.

88 Kattân, *Târîhu't-teşri'i'l-İslâmî*, 189.

89 Enbiya Yıldırım, "İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri", *Kutlu Doğum Sempozyumu 2001., 2003*, 155.

90 Bu konuda bk. Ebû Reyve, *Eğvâ' ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, 379.

şekillendirmiştir. Hicrî birinci asır iyice incelendiğinde Kur'an'la iktifâ edilmediği, Hz. Peygamber'in hadislerinin de başvuru kaynağı olduğu anlaşılmaktadır.<sup>91</sup> Her inen âyet, Hz. Peygamber'in hadisleriyle, yaşantısıyla, uygulamalarıyla somutlaşmış ve anlaşılır hale gelmiştir. Zikredeceğimiz şu örnek buna işaret etmektedir. Avn b. Ebî Cüheyfe şöyle der: "Babamın hacamat yapan (bir köle) satın aldığını gördüm. Babam hacamat aletlerinin kırılmasını emretti ve o (aletler) kırıldı. Bunun sebebini sordum, 'Allah'ın Elçisi (s.a.v.) köpeğin ve kanın ücretini, cariye kazandığını yasakladı. Dövme yapana, dövme yaptırana, faiz yiyene, faiz yedirene ve resim yapana lanet etti', dedi."<sup>92</sup> Anlaşıldığı üzere Kur'an'ın değinmediği bazı hükümleri Hz. Peygamber sahâbeye yasaklamış ve onlar da buna itaat etmişlerdir. Başka bir ifadeyle Hz. Peygamber'in evlilik, boşanma, alışveriş, davalar vb. uygulamaları, emir ve yasakları toplumun her ferdi tarafından uygulandı.<sup>93</sup> Dolayısıyla yaşamın merkezini Kur'an ve Sünnet şekillendirdi.

Şu örnekler de sahâbilerin Hz. Peygamber'e yaklaşım biçimlerine dair fikir vermektedir:

1. Sahâbî İmrân b. Husayn (öl. 52/672) arkadaşlarıyla sohbet ederken bir kişi İmrân'a, "Bize sadece Kur'an'dan konuş, der. (İmrân) 'yaklaş', der. O da yaklaşır. Ardından şöyle der: Şayet sen ve arkadaşların Kur'an'a bakmakla görevlendirilseniz, öğlen ve ikinci namazlarının dört rekat olduğunu ve akşam namazının da üç (rekat) olup, ilk iki rekatında (Kur'an'ın) sesli okunacağını görür müydünüz? Şayet sen ve arkadaşların Kur'an'a bakmakla sorumlu tutulsaydınız, Kabe'yi yedi defa tavaf etmeyi ve Safâ ile Merve arasında tavaf etmeyi bulur muydunuz? Sonra şöyle dedi: Ey kavmim! Bizden alın. Allah'a ant olsun ki şayet yapmazsanız kesinlikle dalâlete düşersiniz."<sup>94</sup> İmrân b. Husayn'ın bu sözleri, sahâbilerin Hz. Peygamber'in konumuna dair yaklaşım biçimlerini açık bir şekilde resmetmektedir. Mezkûr sözler, Kur'an âyetlerinin her şeyi açıklamadığına bilakis Sünnet'in Kur'an'da olmayan bazı meseleleri ele aldığına işaret etmektedir. Zira İmrân'ın zikrettiği ibadetler, Hz. Peygamber'in uygulamaları olmadan yerine getirmek mümkün değildir. Ayrıca mezkûr rivayet, Sünnet'in bağlayıcılığına vurgu yapılma ihtiyacının sahâbe dönemine rastlanıldığına işaret etmektedir. Rivayetlere bakıldığında sahâbe döneminde Sünnet'in bağlayıcılığına dair kimi şahısların bazı sorularına, çıkmazlarına sahâbiler tarafından (İmrân b. Husayn, İbn Ömer vd. ) cevap verildiği görülmektedir. Bu dönem için söylenilecek şey; çok nadir olsa da Sünnet'in konumu noktasında bazı şahısların çıkmazlarına cevap aradıkları ve bunun sahâbe tarafından giderilmeye çalışıldığıdır.<sup>95</sup> Başka bir ifadeyle bu dönemde Sünnet'in teşri' yönünü göz önünde bulundurmaman

91 Süyûtî, *Miftâhu'l-cenne fi'l-ihticâc bi's-sünne*, 30-35.

92 Buhârî, "Büyü", 113.

93 Mevdudî, *Sünnet'in Anayasal Niteliği*, 33.

94 Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*, thk, Ebu Abdullah es-Sürekî, İbrahim Hamdi el-Medenî (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 15.

95 Çalışmamızda bunun örneklerine yer verilmiştir.



kimseler mevcuttu.<sup>96</sup> Ancak sahâbe döneminde çok nadir de olsa Sünnet'in hücciyetine dair görülen bazı çıkmazlar kolektif bir yönelişi temsil etmiyordu. Bilakis bunlar ferdî tutumlar olduğu anlaşılmaktadır.<sup>97</sup>

2. Hz. Ömer'in kadı Şüreyh'e yazdığı mektuptaki şu ifadeler: "Şayet sana bir mesele gelirse Allah'ın Kitabı'ndaki ile hükmet. Allah'ın Kitabı'nda olmayan bir mesele ile karşılaşırsan Resûlullah'ın hükmettiği gibi hükmet..."<sup>98</sup> Ve bazı sahâbilerin bu minvaldeki açıklamaları<sup>99</sup> onların Sünnet anlayışlarını ve Sünnet'in konumunu apaçık yansıtmaktadır. Özellikle Hz. Ömer'in konuyla ilgili ifadeleri bizim için ayrı bir önemi vardır. Zira bilindiği üzere Hz. Ömer, İslâm toplumuna uzun yıllar halifelik yapmış önemli bir isimdir. Şüreyh'e hatırlattığı bu yöntemi, kendisinin dikkate almadığı düşünülemez. Nitekim dört halifenin Sünnet'le amel ettiğini gösteren birçok örnek mevcuttur.<sup>100</sup>

3. Rivayetlere göre biri, İbn Ömer'e yolcu olmayanların ve korku namazını Kur'an'da bulduklarını ama yolcu namazını bulamadıklarını sorar. Bunun üzerine İbn Ömer şöyle der: "Ey kardeşimin oğlu! Allah bize Muhammed'i (s.a.v) gönderdi. Biz bir şey bilmiyorduk. Bizler Muhammed'in (s.a.v) yaptıklarını görüp yaptık" der.<sup>101</sup> Rivayetten anlaşıldığı üzere İbn Ömer, Sünnet'in detaylandığı yolcu namazının hükmüyle Kur'an'ın hükümleri arasında bir ayırımı gitmemiştir. Ayrıca bu rivayette soru soran kişinin tüm meseleleri Kur'an'dan hareketle tespit etmek istediğine işaret etmektedir.<sup>102</sup> İbn Ömer'in yolcu namazının Sünnet'le beyan edildiğini ifade etmesi bu açıdan anlamlıdır.

4. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir halife olmuş ve Fâtıma annemiz Peygamberimizin mirasından pay almak için Hz. Ebû Bekir'e başvurmuştur. Hz. Ebû Bekir de buna karşı çıkmış ve "Biz miras bırakmayız; bıraktığımız sadakadır."<sup>103</sup> hadisinden hareketle Hz. Fâtıma'ya bir şey vermemiştir. Böylece Hz. Ebû Bekir, Kur'an'da olmayan ama Hz. Peygamber'in hüküm koyduğu bir meseleyi tatbik etmiştir. Aslında bu rivayet, sahâbilerin Hz. Peygamber'in hadislerini uyguladıklarının delillerindendir. Nitekim sahâbiler, itaat noktasında Kur'an'ın emirleri ile Hz. Peygamber'in emirleri arasında bir ayırımı gitmemişlerdir.<sup>104</sup>

Ancak şunu da belirtmek isteriz ki, Hz. Peygamber'in muhataplarıyla olan ilişkisi kendisine verilen görevi tatbik etme üzerine kuruluydu. Akidevî konularda

96 Azamî, *Dirâsât fî'l-hadisî'n-nebeviyye ve tarihi tedvînihi*, 21.

97 Ekinci, *Hüccet Değeri ve Tedvin Açısından Sünnet*, 164; İlahibahş, *el-Kur'âniyyûn*, 97.

98 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/306.

99 Bu konuda bk. Süyûtî, *Miftâhu'l-cenne fî'l-ihticâc bi's-sünne*, 20-35; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/298-310.

100 Bu konuda bk. Süyûtî, *Miftâhu'l-cenne fî'l-ihticâc bi's-sünne*, 19-29.

101 Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 1985/1406), "Kasrû's-salât", 2.

102 Azamî, *Dirâsât fî'l-hadisî'n-nebeviyye ve tarihi tedvînihi*, 21.

103 Müslim, "Cihâd", 16.

104 Kattân, *Târihu't-teşrî'i'l-İslâmî*, 74.

hiçbir şekilde kendisine ilâhî bir konum vermemiş ve sahâbiler de bu şekilde kendisini konumlandırmamıştır.

#### 4. Hicrî Birinci Asırda Sünnet'e Bağlılığın Kur'an'ın Bir Emri Olarak Telakki Edilmesi

Kur'an'ın birçok âyeti Hz. Peygamber'e itaati emretmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır:

*"Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının."<sup>105</sup>; "Hayır, Rabbine ant olsun ki, aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın onu kabullenmedikçe ve boyun eğip teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar."<sup>106</sup>; "Resûlullah'a itaat eden Allah'a itaat etmiş olur, yüz çevirenlere gelince seni onlara bekçi olarak göndermedik."<sup>107</sup>; "Aralarındaki anlaşmazlıkları çözüme bağlasın diye Allah'a ve resulüne çağrıldıklarında müminlerin sözü, "Dinledik ve boyun eğdik" demekten ibarettir. İşte kurtuluşa erenler de bunlardır!"<sup>108</sup>; "Onun emrine aykırı davrananlar başlarına ya bir belânın gelmesinden yahut can yakan bir cezaya çarpılmaktan korksunlar!"<sup>109</sup>; "De ki: "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir."<sup>110</sup> "De ki: "Allah'a ve resule itaat edin." Eğer yüz çevirirlerse bilsinler ki Allah kâfirleri sevmez."<sup>111</sup>; "Bir mümin erkek veya bir mümin kadının, Allah ve resulü bir emir ve hüküm verdiklerinde artık işlerinde bundan başkasını seçme hakları olamaz. Allah'ın ve resulünün emrine itaat etmeyenler doğru yoldan açıkça sapmışlardır."<sup>112</sup>; "Allah'a itaat edin, peygambere de itaat edin ve tedbirli olun. Eğer yüz çevirirseniz bilin ki elçimizin görevi açık biçimde tebliğ etmektir."<sup>113</sup>*

Sahâbilerin Hz. Peygamber'e itaat etmelerinde mezkûr âyetlerin ona itaat edilmesini emretmesinin rolü büyüktür.<sup>114</sup> Bu durum sadece hadislerdeki itaat vurgusuyla açıklanamaz. Elbette Hz. Peygamber'e itaati emreden hadislerin sahâbe anlayışında bir karşılığı olmuştur. Ancak ona mutlak itaat, başlangıçta âyetlerle bağlayıcı kılındığı kanaatindeyiz. Ona itaati emreden hadisler ise Kur'an'ı teyit etmektedir. Dolayısıyla ona itaati emreden delâleti kat'î âyetlerin varlığı Hz. Peygamber'in ve sahâbilerin bakış açısını şekillendirmiştir. Rivayetlere göre Hz. Peygamber sahâbîlere şöyle demiştir: "Ey insanlar! Benim size gönderilmiş bir Elçi olduğumu biliyor musunuz? (Sahâbe) 'Evet, biz senin Allah'ın Elçi'si olduğuna

105 el-Haşr, 7/59

106 en-Nisâ 4/65.

107 en-Nisâ 4/80.

108 en-Nür 51/63.

109 en-Nür 24/63.

110 Âl-i İmrân 3/31.

111 Âl-i İmrân 3/32.

112 el-Ahzâb 33/36.

113 el-Mâide 5/92.

114 Kattân, *Târîhu't-teşrî'ül-İslâmî*, 36.

şahitlik ederiz', dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle dedi: 'Allah'ın Kitabı'nda bana itaat eden Allah'a itaat etmiştir (hükümünü) biliyor musunuz?' Sahâbiler 'Evet, şahitlik ederiz ki sana itaat eden Allah'a itaat etmiştir. Allah'a itaat sana itaattir', dediler. Hz. Peygamber 'Bana itaat, Allah'a itaattir. Emirlerinize itaat, bana itaattir. Emirlerinize itaat edin. Oturarak namaz kıldıklarında siz de oturarak kılın', dedi.<sup>115</sup> Bu rivayetten de anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber, âyetlerden hareketle Sünnet'in bağlayıcılığına vurgu yapmıştır. Nitekim sahâbiler de Hz. Peygamber'e itaati Kur'an'ın bir emri olarak telakki etmişlerdir. Bunu destekleyen birçok rivayet mevcuttur. Söz gelimi Haşr 7. âyeti buna örnektir. "*Allah'ın beldeler halkından alıp Resûlü'ne fey' olarak verdikleri, Allah'a, Peygamber'e, yakınlarla, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir; içinizden sadece zenginler arasında dönüp dolaşan bir şey olmasın diye böyle hükmedilmiştir. Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının. Allah'a karşı saygısızlık etmekten sakının. Kuşkusuz Allah cezalandırmada çok çetindir.*"<sup>116</sup> Âyetten de anlaşıldığı üzere konu ganimet paylaşımıyla ilgilidir. Ancak her ne kadar âyet ganimet konusuyla ilgili olsa da âyet âm olarak tefsir edilmiştir.<sup>117</sup> Mezkûr âyet, Hz. Peygamber'e hüküm koyma, emretme ve nehyetme konularında meşru bir otorite vermiştir.<sup>118</sup>

Birçok sahâbinin de âyeti bu bağlamda değerlendirdiklerini gösteren rivayetler mevcuttur. Şu rivayet konunun iyi anlaşılması açısından önemlidir. Rivayetlere göre İbn Mes'ûd şöyle der: "Dövme yapanlara ve yaptırarlara, yüzünden kıl yolan ve yolduranlara, güzellik için dişlerinin arasını seyrekletiren ve yaratılışlarını değiştiren kadınlara Allah lanet etmiştir." İbn Mes'ûd'un bu sözleri, Kur'an okuyan, Benî Esed kabilesinden Ümmü Ya'küb adında bir kadına ulaşır. (İbn Mes'ûd'un) yanına gelir ve şöyle der: "Bana senden ulaşan şu söz de nedir? Dövme yapanlara/ yaptırarlara, kaşından/yüzünden kıl yolan/yolduranlara, dişlerinin arasını seyrekletiren ve yaratılışlarını değiştiren kadınlara lanet etmişsin Abdullah, 'Resûlullah'ın lanet ettiğine ben neden lanet etmeyeyim, o Allah'ın Kitabı'ndadır", der. Kadın, 'Ben iki kapak arasındaki Mushafı okudum ve senin dediklerinden bir şey bulmadım', der. Bunun üzerine İbn Mes'ûd 'Şayet okusaydın bulurdun, Allah 'Resûl size ne vermişse onu alın' dedi', der.<sup>119</sup> Öyle anlaşılıyor ki, İbn Mes'ûd'un kadına Hz. Resûlullah'ın hadislerini değil de; âyetleri referans göstermesi ve âyetlerden hareketle Hz. Peygamber'in teşri' yönüne vurgu yapması, Sünnet'e itaatin dayanak noktasının Kur'an olduğunu belirtmek içindir.<sup>120</sup> Şâtîbî (öl. 790/1388), İbn Mes'ûd'un bu sözleriyle ilgili bir değerlendirmede bulunur. Ona göre İbn Mes'ûd'un "o Allah'ın Kitabı'ndadır" deyip Haşr 7.âyetini okuması ve konuyla

115 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. nşr. Şuayb el-Arnaût (b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.), 9,490 (No. 5679).

116 el-Haşr, 7/59.

117 Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 5/57.

118 Muhammed Tâki Osmânî, *Sünnet'in Değeri ve Bağlayıcılığı*, çev. Mehmet Özşenel (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları 2019), 50.

119 Müslim, "Libâs", 33.

120 Bu konuda bk. Süyûtî, *Miftâhu'l-cenne fi'l-ihcâc bi's-sünne*. 19.

doğrudan ilintili *"Allah'ın yarattığını değiştirmelerini emredeceğim."*<sup>121</sup> âyetini zikretmemesi, mezkûr âyetin tüm Sünnet'i kapsadığını göstermesi içindir.<sup>122</sup> Bu durumda İbn Mes'ûd'a göre Sünnet'le amel Kur'an'la ameldir.<sup>123</sup> Şu örnekte bu minvaldedir. Abdurrahman b. Zeyd ihramlı kimsenin elbise giydiğini görür, adama "elbiseni çıkar" der. Adam, "elbisemi çıkarmamı gerektirecek Kur'an'dan bir âyet getir" deyince şu âyeti okur: *"Elçi size neyi verirse onu alın."*<sup>124</sup>

Rivayete göre İbn Abbas şöyle demiştir: *"Allah size; 'Resûl size ne verdiyse alın; neyden sakındırıysa bırakın' demedi mi?"* (Muhataplar) 'evet' dediler. İbn Abbas, Allah; 'Allah ve Resûlü bir mümin ve mümine için herhangi bir konuda hüküm verirse onların buna uyması dışında seçenekleri yoktur', demiyor mu? Ben şahadet ederim ki Resûlullah hantemi, dübbâi, nakîri ve müzeffeti<sup>125</sup> nehyetti.<sup>126</sup> İbn Abbas'ın ifadelerine baktığımızda Hz. Peygamber'in hüküm koyucu yönüne işaret ettiğini görmekteyiz. Öyle ki meseleyi teorik olarak ele almakla sınırlı kalmamış aynı zamanda Sünnet'in haram kıldığı bazı şeyleri zikretmiş ve bunu Hz. Peygamber'e itaati emreden âyetlerle ilişkilendirmiştir. Zira belirttiği haramlar, Kur'an'da olmayan hükümlerdir. Zikrettiğimiz rivayetlerden anlaşıldığı üzere sahâbîler Hz. Resûlullah'ın yaptıklarını bağlayıcı görmüşler ve bu durumu Kur'an'a dayandırmışlardır. Ayrıca mezkûr rivayetleri, Hz. Peygamber'e itaatin Kur'anî referansla şekillendiğini gösterme çabaları olarak yorumluyoruz.

Sahâbîlerin Sünnet'in bağlayıcılığına delil olarak ele aldığı âyetlerden biri de şudur. *"Bir mümin erkek veya bir mümin kadının, Allah ve Resûlü bir emir ve hüküm verdiklerinde artık işlerinde bundan başkasını seçme hakları olamaz. Allah'ın ve Resûlü'nün emrine itaat etmeyenler doğru yoldan açıkça sapmışlardır."*<sup>127</sup> Rivayetlere göre İbn Abbas, Tâvûs'a ikinci sonrası devamlı kıldığı iki rekat namazı kılmaması gerektiğini, Resûlullah'ın ikinci namazı sonrası namaz kılmayı nehyettiğini söylemiştir.<sup>128</sup> Hz. Peygamber'e uymayı da mezkûr âyetle gerekçelendirmiştir.<sup>129</sup> Kur'an'ın tercümanı İbn Abbas'ın bu tavrı mezkûr âyetin, Hz. Peygamber'e mutlak itaati emrettiğini anlamasından başka bir şey değildir. Zira İbn Abbas, âyetin umumuyla amel etmiştir. İmam Taberî de (öl. 310) bu âyetten hareketle Allah ve Resûlü'nün hükmüne uyma dışında Müslümanlara başka bir seçenek bırakılmadığını belirtmiştir.<sup>130</sup>

121 en-Nisâ 4/119.

122 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/341.

123 Mustafa es-Sibâî, *es-Sünne ve mekânâtühâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1982), 1/385.

124 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, 1/37.

125 Hantem, topraktan yapılmış çömlek demektir. Dübbâ, kuru kabaktan yapılmış kaptır. Nakîr, hurma kütüğünden yapılmış testi demektir. Müzeffet ise ziftle sıvanmış kap demektir. Bu konuda bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Minhâc fi Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru l-hyâi't-türâsî'l-Arabî, 1392), 1/185.

126 Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, 8/104; İbn Kesîr *Tefsîrü'l-Kur'ân'l-azim*, 8/68.

127 el-Ahzâb 33/36.

128 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, 1/37.

129 el-Ahzâb 33/36.

130 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-be'yân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000), 20/271.

Hicrî birinci asırda görülen bu yaklaşımın benzerini sonraki dönemlerde de bulmak mümkündür. Benzer yaklaşım tâbiûn âlimlerinde de görülmektedir. Örneğin, *“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Peygamber’e itaat edin, sizden olan ülü’l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah’a ve Peygamber’e götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir.”*<sup>131</sup> Tâbiünden bazı âlimlere göre âyetten kasıt, ilgili hükmün Allah’ın Kitabı’na ve Hz. Peygamber hayatta ise kendisine arz edilmesi, Resûlullah vefat etmişse Sünnet’ine bakılması şeklindedir.<sup>132</sup> Rivayetlerden de anlaşıldığı üzere sahâbe ve tâbiûn nesli Kur’ân ve Sünnet’i bir bütün olarak görüyordu.

### Sonuç

Kur’ân’ın Hz. Muhammed’i konu edinen âyetlerinin murâd-ı ilâhîyi yansıtıcı şekilde anlaşılması son derece önemlidir. Zira vahyi aktaran kişinin konumunun doğru tespiti, vahyin kendisini anlamakla eşdeğerdir. Bu sebeple de bu makalede Hz. Peygamber’in Kur’ân açısından konumu hicrî birinci asır penceresinden incelendi. Araştırmamızda şu neticelere ulaşıldı:

Sahâbilerin Hz. Peygamber’in emrettiği yahut yasakladığı şeylere uymayı Kur’ân’ın bir emri olarak gördüklerini gösteren birçok rivayet mevcuttur. Hz. Peygamber’i konu edinen kimi âyetlerin delâletinin açık olması bu anlayışı desteklemektedir. Bu durumda Kur’ân ve Sünnet’i birbirine zıt iki kaynak olarak görüp değerlendirmek doğru olmadığı gibi âyetlerin gereğini yerine getirmemeye de sebebiyet verebilecektir. Kaldı ki Hz. Peygamber’in bazı âyetleri tahsis, takyid, teyit etmesi ve bazen de Kur’ân’ın zikretmediği bazı hükümlerin yerine getirilmesini talep etmesi onun görevinin vahyi sadece aktarmakla sınırlı olmadığına işaret etmektedir.

Öte yandan rivayetler hicrî birinci asırda Sünnet’in dinin kaynakları arasında yer aldığını ispatlamaktadır. Dolayısıyla Kur’ân ve Sünnet’in hicrî birinci asrın zihin dünyasını beraber şekillendirmiştir. Bu durumda 19. yüzyılda daha görünür olan “Kur’ân bize yeter” yaklaşımının, Kur’ân’ın nâzil olduğu dönemde bir karşılığı olmadığı söylenebilir. Dolayısıyla hicrî birinci asırda Kur’ân’dan hareketle Hz. Peygamber’e itaati gerekli gören yaklaşım ile modern dönemde Kur’ân’dan hareketle Sünnet’i hüccet görmeyen yaklaşımın temelde birbirine zıt olduğu anlaşılmaktadır.

Ayrıca 19. yüzyılda daha belirgin olan “Kur’ancılık söylemi” birçok açıdan Kur’ân âyetleriyle çelişmektedir. Kur’ân’ın Hz. Peygamber’e itaati emreden âyetlerini görmezden gelmeleri ve parçacı yaklaşımla keyfi yorumlarda bulunup Kur’ân’ın onaylamadığı bazı fikirleri Kur’ân’ın düşüncesi şeklinde sunmaları

131 Nisâ 4/59.

132 Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, 5/261.

bu söylemin çelişkileri arasındadır. Bu düşüncenin tarihî verilerle çeliştiği bu çalışmada görülmüştür. Zira rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla İslam tarihinin ilk döneminde amel noktasında Kur'ân ve Sünnet arasında bir tercihte bulunma zorunluluğu yoktu. Her ikisiyle de amel etme, emir ve nehiyelerine uyma doğal bir durumdu. Buradan hareketle hicrî ilk asırda Sünnet'i bağlayıcı görmeyenlerin düşüncelerini destekleyecek sahih bir delilin olmadığını söylemek mümkündür.

## Kaynakça

- Abdülhâlık, Abdülğani. *Hücciyetü's-Sünne*. b.y.: Metabiü'l-vefa, ts.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsn ed. nşr. Şuayb el-Arnaût*. b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Azamî, Mustafa. *Dirâsât fi'l-hadisi'n-nebeviyye ve tarihi tedvînihi*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslamî, 1980.
- Bağdâdî, Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*. Medine: el-Mektebetü'l-ilmîyye, ts.
- Bedir, Murteza. "Schacht, Joseph". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/schacht-joseph>
- Begavî, Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzil*. nşr. Abdürrezzâk Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî,1420.
- Birişik, Abdülhamit. "Kur'âniyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Temmuz 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kuraniyyun>
- Birişik, Abdülhamit. *Hint Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019.
- Birişik, Abdülhamit. "Hint Alt-Kitasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 9/2 (2004), 1-62.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câm'ü's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Ebû Reyve, Mahmûd. *Eḡvâ' ale's-sünneti'l-Muḡammediyye* Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Ekinci, Muhammed Salih. *Hüccet Değeri ve Tedvin Açısından Sünnet*, çev. Metin Yiğit. b.y.: Rağbet Yayınları, 2004.
- Erdoğan, Mehmet. "Hz. Peygamber'in Helal- Haram Koyma Yetkisi". *Kur'an Sünnet İlişkisi Kur'an'da Risâlet ve Sünnet'in Teşriî Değeri*. ed. Bünyamin Erul. 349-359. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.
- Güven, Şahin. "Kur'âniyyûn Ekolü -Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11(2001), 385-408.
- Hatiboğlu, Mehmet S. "Goldziher, Ignaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Temmuz 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/goldziher-ignaz#1>
- Hüseyin İlahîbaḡ, Hâdim. *el-Kur'âniyyûn ve şübühâtühüm hevle's-sünne*. Arabistan, Mektebetü's-Siddîk, 2000, 97.
- Itr, Nürettin. *Menhecü'n-nakd fi 'ulûmi'l-hadis*, Dmaşk: Dârü'l-fikr, 1988.
- İbn Hazm, Alî b, Ahmed Saîd el-Endelüsî. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmet Şakir Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-cedîde, 1979.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer Kureşî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azim*. nşr, Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419.
- İbrahimi, M. Sharif. *Kur'anıyyun Ekolünün Tefsir Anlayışı*. Konya Selçuk Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kattân, Mennâ' Halil. *Târîhu't-teşri'i'l-İslâmî*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1989.
- Kur'an Yolu*. Erişim 5 Haziran 2020. <https://kuran.diyanet.gov.tr>

- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhim Eттаfeyyîş Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1964/1384.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes. *el-Muvaţţ'a*, Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1985/1406.
- Mansûr, Ahmet Subhî. *el-Hisbe: Dirase usûliyye târihiyye*. Merkezü'l-Arabî'l- Mısri, 1995.
- Mevdudî, Ebu'l-Ala. *Sünnet'in Anayasal Niteliği*, çev. N. Ahmed Asrar. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. H accâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1392.
- Osmânî, Muhammed Tâkî. *Sünnet'in Değeri ve Bağlayıcılığı*. çev. Mehmet Özşenel. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları 2019.
- Öztürk, Mustafa. "Modern Döneme Özgü Bir Kur'ân Tasavvuru -Kur'anlık ve Kur'ân İslamı Söyleminin Tahlil ve Tenkidi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010), 9-44.
- Öztürk, Mustafa. *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'anlık*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb. et-Tefsîrü'l-kebir*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.
- Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr. *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş- Şafîi. Beyrut: Darü'kütübi'l- İlmîyye, 1999.
- Sıdkî, Muhammed Tevfik. "el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdeh" *el-Menâr*. 1338/1920.
- Sibâî, Mustafa. *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1982.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn. *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn. *Miftâhu'l-cenne fi'l-ihcâc bi's-sünne*. nşr. Muhammed Münîr ed-Dımişkî. Kahire: Dâretü't-tıbbâ'a el-münîriyye ts.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *Cimâ'u'l-ilm*. b.y.: Darü'l-âsâr, 2002.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Üm*. Beyrut, Dârü'l- ma'rife, 1990.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şakir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Şâtîbî, İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Muvâfakât*. nşr. Meşhûr b. Hasan. Dâru İbn Affân, 1417/1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. Kahire: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000.
- Yıldırım, Enbiya. "İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri". *Kutlu Doğum Sempozyumu*. (2001., 2003), 155-188.
- Zehrevanî, Muhammed Matr. *Tedvinü's-Sünne en-Nebeviyye*. Riyâd: Darü'l-minhac, 1426.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.





## el-Mutenebbî'nin Seyfûddeve'ye Methiyeleri (Seyfiyyât)

### al-Mutanabbî's Panegyrics to Sayf al-Dawla (Sayfiyyât)

Esat AYYILDIZ

Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Kafkas University, Faculty of Science and Letters, Department of Arabic  
Language and Literature  
Kars, Turkey  
esatayyildiz@hotmail.com  
orcid.org/0000-0001-8067-7780

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 13 Ekim / October 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 28 Ekim / October 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık / December 2020  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Aralık / December  
**Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages:** 497-518

#### Atıf / Cite as

Ayyıldız, Esat. "el-Mutenebbî'nin Seyfûddeve'ye Methiyeleri (Seyfiyyât)". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 497-518.

**Doi:** 10.33460/beuifd.810283

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Ebû't-Tayyib Ahmed b. el-Huseyn el-Mutenebbî el-Kindî, genellikle Hamdâni hükümdarı Seyfûddeve ile ilişkilendirilen bir Abbâsi dönemi methiyecisidir. el-Mutenebbî şairlik kariyerinin ilk dönemlerinde çeşitli hamileri övmüştür; ama bu süreç, Seyfûddeve'yle aralarındaki ilişkiye yalnızca bir girizgâh olabilecek niteliktedir. Nitekim söz konusu ilişki, şairin kariyerinin en parlak dönemini meydana getirmektedir. Seyfûddeve 337/948 senesinde Antakya'ya muzaffer olarak girdiğinde, el-Mutenebbî, Seyfûddeve'nin kuzeninin aracılığıyla, onun gelişini kutlayan bir methiye nazmetme fırsatı bulmuştur. Böylelikle 337/948 senesinin başlarında, nihayet Seyfûddeve'nin resmi şairi olacağı Hamdâni sarayına yerleşmeyi başarmıştır. el-Mutenebbî, methiye şairi olarak dokuz yıl kadar bu mecliste kalacaktır. Burada hamisi için nazmettikleri, Arap şiirinin en meşhur methiyelerindendir. Seyfûddeve'ye adanan bu övgüler, bir bütün olarak Seyfiyyât namıyla tanınmaktadır. Hamisine askerî seferlerinde eşlik eden el-Mutenebbî, savaşların detaylarını kaydetmiş ve bunları tebrik methiyelerinde betimlemiştir. el-Mutenebbî, Seyfûddeve'ye gerçekten de samimi şekilde bağlanmıştır. Onun gözünde Seyfûddeve, cesur, fedakâr ve cömert olmasının yanı sıra, İslam'ın savunucusu ve ideal bir Arap lideridir. İcra ettiği bu paha biçilmez propaganda hizmetinin karşılığında, şaire oldukça iyi bir ödeme de yapmıştır. Bu nedenle aralarındaki durum, esasen karşılıklı

*bir çıkar ilişkisidir. el-Mutenebbî hem saraydaki hasımlarının düşmanca komplolarının hem de kendi kibrinin kurbanı olarak, sonunda Hamdânî sarayından kaçacaktır. Bu çalışmada, el-Mutenebbî'nin Seyfiyyât'ı ve onun şiirsel üslubu bilimsel bir metotla incelenmiştir. Bunun yanı sıra, söz konusu koleksiyondan öne çıkan bir methiye, örnek olarak sunulmuştur.*

**Anahtar Kelimeler:** *Klasik Arap Edebiyatı, el-Mutenebbî, Seyfiyyât, Klasik Arap Şiiri, Methiye*

**Abstract:** *Abū al-Tayyib Ahmad ibn al-Husayn al-Mutanabbî al-Kindî was a famous Abbāsīd panegyrist, associated with the Hamdānīd ruler Abū al-Hasan Sayf al-Dawla. al-Mutanabbî eulogized various patrons during the early part of his poetic career. But it was just a prelude to al-Mutanabbî's relationship with Sayf al-Dawla, which must be considered the prime of his career. When Sayf al-Dawla made a triumphal visit to Antioch in 337/ 948, al-Mutanabbî, thanks to the intercession of Sayf al-Dawla's cousin, had the opportunity to compose a panegyric celebrating his entry. Finally, he succeeded in establishing himself at the Hamdānīd court in Aleppo, where he became the poet laureate of Sayf al-Dawla at the beginning of 337/948. al-Mutanabbî remained in that court some nine years as his panegyrist. He composed for his patron what have become some of the most famous Arabic panegyrics. These panegyrics of Sayf al-Dawla are known collectively as Sayfiyyāt. al-Mutanabbî, who accompanied his patron on his military expeditions, recorded the details of the battles and described them in celebratory panegyrics. al-Mutanabbî was sincerely attached to Sayf al-Dawla, who was in his eyes the personification of the ideal Arab leader and a champion of Islam, audacious, altruistic and benevolent. In return for this priceless propaganda he provided, the poet was well paid. Thus this was inherently a relationship of mutual interest. And finally, al-Mutanabbî fled the Hamdanid court, a victim of both the hostile conspiracy of his enemies at court and his own arrogance. In this study, the Sayfiyyāt of al-Mutanabbî and his poetical style are examined with a scientific method. In addition to this, a prominent panegyric of this collection is given as an example.*

**Keywords:** *Classical Arabic Literature, al-Mutanabbî, Sayfiyyāt, Classical Arabic Poetry, Panegyric*

## Giriş

Abbâsî döneminin en ünlü övgü şairlerinden olan el-Mutenebbî, genellikle Hamdânîler'in Halep kolunun kurucusu ve ilk emîri olan Seyfüddevle (ö. 356/967) için nazmettiği methiyeleriyle tanınmaktadır. el-Buḥturî (ö. 284/897) ve Ebû Temmâm (ö. 231/846) ile birlikte, çağının en çok şiir söyleyen üç simasından birisi olan el-Mutenebbî'nin gerçek ismi, Ebû't-Tayyib Ahmed b. el-Ḥuseyn b. el-Ḥasen b. 'Abdî's-Şamed el-Cu'fî el-Kindî el-Kûfî şeklindedir. Ne var ki o, gençlik yıllarında peygamberlik iddia etmesi ve bir isyan hareketi başlatması dolayısıyla, "peygamberlik iddia eden" manasına gelen el-Mutenebbî (المتنبئ)

lakabıyla tanınmaktadır. Söz konusu lakabı nasıl aldığı hususunda kesin bir görüş ve rivayet birliği bulunmamaktadır. Bir rivayete göre, bu lakabı almasının nedeni, Semave'de peygamberlik iddia etmiş olmasıyla ilişkilidir. Başka bir görüşe göre, bu namını üstün ve kıvrak zekâsına borçludur. Bir anlatıda, el-Mutenebbî'nin "Ben şiiirle peygamberlik alan ilk kişiyim" dediği ve Benû'l-Faşiş'in içerisinde peygamberlik iddia ettiği öne sürülmektedir.<sup>1</sup>

el-Mutenebbî, Kûfe'deki Benû Kinde bölgesinde, takriben 303/915 senesinde, Şii eğilimleri olduğu düşünülen bir ailede dünyaya gelmiştir. Kökeni, Arabistan'ın güneyine dayanmaktadır. Bu nedenle şair, hayatı boyunca Güney Arapların Kuzey Araplarından üstün olduğunu savunmuştur. Su taşıyarak satan bir babanın oğlu olan el-Mutenebbî, anneannesi tarafından yetiştirilmiş ve Şii temayüllü bir okulda öğrenim görmüştür. Üstün zekâsı sayesinde akranları arasında temayüz etmiş ve şiiirsel yeteneğini erken yaşta keşfetmiştir. 312/925 senesinde ailesi, Karmatiler<sup>2</sup> tarafından yağmalanan Kûfe'den ayrılmış ve göçebelerin bulunduğu bir step bölgesi olan Semave'deki Benû Kelb kabilesinin yanında iki yıl boyunca konaklamıştır. Bedevilerin arasında geçirdiği bu günler, el-Mutenebbî'nin Arapçasının gelişimine katkı sağlamış olmalıdır. Karmatilerin öğretileriyle ilk kez tanışacağı yer de burasıdır. 315/927 yılında memleketine dönen el-Mutenebbî, şairliğe odaklanmış ve hemşerisi Ebû'l-Faḍl el-Küffî'nin himayesine girmiştir. Yunanlaşmış bir burjuva olarak tanımlanan Ebû'l-Faḍl, genç şairin üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. el-Mutenebbî'nin nazmettiği bu ilk methiyelerinde, Ebû Temmâm ve el-Buḥturî modeline bağlı kaldığı gözlemlenmektedir.<sup>3</sup> Bunun yanı sıra Ebû'l-Faḍl için nazmettiği övgülerinde, Karmatî etkisine de rastlanmaktadır.<sup>4</sup>

Ne var ki Karmatilerin kısa süre içerisinde Kûfe'yi yeniden ele geçirmesiyle işler tekrar değişmiş, 316/928 senesinde el-Mutenebbî ailesiyle birlikte bu kez Bağdat'a göç etmiştir. Arzularla dolu olan bu genç şair, övgücülük kariyerinde yükselme umuduyla, faaliyetlerini burada da sürdürmüş ve hemşerisi Muhammed b. 'Ubeydillah'ın methiyecisi olmuştur. Takriben 318/950 senesinde, Bağdat'tan Suriye'ye gitmiş ve iki-üç yılını seyyah methiyecileri taklit ederek geçirmiştir. Bu süreçte nereleri dolaştığını, kronolojik açıdan tespit etmek mümkün değildir. Söz konusu zaman aralığında nazmedilmiş olan bazı şiiirleri, Mencib mıntıkasındaki bedevi liderlere hitap etmektedir. Onun bu eylemlerinin, bir tecrübe kazanma

1 Fuat Sâlih es-Seyyid, *Mu'cemu'l-elkâb ve'l-esmâ'il-muste'âra fi't-târîh'il-'Arabî ve'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1990), 285.; Ebû'l-'Abbâs Şemssetin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr b. Ḥallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'iz-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Şâdir, 1397/1978), 1/120.

2 Karmatiler (Ar. القرامطة), aşırı Şii İsmâiliyye mezhebine mensup bir zümredir. Bk. Sabri Hizmetli, "Karmatiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/510-514.

3 J. S. Meisami, "al-Mutanabbî", *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. Julie Scott Meisami - Paul Starkey (Londra-New York: Routledge, 1998), 2/558-560.; Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden: E. J. Brill, 1975), 2/484.; R. Blachère - Ch. Pellat, "al-Mutanabbî", *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1993), 7/769-772.

4 Abdülaziz Desûkî, *Ebû't-Ṭayyib el-Mutenebbî: Şâ'iru'l-'urûbe ve ḥakîmu'd-dehr* (Beyrut: el-Mu'essesetu'l-'Arabiyye li'd-Dîrâsât ve'n-Neşr, 2006), 56.

evresi olarak değerlendirilmesi mümkündür. Öte yandan şiirlerinin yeterince takdir görmediğini düşünen el-Mutenebbî, yaşam tecrübelerinden pek de memnun kalmamış ve bahşış karşılığı methiye nazmetmekten vazgeçerek yeni bir maceraya atılmaya karar vermiştir. Bu doğrultuda Lazkiye'ye gelmiş ve bir tür isyankâr propaganda faaliyetine başlamıştır.<sup>5</sup> el-Mutenebbî'nin gençlik hırslarının doruk noktası, işte bu süreçte, peygamberlik iddiasına kalkışmasıyla yaşanmış ve öncülük ettiği bu çılgınlık hareketinin başarısızlıkla sonuçlanmasının ardından, 322/933 senesinde hapse atılmıştır.<sup>6</sup> Rivayet edildiğine göre, şair bir süre sonra kötü hapisane şartlarının etkisiyle hastalanmış, İhşîdî Emîri İshak b. Keygeleğ et-Turkî'ye affedilmek için bir şiir nazmetmiştir. Bunun üzerine kendisine peygamberlik iddiasını inkâr etmesi hâlinde serbest bırakılacağı bildirilmiş, şair de iddiasından vazgeçmiştir. Böylelikle gençliğinden iki yılı hapiste heba ettikten sonra, takriben 324/936 senesinde hürriyetine kavuşmuştur.<sup>7</sup>

el-Mutenebbî'nin serbest kalmasının ardından, himaye arayışlarını hızlandırması gerekecektir. Bilindiği üzere, o günlerde Suriye, Hamdânilerin rakibi olan İhşîdîler tarafından yönetilmektedir. Şair bir süre Tiberya Emîri Bedr b. 'Ammâr el-Esedî'nin sarayında kalmıştır. Müreffeh bir yaşam ve kültürlü bir çevre arayışında olan şair, Bedr'in yanında aradığı bu iki hususu da bulmuşa benzemektedir. Elde ettiği imkânların etkisi derhal şiirine de yansımış, Şam'ın kuzeyinde üç-dört yılda gerçekleştiremediği sanatsal sıçramayı burada gerçekleştirebilmiştir.<sup>8</sup> Sonuç itibarıyla, el-Mutenebbî bu sarayda da kalıcı olamamış ve kaçınılmaz olarak Bedr ile araları açılmıştır. Bedr'in yanından ayrıldığında, Alî b. Ahmed el-Ĥurâsânî ile temasa geçmiş, bir kasidesinde onu methetmiş ve memdûĤuyla arasını bozan kişiyi hicvetmiştir. el-Mutenebbî'nin daha sonra Antakya'ya gittiği bilinmektedir. Burada kentin kadısı olan Muhammed b. 'Abdillah b. Muhammed'in himayesine girmiş ve Antakya'nın ileri gelenlerini methetmiştir. Ebû Fağl Ahmed b. 'Abdillah b. el-Ĥuseyn ve kardeşi Ebû Sehl Sa'îd de bu isimler arasında yer almaktadır. el-Mutenebbî ilerleyen yıllarda, başka kişiler için de övgüler nazmedecektir.<sup>9</sup> Ancak onun kariyerindeki en önemli methiyeleri, makalemizin konusu olan, Seyfûddeve için nazmettiği şiirleridir.

el-Mutenebbî, ilerleyen yıllarda pek çok şairi derinden etkileyecektir. Örneğin; Ebû'l-'Alâ' el-Ma'arrî (ö. 449/1057), el-Mutenebbî'nin önemli taraftarlarından birisidir. Edebî kariyerinin her safhasında, onun şiirsel mirasını taklit etmiş ve

5 R. Blachère, "Mütenebbî", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1979), 8/858-862.

6 al-Mutanabbî, *Poems of Al-Mutanabbi: A Selection with Introduction, Translations and Notes by A. J. Arberry*, haz. A. J. Arberry (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 1-2.

7 Buṭrus el-Bustânî, *Udebâ'u'l-'Arab fî'l-a'suri'l-'Abbâsiyye: Ĥayâtuhum, âşâruhum, naqđu âşârihim*, (Kâhire: Hindâvî, 2014), 241.

8 Taha Ĥuseyn, *Ma'a'l-Mutenebbî* (Kâhire: Hindâvî, 2014), 99.

9 Ḍayfu'l-lah Hilâl el-'Uteybî, *el-Mutenebbî fî'd-dirâsâti'l-edebiyeti'l-Ĥadîşe fî Mısır* (Kâhire: Dâru Ġarib, 2007), 1/72-73.

onun müdafaasını üstlenmiştir.<sup>10</sup> Ne var ki el-Mutenebbî'nin rakibi ve aleyhtarı olan kişiler de bir o kadar çoktur. Pek çok müellif, onun intihal ve hatalarını ortaya çıkarmayı adeta vazifesi addetmiştir. eş-Şâhib b. 'Abbâd (ö. 385/995) bunların başında gelmektedir. *el-Keşf 'an mesâvî'i şî'ri'l-Mutenebbî* adıyla kaleme aldığı eserinde, el-Mutenebbî'yi reddetmeyi ve ondan daha kabiliyetli olduğunu ispatlamayı amaçlamaktadır.<sup>11</sup> el-Mutenebbî'nin Ebû Temmâm ve el-Buhturî başta olmak üzere, seleflerinden yaptığı iddia edilen intihallerinin ele alınması, kadim eleştirmenler arasında fazlasıyla ilgi görmüş bir konudur. Bu mevzuyu ele alan eserlerin sayısını arttırmak mümkündür. Örneğin; Ebû'l-Hasen el-Curcânî'nin (ö. 392/1001-1002) *el-Vesâta beyne'l-Mutenebbî ve huşûmihi*, el-Ĥâtimî'nin (ö. 388/998) *er-Risâletü'l-mûdiha fi serikâti Ebî't-Ṭayyib ve sâkıti şî'rihi*, Yusuf el-Bedî'î'nin, *eş-Şubhu'l-munebbî 'an hayşiyeti'l-Mutenebbî*, eş-Se'âlibî'nin (ö. 429/1038) *Ebû't-Ṭayyib el-Mutenebbî ve mâ lehu ve mâ 'aleyhi* adlı eserleri bu bağlamda zikredilmelidir. Doğruyu söylemek gerekirse, kişisel düşmanlıkları nedeniyle önemsiz benzerliklerde dahi el-Mutenebbî'yi intihalle suçlayanlar olduğu kadar, bunları rastlantısal veya basmakalıp ifadeler mesabesinde görenler de mevcuttur.<sup>12</sup>

Yalnızca Arap ve Doğu edebiyatlarında değil, dünya edebiyatında da namını duyurmayı başarmış olan el-Mutenebbî, gerek sıra dışı yaşantısı gerekse şairlik yönüyle, hem modern hem de kadim araştırmacıların ilgisini çeken bir sima olagelmıştır.<sup>13</sup> İslam coğrafyasında, bilhassa da Endülüs ve İran'da, ününün hızla yayıldığı anlaşılmaktadır. Yeni Fars şiirinin gelişiminde, el-Mutenebbî'nin de önemli bir etkisi olduğu doğrudur. Ayrıca el-Mutenebbî'nin ismi Arap milliyetçiliğiyle ilişkilendirildiğinden, günümüzde milliyetçi eğilimleri olan modern eleştirmenlerin gözdesi hâline gelmiş durumdadır.<sup>14</sup> Onun şiirsel mirasında çok önemli bir yer tutan meşhur *Seyfiyyât'ı*, müstakil bir çalışmada incelenmeyi hak etmektedir.

### 1. el-Mutenebbî'nin Seyfiyyât'ı

el-Mutenebbî'nin edebî kariyerindeki en önemli süreç, Seyfûddeve ile tanışmasından sonra başlayacaktır. Bilindiği üzere, Hamdânîlerin Halep Emirliğinin kurucusu olan Seyfûddeve, 333/944 senesinde Halep'e girmiş ve Humus'un yanı sıra birkaç kenti daha ele geçirmiştir.<sup>15</sup> Öte yandan el-Mutenebbî,

10 İbrâhîm Nâci, "Arap Şiirinin Önde Gelen İki Şairi; el-Ma'arrî ve el-Mutenebbî'nin Mukâyesesi", çev. Osman Düzgün, *Nûsha* 12/35 (2012), 134.

11 bk. eş-Şâhib Ebû'l-Kâsım İsmâil b. 'Abbâd, *el-Keşf 'an mesâvî'i şî'ri'l-Mutenebbî*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsin (Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1385/1965).

12 Hayreddin ez-Zirikî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 1/115; İsmail Durmuş, "Mütenebbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/195-200.

13 el-Mutenebbî hakkında ülkemizde yapılmış bir çalışma için bk. Goran Selahattin, *el-Mütenebbî'nin Şiirinde Medh* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999).

14 Meisami, "al-Mutanabbî", 2/558-560.

15 Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Buyid Age* (Leiden-New York-Köln: E. J. Brill, 1992), 90.

bu savaşçı komutanı methetme fırsatını, ilk kez Antakya'da bulabilecektir.<sup>16</sup> 337/948 yılında Seyfüddevle ile görüşmesine önyak olan kişi, Seyfüddevle'nin kuzeni Ebû'l-'Aşâ'ir'dir. Şairin bu fırsatı doğru değerlendirmesi, Seyfüddevle ile Halep'e gitmesinin yolunu açmıştır. Saray şairi olmayı başarmasının ardından, yeni hamisinin mahiyetinde, neredeyse arzuladığı tüm değerleri bulmuştur. Vazifesi gereği, hükümdara seferlerinde eşlik etmiş, zaferleri, yenilgileri, zenginliği ve şöhreti onun yanında tecrübe etmiş ve tanık olduğu hadiseleri kasidelerinde detaylıca anlatmıştır. el-Mutenebbî'nin gözünde, Seyfüddevle adeta Araplara özgü tüm değerleri temsil eden bir hükümdardır. Ona karşı beslediği samimi sevginin yansımalarını, şiirlerinde bulmak mümkündür. Seyfüddevle'nin himayesinde geçirdiği bu günlerin, kariyerinin en güzel ve en verimli dönemini teşkil ettiği aşikârdır.<sup>17</sup>

*Seyfiyyât* namıyla maruf kasideleri, el-Mutenebbî tarafından, Seyfüddevle'ye hitaben, bu süreçte nazmedilmiştir. Onun kariyerini biçimlendiren en önemli şiirleri, hiç kuşkusuz ki, bu methiyeleridir. Söz konusu manzumelerin, şairin külliyyatının üçte birini teşkil ettiği gözlemlenmektedir. Edebî değerinin yanı sıra, şahit olunan olayların detaylıca nakledilmesi, şiirlere yadsınamayacak bir tarihî belge hüviyeti de kazandırmaktadır. Hem Arap milletinin hem de İslamiyet'in yüceliğinin vurgulandığı bu şiirler, Arap nazmının doruk noktasını temsil edebilecek niteliktedir. Diğer bir deyişle, *Seyfiyyât* kimi eleştirmenlere göre, hem el-Mutenebbî'nin hem de bir bütün olarak klasik Arap şiirinin zirvesidir.<sup>18</sup>

el-Mutenebbî'nin Seyfüddevle için nazmettiği kasidelerinin bu denli başarılı olması, muhtemelen şairle hamisi arasında bulunan gerçek bir "saygı-sevgi" bağıyla ilintilidir. Canlı ve hareketli savaş anlatılarının yanı sıra, onun şiirlerinde dikkat çeken en önemli husus, şairin muhatabına adeta mahbubuymuş gibi hitap etmesidir.<sup>19</sup> el-Mutenebbî'nin Seyfüddevle'nin yanında kendisini bulmasının nedenlerinden birisi, muhtemelen şairin tutkulu bir Arap milliyetçisi olmasından ileri gelmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla, ulusu üzerinde hissettiği mesuliyet duygusu, Arapların siyasî gücü kaybetmesi noktasında, onu endişeye düşürmektedir. Nitekim Abbâsî yönetiminin gücü diğer halklarla paylaşma politikası, el-Mutenebbî'nin onları Arap menfaatinin hamisi olarak görmemesi anlamına gelmektedir. Şaire göre, Arapların geçmişteki azametini yeniden tesis edebilecek yeterlilikteki yegâne kişi, Seyfüddevle'den başkası değildir.<sup>20</sup>

*Seyfiyyât*'ın hangi şartlarda nazmedildiğinin anlaşılması için, ikili arasındaki ilişkiye değinmeden önce, şair ile hamisinin birlikte geçirdikleri zaman zarfında

16 Yusuf Ahmed eş-Şirâvi, *Aṭlasu'l-Mutenebbî: Esfâruhu min şî'rihi ve ḥayâtihi* (Beyrut: el-Mu'essesetu'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2004), 54.

17 Dursun Hazer, "el-Mutenebbî'nin Şiirinde Humma Tasviri", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2003), 19-20.; Meisami, "al-Mutanabbî", 2/558-560.

18 İsmail Durmuş, "Mütenebbî", 32/195-200.

19 Meisami, "al-Mutanabbî", 2/558-560.

20 Aida Qasimova, *arab edabiyyati: V-XIII asrlar* (Bakü: Qasimova A.Ş., 2019), 409.

neler yaşadıklarına ve çevrelerine göz atılması gerekmektedir. Askerî seferlerden arta kalan süreçte bir araya geldikleri yer, Seyfûddeve'nin Halep'teki sarayıdır. Bu saray, donanımlı birisi olduğu bilinen Seyfûddeve tarafından, adeta bir kültür ve edebiyat merkezine dönüştürülmüş durumdadır. Toprakları üzerindeki yerel yönetimi güvenilir aile üyelerine ve arkadaşlarına veren Seyfûddeve, canlı bir entelektüel ve sosyal hayata kavuşan bu merkezin idareciliğini, bu sayede bizzat kendisi üstlenebilmiştir. el-Mutenebbî'nin saray şairi olarak burada geçirdiği sürenin, dokuz yıl olduğu bilinmektedir.<sup>21</sup>

Seyfûddeve'nin sarayına edebiyatçıları, şairleri ve âlimleri toplama hususunda gösterdiği başarı, takdire şayandır. Hatta bu konuda onu, Harun er-Reşîd'e (ö. 193/809) rakip olarak göstermek mümkündür.<sup>22</sup> Ne var ki çeşitli fikirleri ve çıkar odaklarını barındıran böylesi bir ortam, kaçınılmaz olarak, konuklar arasındaki bazı anlaşmazlıkların da yuvası hâline gelebilmektedir. Seyfûddeve'nin tertiplediği edebiyat meclislerinde, canlı tartışmaların yaşandığı, ayak oyunlarının döndüğü ve emîrin yakınları ile himayesi altındaki kişiler arasında ateşli rekabetlerin vuku bulduğu bilinmektedir.<sup>23</sup>

Saraydaki rekabet ortamının yıkıcılığından nasibini alanlardan biri de el-Mutenebbî'dir. Onun bu süreçte hem İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi hayranlar kazandığı hem de azılı düşmanlar edindiği gözlemlenmektedir. Seyfûddeve'nin amcaoğlu olan şair Ebû Firâs el-Ĥamdânî (ö. 357/968), el-Mutenebbî'nin en büyük düşmanlarından biridir. Ebû Firâs'ın çoğu zaman yalın, açık ve samimi olan manzumeleri, el-Mutenebbî'nin söz sanatlarıyla işlenmiş incelikli şiirlerinin yanında, oldukça sade kalmaktadır.<sup>24</sup> Ne var ki Ebû Firâs göz ardı edilmemesi gereken tehlikeli bir rakiptir. Seyfûddeve tarafından sevilen ve onun yanında savaflara katılan Ebû Firâs'ın, el-Mutenebbî'yi itibarsızlaştırmak için elinden geleni yaptığı, intihal, gramer hatası ve inanca aykırı ifadeler bulmak gayesiyle onun şiirlerini incelediği rivayet edilmektedir.<sup>25</sup> Keza el-Mutenebbî ile hamisinin arasını açmak için, Seyfûddeve'yi manipüle etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Örneğin; Seyfûddeve'nin el-Mutenebbî'ye üç kasidesi karşılığında her yıl üç bin dinar verdiğini öğrendiğinde olaya müdahil olmuş, iki yüz dinara el-Mutenebbî'den daha iyi olan yirmi şairin kiralanaabileceğini söylemiştir. el-Mutenebbî yaşananlar dolayısıyla duyduğu üzüntüyü bir şiirinde dile getirecektir. Buradaki gayesi, esasen kendine çamur atanlara yanıt vermektir. Ne var ki amacının dışına çıkarak Seyfûddeve'ye serzenişte bulunduğu gözlemlenmektedir.<sup>26</sup>

21 Margaret Larkin, *al-Mutanabbi* (Oxford: Oneworld, 2008), 33-34.

22 Süleyman b. Sâlih el-Ĥarâşî, *Naẓarât şer'iyye fî Divâni'l-Mutenebbî*, (Riyad: Dâru 'Ulûmi's-Sunne, H. 1421), 36.

23 Margaret Larkin, *al-Mutanabbi*, 33-34.

24 Mustafa Kılıçlı, "Ebû Firâs el-Ĥamdânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/125-126.

25 Meisami, "al-Mutanabbi", 2/558-560.

26 Ebû'l-Ĥasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-VâĤidî, *Şerhu'l-VâĤidî li-Divâni'l-Mutenebbî*, haz. Yasin el-Eyyûbî - Kûşay el-Ĥuseyn (Beirut: Dâru'r-Râ'idî'l-'Arabî, 1419/1999), 3/1325-1339. ; Şerafeddin Yaltkaya, "Mutenebbî'den Önce Şiir (I)", sad. Musa Yıldız - Nurettin Ceviz, *Nûsha* 5/17 (2005), 100.



Arabozucuların etkisiyle, el-Mutenebbî ile Seyfûddeve'nin ilişkisi bir süre sonra tamamen kopacaktır. Bu kopuşu, şair ile gramer âlimi İbn Hâleveyh (ö. 370/980) arasında gerçekleşen bir münazaranın sonrasına tarihlendirmek mümkündür. Seyfûddeve'nin huzurunda gerçekleşen bu münakaşada, el-Mutenebbî'nin İbn Hâleveyh'e: "Sus! Sen bir Acemsin! Arapçayla ne işin var!" dediği, İbn Hâleveyh'in de yanında taşıdığı bir anahtarla şairin kafasına vurarak onu yaraladığı kaydedilmektedir.<sup>27</sup> Yaşananlar karşısında Seyfûddeve'nin reaksiyon göstermemesi yüzünden el-Mutenebbî'nin sinirlendiği ve Halep'i terk ettiği rivayet edilmektedir.<sup>28</sup> Şairle hamisinin arasındaki nihai kopuş, 346/957 tarihinde gerçekleşmiş olmalıdır. Söz konusu tarihte, el-Mutenebbî'nin aleyhinde yürütülen entrikalar başarıya ulaşmış, şair önce Şam'a, ardından Mısır'a giderek İhşîdî hükümdarı Ebû'l-Misk Kâfur'a (ö. 357/968) sığınmıştır.<sup>29</sup>

## 2. el-Mutenebbî'nin Seyfûddeve'nin Himayesinden Ayrıldıktan Sonraki Kariyeri

Seyfûddeve'nin yanından ayrıldıktan sonra, el-Mutenebbî saygı duyulan bir şair olmaya devam edecektir. Mısır'a sığınmayı tercih etmesi, Mısır'ın döneminin en mühim ilim ve kültür merkezlerinden birisi olmasından kaynaklanmaktadır. Bunun yanı sıra, el-Mutenebbî'nin Mısır'a bizzat Kâfur'un davetlisi olarak gittiği de söylenmektedir. Nitekim o devirde şairin ünü artık tüm Arap coğrafyasına yayılmış durumda olduğundan, muhtemelen pek çok hükümdar onu kendi sarayında ağırlamayı arzulamaktadır. Kâfur'un el-Mutenebbî'ye kendisinin saray şairi olması karşılığında, Şam vilayetlerinden birinde valilik vermeyi vaat ettiği rivayet edilmektedir. Ömrü boyunca valilik yapmayı arzulamış olan el-Mutenebbî, bekleneceği üzere bu teklifi geri çeviremeyecektir.<sup>30</sup>

Böylece valilik umuduyla, Kâfur ve Unûcûr b. el-İhşîd için methiyeler nazmetmiştir.<sup>31</sup> Kâfur'un yanında ikram görmesine rağmen, yaşadığı değişimden memnun kalmadığını, nazmettiği ilk şiirlerinde dahi belli etmiştir. Kendisine vaat edilen valiliğin verilmemesi, şairin hoşnutsuzluğunu daha da arttırmış olmalıdır. Netice itibarıyla Kâfur'a karşı ağır bir hicviye nazmederek Mısır'ı terk etmiş ve Kâfur'un adamlarını atlatarak Bağdat'a kaçmıştır. Bağdat'tan İran'a gitmiş ve Büveyhî emiri için övgüler nazmetmiştir. Ne var ki muhtemelen sıla hasretiyle, evvela Bağdat'a sonra da Küfe'ye gitmek üzere buradan da ayrılmıştır.<sup>32</sup> el-Mutenebbî, çıktığı bu son yolculuğunda, 354/956 senesinde saldırıya uğramış,

27 Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail eş-Şe'âlibî, *Ebû't-Tayyib el-Mutenebbî ve mâ lehu ve mâ 'aleyhi*, thk. Muhammed Muhittin Abdülhamit (Kâhire: Mektebetu'l-Hüseyn et-Ticâriyye, ts.), 26-27.

28 Şirin Gökçaya, *el-Mütenebbî'nin Şiirlerinde Yaşam Felsefesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 5.

29 Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 2/484.

30 afsane Mammədova, *el-Mütenebbî Dünyası: Poeziya ve Hikmät* (Bakü: MBM, 2011), 53-54.

31 İbn Hâlikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'îz-zamân*, 1/122.

32 Abdurrahman Özdemir, "el-Mütenebbî'nin Şiirinde Maraş", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 165.

tam kaçmaya niyet ettiği sırada, oğlunun teşvikiyle çatışmaya girmeye karar vermiş ve maiyetiyle birlikte burada öldürülmüştür.<sup>33</sup>

### 3. el-Mutenebbî'nin Seyfûddeve ile İlişkisi ve Seyfiyyât'taki Memdûh Portresi

el-Mutenebbî ile Seyfûddeve arasındaki ilişki, esasen alışıldık bir *şair-hami* yani *mâdiḥ-memdûḥ* münasebetidir. Aralarındaki bağ ne kadar kuvvetli olursa olsun, şair ile hamisi arasındaki ilişki, belirli bir resmiyet ve hiyerarşi çerçevesinde kalmak zorundadır. Vazifesini profesyonel şekilde icra eden methiyecilerin görevi, abartıya kaçmak pahasına dahi olsa, hamisini yüceltmek ve onun itibarını arttırmaktır. Bunu yapmasının yolu, takdir edileceği üzere, övülen kişinin zaferlerini, meziyetlerini ve erdemlerini nazma çevirmektir. Haminin görevi ise, şairinin emniyetini sağlamak ve onu motive edecek yeterlilikte maddi yardımda bulunmaktır. el-Mutenebbî ile Seyfûddeve arasındaki ilişkinin bu normlara uyduğu gözlemlenmektedir.

Anlaşıldığı kadarıyla, Seyfûddeve'nin el-Mutenebbî'den ilk beklentisi, kendisini güzelce methederek reklamını ve propagandasını yapmasıdır. Onun şairine değer verdiği ve ona karşı dostane bir tutum sergilediği gözlemlenmektedir. Bir liderin methiyecisini memnun etmesinin önemini çok iyi kavramış olan Seyfûddeve, namının yayılmasında, şairden azami düzeyde yararlanmayı başaracaktır. Elde ettiği bu hizmetin karşılığını ödeme hususunda da oldukça cömert davrandığı ortadadır. Seyfûddeve'nin şaire, binekler, kıyafetler, cariyeler, silahlar ve kumaşlar hediye ettiği, tımar olarak arazi ve çiftlikler verdiği kaydedilmektedir. el-Mutenebbî'nin ise bu anlaşmada üzerine düşen görevi hakkıyla yerine getirdiğini söylemek mümkündür. Bizanslılarla ve çeşitli düşman yapılanmalarıyla karşı karşıya gelinen savaşlarda, Seyfûddeve'nin yanında hazır bulunarak yaşanan hadiseleri mısralara dökmesi ve Seyfûddeve'nin ismini ölümsüzleştirmesi noktasında, el-Mutenebbî'nin pek büyük bir başarı elde ettiği aşikârdır. Örneğin; Seyfûddeve'nin kahramanlıklarını anlattığı kasidelerinde gördüğümüz bu başarıyı, el-Buḥturî (ö. 284/897) gibi büyük şairlerin muharebe ve kalabalık ordu betimlemelerinde dahi bulmak mümkün değildir.<sup>34</sup> el-Mutenebbî, Seyfiyyât'ında hamisini tüm yeteneğini kullanarak methetmekte, onun ününü yaymakta, yenilgilerinden dahi destansı zaferler üretmektedir. Keza methiyelerini nazmederken son derece dikkatli olduğu, edebî sanatları ustaca kullandığı, aynı kişiyi methetmesine rağmen, kasidelerindeki betimlemelerin ve teşbihlerin tekrara düşmediği gözlemlenmektedir.<sup>35</sup>

33 Sevim Özdemir, "el-Mutenebbî Divânından, et-Teşbihu'l-Beliğ - Sanatna Örnekler", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2004), 63.

34 Nevzat H. Yanık, *Arap Şiirinde Tasvir* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2010), 179.

35 Şerafeddin Yalıtıkaya, "Mutenebbî'den Önce Şiir (II)", *sad. Musa Yıldız - Nurettin Ceviz, Nüşa* 5/18 (2005), 67.

el-Mutenebbî'nin Seyfûddeve için verdiği hizmet, onun kapsamlı şekilde övülmesinden ibaret değildir. Şair övgücülük hususunda ifa ettiği bu vazifesinin yanı sıra, Seyfûddeve'nin savunduğu değerlerin propagandasının yapılmasının sorumluluğunu da üstlenmiş görünmektedir. el-Mutenebbî'nin verdiği bu hizmet, esasen İslam öncesinden beri süregelen bir adettir. Keza İslam'ın ilk yıllarındaki Müslüman şairler, Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn için benzer bir yararlığı göstermiş, İslam'ın savunulmasında ve yayılmasında önemli bir rol üstlenmişlerdir.<sup>36</sup> el-Mutenebbî'nin Seyfûddeve ile tanışmadan önce belirli bir tanınırlığa ulaşmış olması, sarayda elde ettiği konumu açısından önemlidir. Nitekim muvazzaf şairin tanınırlığı, temsil ettiği hamisinin itibarıyla kaçınılmaz olarak bağlantılıdır. Bu yüzden Seyfûddeve'nin el-Mutenebbî'nin namının yayılmasını desteklediği ve onun sayesinde şairin şiirlerinin ülkenin en ücra köşelerine kadar ulaşma imkânı bulduğu söylenmektedir. Şiirlerinin hızla yayıldığına açık delillerini, bizzat el-Mutenebbî'nin kendi beyanlarında bulmak da mümkündür.<sup>37</sup>

Görüldüğü üzere, el-Mutenebbî ile Seyfûddeve arasındaki ilişki, tamamen karşılıklı çıkar anlaşmasıdır. el-Mutenebbî için geçim kapısı, şiirlerinden elde ettiği gelirdir. Şaire göre maddiyat, bireyin yaşamdaki itibarını ve konumunu tayin eden en mühim etkidir. Hatta mal varlığı yeterli olmayan kişilerin, şeref yoksunu olduğunu düşünmektedir. Şiirlerinin karşılığını aldığı müddetçe methiye nazmını sürdüren, işler aleyhine döndüğünde öç almayı vazifesi addeden birisidir.<sup>38</sup> Bilindiği üzere, el-Mutenebbî Arap milliyetçiliğiyle özdeşleştirilen bir isimdir. Mamafih övgücülüğü gelir kapısı olarak görmesi nedeniyle, Arap olmayan kişiler için de methiye şairliği yaptığı bilinmektedir.<sup>39</sup> Dolayısıyla Seyfûddeve'nin el-Mutenebbî için uygun bir hami olmasına karşın, şairin onu övmekteki temel gayesinin maddiyata dayandığını düşünmemek elde değildir. Seyfûddeve'nin sarayındayken, methiye söylemenin yanı sıra, mersiye nazmı gibi saray şairlerinden beklenen çeşitli hizmetlerde de görev alacaktır. Örneğin; el-Mutenebbî'nin Seyfûddeve'nin annesi ve kız kardeşi için ağıtlar yaktığı bilinmektedir.<sup>40</sup> Her alanda kendisinden beklenenleri hakkıyla ifa etmiş olmasına rağmen, el-Mutenebbî'nin methiye sanatında anlamsal açıdan gerçekten yenilikçi bir şair olmadığı düşünülmektedir. Zira onun daha ziyade seleflerinin üslubunu benimsediği gözlemlenmektedir. Elbette yeri geldiğinde bu üslubun dışına da

36 Muhağram bir methiye şairi örneği için bk. Esat Ayyıldız, "Hassân b. Sâbit'in Methiyeleri", *ICHES Uluslararası İnsani Bilimler ve Eğitim Bilimleri Kongresi*, ed. Meriç Eraslan (İzmir: Asos Yayınevi, 2019), 286-298. ; Emevî döneminde bir methiye şairi örneğini için bk. Esat Ayyıldız, "El-Ahtal'in Emevilere Methiyeleri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 57/2 (2017), 936-960.

37 Nurullah Yılmaz, *III. Abbâsi Asrında Edebi Çevre (334-447/945-1055)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 84-85.

38 Sevim Özdemir, "Şiirle Kazanç Yoluna Zuheyr b. Ebî Sulmâ ile el-Mutenebbî'nin Yaklaşımı", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2009), 202-203.

39 Bk. Margaret Larkin, "The Poetics of Cultural Identity: Al-Mutanabbî among the Büyüds", *Islamic Cultures, Islamic Contexts*, ed. Behnam Sadeghi vd. (Leiden-Boston: Brill, 2015), 387-410.

40 Francesco Gabrieli, "La Vita di al-Mutanabbî", *Rivista Degli Studi Orientali* 11 (1926), 50.

çıkabilmektedir. Seyfûddeve'den önceki şiiirleriyle onun için söylediği şiiirleri arasında bazı farklılıklara rastlamak mümkündür. Örneğin; Seyfûddeve'den önce nazmettiği şiiirlerinde, Irak, Yemen ve özellikle de Bahreyn'de gelişmiş aşırı Şii İsmâiliyye mezhebinin bir zümresi olan Karmatîlerin ve İsmâiliyye felsefesinin izlerine rastlanmaktadır. Keza methiyelerini kendi düşüncelerine göre yönlendirdiği ve görüşleriyle iftihar ettiği gözlemlenmektedir. Seyfûddeve ile tanışmasının ardından ise üslup açısından bu hususta bazı değişimlerin yaşandığı bulgulanmaktadır.<sup>41</sup>

el-Mutenebbî'nin Seyfûddeve'nin şairliğini yaptığı günlerdeki psikolojinin ve motivasyonunun nasıl olduğunu anlamak çok önemlidir. Bu konuda Margaret Larkin'in isabetli çıkarımları vardır ve şairin Halep'te geçirdiği yıllarının doğru şekilde değerlendirilmesi için bilinmelidir. Ona göre, el-Mutenebbî Seyfûddeve'nin yanındayken, sağladığı methiyecilik hizmetinin karşılığını fazlasıyla almış, hatırı sayılır bir servet biriktirmiş, kıymetli menkuller ve gayrimenkuller elde etmiş, keza çok sayıda köle ve hizmetçiye sahip olmuştur. Su satıcılığı yapan bir babanın oğlu olarak elde ettiği bu başarı, yadsınamayacak kadar büyüktür. Ne var ki anlaşıldığı kadarıyla, el-Mutenebbî'nin hayattan beklentisi, yalnızca zenginlikle sınırlı değildir. Bu bağlamda, şairin yaşamı boyunca riyaset arzusuyla yanıp tutuştuğu vurgulanmaktadır. el-Mutenebbî'nin geçmişte giriştiği peygamberlik iddiası ve isyancı faaliyetleri bunun en bariz göstergesidir. Keza Seyfûddeve'nin ölen oğlunun ardından nazmettiği mersiyesinde de bunun izlerine rastlamak mümkündür. Şair söz konusu mersiyesinde, methiye şairleriyle hamileri arasındaki resmî hiyerarşinin boyutlarını bir bakıma yeniden şekillendirmeyi denemektedir. Görünüşe göre Seyfûddeve için nazmettiği şiiirlerinden elde edeceği maddi kazancın çok daha ötesinde, betimlemesini yaptığı kahramanla methiyeden adeta ortak bir pay elde etmeyi arzulamaktadır. Örneğin; Seyfûddeve'ye düşman karşısında başarılar elde eden bir halaskar misyonu yüklerken, kendisine de bu halaskarın danışmanı rolünü yakıştırmaktadır. Keza Seyfiyyât'ta sunulan Seyfûddeve, ölüme meydan okuyan ve düşmanı cezalandıran bir liderdir. Buna koşut olarak el-Mutenebbî kendisini Seyfûddeve'nin durumunu doğru şekilde yorumlayabilen ve bunun gerçek değerine büyük çerçeveden bakabilen yegâne kişi olarak takdim etmektedir.<sup>42</sup> Öte yandan el-Mutenebbî'nin seleflerinin methiye şiiirlerinde de methiyecilerin kendilerini yüksek bir konuma yerleştirdiğinin sayısız örneğine rastlamak mümkündür. Nitekim şair kendisinin reklamını yaparak hamisinin gözündeki saygınlığını ve vazgeçilmezliğini doğal olarak vurgulamak istemektedir. Yine de kibriyle maruf el-Mutenebbî'nin bu hususta biraz daha ön plana çıktığı itiraf edilmelidir.

41 Nurullah Yılmaz, *III. Abbâsi Asrında Edebî Çevre (334-447/945-1055)*, 84-85.

42 Margaret Larkin, *al-Mutanabbi*, 50-52.

#### 4. el-Mutenebbî'nin Seyfiyyât'ından Bir Methiye Örneği

el-Mutenebbî'nin Seyfiyyât'ının daha iyi anlaşılması açısından, bu koleksiyondaki kasidelerden birisinin incelenmesi yararlı olacaktır. Aşağıda alıntılacağımız kaside, şairin en meşhur manzumelerinden biridir ve el-Mutenebbî'nin üslubunun tetkiki için ideal bir örnektir. Seyfûddevlé'nin düzenli olarak Bizanslıların üzerine seferler düzenlediği malumdur. el-Mutenebbî'nin bu şiiri, Seyfûddevlé'nin el-Ĥadeş'i yeniden ele geçirmesine ilişkin bir tebrik ve methiye kasidesidir. Yaşanan askerî hareketliliğin detaylıca anlatılması, kasideye tarihî bir boyut da kazandırmaktadır. Ayrıca şiirin bu yönü, el-Mutenebbî'nin askerî anlatımlarda nasıl bir üslup benimsemiş olduğunun gözlemlenebilmesi açısından da son derece uygundur. Her şeyden önce kasidenin doğru şekilde anlaşılabilmesi için, yaşananların tarihsel arka planına kısaca göz atılması gerekmektedir.

el-Ĥadeş, 337/948 senesinde Bardas Fokas'ın (ö. 968 [?]) oğlu olan Leo Fokas'ın (ö. 971 [?]) idaresindeki Bizanslıların eline geçmiştir. Kaybedilen bu toprağı geri almak arzusunda olan Seyfûddevlé, 343/954 senesinde buraya gelmiş, kaleyi yeniden inşa etmiş ve güvenli bir cephe oluşturmuştur. Bizans Domestikosu Bardas Phokas, İslam güçlerinin ilerleyişini durdurmak gayesiyle, Ermenilerden, Varg Muhafız Gücünden ve Slavlardan oluşan büyük bir ordu toplamış ve el-Ĥadeş'e yürümüştür. Müslümanlar el-UĤeydib tepesinden bahsi geçen düşman birliklerine baktıklarında, düşmanın çokluğunu görerek şaşırılmış, hatta bazıları kaçmaya dahi yeltenmiştir. Daha sonra Bizans ordusu, Seyfûddevlé'nin askerlerini çevrelemiş ve aralarında şiddetli çatışmalar yaşanmıştır. Ne var ki savaşın sonunda, Müslümanlar Bizanslıları mağlup etmeyi başarmıştır. Akabinde Domestikos kaçmış, kızının oğlu ile damadı esir düşmüş ve pek çok askeri de can vermiştir.<sup>43</sup> Yaşanan bu savaşta her iki taraftan da kayıplar verilmiştir. Mamafih bu muharebeyi, Bizans için büyük bir mağlubiyet, Araplar için de büyük bir galibiyet olarak değerlendirmek mümkündür. el-Mutenebbî kazanılan zaferi şiirlerinde anlatarak ölümsüzleştirecektir:

وَتَأْتِي عَلَى قَدْرِ الْكِرَامِ الْمَكَارِمُ	1. عَلَى قَدْرِ أَهْلِ الْعَزْمِ تَأْتِي الْعَزَائِمُ
وَتَصْغُرُ فِي عَيْنِ الْعَظِيمِ الْعِظَائِمُ	2. وَتَعْظُمُ فِي عَيْنِ الصَّغِيرِ صِغَارُهَا
وَقَدْ عَجَزَتْ عَنْهُ الْجَبُوشُ الْخَضَارِمُ	3. يُكَلِّفُ سَيْفَ الدَّوْلَةِ الْجَيْشَ هَمَّهُ
وَدَلَّكَ مَا لَا تَدَّعِيهِ الضَّرَاعِمُ	4. وَيَطْلُبُ عِنْدَ النَّاسِ مَا عِنْدَ نَفْسِهِ
نُسُورُ الْمَلَأِ أَحْدَاثُهَا وَالْقِشَاعِمُ	5. يُفْدِي أَنْتُمْ الطَّيْرَ عُمْرًا سِبْلَاحَهُ

43 Buṭrus el-Bustânî, *Muntekiyyātu udebâ'i'l-'Arab fi'l-'aşri'l-'Abbâsî*, (Beyrut: Dâru Mârûn 'Abbûd, ts.), 219. ; Dwight Garcia, "Towards a Better Understanding of al-Mutanabbî's Poem on the Battle of al-Hadath", *Journal of Arabic Literature* 10/1 (1979), 2.

6. وَمَا ضَرَّهَا خَلْقٌ بِغَيْرِ مَخَالِبٍ	وَقَدْ خُلِقَتْ أَسْيَافُهُ وَالْقَوَائِمُ
7. هَلِ الْخَدْتُ الْحَمْرَاءُ تَعْرِفُ لَوْنَهَا	وَتَعْلَمُ أَيُّ السَّاقِيَيْنِ الْعَمَانِمُ
8. سَقَتْهَا الْعَمَامُ الْعُرُ قَبْلَ نَزْوِلِهِ	فَلَمَّا دَنَا مِنْهَا سَقَتْهَا الْجَمَاجِمُ
9. بَنَاهَا فَأَعْلَى وَالْقَنَا يَفْرَعُ الْقَنَا	وَمَوْجُ الْمَنَابِيا حَوْلَهَا مُتَلَاظِمُ
10. وَكَانَ بِهَا مِثْلُ الْجُنُونِ فَأَصْبَحَتْ	وَمِنْ جُنْتِ الْقَتْلِ عَلَيْهَا تَمَائِمُ
11. طَرِيدَةٌ دَهْرٍ سَاقَهَا فَرَدَدَتْهَا	عَلَى الدِّينِ بِالْخَطِيئِ وَالذَّهْرُ رَاغِمُ
12. نُفِيتَ اللَّيَالِي كُلَّ شَيْءٍ أَخَذَتْهُ	وَهُنَّ لِمَا يَأْخُذُنَّ مِنْكَ غَوَارِمُ
13. إِذَا كَانَ مَا تَنْوِيهِ فِعْلاً مُضَارِعاً	مَضَى قَبْلَ أَنْ تُلْقَى عَلَيْهِ الْجَوَازِمُ
14. وَكَيْفَ تُرْجِي الرُّومَ وَالرُّوسَ هَدْمَهَا	وَذَا الطَّعْنَ آسَاسُ لَهَا وَدَعَائِمُ
15. وَقَدْ حَاكَمَوْهَا وَالْمَنَابِيا حَوَاكِمُ	فَمَا مَاتَ مَظْلُومٌ وَلَا عَاشَ ظَالِمُ
16. أَتُوكَ يَجْرُونَ الْحَدِيدَ كَأَنَّهُمْ	سَرَوْا بِجِبَادٍ مَا لُهُنَّ قَوَائِمُ
17. إِذَا بَرَقُوا لَمْ تُعْرَفِ الْبَيْضُ مِنْهُمْ	ثِيَابُهُمْ مِنْ مِثْلِهَا وَالْعَمَائِمُ
18. خَمِيسٌ بِشَرْقِ الْأَرْضِ وَالْغَرْبِ رَحْفُهُ	وَفِي أُذُنِ الْجُوزَاءِ مِنْهُ زَمَازِمُ
19. تَجَمَّعَ فِيهِ كُلُّ لِسَانٍ وَأُمَّةٍ	فَمَا تُفْهَمُ الْخَدَاتُ إِلَّا التَّرَاجِمُ
20. فَلِلَّهِ وَقْتُ دَوْبِ الْعَيْشِ نَارُهُ	فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا صَارِمٌ أَوْ ضَبَارِمُ
21. تَقَطَّعَ مَا لَا يَطَّعُ الدِّرْعُ وَالْقَنَا	وَقَرَّ مِنَ الْفُرْسَانِ مَنْ لَا يُصَادِمُ
22. وَقَفَّتْ وَمَا فِي الْمَوْتِ شَكٌّ لَوَاقِفٍ	كَأَنَّكَ فِي جَفْنِ الرَّدَى وَهوَ نَائِمُ
23. تَمُرُ بِكَ الْأَبْطَالُ كُلَّمَا هَزَبَمَهُ	وَوَجْهَكَ وَصَاحٌ وَتُعْرَكَ بِاسِمُ
24. نَجَاوَزْتَ مَقْدَارَ الشَّجَاعَةِ وَالنُّهَى	إِلَى قَوْلِ قَوْمٍ أَنْتَ بِالْغَيْبِ عَالِمُ
25. ضَمَمْتَ جَنَاحِيهِمْ عَلَى الْقَلْبِ ضَمَّةً	تَمَوْتُ الْخَوَافِي تَحْتَهَا وَالْقَوَائِمُ
26. بِضَرْبِ آتَى الْهَامَاتِ وَالنَّصْرُ غَائِبُ	وَصَارَ إِلَى اللَّبَاتِ وَالنَّصْرُ قَادِمُ
27. حَقَرْتَ الرُّدِّيَّاتِ حَتَّى طَرَحْتَهَا	وَحَتَّى كَأَنَّ السَّيْفَ لِلرُّمْحِ سَاتِمُ
28. وَمَنْ طَلَبَ الْفَتْحَ الْجَلِيلَ فَإِنَّمَا	مَفَاتِيحُهُ الْبَيْضُ الْخِفَافُ الصَّوَارِمُ
29. نَبَّرْتَهُمْ فَوْقَ الْأَحْيَابِ كُلِّهِ	كَمَا نَبَّرْتَ فَوْقَ الْعَرُوسِ الدَّرَاهِمُ
30. تَدُوسُ بِكَ الْخَيْلُ الْوُكُورَ عَلَى الدَّرَى	وَقَدْ كَثُرَتْ حَوْلَ الْوُكُورِ الْمَطَاعِمُ
31. تَطُنُّ فِرَاحُ الْفَتْخِ أَنْكَ زُرَّتَهَا	بِأَمَاتِيهَا وَهِيَ الْعِتَاقُ الصَّلَادِمُ
32. إِذَا زَلَقْتَ مَشْيَبِيهَا بِبَطُونِهَا	كَمَا تَتَمَسَّى فِي الصَّعِيدِ الْأَرَاقِمُ
33. أَفَى كُلِّ يَوْمٍ ذَا الدُّمُسُوقِ مُقَدِّمُ	فَقَاهُ عَلَى الْإِقْدَامِ لِلْوُجْهِ لِأَنِّمُ
34. أُنْيَكِرُ رِيحَ اللَّيْثِ حَتَّى يَنْوِقَهُ	وَقَدْ عَرَفَتْ رِيحَ الْلُيُوثِ الْبُهَائِمُ

35. وَقَدْ فَجَعْتَهُ بِإِبْنِهِ وَإِبْنَ صِهْرِهِ وَبِالصَّيْهْرِ حَمَلَاتِ الْأَمِيرِ الْعَوَاشِمِ	36. مَضَى يَسْكُرُ الْأَصْحَابَ فِي قُوَّتِهِ الطُّبَا لِمَا شَغَلَتْهَا هَامُهُمْ وَالْمَعَاصِمِ
37. وَيَفْهَمُ صَوْتِ الْمَشْرِفِيَّةِ فِيهِمْ عَلَى أَنَّ أَصْوَاتِ السُّيُوفِ أَعَاجِمِ	38. يُسْرُ بِمَا أَعْطَاكَ لَا مِنْ جِهَالَةٍ وَلَكِنَّ مَعْنُومًا نَجَا مِنْكَ غَانِمِ
39. وَوَلَسْتَ مَلِيكًا هَازِمًا لِنَظِيرِهِ وَلَكِنَّكَ التَّوْحِيدُ لِلشَّرْكَ هَازِمِ	40. تَشْرَفُ عَدْنَانُ بِهِ لَا رَيْبَةَ وَتَفْتَحُرُ الدُّنْيَا بِهِ لَا عَوَاصِمِ
41. لَكَ الْحَمْدُ فِي الدَّرِّ الَّذِي لِي لَفْظُهُ فَإِنَّكَ مُعْطِيهِ وَإِنِّي نَاطِمِ	42. وَإِنِّي لَتَعْدُونِي عَطَايَاكَ فِي الْوَعَا فَلَا أَنَا مَذْمُومٌ وَلَا أَنْتَ نَادِمِ
43. عَلَى كُلِّ طَيَّارٍ إِلَيْهَا بِرَجْلِهِ إِذَا وَقَعَتْ فِي مِسْمَعِيهِ الْعَمَاجِمِ	44. أَلَا أَيُّهَا السَّيْفُ الَّذِي لَسْتَ مُعَمَّدًا وَلَا فِيكَ مُرْتَابٌ وَلَا مِنْكَ عَاصِمِ
45. هَتَيْبًا يُضْرِبُ الْهَامَ وَالْمَجْدَ وَالْعُلَى وَرَجِيكَ وَالْإِسْلَامَ أَنْتَ سَالِمِ	46. وَلَمْ لَا يَبْقَى الرَّحْمَنُ حَدِيثُكَ مَا وَقَى وَتَقْلِيْقُهُ هَامَ الْعَدَى بِكَ دَائِمِ“

1. Kararlılıklar, kararlılık erbabına oranla gerçekleşir. Asilce işler ise asillere oranla gerçekleşmektedir.
2. Küçük adamın gözünde küçük işler büyür. Büyük adamın gözünde ise büyük işler küçülür.
3. Seyfüdevle orduya hedefinin sorumluluğunu yüklemektedir. (Onun idealleri o kadar yüksektir ki) büyük kalabalıklar dahi (bu yüksek hedefleri gerçekleştirme noktasında) aciz kalmaktadır.
4. (İşin aslına bakarsan), insanlardan beklentisi, kendisinin sahip olduğu (cesarete benzer bir cesaret örneği sergilemeleridir). (Ama gel gör ki) aslanlar dahi (böylesi bir cesarete sahip olduklarını) iddia edemezler.
5. Uzun ömürlü kuşlar, çöl akbabalrı, onun silah(lar)ı için, yaşlısıyla genciyle kendilerini feda ederler. (Çünkü onun ordusu tarafından kullanılan silahlar, düşmanı lime lime ettiğinden, bu çöl yırtıcılarını yemek bulma zahmetinden kurtarmıştır).
6. (Yemek bulmakta güçlük çeken yaşlı ve yeni yetme akbabalrı) pençeleri yaratılmamış olsaydı bile, onun kılıçları ve kabzaları yaratıldıktan sonra, (pençesizliğin) onlar için bir zararı olmazdı. (Çünkü ordusunun geride bıraktığı düşman leşleri sayesinde, gıdaları neredeyse doğranmış şekilde kendilerine sunulmaktadır).
7. (Bizanslıların kanlarıyla boyanmış) Kırmızı el-Hadeş (Kalesi), rengini biliyor mu? (Kendisini sulayan) bulutların, iki sakiden hangisi olduğunu bilmekte mi? (Yani onu gerçekten yağmur bulutları mı suladı yoksa Bizanslıların vücutlarından akan kanlar mı?)

8. (Seyfüddevle'nin) gelmesinden önce, (el-Hadeş'i) beyaz bulutlarsulamaktaydı. Oraya yaklaştığındaysa onu (bu kez) kafatasları suladı.
9. (Müslümanların) mızraklar(ı) (Bizanslıların) mızraklar(ıy)la vuruşurken ve de (ölüm getiren) kaderin dalgası (kalenin) etrafında çarpışırken, onu inşa etmiş ve (duvarlarını) yükseltmiştir.
10. (Bizans saldırıları yüzünden), orada delirme (yahut cinlenme hâlini andıran) bir (kargaşa) vardı. (Seyfüddevle'nin düşmanı kovmasının ardından), öldürülenlerin cesetleri (kalenin duvarlarına asıldığındaysa adeta şifa verici) muskalar oldu.
11. (Bu kale), kader tarafından kovulup (yaban ellere atılmıştı). Kader ayak direktse de Haççı (mızraklarıyla) sen onu geri aldın; din(imize) geri kazandırdın.
12. (Kaderin) geceler(in)i, gasp ettiği her şeyi (geri vermeye) zorlarsın. Onlar senden aldıklarını muhakkak geri ödeyecektir.
13. Eğer sen (gelecek zamanda gerçekleşecek olaylar için kullanılabilen) muğâri' fiile niyet etmişsen, (olumsuzluk anlamları taşıyan) cevâzim (ekleri) ona getirilmeden önce, (bu fiil) çoktan geçmiş zaman olmuştur bile. (Diğer bir deyişle, birisi sana "Şunu yapma!" demeden önce yahut sen birisine "Şunu yapın!" talimatı vermeden evvel, o iş çoktan hallolmuştur).
14. (Sağlam) temellerinin ve dayanaklarının olmasının yanı sıra, (mızrak) darbeleriyle (korunmaktayken), Rumlar ve Ruslar<sup>44</sup> nasıl oluyor da onu yıkmayı arzuluyor?
15. Onu mahkemeye götürdüler. (Ölüm getiren) talihler ise hâkim (konumundaydı); ama ne mazlum öldü ne de zalim yaşadı. (Yani savaşların hakemliği, kalenin selametine, Bizanslılarınsa yok olmasına hükmetmiştir).
16. Geceleyin (zırhlarının çokluğu nedeniyle) sanki ayakları olmayan atlarla yürüyüşe geçmişler gibi (görünerek) ve demir(den yapılmış silahlarını) sürükleyerek sana geldiler.
17. (Bizanslılar zırhlarının çokluğu nedeniyle) parladıkları zaman, beyaz kılıçları ayırt edilemez; keza (zırhlı) giyimleri ve miğferleri de öyle. (Yani bütünleşik bir ışık kümesi gibi görünürler).
18. İlerleyişi yeryüzünün doğusunu ve batısını kaplayan çok büyük bir ordudur. Çıkarttıkları uğultular Orion takımyıldızının kulaklarında bile (yankılanmaktadır).
19. (Bu ordunun) içerisinde tüm diller ve tüm milletler toplanmıştır. Konuşan kişiler, aralarında tercümanlar olmadan anlaşmamaktadır.
20. Ne garip bir zaman! (Yaşanan muharebenin) ateşi, sahtekârlık (mamulü olan yetersiz silahları ve zayıf erkekleri) eritivermiştir. Geriye keskin kılıçlardan ve cesur erkeklerden başkası kalmamıştır.

44 Burada Ruslarla kastedilen, Kuzey Avrupa kökenli bir topluluk olan Varg Muhafız Gücüdür (Yunanca: Τάγμα τῶν Βαρβαγγῶν, Tagma tön Varángón).



21. Zırhı parçalayamayan (kılıçlar) ve mızraklar kendileri parçalanmıştır. (Rakibiyle) vuruşamayan atlılarsa firar etmişlerdir.
22. Dik duran kişi için ölüm kesin görünüyorken dik durmuştun. Yok oluş uyku hâlindeyken onun göz kapağında (duruyor) gibiydin.
23. Yanından kahramanlar geçmekteydi, yaralanmış ve bozguna uğramış; (ama gel gör ki) senin yüzün parlamakta, ağzın tebessüm etmekteydi. (Yani azametinin dolayısıyla zorlukları küçük görüyordun).
24. Cesaret ve akıl sınırlarının ötesine geçtin. İnsanların söylediklerine bakılırsa sen gaipten haber almaktaydın. (Bu sayede zafere ulaşacağını biliyordun).
25. Sen (kuş gibi korkak olan düşman ordusunun sağ ve sol) kanatlarını kalbin üzerine bastırdın. (Böylelikle ikinci mafsaldaki) tüyler ve kanat tüyleri onun altında ölmekteydi.
26. ...Zafer yakında olduğu zaman (düşmanın) göğsüne inen, zafer henüz ortada yokken de (düşmanın) kafasına vurulan darbelerle. (Yani zaferin yakın olduğu sırada vuruşlar öylesine güçlüydü ki, düşmanın kafasına indiğinde kafatasını çatlatıp göğsüne kadar yarıyordu).
27. Rudeynî mızraklarını hakir gördün, (bir yana) atıverdin. Adeta mızraklara söven bir kılıç gibiydi(n). (Yani uzaktan dövüşme imkânı tanıyan mızrakları kullanmadın. Bunun yerine yüz yüze ve erkekçe dövüşme olanağı sağlayan kılıçları kullandın).<sup>45</sup>
28. Kim görkemli bir fetih (gerçekleştirmeyi) isterse, (bilsin ki) bu (işin) anahtarları beyaz, hafif ve keskin kılıçlardır.
29. Gelinin üzerine dirhemlerin saçıldığı gibi, onların hepsini el-Uḫeydib (Tepesinde) saçıverdin.
30. (Düşmanı takip eden) atl(ı)ların, tepelerde (yırtıcı) kuşların yuvalarını çığnemektedir. (Öte yandan öldürülen düşmanların etleri sayesinde), yuvaların etrafındaki yemekler artmıştır.
31. Kartal yavruları onları anneleriyle birlikte ziyaret ettiğini zanneder; (ama annelerine benzettikleri aslında senin) soylu ve kuvvetli atlarından (başkası değildir).
32. (Atların ayakları) kaydığında, platodaki erkek yılanlar gibi, onları karınları üzerinde yürütmüştün.
33. Her gün bu Domestikos (bizimle savaşmak için üzerimize doğru) ilerleyecek mi? Ensesi, ilerlemesi nedeniyle yüzüne sövmektedir. (Diğer bir deyişle yenileceği hâlde sürekli saldırmak için üzerimize geliyor, yenilince de kaçıp gidiyor. Kaçarken ensesine aldığı darbelerin asıl sebebi, ilk başta bize saldırmaya cüret etmesidir. Ensesi şamar yemekten bıktığından, doğal olarak yüzüne sövmektedir).

45 el-Mutenebbî'nin methiyelerinde, Seyfüddeve'nin isminin "devletin kılıcı" manasına gelmesinden sıkça istifade edildiği gözlemlenmektedir. Bu beyitte de bu minvaldeki bir kullanım söz konusudur.

34. *Tadına bakıncaya kadar aslanın kokusunu inkâr mı ediyor? Davarlar bile aslanın kokusunu bilmektedir. (Yani davarlar bile kendilerine zarar verecek şeyi bilir ve ona yaklaşmaz. Bizanslıların komutanı bu yüzden davarlardan bile daha anlayışsızdır).*
35. *Lider(imiz)in vahşi darbeleri, (Bizans komutanının) oğlunun, damadının oğlunun ve damadının canına okumuştur.*
36. *(Kendisi ise) birliklerine müteşekkir kalarak (savaş alanından) ayrılmıştır. (Çünkü onun askerlerinin) başları ve vücutları (kılıçlarımızla) budanırken, komutanlarına bu keskin kılıçlardan kaçması için (zaman kazandırmıştır).*
37. *Kılıçların sesi yabancı bir dildedir. Buna rağmen onların içerisinde (duyulan) Meşref kılıçlarının sesini anlamaktadır. (Yani kılıçların sesinden bir şey anlaşılmasına rağmen, onlara vurulan kılıç darbelerinin sesinden, askerlerinin öldürüldüğünü anlamaktadır).*
38. *(Hünkârımız! Bizanslı komutan) sana verdikleriyle (yani askerlerinin ölümüyle) seviniyordu; (ama bu) cehaletten değildi. Bilakis (canını bile ganimet olarak verecek bir) mağlupken, senden (kendi canını) ganimet olarak almıştır.*
39. *Sen rakibini hezimete uğratan bir kral değil, şirki hezimete uğratan tevhit (inancısın)!*
40. *Yalnızca Rebî'a (oğullarının) değil, Adnan (oğullarının da) şeref bulduğu (birisisin). Yalnızca başkentlerin değil, (tüm) dünyanın iftihar ettiği (kişisin).*
41. *Lafzını icra ettiğim (bu) incidenceki (yani şiiirdeki) övgü sana aittir. Onu bana veren sensin; bense (sadece) onu diziyorum (yani nazmediyorum).*
42. *Senin bağışların (olan bineklerimle, savaşın) hengâmesine doğru koştururum. Ne bana sövülür ne de sen pişman olursun. (Yani seni methetmem karşılığında bana vereceğin bahşişlerden pişman olmazsın. Çünkü ben senin namını yayarım ve savaşlardaki zaferlerini anlatmak için sana eşlik ederim. Emegiimin karşılığını almam nedeniyle de kimse bana sövemez).*
43. *... (Çarpışmanın) gürültüleri kulaklarına çalındığında, bacağıyla (savaşa) doğru uçan (atları bana hibe ettiğin için pişman olmazsın).*
44. *Ey asla kına girmemiş olan kılıç! Senin (bu kahramanlığın hususunda) şüphe duyan kimse yoktur. Keza sana mani olabilecek bir şey de yoktur.*
45. *Kafa darbesine, şana ve yüksek işlere kutlu olsun. (Kutlu olsun) senden rica edene ve İslam'a ki sen selamettesin. (Yani tüm bu sıralananlar senin zaferinle mutlu olmuş ve kutlanmayı hak etmiştir. Bendeniz de sizden bahşiş almayı rica eden birisiyim ve saadetinizle mesut olurum. Bu yüzden sizin zaferinizle ben de kutlanırım).*
46. *Rahman (olan Allah, önceden) koruduğu gibi, senin (kılıcının) keskin uçlarını niçin (ilelebet) korumasın ki? Seninle düşmanın kafasını yarması daimidir.<sup>46</sup>*

46 el-Vâhîdî, *Şerhu'l-Vâhîdî li-Dîvânî'l-Mutenebbî*, 3/1500-1517. ; el-Mutenebbî, *Dîvânü'l-Mutenebbî* (Beirut: Dâru Beyrût, 1403/1973), 385-389.

## Sonuç

Klasik Arap şiiriyle ilgilenen herkes, muhtemelen bir şekilde Abbâsî döneminin meşhur methiyecisi el-Mutenebbî'nin ismini duymuştur. Genellikle el-Mutenebbî denilince akla gelen ilk şey, onun gençlik hezeyanıyla peygamberlik iddiasına girişerek sebep olduğu karmaşa ve isyan hareketidir. Öte yandan böylesine büyük bir tanınırlığa ulaşmış olmasının nedeni, başarısızlıkla sonuçlanan bu girişiminden ziyade, şiir sanatında adını başarıyla duyurabilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu makalemizde ele aldığımız konu, onun Seyfûddeve ile tanışmasıyla başlayan süreçte nazmettiği şiirleri, diğer bir deyişle *Seyfiyyât* adı verilen meşhur koleksiyonudur. Bahsi geçen şiirler, el-Mutenebbî tarafından, Seyfûddeve'nin yanında Halep'te geçirdiği dokuz senede nazmedilmiştir. Bu dönem, şairin hayatının en müreffeh günleri ve kariyerinin zirvesidir.

el-Mutenebbî'nin methiyecilik kariyeri, Seyfûddeve ile tanışmasının öncesine uzanmaktadır. Edebî faaliyetlerine başlar başlamaz, övgücülüğü bir gelir kaynağı ve ününün yayılması için etkili bir araç olarak gördüğü ortadadır. İlerleyen süreçte, gerçekten de *medîh* sanatının en ünlü simalarından birisi hâline gelecektir. Buna rağmen el-Mutenebbî'nin genellikle Ebû Temmâm'ın ve el-Buhturî'nin üslubunu benimsediği ve methiyelerinde onları model aldığı gözlemlenmektedir. Kariyerinin başlarında, Ebû'l-Fağl el-Kûfî ve Muhammed b. 'Ubeydî'l-lah gibi temas sağlayabildiği kişiler için methiye şairliği yapmıştır. Ne var ki el-Mutenebbî'nin karakterinden anlaşıldığı kadarıyla, onun hayattan beklentisi, şairlikle elde edeceklerinden çok daha fazlasıdır. Bu nedenle gençliğinde meşhur isyan hareketine kalkışmış, başarısız olduğunda hapisten kurtulmak için, yine tek mahareti olan şairliğine sığınmıştır. Böylelikle pişmanlığını bildirmesi ve şiiri sayesinde İhşîdî Emîri İshak b. Keygeleğ et-Türkî tarafından affedilmiştir. Tiberya Emîri Bedr b. 'Ammâr el-Esedî'nin sarayında şairlik yapmış ve bu süreçte şairliğini geliştirmiştir. Ne var ki el-Mutenebbî'nin yıldızı bir süre sonra hamileriyle ters düşebilmektedir. Bedr'in yanından ayrıldığında, Ali b. Ahmed el-Hurâsânî, Muhammed b. 'Abdillah b. Muhammed, Ebû Fağl Ahmed b. 'Abdillah b. el-Hüseyn ve Ebû Sehl Sa'îd'i methetmiştir. Onun kariyerindeki bu şiirsel hareketlilik, muhabbetle bağlanacağı ünlü hamisi Seyfûddeve'ye kendisini kabul ettirmesi açısından önemli bir özgeçmiş oluşturmuş olmalıdır. Nitekim Seyfûddeve gibi güçlü ve etrafı entelektüel insanlarla çevrili olan bir hükümdara, şairlerin kendilerini kabul ettirmelerinin kolay olmayacağı malumdur.

el-Mutenebbî'nin Seyfûddeve ile tanışması, Seyfûddeve'nin kuzeni Ebû'l-'Aşâ'î'nin aracılığıyla olacaktır. el-Mutenebbî beklediği fırsatı bulunca, Seyfûddeve'yi Antakya'da methetmiş, bu sayede onunla Halep'e gitmeyi başarmıştır. Gerçekten seveceği bu yeni hamisinin yanında geçirdiği süreçte, onunla birlikte seferlere katılmış, pek çok olayda hamisinin destekçisi olmuştur. Arap milliyetçiliğine önem verdiği bilinen şairin gözünde, Seyfûddeve Araplara has tüm hasletleri taşıyan gerçek bir hükümdardır. Dolayısıyla onunla uyuşan

yıldızı, şiiirlerinin neredeyse üçte birini teşkil eden Seyfiyyât'ını yazmasında, ona lazım gelen fikrî motivasyonu sağlamış olmalıdır. el-Mutenebbî bu şiiirlerinde, tanık olduğu tarihi hadiseleri nakletmekte ve hamisinin namını ölümsüzleştirirken adeta bir vakanüvisin vazifesini de icra etmektedir. Bilindiği üzere bir komutan, askerî açıdan ne kadar başarılı olursa olsun, övgücülerinin yeterliliği nispetinde namını zenginleştirebilmektedir. Bu yüzden Seyfûddeve'nin methiyecilerini belirlerken, kendi siyasal gücünü perçinleyecek şairler bulmayı arzulamış olması, son derece alışıldık bir durumdur. Belirttiğimiz üzere, el-Mutenebbî ismini daha ziyade Seyfûddeve'nin yanında duyurmuştur; ama bunun öncesinde de yabana atılabilecek birisi değildir. Seyfûddeve onun şiiirlerinin Arap coğrafyasında dolaşmasına olanak sağlamış, hibe ettiği arsalar, cariyeler ve bahşişlerle şairin gönlünü hoş tutmuştur. el-Mutenebbî de görevini hakkıyla yerine getirerek, hamisini yüceltebildiği kadar yüceltmış, onun ölen yakınları için mersiyeler nazmetmiş ve hamisinin propagandasını layıkıyla yapmıştır. Dolayısıyla çoğu *mâdiğ-memduh* münasebetinde olduğu gibi, ikilinin arasındaki bağın da esasen karşılıklı bir çıkar anlaşması olduğunu düşünmemek elde değildir. Seyfûddeve ile el-Mutenebbî arasındaki ilişki, araya giren üçüncü kişilerin müdahaleleriyle, kaçınılmaz olarak bozulmaya başlayacak ve 346/957 senesinde de tamamen kopacaktır.

el-Mutenebbî'nin Seyfûddeve için nazmettiği şiiirleri incelendiğinde, onun bazen memduhunun azametinden rol çalmak istediğini gösteren detaylara rastlanmaktadır. Bunun ardında, şairin bitmek tükenmek bilmeyen riyaset arzusunun olduğu açıktır. Örneğin; Seyfûddeve düşmanı alt eden bir kurtarıcı olarak sunulurken, şair de hükümdarına danışmanlık hizmeti veren bir müşavir rolüne bürünebilmektedir. el-Mutenebbî'ye göre, büyük işlerin gerçekleşmesi, insanların büyüklüğüyle orantılıdır. Seyfûddeve ise büyük idealleri olan, insanüstü meziyetlerle donanmış bir kişiliktir. Doğal olarak ordusundan da bu insanüstü ideallerin gerçekleşmesini istemektedir. Ne var ki onun gayelerini gerçekleştirmek için, büyük kalabalıklar dahi kifayetsiz kalmaya mahkûmdur. el-Mutenebbî'nin *Seyfiyyât*'ta tercih ettiği üsluplardan birisi, Seyfûddeve tarafından mağlup edilen düşman güçlerinin düştüğü acizliğin betimlenmesidir. Bu minvaldeki şiiirlerde, düşmanın aşağılanması ve Seyfûddeve'nin zaferinin büyütülmesi hedeflenmektedir. Böylelikle Seyfûddeve'nin namının yayılması ve potansiyel düşmanlar için de caydırıcılık sağlanması umulmaktadır.

Tahmin edileceği üzere, el-Mutenebbî'nin şiiirlerinde Seyfûddeve için çizilen portre, kahramanlık, yiğitlik, kararlılık, deha ve cömertlik gibi pek çok erdemle donanmış olan ideal bir insanı yansıtmaktadır. Seyfûddeve'nin düşmanları ise boş uğraşların peşine düşen, yenilgiye mahkûm zavallılardır. Erkeklik erdeminin zirvesi olarak sunulan Seyfûddeve'nin cömertliği, şair tarafından özellikle vurgulanmaktadır. Bu kullanım, İslam öncesindeki methiyelerde dahi sıkça istife edilen bir metottur. Nitekim memduhun eli açıklığının vurgulanmasıyla,

şaire bahşış vermesi hususunda teşvik edilmesi hedeflenmektedir. el-Mutenebbî özellikle bu tarz kullanımlara başvurduğu yerlerde, kendi yararlılıklarını da anlatarak hamisinin gözündeki değerini yükseltmeyi ve kendi reklamını yapmayı arzulamaktadır. Nitekim övgücünün, hamisinin verdiği bahşışlerin karşılığını ödediğini hissettirmesi son derece önemlidir. Şiirleriyle bunu sağlayan el-Mutenebbî, kendisini hamisinin namını yayan yararlı bir propagandacı, Seyfüddevle'yi de İslam'ın keskin bir kılıcı olarak göstermeyi başarmaktadır.

## Kaynakça

- Ayyıldız, Esat. "El-Ahtal'ın Emevilere Methiyeleri". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 57/2 (2017), 936-960. [https://doi.org/10.1501/Dtcfder\\_0000001545](https://doi.org/10.1501/Dtcfder_0000001545)
- Ayyıldız, Esat. "Hassân b. Sâbit'in Methiyeleri". *ICHES Uluslararası İnsani Bilimler ve Eğitim Bilimleri Kongresi*. ed. Meriç Eraslan. 286-298. İzmir: Asos Yayınevi, 2019.
- Blachère, R. – Pellat, Ch. "al-Mutanabbî". *The Encyclopaedia of Islam*. 7/769-772. Leiden: E. J. Brill, 1993.
- Blachère, R. "Mütenebbî". *İslâm Ansiklopedisi*. 8/858-862. İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1979.
- el-Bustânî, Buṭrus. *Munteḳıyyātu udebâ'l-'Arab f'l-'aşri'l-'Abbâsî*. Beyrut: Dâru Mârûn 'Abbûd, Tarihsiz.
- el-Bustânî, Buṭrus. *Udebâ'u'l-'Arab f'l-'aşri'l-'Abbâsîyye: Ḥayâtuḥum, âşâruḥum, naḳḍu âşârihim*. Kâhire: Hindâvî, 2014.
- Desûkî, Abdülaziz. *Ebû'ṭ-Ṭayyib el-Mutenebbî: Şâ'iru'l-'urûbe ve ḥakîmu'd-dehr*. Beyrut: el-Mu'essesetu'l'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2006.
- Durmuş, İsmail. "Mütenebbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/195-200. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Gabrieli, Francesco. "La Vita di al-Mutanabbî". *Rivista Degli Studi Orientali* 11 (1926), 27–68.
- García, Dwight. "Towards a Better Understanding of al-Mutanabbî's Poem on the Battle of al-Hadath". *Journal of Arabic Literature* 10/1 (1979), 1-25.
- Gökkaya, Şirin. *el-Mütenebbî'nin Şiirlerinde Yaşam Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- el-Ḥarâşî, Süleyman b. Sâlih. *Nazarât şer'iyye fi Dîvânî'l-Mutenebbî*. Riyad: Dâru 'Ulûmî's-Sunne, H. 1421.
- Hazer, Dursun. "el-Mutenebbî'nin Şiirinde Humma Tasvîri". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2003), 17-36.
- Hizmetli, Sabri. "Karmatîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/510-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ḥuseyn, Taha. *Ma'a'l-Mutenebbî*. Kâhire: Hindâvî, 2014.
- İbn Ḥallikân, Ebû'l-'Abbâs Şemsettin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtul-a'yân ve enbâ'i'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1397/1978.
- Kılıçlı, Mustafa. "Ebû Firâs el-Hamdâni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/125-126. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kraemer, Joel L. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Buyid Age*. Leiden-New York-Köln: E. J. Brill, 1992.
- Larkin, Margaret. "The Poetics of Cultural Identity: Al-Mutanabbî among the Büyids". *Islamic Cultures, Islamic Contexts*. ed. Behnam Sadeghi vd. 387-410. Leiden-Boston: Brill, 2015.
- Larkin, Margaret. *al-Mutanabbî*. Oxford: Oneworld, 2008.
- Meisami, J. S. "al-Mutanabbî". *Encyclopedia of Arabic Literature*. ed. Julie Scott Meisami - Paul Starkey. 2/558-560. Londra-New York: Routledge, 1998.

- Məmmədova, əfsanə. *əl-Mütənəbbi Dünyası: Poeziya və Hikmət*. Bakü: MBM, 2011.
- al-Mutanabbi. *Poems of Al-Mutanabbi: A Selection with Introduction, Translations and Notes by A. J. Arberry*. haz. A.J. Arberry. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- el-Mutenebbî. *Dîvânü'l-Mutenebbî*. Beyrut: Dâru Beyrût, 1403/1973.
- Nâcî, İbrâhîm. "Arap Şiirinin Önde Gelen İki Şairi; el-Ma'arrî ve el-Mutenebbî'nin Mukâyesesî". çev. Osman Düzgün. *Nüşha* 12/35 (2012), 131-144.
- Özdemir, Abdurrahman. "el-Mütenebbî'nin Şiirinde Maraş". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 159-185.
- Özdemir, Sevim. "el-Mutenebbî Dîvânından, et-Teşbihü'l-Beliğ - Sanatına Örnekler". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2004), 61-78.
- Özdemir, Sevim. "Şiirle Kazanç Yoluna Zuheyr b. Ebî Sulmâ ile el-Mutenebbî'nin Yaklaşımı". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2009), 193-206.
- Qasimova, Aida. *ərəb ədəbiyyatı: V-XIII əsrlər*. Bakü: Qasimova A.Ş., 2019.
- eş-Şâhib Ebû'l-Kâsım İsmâil b. 'Abbâd. *el-Keşf'an mesâvi'i şîri'l-Mutenebbî*. thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn. Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1385/1965.
- eş-Şe'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail. *Ebû't-Ṭayyib el-Mutenebbî ve mâ lehu ve mâ 'aleyhi*. thk. Muhammed Muhittin Abdülhamit. Kâhire: Mektebetü'l-Hüseyn et-Ticâriyye, Tarihsiz.
- Selahattin, Goran. *el-Mütenebbî'nin Şiirinde Medh*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- es-Seyyid, Fuat Sâlih. *Mu'cemu'l-elqâb ve'l-esmâ'i'l-muste'âra fi't-târîhi'l-'Arabî ve'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 17 Cilt. Leiden: E. J. Brill, 1967-2015.
- eş-Şîrâvî, Yusuf Ahmed. *Aṭlasu'l-Mutenebbî: Esfâruhu min şîrihi ve hayâtihi*. Beyrut: el-Mu'essesetu'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2004.
- el-'Uteybî, Dayfu'l-lah Hilâl. *el-Mutenebbî fi'd-dirâsâti'l-edebiyeti'l-ḥadîse fi Mısr*. Kâhire: Dâru Ğarîb, 2007.
- el-Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *Şerḥu'l-Vâhidî li-Dîvânî'l-Mutenebbî*. haz. Yasin el-Eyyûbî - Kuşay el-Hüseyn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Râ'idî'l-'Arabî, 1419/1999.
- Yaltkaya, Şerafeddin. "Mutenebbî'den Önce Şiir (I)". sad. Musa Yıldız – Nurettin Ceviz. *Nüşha* 5/17 (2005), 95-122.
- Yaltkaya, Şerafeddin. "Mutenebbî'den Önce Şiir (II)". sad. Musa Yıldız – Nurettin Ceviz. *Nüşha* 5/18 (2005), 55-82.
- Yanık, Nevzat H. *Arap Şiirinde Tasvir*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2010.
- Yılmaz, Nurullah. *III. Abbâsi Asrında Edebî Çevre (334-447/945-1055)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- ez-Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

## Gençlerde Dindarlık ve Modernleşme Algısı: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Örneği\*

### Perception of Religiosity and Modernity in Youth: The Case of Sivas Cumhuriyet University

**Esra YILDIRIM**

Öğretmen, Toki Ahmet Yesevi Ortaokulu  
Teacher, Toki Ahmet Yesevi Secondary School  
Sivas, Turkey  
esrayuner@hotmail.com  
Orcid.org/0000-0002-5103-2956

**Mustafa MÜCAHİT**

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı  
Assistant Profosor, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Religious Education  
Sivas, Turkey  
mmucahit@hotmail.com  
orcid.org/0000-0003-2345-0015

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 30 Eylül / September 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 11 Kasım / November 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık / December 2020  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Aralık / December  
**Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages:** 519-542

#### Atıf / Cite as

Yıldırım, Esra-Mücahit, Mustafa. "Gençlerde Dindarlık ve Modernleşme Algısı: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Örneği".  
Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/2 (2020), 519-542.

**Doi:** 10.33460/beuifd.802090

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

\* Bu makale, 2019 tarihinde Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümünde "Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık ve Modernleşme Algısı: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Örneği" başlıklı Yüksek lisans tezi esas alınarak yazılmıştır. This article was written on the basis of the master's thesis titled "Religiosity and Modernization Perception of University Students: Sivas Cumhuriyet University Example" prepared at Sivas Cumhuriyet University Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences in 2019.



**Öz:** Din ve modernleşme arasındaki ilişki literatürde sıkça tartışılmaktadır. Marx, Durkheim, Comte ve Weber gibi sosyologlar modernleşmeyle birlikte dinin öneminin azalacağını savunurken Parsons ve Berger gibi sosyal bilimciler de bu görüşün tersini savunmaktadır. Söz konusu tartışmalar çerçevesinde yapılan bu araştırma üniversite gençliğinin dindarlık ve modernleşme algıları arasındaki ilişkiyi incelemeyi amaçlamaktadır. İlişkisel tarama modelinin benimsendiği araştırma Sivas Cumhuriyet Üniversitesinde okuyan 396 öğrenci ile gerçekleştirilmiştir. Katılımcılar kolayda örnekleme tekniği ile belirlenmiştir. Araştırmada Dindarlık Eğilim Ölçeği ile Modernleşme Ölçeği kullanılmıştır. Verilerin analizinde pearson momentler çarpımı korelasyon katsayısı kullanılmıştır. Bulgulara göre, öğrencilerin dindarlık ve modernlik algıları yüksektir. İçsel dindarlık düzeyleri yüksek olan gençler, modernlik boyutunda en yüksek puanı liberallik ve plan-düzen'den en düşük puanı ise doğum kontrol ve bilime inanma alt boyutlarından almışlardır. Genel olarak dindarlık ile modernlik arasında negatif yönlü orta düzeyde bir ilişki söz konusudur. Araştırmanın sonuçları, gençliğin hem dindarlık hem de modernite değerlerini benzer düzeyde benimsediğini göstermektedir. Dindar gençler de modernleşme ölçeğinin sadece plan-düzen alt boyutuyla pozitif yönde ilişkisi olduğu ortaya çıkmıştır. Bu boyut işlerin düzgün ve zamanında yapılmasıyla ilgili maddelerden oluşmaktadır. Sosyal adaletsizlik, yoksulluk, bireysellik, yabancılaşma, batı toplumlarının kendi çıkarları için dünyanın geri kalanını sömürmesi, maddencilik ön planda olması vb. nedenler, dini değerlerin hâlen insan yaşamında önemli bir yer edinmesinde önemli rol oynamaktadır. Bunun yanında araştırmada modernleşmenin öne sürdüğü gibi insanlığın bilim ve teknolojiyle daha mutlu bir yaşam süreceği fikrinin beklenen oranda kabul görmediği de anlaşılmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Üniversite Gençliği, Dindarlık, İçsel ve dışsal dindarlık, Modernlik, Dindarlık ve modernleşme.

**Abstract:** The relationship between religion and modernization is frequently discussed in the literature. While sociologists such as Marx, Durkheim, Comte and Weber argue that the importance of religion will decrease with modernization, social scientists such as Parsons and Berger also defend the opposite of this view (Bodur, 2019: 246). This study, conducted within the framework of the aforementioned discussions, aims to examine the relationship between university youth's perceptions of religiousness and modernization. The research in which the relational survey model was adopted was conducted with 396 students studying at Sivas Cumhuriyet University. Participants were determined using the Easy Sampling Technique. Religiosity Tendency Scale (Cirhinlioğlu, 2006) and Modernization Scale (Cirhinlioğlu, Ok, & Cirhinlioğlu, 2013) were used in the study. Pearson Product Moment Correlation Coefficient was used for data analysis. According to the findings, students' perceptions of religiousness and modernity were high. Young people with high levels of internal religiosity had the highest score in the dimension of modernity from liberality and plan-order sub dimensions and the lowest score in birth control and belief in science sub-dimensions. In general, there was a moderate negative relationship between religiosity and modernity. It has been revealed that the modernization scale has only a positive relationship with the plan-order sub-dimension for religious youth. This dimension consists of items related to the proper and

*timely execution of the works. Social injustice, poverty, individualism, alienation, western societies exploiting the rest of the world for their own interests, materialism being at the forefront, etc. Reasons play an important role in religious values to take an important place in human life. The general results of this research showed that the youth adopted both religiousness and modernity values at a similar level. In addition, the idea that modernization would lead a happier life with the development of science and technology, was not accepted as expected.*

**Keywords:** *University Youth, Religiosity, Internal and external religiosity, Modernity, Religiosity and modernization.*

## Giriş

Latince kökenli bir kelime olan modern kavramı esasen “hemen şimdi” anlamında zamana vurgu yapmakta, eskiye ve geleneğe karşıtlığı ifade etmektedir (Kızılcelik, 1996, 9). Modernleşme modernlik, modernizm, modernleşme gibi pek çok kavramla yakın ilişkilidir. Modernlik batıda başlayan ve batı dışı toplumlara dayatılan toplum biçimine karşılık gelirken (Berman, 1999 akt. Altun, 2002). Modernizm içinde pozitivizm, evrenselcilik, akılcılık gibi öğeler barındıran düşünsel projeksiyona vurgu yapmaktadır. Bu bakımdan modernizm, modernlik ideolojisi olarak görülebilir. Modernleşme ise modernliğe giden süreci ifade etmektedir. Modernleşmenin sürekli toplumsal değişme ve gelişme sürecine vurgu yaptığını da söylemek mümkündür.

Modernleşmenin geleneğe karşı duruşu din ve modernleşme ilişkisini sorunlu hâle getirmektedir. Dinin modernleşmenin karşı durduğu geleneği temsil etmesi, vahiyle gelmesi gibi özellikleri, ilk dönem sosyologlarını dinin modern dünyada marjinal bir yerde durduğu ve modernleşmeye tehdit oluşturduğu fikrine yönlendirmiştir (Barbarosoğlu, 1995, 18-21; Giddens, 2012, 580-581). Marx, Durkheim ve Weber, modernleştikçe laikleşmenin/sekülerleşmenin artacağını savunmuşlardır. Laikleşme/sekülerleşme ile kast edilen “dinin toplum hayatının çeşitli yerlerindeki etkisinin” kaybolmasıdır (Giddens, 2012, 601). Ancak dinin hem birey hem de toplumsal yaşamda tamamen ortadan kaldırılamayacağı gerçeği sonraları dinin modern hayatla uyumlu bir yapıya kavuşturulması gerekliliğini ön plana çıkarmıştır. Zira din sosyalleştirme ve yasalaştırma gibi fonksiyonlara sahiptir (Gültekin, 2010, 28).

Yukarıdaki tartışmalar İslam ve modernlik alanında daha sıcak şekilde yaşanmaktadır. İslam dünyasında modernleşmeye yönelik farklı görüşler bulunmaktadır. Kimileri (Simon, Durkheim, Marx, Weber vb.) din ve modernleşme arasında uyum olduğunu iddia ederken, kimileri de (Parsons, Berger vb.) İslam ve modernleşmenin birbirinin zıttı olduğunu savunmaktadırlar. Bir başka görüş ise Batılı modernite ile İslam’ın uyumlu olmadığını çünkü modernitenin Batılı fikirleri benimsediğini ve bu yüzden aralarında bir uyumun bulunamayacağını iddia

etmektedir. Üzerinde durulmaya değer bir diğer bakış açısı ise modernitenin dini konulara karşı büyük bir meydan okuma gösterdiğini kabul etmekle birlikte din ve modernite uyumunun mümkün olacağı yönündedir (Yıldız vd., 2013, 25-26). Bu tartışmalar ışığında çalışmanın konusu dindarlık ve modernlik algıları arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır. Araştırma üniversite gençliğiyle yapılmıştır. Din ve modernlik arasındaki tartışmalar da eğitim düzeyi arttıkça dini yaşam tarzından modern yaşama doğru bir evrilmenin olacağı, modernleşmenin ilkelerinin daha çok benimseneceği yönündeki tezlerden yola çıkarak (bk. Günay, 1999; Akdoğan, 2002: 143-144) araştırmada iki değişken arasında negatif yönlü bir ilişki olacağı varsayılmaktadır.

## 1. Literatür Taraması

### 1.1. Din, Dindar ve Dindarlık Kavramları

İnsanlık var olduğundan beri görülen, evrensel bir olgu olarak kabul edilen din, insanı içten ve dıştan saran ve onun hayatında etkili olan bir disiplindir (Tümer, 1994). Bu bağlamda inançsız bir toplumun varlığından bahsetmek mümkün değildir (Tümer - Küçük, 1993: 1). Dinin hayat bulması için belli bir kalıptaki toplum tipine ihtiyaç yoktur. Her zaman ve her toplum tipinde vücut bulan din, kimi zaman sınırlandırıcı kimi zaman yönlendirici bir unsur olarak özde insanı genelde toplumları çeşitli açılardan etkilemektedir.

Literatürde din olgusunun özsel ve işlevsel olarak iki kategoride ele alındığı görülmektedir (Taş, 2003, 202). Özsel tanımlarda dinin ne olduğu üzerinde durulur ve din kutsal bir değere bağlanır (Okumuş, 2003, 65). Otto'nun (1924) "Din, insanın kutsal saydığı şeylerle ilişkisidir." tanımı özsel tanımlar için kültürel niteliğindedir. Otto bu tanımlamayla dinin ahlaki, estetik, sosyal, ekonomik, kültürel tecrübelerden oluştuğu düşüncesini reddetmekte, dinin onlardan tamamen ayrı olduğu görüşünü ima etmektedir. Ona göre din bu kavramlara indirgenmesi mümkün olmayan kutsal kategorisinde yer almaktadır (Wach, 1995, 9).

İşlevsel tanımlar, dinin ne olduğundan değil ne işe yaradığından hareket etmekte (Günay, 2012, 226; Eyüboğlu - Batuk, 2015, 101) dini insan ve toplum üzerindeki etkisine göre tanımlamaktadır. Yani bir inanç, insanın hem kendi yaşantısında hem de bulunduğu ortamdaki yaşantısına etki ediyorsa o zaman o bir dindir. Durkheim'in din tanımı bu bakış açısının ilk örneği olarak görülebilir (Kurt, 2008, 79). Durkheim (2005, 67) dini "kutsal şeyler, yani ayrı tutulan ve yasak kabul edilen şeylerle ilgili inanç ve pratiklerden ibaret birleşik bir sistem" olarak tanımlamaktadır. Bu rutinler kişileri manevi bir ortam olan, kilise denen bir yere toplamaktadır. Durkheim'e göre sosyal olgular ancak sosyal olgularla açıklanır. Din de tamamen bir sosyal olgudur (Kurt, 2008, 79).

Din üzerindeki farklı tanımlamalar ve bundan kaynaklanan belirsizlik, dindar ve dindarlık kavramlarının farklı algılanmasına yol açmıştır. Dindar kavramının sözlük anlamı "Din inancı güçlü, din kurallarına bağlı (kimse), mütedeyyin" (Türk Dil Kurumu, 1988, 1/593). Bir başka dindar tanımında ise, "Mensubu olduğu dinin inanç, ilke, pratik ve sembollerini içselleştirip bunları tutum ve davranışlarında sergileyen kişi" (Ayverdi, 2008, 726) olduğu dile getirilir. Antropolog Scheler'e (2010, 61) göre dindar insan, "Tanrı'nın onun gönlünde ve davranışlarında olduğunu benimseyen, kendi manevi kişiliğiyle ruhları dönüştüren, yeni yollardan Tanrı'ya ve teslim olmuş kalplere ilham edebilen kişidir." Hökelekli (2013, 154) de dindar insanın, iyilik ve güzellikleri daha çok fark ettirmesi, öğrenme, gelişme, sevme, paylaşma, diğerlerine yardım etme davranışlarını artırması dolayısıyla bunu sağlayan kaynağa karşı derin bir sevgi ve minnettarlık yaşadığını dile getirmektedir.

Kişinin dini hassasiyeti hakkında bilgi sahibi olmak için o kişinin göstermiş olduğu davranışlara bakmamız yeterli olabilmektedir. Bu durum zamanla dindarlığın ölçülmesi ihtiyacını doğurmuştur (Çoştu, 2009, 122). 1940-1950'li yıllarda başlayan çalışmalarda (Koroğlu, 2012, 85) dindarlık tek boyutlu ölçülmüştür. Sumner dini inançla ilgili ifadeler, Thurstone ve Chave kiliseye karşı tutum, Hall, Lauba, Starbuck, James gibi din psikologları ise dindarlığı sadece duygu boyutu üzerinden ölçmeye çalışmıştır. Ölçümün tek boyutlu olması dindarlığı küçük bir alanla sınırlandırdığından araştırmacılar yeni arayışlara yönelmişler, dinin iki kutuplu ölçülmesi düşüncesine ağırlık vermişlerdir. Allport bu görüşü savunanların başında gelmektedir. Kendisi önce kurumsallaşmış ve içten-kaynaklı dindarlık ölççeğine vurgu yapmış daha sonra da dıştan kaynaklı ve içten kaynaklı terimlerini kullanarak iki türlü dindarlık tipinden bahsetmiştir (Yıldız, 2014, 90-92). Allport'a göre (1968) kişi eğer bir dine inanıyorsa ya içedönük dindarlığa ya da dışadönük dindarlıktan birine yakın olacaktır. Kendini dışadönük dindarlığa yakın hissedenler dini bir araç olarak kullanılır. Din bu kişiler için güvenlik sağlamak, teselli olmak, sosyallik kazanmak, dikkat çekmek, statü elde etmek, kendini masum görmesi gibi çeşitli amaçlar için vardır. Tanrı bu kişiler için vardır ama kendi benlikleri de bir o kadar önemlidir. Dine fazla bir bağlılık göstermemekle birlikte din tamamıyla birincil ihtiyaçları gidermek üzere şekillenmiştir. Bunlar samimi dindar değildir. Bir dini pratik veya uygulamaya birkaç kez katılmayı sürekli katılıyorlarmış gibi ifade eder.

İçedönük dindarlar kendileri için dini bir araç olarak görmezler. Din onlar için korkularını giderme, sosyalleşme veya topluma uyum sağlama gibi duyguları bastırma veya arzuları gerçekleştirme aracı değildir. Din insan yararına kullanılmak için var olmaz. Aksine insanlar dine hizmet etmeye ve kulluk hizmetlerini yerine getirmeye gayret eder. Bu dindar tipine yakın olanlar esas güdülerini dinde bulur ve diğer ihtiyaçlar önemli olsa bile hayatını dini inanç ve emirlerle uyum içerisinde geçirmeyi amaçlar. Bir yakını kaybettiklerinde daha metanetli ve tahammüllü

olur. Dışsal olarak güdülenen kişi dini kullanırken, içsel olarak güdülenen dindar dini yaşamayı tercih eder dersek doğru bir tespit yapmış oluruz (Allport, 1968, 242-243).

Türkiye’de dindarlığı ölçmeye yönelik ilk çalışma Mehmet Taplamacıoğlu tarafından yapılmıştır. Bu çalışmada dindarlık sofu dindarlığı, alaca dindarlığı, mevsimsel dindarlık, beynamaz-ış dindarlığı ve ilgisiz dindarlık olarak beş kategoride ele alınmıştır (Taplamacıoğlu, 1962, 145). Ancak bu alandaki çalışmaların 1980’li yıllardan sonra hız kazandığı Hristiyan toplumunun dindarlık düzeyini ölçmek amacıyla Allport, Glock, Lenski, King ve Hunt gibi bilim adamlarının hazırlamış oldukları dindarlık ölçeklerinin Türkçeye uyarlandığı görülmektedir (Köroğlu, 2012, 85). Daha sonra sırasıyla Mutlu (1989), Köktaş (1993), Koştaş (1995) ve Arslan (2003) dindarlıkla ilgili çalışmalar yapmışlardır.

## 1.2. Modernleşme

Modern kavramının kökenini oluşturan modernus terimi ilk kez 5. yüzyılda Hristiyan olan dönemle, Romalı ve Pagan geçmişi ayırmak amacıyla kullanılmıştır (Kızılcılık, 1996, 9). Bu kavramla yakından ilişkili olan “modernleşme” ise 1960’lı yılların başından itibaren yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Modernleşme teknoloji ve değerlerdeki değişimleri ifade etmektedir (Marshall, 1999, 508-509). Hocoğlu’na (1992, 76) göre bu kavram başkaları tarafından erişilmesi, potansiyeline ulaşılması, hedeflenen en yüksek düzeye yükselmek anlamına gelmektedir. Batılı sosyal bilimcilerin modernleşme denilince öne çıkardığı özellikler şu şekilde özetlenebilir:

- Modernleşme geleneksel toplumdan uygar topluma geçişi ifade etmektedir.
- Modernleşme tek bir faktörle açıklanamayacak kadar karmaşık bir süreçtir. Endüstrileşme, kentleşme, farklılaşma, sosyal hareketlilik, sekülerizm, haberleşmenin yaygınlaşması eğitimin artması ve siyasi katılım gibi pek çok unsuru içermektedir.
- Modernleşme sistematik bir süreç olduğundan bir faktördeki değişim diğer faktörleri de etkilemektedir.
- Modernleşme küresel bir olgudur. 16 ve 17. yüzyılda Avrupa’da başlayan bu süreç tüm dünyayı etkilemektedir.
- Modernleşme uzun zaman içerisinde gerçekleştirilmektedir. Geleneksel toplumdan modern yapıya geçiş uzun zaman almaktadır.
- Modernleşme aşamalı bir süreçtir. Toplumlar geleneksel toplumdan modern toplumlara dönüşerek bu süreci bitirmektedir.
- Modernleşme bütünleştirici bir süreçtir. Modernleşme süreciyle toplumlar birbirine yaklaşmaktadır.

- Modernleşme geri dönüşü olmayan bir süreçtir. Modernleşmede değişimin yönü gelenekselden modernliğe doğrudur.
- Modernleşme istenilen bir süreçtir çünkü uzun vadede insanların maddi ve kültürel refahını artırmaktadır (Özer, 2003, 579).

Sosyolojik olarak bakıldığında modernleşme, Tönnies'te cemaatten-cemiyete, Durkheim'de mekanik dayanışma-organik dayanışma veya geleneksel toplumdaki modern topluma geçiş şeklinde görülmektedir. Bu anlamda modernleşme geleneksel bir toplum şeklinden modern bir topluma doğru her anlamda bir değişimi göstermektedir (Çiçek vd., 2015, 272). Modernleşmenin sağladığı bu değişimlerin kökeninde aydınlanmanın ortaya koyduğu felsefi değişimin yakından alakalı olduğu hatta modernleşmenin, aydınlanmanın kendisi mi yoksa aydınlanmanın başka türden bir görünümü mü (Shatara, 2007, 33) olduğu yönünde tartışmalar vardır. Aydınlanma hareketiyle akılcılık ve bilim, hümanizm, insan hakları ve özgürlük, bireyselleşme, demokrasi, bürokrasi, laiklik, sanayileşme ve kentleşme gibi anlayışlar ortaya çıkmaktadır. Ayrıca din dâhil olmak üzere diğer alanlarda da sınırlar aydınlanma hareketi ile ayrılmaktadır. Bütün bunlar Habermas'ın ifade ettiği gibi modernlik projesinin esasını teşkil etmektedir (Kızılçelik, 1996, 8; Yıldız vd., 2013, 22). Ayrıca modernliğin getirdikleri rasyonalite ile düşünselde, kapitalizm ile ekonomide, sanayileşme ile teknolojide, kentler ile sosyal alanlarda hissedilmiştir (Saygın, 2016, 70). Modernleşmenin parametreleri olan bu kavramlar birbirinden ayrı düşünülemeyeceği gibi birbirini tamamlayıcı olduğu unutulmamalıdır.

### 1.3. Dindarlık ve Modernleşme Üzerine Görüşler

Dindarlık ve modernleşmeyle ilgili klasik sosyologlardan günümüze kadar pek çok sosyal bilimci görüşlerini ifade etmiştir. Bunlardan ilki olan Simon'a göre toplumlar teolojik, metafizik ve pozitif aşamalardan geçer. Bu üç aşama çok Tanrılıktan tek Tanrılığa, oradan feodalizme daha sonra da endüstri toplumuna doğru bir gelişim gösterir (Taplamacıoğlu, 1969, 93). Simon'a göre bilim ve endüstri ile toplumda din artık etkisini yitirecektir. Ancak bu durum, geleneksel otorite biçimlerinin endüstri toplumlarında yer bulamamasından dolayı bir krize de neden olacaktır. Simon bu krize ancak yeni ve dünyevi bir dinin çözüm bulacağına inanmaktadır. Bu yeni din de toplum üzerinde çok etkili olacak ve toplumun ahlaki temelini oluşturup ve toplumsal birliğin oluşmasında fayda sağlayacaktır.

Saint Simon'un son çalışması olan *Le Nouveau Christianisme*'de Yont (yeni) Hristiyanlık adında bir din fikri ortaya atarak reformun boyutunu daha da ileri taşımıştır. Bu yeni dinde en önemli unsur iktisat ahlakıdır ve üyeleri, felsefi bireyciliğe zıt olan, dünyevi bir din olarak ifade ettiği sanayi toplumunun öncüleri, çıkarları kitlelerin çıkarlarıyla aynı olan sanatçılar, bilimciler ve sanayinin önde gelenleridir (Swingewood, 1998, 58).

Comte temel fikirlerinin pek çoğunu Simon'dan almış olmasına rağmen ondan farklı olarak sanayileşme, üretim sınıfın oluşumu ve sınıfsal çatışma gibi kavramları, olumsuz yönlerden arındırmış organizmacı, uzlaşımçı bir toplum modeli şeklinde bütünlüştürmüştür (Swingewood, 1998, 81). Simon'dan ayrıldığı bir diğer nokta da toplumların belirli aşamalardan geçerek ilerlediği düşüncesindedir Comte'e göre bu geçiş insan aklındaki bir ilerlemenin sonucudur (Gönç - Şavran, 2011, 40). Comte aynı zamanda sosyolojinin isim babasıdır. Toplumların teolojik, metafizik ve pozitif dönemlerden geçeceğini iddia etmektedir (Aron, 2010, 70; Swingewood, 1998, 63).

Teolojik aşamada, olaylar dinsel ve doğaüstü nedenlerle açıklanmaktadır. İnsan bir faaliyette bulunacağı zaman dinsel yönlendirmelere göre hareket etmektedir (Giddens, 2012, 46). Duyguların ve hayal gücünün egemen olduğu teolojik aşama fetişizmi (doğanın insanın duygusu ekseninde tanımlanması), çok Tanrıcılık ve tek Tanrıcılıktan oluşan üç döneme ayırmaktadır (Swingewood, 1998, 63; Zencirkıran, 2017, 32). Toplum, Rönesans döneminde varlık gösterir metafizik aşamada artık doğal bir bakış açısından görülmeye başlanır. Bir geçiş evresi olan bu aşamada olayların arkasında yatan nedenler metafizik ve soyut güçlerle açıklanmaya çalışılmaktadır (Giddens, 2012, 46; Durakbaşa Tarhan, 2003, 18; Zencirkıran, 2017, 32). İnsanların saygı duyulması gereken temel haklarının en önemli haklar olduğu bu aşamayla özgür haklarının çoğaldığı vurgulanmaktadır (Wernick, 2005, 130).

Pozitif aşama Copernicus, Galileo ve Newton'un keşifleriyle ortaya çıkmıştır. Bilimsel tekniklerin toplumsal dünyaya uygulanması bu aşamanın en önemli özelliklerindedir (Giddens, 2012, 46). Düşüncelerin terk edilip gözlem ve deneyin hâkim olduğu son aşamada, mutlak nedenlerle ilgili görüşler terk edilir ve araştırmalar, olguların ve onların değişmez ardışıklık ve benzeşme ilişkilerinin incelenmesine doğru kayar (Swingewood 1998, 63). Comte, her toplumun aslında son aşamaya ulaşmak istediğini çünkü bu aşamanın toplumsal düzenin gerçekleştiği yer olduğunu dile getirir. Teolojik ve metafizik aşamaların geleneksel toplumları, pozitif aşamanın ise modern toplumları işaret ettiğini dile getirmektedir (Cirhinlioğlu vd., 2013, 34). Comte toplumdaki bu aşamaların Simon gibi bir boşluk oluşturacağını düşünüyordu. Bu kuralsızlık ve normsuzluk durumu karşısında işçi sınıfı ve yöneticiler arasında aracılık işlevi gören "İnsanlık Dini" adı altında yeni bir din önerir. Sosyoloji bu yeni dinin merkezinde yer alır (Swingewood, 1998, 67; Giddens, 2012, 46).

Comte'nin insanlık tarihini pozitivist, materyalist ve evrimci bir bakış açısıyla incelemesi, din ve toplum alanında yapılan incelemelerde çok derin etki oluşturmuştur. Bu etkiler hem 19. yüzyılın ikinci yarısında hem de 20. yüzyılda bilimsel metodoloji üzerinde büyük ölçüde belirleyici olmuştur (Günay, 2002, 4). Comte, ayrıca dinin temel unsur olduğu toplumsal statik ve toplumsal dinamik ayrımı yapmaktadır. Toplumsal statik, toplumların temel düzenini, toplumsal

dinamik ise bu temel düzenin pozitivizmin son aşamasına gelmeden geçirdiği farklılıkları ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır. Dinamik oluşması bu durumda statige bağlıdır (Aron, 2010, 79).

Marx kendi bakış açısını Alman İdeolojisi'nde (1816) adlı eserinde belirlemiş ve ileride "tarihin materyalist yorumu" diye adlandırılacak yaklaşımın ilk çerçevesini kurmuştur. Engels'le birlikte kaleme aldığı bu eser sosyolojik bir toplum anlayışını savunmaktadır. Marx ayrıca toplumları da uzlaşmaz toplumsal sınıflar, işbölümü ve özel mülkiyet şekilleri üzerinde kurulmuş, bir yapı olarak görmektedir. Tarihsel gelişmeye bağlı olarak toplumların, köleci, feodal en son da kapitalist topluma doğru aşamalardan geçerek ilerlediğini savunmaktadır (Swingewood, 1998, 84). Marx kapitalizmi, tarihteki diğer ekonomik sistemlerden farklı olarak daha geniş bir tüketici grubuna satılan mal ve hizmetlerin üretiminin yapıldığı bir düzen olarak tanımlamaktadır. Kapitalist sistem sermaye ve ücretli emek adlı iki bileşenden meydana gelmektedir (Giddens, 2012, 50). İnsanlık tarihini, işçi sınıfı (ploterya) ile üretim gücünü elinde bulunduranlarla arasında geçen mücadele olarak gören Marx işçi sınıfının iktidarı ele geçireceği gün tarihin önceki akışı ile kesin bir kopma yaşanacağını dile getirmektedir. Kapitalizmin ve sınıfların aynı anda ortadan kaldırılmasını sağlayacak bu devrimin kapitalistlerin kendilerinin eseri olacağını vurgulamaktadır (Aron, 2010, 112; Göle, 1998, 49).

Marx'ın çalışmalarında önemli bir yer tutan yabancılaşma teorisi Hegel'in diyalektik felsefesinden gelmektedir. Marx, emeği, insan kültürünün temeli, kültürü de emek aracılığıyla gerçekleşen insan faaliyetlerinin ürünü olarak görmektedir. Yabancılaşma kavramı emekle oluşan bir dünyada insanın adım adım bir yabancıya dönüştüğü süreci ifade etmektedir (Swingewood, 1998, 87). Yabancılaşma kuramı Marx'ın din üzerindeki görüşlerini de etkilemiştir. Marx'a göre ilkel toplumlarda kişiler anlam veremedikleri durumlarla karşılaşınca dini açıklamalarda bulunmuşlardır. Kişinin hayalinin ürünü olan bu açıklamaların kaynağını başka yerlerde aramışlardır. Aslında bu durum fark etmeden kendi ürettiği düşüncelerden zamanla uzaklaşıp ve kopmasına neden olmaktadır. Din kişinin bir hayal ürünü olarak, onun kaderini belirleyen büyük bir güç gibi algılanmaktadır. Kısacası insanın kendisinin oluşturduğu bu düşünceler zamanla kontrolden çıkıp insanın kontrolünü eline almaktadır (Cuff vd., 1990, 18-20).

Durkheim için dinin özü sadece bir tanrıya inanmak değil, dünyanın kutsal ve kutsal olmayan olgulara ayrılmasıdır (Aron, 2010, 250). Kutsal ve kutsal olmayan kavramları aslında birbirinin zıddı olarak değerlendirilebilir. Buna rağmen bu iki kavram birbirine karşıt olmakla birlikte birinden ötekine geçiş mümkündür (Kösemeihal, 1971, 103). Durkheim (2005, 17), Dini Hayatın İlkeli Biçimleri adlı kitabında dini bir sistemin analiz edilmesi için organizasyonlarının basitliğinin başka hiçbir toplumda bulunmaması ve bu dini sistemin kendinden önceki başka bir dinden herhangi bir unsur almadan açıklanması olarak ifade etmektedir. Din, ancak en bozulmamış hâliyle ilkel dinlerde incelenebilir. En ilkel din de dinin



kaynağının toplum olduğu görüntüsü veren Avustralyalı Arunta kabilesindeki totemizimdir. Bir din sosyoloğu olarak Durkheim'in, ilkel kabile dinleri üzerinde çalışarak elde ettiği sonuçlardan hareketle bütün toplumlar için geçerli olacak genellemelere ulaşması ayrıca genel bir din kuramı geliştirmeye çalışması, kendisine yönelik en büyük eleştirilerden biridir. Durkheim'in bu bakış açısı aynı zamanda metodolojik açıdan da sorunlar oluşturmaktadır (Kirman, 2005, 138-140). Durkheim ayrıca Toplumsal İşbölümü (The Division of Labor in Society) adlı kitabında iki tip dayanışma biçimi olan mekanik ve organik dayanışma ayrımı yapmaktadır. Durkheim, düşük bir işbölümü, benzer meslekler, ortak yaşantı ve paylaşılan inançlara sahip olan geleneksel kültürleri mekanik dayanışma olarak nitelemektedir. Burada geleneksel yaşam biçimlerine karşı olmak beraberinde büyük cezaları da getirmektedir. Sanayileşme ve kentleşmenin getirileri bu dayanışma tipinin çözülmesine neden olmuştur. Zamanla gelişmiş toplumlarda ortaya çıkan işlerdeki uzmanlaşma ile artan toplumsal farklılaşmanın organik dayanışmayı ön plana çıkaran yeni bir düzene yol açacağını ileri sürmüştür (Giddens, 2012, 48). Organik dayanışmayla karşılıklı bağımlılık, sanayinin gelişim göstermesi, artan nüfus oranı, ahlaki ve maddi yoğunluk ifade edilmektedir. Birey artık tamamıyla toplum bilincinde değil bireysellik özellikleri de sergilemektedir (Swingewood, 1998, 191).

Weber Marx'tan etkilenmekle birlikte tarihin materyalist yorumunu reddetmiş ve sınıf savaşlarının daha az önemli olduğunu düşünmüştür (Giddens, 2012, 52). Weber için geniş ve kapsamlı araştırmalarının ürünü olan konulardan biri, modern toplumu geçmiş toplumlardan ayıran özelliktir. Rasyonelleşme kavramı tam da bunu sağlamaktadır. Önceki toplumlar rasyonel olmayan din, kişisel karizma ve gelenek gibi inanç veya düşünce sistemlerine dayanırken, modern toplumun temeli akla başvurmaktır. Rasyonel, modern bilim ve teknolojinin, modern hukuk ve iş hayatının modern topluma uygulanma biçimidir. Rasyonelleşme Weber'in din, bürokrasi ve kapitalizm üzerine çalışmalarının temelini oluşturur ve onun temel çalışması Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu'dur (Slattery, 2014, 79). Weber kapitalizmi özgür emeğin rasyonel biçimde örgütlenmesi, çalışma hayatının evden ayrılması, rasyonel muhasebe yöntemleri, hukuk ve yönetim sistemlerinin artması olarak tanımlamaktadır (Swingewood, 1998, 185).

Weber ayrıca toplumsal eylemler üzerinde yoğunlaşılması gerektiğini düşünmektedir (Giddens, 2012, 52). Toplumsal eylemler bireylerin içgüdüsel özellik göstermeyen anlamlı tüm fiilleri olarak tanımlanabilir. Weber'e göre eylemin toplumsal bir özellik kazanabilmesi için bireyde anlam ifade eden eylemin diğer kişilerin davranışlarıyla alakalı olması hatta onları içermesi veya onlar tarafından içerilmesi gerekmektedir (Tolan, 1996, 35). Toplumsal eylem her zaman için kesinlik taşımayabilir. Çünkü toplumsal ilişkilerin tekil doğası, beklenen eylemin sonucunda değişikliğe neden olabilmektedir. İdeal tipler burada devreye girer ve aktöre belirli bir eylem yönünü izleme olanağı tanır (Swingewood, 1998, 178). Weber'in düşünce hayatında önemli bir yer tutan ideal

tip, değer yargılarından arınmış eden fakat gerçek hayatta görülmesi mümkün olmayan açıklayıcı kurgu olarak tanımlanmaktadır (Tolan, 1996, 38-39). Bununla birlikte bu kurmacalar, sabit referans noktaları oluşturarak gerçek hayattaki herhangi bir durumun ideal tiple karşılaştırılarak anlaşılabilmesi açısından çok faydalıdır. İdeal tip kusursuz ve erişilmek istenen anlamdan ziyade belirli bir görüngünün saf hâlini kastetmektedir (Giddens, 2012, 53).

Eski geleneksel ve tarımcı hayat tarzını yeni modern ve kentsel yaşam tarzıyla karşılaştırarak aradaki farklılıkları ortaya koymayı amaçlayan Tönnies bunun için cemaat ve cemiyet kavramlarını kullanmıştır (Slattery, 2014, 59). Tönnies (2001, 16-52) cemaati dayanışması kan bağı gibi doğal kuvvetlerle sağlanan, kendine özgü iradesi olan bireyler topluluğu olarak ifade etmektedir. Bu birlikte insanlar arasında çok yakın ilişkiler bulunmaktadır. Kan bağı ya da aynı soydan gelme duygusu bu ilişkileri güçlendirmektedir. Burada bireylerin iradesi toplum tarafından engellenmektedir. Bu türlü topluluklarda mülk sahibi olmak mal birliğine; hukuk da aile hukukuna dayanmaktadır. Cemaatler örf ve âdetlerin etkin, birincil ilişkilerin yoğun olarak yaşandığı, ilkel, tarıma dayalı, karmaşık duruma gelmemiş yapıların bulunduğu, doğal iradenin baskın olduğu toplum tipidir. Cemiyet ise belirli bir amaç ya da amaçlara ulaşabilmek için bireysel irade ile karşılıklı etkileşimde bulunan kişilerin oluşturduğu teknoloji ve uzmanlaşmanın yaygınlaştığı, rasyonel iradenin yönlendirici konumda bulunduğu topluluk olarak tanımlanmaktadır. Cemiyette daha çok resmi ilişkilerin hâkim olduğu ikincil ilişkilerin, rekabetin, kişisel faydanın ve bireyciliğin arttığı buna karşın aile bağlarının zayıfladığı bir toplum yapısı görülmektedir. Bu toplum yapısında cemiyetin hayat bulduğu tarım toplumunun tersi gibi görünen kent, özellikle de metropoliten bölgelerdeki toplum tipidir. Slattery (2014, 60), Tönnies'in bu ayrımıyla aslında kötümser bir tablo çizdiğini ifade etmektedir. Sanayileşme bir anlamda uygarlıkların temelden sarsılmasına neden olmuştur. Tönnies cemaatten cemiyete oradan tekrar cemaate bir dönüş olacağına inanmaktadır.

Bu görüşlerden yola çıkarak David Martin, Brian Wilson, Larry Shiner ve Peter L. Berger gibi isimler sekülerleşme teorisi kapsamında din ve modernleşme arasında iki açıdan gelişme yaşanacağını öne sürmektedir. Birincisinde dinin etkisi altında olan bazı alanlar zamanla seküler kurumların hâkimiyeti altına girecek böylece dinin bir kısım sosyal fonksiyonlarında kayıplar olacaktır. İkincisinde dini gelenekler inanç ve pratiklerde zamanla bir zayıflama ve düşüş görülecektir (Pollack, 2008 akt. Bodur, 2019,257). Hatta Shiner'e göre sekülerizasyonun son noktası dinsizlik olacaktır (Küçükcan, 2005, 111). Sekülerleşme teorisyenleri toplumsal, organizasyonel ve bireysel düzeyde bu gelişmelerin yaşanacağını savunmaktadır (Bodur, 2019, 257).

## 2. Araştırmanın Yöntemi

Nicel araştırma yöntemine dayalı yürütülen bu çalışma bir betimsel (tarama) çalışması özelliği taşımaktadır. Betimsel çalışmalar, bir olgunun nelğini olduğu

gibi resmeden çalışmalara denir. Betimsel modeller genel tarama modelleri ve örnek olay tarama modelleri olarak ikiye ayrılmaktadır (Sönmez ve Alacapınar, 2011). Bu araştırmanın amacına uygun olarak genel tarama modelinin kullanılması uygun görülmüştür. Genel tarama modelleri de kendi içerisinde tekil ve ilişkisel tarama modeli olarak ayrılmaktadır. Tekil tarama modeli “değişkenlerin tek tek tür ya da miktar olarak oluşumlarının belirlenmesi” için ilişkisel tarama modelleri ise “iki ya da daha çok değişken arasında birlikte değişim varlığını ve/veya derecesini” ortaya koymak amacıyla kullanılmaktadır (Karasar, 2012, 79-81). Bu çalışma din ve modernleşme arasındaki ilişkiyi incelediğinden ilişkisel tarama modelini benimsemektedir.

## 2.1. Veri Toplama Araçları

Araştırmanın modeline uygun şekilde anket uygulaması yapılmıştır. Cumhuriyet üniversitesi öğrencilerine uygulanan ankette katılımcıların sosyo-demografik özelliklerini belirleyen sorular yanında dindarlık ve modernleşme düzeyini ölçmeye yönelik iki ölçek kullanılmıştır.

Çalışmada kullanılan *Dini Yönelim Ölçeği*, Allport ve Ross (1967) tarafından geliştirilmiş Cirhinlioğlu (2006) tarafından Türkçeye uyarlanmıştır. 5’li Likert tipi cevaplar içeren ölçek, 22 madde ve iki alt boyuttan oluşmaktadır. İçsel dini yönelim alt boyutunda toplam 11 madde yer almaktadır. Bu faktörde bulunan maddelerin faktör yük değerleri .767 ile .404 arasında değişmektedir. Dışsal dini yönelim alt boyutunda ise yine 11 madde bulunmaktadır. Bu maddelerin yük değerleri .648 ile .334 arasında değişmektedir. Ölçeğin cronbach alpha katsayısı .90 olarak belirlenmiştir. Bu çalışmada ölçeğin güvenilirlik katsayısı .72 çıkmıştır.

Çalışmadaki bir diğer veri toplama aracı *Modernleşme Ölçeği* Cirhinlioğlu, Ok ve Cirhinlioğlu (2013) tarafından yapılan Dindarlık, Ruh sağlığı ve Modernite adlı TÜBİTAK projesi kapsamında geliştirilmiştir. 30 madde içeren ölçek açıcı ve kriter geçerlik yöntemiyle geçerliliği doğrulanmıştır. Açıcı faktör analizinden elde edilen bulgulara göre modernite ölçeğinin liberal, plan-düzen, bilime inanma, doğum kontrolü, laik olma, cinsel eşitlik, medya takibi, üretip tüketme olmak üzere toplam 8 alt boyuttan oluştuğu saptanmıştır. Liberal faktörü otonomi, akıl, teknoloji, düşünce özgürlüğü, demokrasi ve eğitim alt boyutlarından oluşmaktadır. Plan-düzen faktörü ise düzenlilik ve iş güdüsü alt faktörlerinden oluşmaktadır. Ölçeğin maddeleri. 30 ile .86 arasında faktör yüküne sahiptir. Ardından ölçeğe doğrulayıcı faktör analizi uygulanmış, sonuçta modernite ölçeğinin Türk kültürüne uygunluğu kanıtlanmıştır. Ölçeğin cronbach alpha iç tutarlılık katsayısı ise .88 olarak hesaplanmıştır. Buna göre ölçeğin güvenilirliğinin oldukça yüksek olduğu söylenebilir. Bu çalışma kapsamında ölçeğin iç tutarlılık katsayısı. 82 olarak belirlenmiştir.

## 2.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni Sivas Cumhuriyet Üniversitesi merkez kampüsünde bulunan fakülte ve yüksekokullarda lisans öğrenimine devam eden öğrencilerinden oluşmaktadır. Kolayda örnekleme tekniği ile belirlenen farklı fakültelerdeki ve yüksekokullardaki 396 öğrenciye anket uygulanmıştır. Kolayda örnekleme araştırmacının kolayca ulaşabileceği kişileri örnekleme almayı içermektedir. Kolay, pratik ve ekonomik olması nedeniyle tercih edilmektedir (Haşiloğlu vd., 2015, 20). Sivas Cumhuriyet Üniversitesinde 16.02.2019 tarihi itibarıyla lisans ön lisans öğrenci sayısı 51.544'dir. Merkez yerleşke dışındaki ilçelerde bulunan öğrenciler örnekleme dâhil edilmediğinde evren sayısı 45.317'dir.

Minimum örneklem büyüklüğünü belirlemek için,

$$n = N + t^2 \cdot p \cdot q / d^2(N-1) + t^2 \cdot p \cdot q^1$$

formülü kullanılmıştır. Elde edilen sonuca göre minimum örneklem büyüklüğü 384 olmalıdır. Çalışmada 400 kişiye anket uygulanmıştır. Dört anket eksik veya yanlış doldurulması nedeniyle analizden çıkarılmış toplam 396 anketle istatistiksel işlem yapılmıştır.

## 2.3. Araştırmanın Varsayımları

- Araştırmada:

Örneklem grubundaki öğrencilerin uygulanan ölçme aracına samimi cevap verdikleri,

- Seçilen araştırma yönteminin amaç, konu ve sorunların çözümüne uygun olduğu,
- Ölçme aracının olguyu ölçmede yeterli olduğu varsayılmıştır.

1 Bk. Sümbüloğlu, K. - Sümbüloğlu V. (2010). Biyoistatistik. Ankara: Hatipoğlu.

### 3. Bulgular

#### 3.1. Katılımcıların Demografik Özelliklerine Ait Bulgular

**Tablo 1.** Katılımcıların Demografik Özelliklerine Göre Dağılımı

	<b>Alt Kategoriler</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
Cinsiyet	Kadın	232	58,6
	Erkek	164	41,4
Yaş	22 yaş ve altı	293	74
	23 yaş ve üzeri	101	25,5
	Kayıp Veri	2	0,5
Ailelerin Gelir Düzeyi	2000 TL ve altı	158	39,9
	2001 – 4000 TL	159	40,2
	4001 TL ve üzeri	46	11,6
	Kayıp Veri	33	8,3
	Toplam	396	100

Katılımcıların (n=396), %58,6'sı (n=232) kadın ve %41,4'ü (n=164) erkek olup yaş ortalamaları  $21,97 \pm 2,88$ 'dir. Katılımcıların aile gelir düzeylerine göre dağılımlarına bakıldığında %40,2'sinin 2001 ila 4000 TL ve %39,9'unun da 2000 TL ve altında gelir seviyesinde oldukları görülmektedir.

**Tablo 2.** Katılımcıların Öğrenim Durumlarına Göre Dağılımı

	<b>Alt Kategoriler</b>	<b>n</b>	<b>%</b>
Mezun Olunan Lise Türü	Anadolu Lisesi	175	41,6
	Meslek Lisesi	53	13,4
	İmam Hatip Lisesi	168	42,4
	Diğer	10	2,6
Öğrenim Görülen Fakülte Türü	İlahiyat Fakültesi	89	22,5
	İktisat Fakültesi	72	18,2
	Edebiyat Fakültesi	73	18,4
	Mühendislik Fakültesi	46	11,6
	Teknoloji Fakültesi	36	9,1
	Eğitim Fakültesi	80	20,2
Öğrencilerin Sınıf Düzeyleri	Birinci Sınıf	38	9,6
	İkinci Sınıf	127	32,2
	Üçüncü Sınıf	110	27,8
	Dördüncü Sınıf	120	30,4
	Kayıp Veri	1	0,3
	Toplam	396	100

Araştırma bulgularında katılımcıların %97,4'ünün İmam Hatip Lisesi, Anadolu Lisesi ve Meslek Lisesi'nden (%41,62'si Anadolu Lisesi, %13,4'ü Meslek Lisesi, %42,4'ü İmam Hatip Lisesi), %2,6'sının diğer liselerden mezun oldukları görülmektedir.

Katılımcıların şu anda öğrenim gördükleri bölümlere göre dağılımlarına bakıldığında en fazla katılımın %22,5 (n=89) ile İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluştuğu anlaşılmaktadır. Bunu %20,2 (n=80) ile Eğitim Fakültesi takip etmektedir. En az katılım %9,1 ile Teknoloji Fakültesi öğrencilerindedir. Öğrencilerin %32,2'si ikinci sınıfta olduğu görülmektedir. Tabloya bakıldığında örneklem grubunun çoğunluğu iki, üç ve dördüncü sınıfta olduğu anlaşılmaktadır. En az katılım %9,6 ile birinci sınıf öğrencilerinden oluşmaktadır.

### 3.2. Katılımcıların Dindarlık Düzeyleriyle İlişkili Bulgular

**Tablo 3.** Katılımcıların Modernlik Ölçeklerine İlişkin Betimsel İstatistik

	n	Min.	Max.	M	ss.
Dindarlık	396	1,86	4,57	3,70	0,44
Dışsal Dindarlık	396	1,36	4,60	3,37	0,46
İçsel Dindarlık	396	2,00	5,00	4,02	0,60

Katılımcıların dindarlık ölçeğinden aldıkları ortalamalara bakıldığında dindarlık düzeylerinin ortalamanın üzerinde olduğu (M=3,70) görülmektedir. Bu değer, üniversite öğrencilerinin dini eğilimlerinin yüksek olduğu anlamına gelmektedir. Gençlerin dindarlığın her iki boyutunda da benzer şekilde yüksek ortalamaya sahiptir (içsel dindarlık boyutunda M=4,02; dışsal dindarlık boyutunda M=3,37). Ancak ortalamalar içsel dindarlığın dışsal dindarlığa göre daha yüksek olduğu sonucuna götürmektedir.

### 3.3. Katılımcıların Modernlik Ölçeğinden Aldıkları Ortalamalar

**Tablo 4.** Katılımcıların Modernlik Ölçeğine İlişkin Betimsel İstatistik

	n	Min.	Max.	M.	ss.
Modernlik	393	2,46	4,77	3,64	0,48
Liberal	393	2,55	5,00	4,21	0,47
Plan-Düzen	393	1,00	5,00	3,96	0,80
Cinsel Eşitlik	392	1,00	5,00	3,83	1,21
Laiklik	392	1,00	5,00	3,31	1,44
Üretim-Tüketme	392	1,00	5,00	3,09	1,16
Medya Takibi	391	1,00	5,00	2,94	0,96
Doğum Kontrol	392	1,00	5,00	2,79	1,17
Bilime İnanma	392	1,00	5,00	2,75	1,15

Katılımcıların modernlik ölçeğinden aldıkları ortalamalara bakıldığında modernlik düzeylerinin ortalamasının üzerinde olduğu ( $M=3,64$ ) görülmektedir. Bu değer üniversite öğrencilerinin modernlik düzeylerinin yüksek olduğu anlamına gelmektedir. Modernlik ölçeğinin alt boyutları dikkate alındığında ise en yüksek ortalamasının liberal alt boyutta olduğu anlaşılmaktadır. Bunu plan-düzen ve cinsel eşitlik alt boyutları takip etmektedir. Katılımcılar en düşük doğum kontrol ve bilime inanma alt boyutlarından puan almışlardır.

### 3.4. Katılımcıların Dindarlıkları ve Modernlikleri Arasındaki İlişki

**Tablo 5.** Dindarlık ve Modernlik Arasındaki İlişkiyi Gösteren Korelasyon Tablosu

	1	1	3	4
1. Genel Modernlik	1			
2. Dışsal Dindarlık	-,075	1		
3. İçsel Dindarlık	-,415*	,383**	1	
4. Genel Dindarlık	-,339**	,734**	,908**	1

Araştırmada dindarlık, dindarlığın boyutları ile modernleşme arasındaki ilişkiyi ortaya koyabilmek amacıyla Pearson Korelasyon Katsayısı hesaplanmıştır. Analiz sonucunda dindarlık ile modernleşme arasında negatif yönlü orta düzeyde bir ilişki saptanmıştır ( $r= -,339$ ;  $p<,05$ ). Dindarlığın dışsal boyu ile modernleşme algısı arasında ilişki yoktur ( $r= -,075$ ;  $p>,05$ ). İçsel dindarlık ile modernleşme arasında ise negatif yönlü orta düzeyde bir ilişki söz konusudur ( $r= -,415$ ;  $p<,05$ ).

**Tablo 6.** Dindarlık ve Modernleşme Boyutları Arasındaki Korelasyon

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1. Dışsal dindarlık	1									
2. İçsel dindarlık	,390**	1								
3. Liberal	,025	-,150*	1							
4. Plan-Düzen	,162**	,241**	,250**	1						
5. Bilime İnanma	-,089	-,507**	,295**	,060	1					
6. Doğum Kontrol	-,93**	-,343**	,127*	-,047	,417**	1				
7. Laiklik	-,173**	-,457**	,279**	,036	,471**	,426**	1			
8. Cinsel Eşitlik	-,300**	-,273**	,308**	-,033	,188**	,138**	,368**	1		
9 Medya takip	-,054	-,058	,098	,126*	,287**	,098	,105*	-,052	1	
10. Üretim Tüketme	,044	-,298**	,319**	,033	,403**	,320**	,351**	,133*	,223**	1

Katılımcıların dindarlık boyutlarıyla modernleşme boyutları arasındaki ilişki yine Pearson Korelasyon Katsayısı ile hesaplanmıştır. Bulgulara göre dışsal dindarlık ile cinsel eşitlik ( $r=-,300$ ), laiklik ( $r=-,173$ ) arasında negatif yönlü zayıf bir ilişki vardır. Plan ve düzen alt boyutuyla dışsal dindarlık arasında ise pozitif yönlü zayıf bir ilişki söz konusudur ( $r=,162$ ). Dışsal dindarlık ile liberal, bilime inanma, doğum kontrol, medya takibi ve üretip tüketme alt boyutları arasında bir ilişki bulunamamıştır. İçsel dindarlık ile modernleşme ölçeğinin plan ve düzen alt faktörü arasında pozitif yönlü zayıf bir ilişki vardır ( $r=,241$ ) içsel dindarlık bilime inanma ( $r=-,507$ ), doğum kontrol ( $r=-,343$ ), laiklik ( $r=-,457$ ), cinsel eşitlik ( $r=-,373$ ), üretip tüketme ( $r=-,295$ ) arasında negatif yönlü orta düzeyde bir ilişki saptanmıştır. İçsel dindarlık ile medyayı takip alt boyutları arasında bir ilişki saptanamamıştır.

#### 4. Tartışma ve Sonuç

Bu araştırmanın temel amacı üniversite gençliğinin dindarlık ve modernlik algı düzeyleri ile dindarlık ve modernlik algıları arasındaki ilişkiyi incelemektir. Araştırmada elde edilen bulguya göre gençlerin dindarlık algıları yüksektir. Benzer şekilde 1991 yılında yapılan Değerler Araştırması'nda çeşitli toplumsal kurumların insanlar için önemi sorulduğunda, "Benim için din çok önemlidir." diyenlerin oranı %63 olmuştur. Bu oran 1997'de %83'e ulaşmıştır. 2011 yılında tekrarlanan araştırmaya göre kendisini "dindar" olarak tanımlayanların oranı %81'dir. Bu oran 2000 yılından itibaren aynı kalmıştır. Aynı şekilde, dinin kendisi için önemli olduğunu söyleyenlerin oranı da son 15 yılda hiç değişmemiş %92-93 bandında kalmıştır (Esmer, 2011). Baynal (2015, 213) İstanbul'da yaptığı araştırmada katılımcıların %53'ünün kendisini dindar, %39'unun ise çok dindar olarak tanımladığını saptamıştır. Şentepe ve Güven (2015, 34) Kilis'te üniversite öğrencileri üzerinde yaptıkları çalışmada dinsel eğilim ortalamalarının 3,38 olduğunu saptamıştır ki bu oldukça yüksek bir ortalamaya karşılık gelmektedir. Türkiye'de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı (2017) araştırması sonuçlarına göre dindarlıkla ilgili sorulan sorulara halkın en az yarısından fazlası olumlu cevap vermiştir. Turan ve İyibilgin (2018, 413) Ordu'da üniversite öğrencileriyle yaptıkları çalışmada gençlerin genel dindarlık ortalamalarının yüksek olduğunu saptamışlardır. Bilindiği üzere klasik sosyologlardan Comte, Durkheim, Marx, Tönnies gibi ünlü düşünürler modernleşme ile geleneğin hâkimiyetinden bireyselciliğe doğru bir kayma olacağını varsaymıştır. Bu görüşlerden yola çıkarak geliştirilen sekülerleşme kuramı da dinin toplumsal yaşamdan çekileceğini öne sürmüştür. Ancak içinde bulunduğumuz yüzyılda bunun tamamen gerçek olmadığı aksine dinin toplumsal yaşamdaki yerinin gittikçe güçlendiği görülmüştür (Küçükcan, 2005, 109-110). Modernleşme insanlığın bilim ve teknolojiyle daha mutlu bir yaşam süreceği fikriyle yola çıkmış ancak geldiğimiz noktada sosyal adaletsizlik, yoksulluk, bireysellik, yabancılaşma, batı toplumlarının kendi çıkarları için dünyanın geri kalanını sömürmesi, maddeciliğin ön planda olması vb. sorunlar dini değerlerin hâlen insan yaşamında önemli bir yer edinmesinde rol oynamış olabilir (Özdemir, 2000).



Araştırmada elde edilen bir diğer bulgu gençlerin dini değerlere bağlı olduğudur. Türk halkının modernlik algısı veya modern değerlere yönelik düşüncelerini öğrenmek amacıyla yapılan çalışmalarda da modernlik algısının yüksek olduğu ortaya konulmuştur. Karakitapoğlu – Aygün ve İmamoğlu (2002, 334-336), Türkiye’de modernliği temsil eden bireyseliğin yüksek olduğunu saptamıştır. Değer (2007), yükseköğrenim görmüş genç kadınların modernlik algılarının yüksek olduğunu saptamıştır. Daci (2013, 73) İstanbul’da bulunan 6 üniversite öğrencileriyle yaptığı çalışmada gençlerin modern değerlerden “öz yönelim” değerine diğer değerlerden daha çok önem verdikleri bulgusuna ulaşmıştır. Bulgular modernleştikçe dinin ortadan kalkacağını iddia eden görüşlerin geçersizliğini ortaya koymaktadır.

Bu araştırma gençliğin hem dindarlık hem de modernlik değerlerini benzer düzeyde benimsediklerini göstermesi bakımından önemlidir. Gençler bir yandan geleneksel dini değerlere bağlıyken bir yanda da modern değerleri içselleştiren ikili yapıya sahiptir. 1990’lardan beri farklı örneklerle yapılan çalışmalarda Türk halkının büyük bir çoğunluğunun dindar olduğu aynı zamanda halkın önemli bir kısmının kendisini modern olarak nitelendirdiği saptanmıştır (Köse, 2015, 5; Cirhinlioğlu vd., 2013). Göle (2010, 30)’de dindarlık ve modernlik arasındaki bir dizilim yapmaktan ziyade ikisinin de aynı zamanı paylaştıklarını artık anlamamız gerektiğini iddia etmektedir.

Araştırmanın bir diğer önemli bulgusu dindarlık ve modernlik arasında negatif yönlü orta düzeyde bir ilişki olduğudur. Dindarlığın içsel boyutu ile modernlik arasında orta düzeyde negatif bir ilişki varken dışsal dindarlık ve modernlik arasında bir ilişki bulunamamıştır. Yani dindarlık arttıkça modernleşme düzeyi düşmektedir. Ortaya çıkan bulgu dikkat çekicidir. Çünkü aynı çalışmada hem dindarlık hem de modernlik ölçeğinden alınan ortalama puanlar yüksektir. Böylesi bir sonuç, ölçeğin Batı modernizminin kuramsal temelinde şekillendirilmesinin Türk modernleşmesine ters düşebilme ihtimalinden kaynaklanabilir (Cirhinlioğlu vd., 2013, 264). Nitekim Yıldız ve arkadaşları (2013) modernizmin çıktılarının aşırı yorumlarıyla dini karşı karşıya getirmenin her ikisi arasında bir çelişki ve zıtlık oluşturacağını iddia etmektedir. Bu duruma modernleşmenin boyutlarından bilime inanma alt boyutunda bulunan maddeler örnek gösterilebilir. Katılımcılar modernleşme ölçeğinde en düşük ortalama puanı bu boyuttan almışlardır. Bunun yanında yüksek içsel dindarlık puanı ile modernite ölçeğinin bilime inanma parametresi en yüksek negatif korelasyona sahiptir.

Kutsal kitabının ilk emrinin “Oku” (Alak, 96/1) olduğu, “Hiç akıl etmez misiniz?” (Âl-i İmran, 3/65), “Hiç bilenle bilmeyen bir olur mu”, (Zümer, 39/9) “İki günü eşit geçiren kimse zarardadır.” (Aclûnî, Keşfu’l-Hafâ, 2/276), “Âlimler, peygamberlerin varisleridir.” (Ebû Dâvûd, İlim, 1), “Âlimlerin mürekkebi, şehitlerin kanından evladır (üstündür)” (Keşfu’l-Hafâ, 2/400), “İlim öğrenmek, kadın-erkek herkese farzdır.” (İbn Mâce, Mukaddime, 17) ayet ve hadislerine muhatap olan Müslümanların

bilimle bir sorununun olacağını varsaymak çok isabetli bir yaklaşım olmaz (Atay vd., 1995, 9). Burada söz konusu alt boyutun hangi cümlelerden oluştuğuna dikkat etmek gerekmektedir. Ölçeğin maddeleri incelendiğinde bilime inanma alt boyutunun “Dünyadaki sorunları çözmeye bilimden başka bir yol tanımam”, “İnsanlığın tüm sorunlarını çözenin tek yolu bilimdir”, “Yaşamdaki en hakiki yol gösterici bilimdir” gibi cümlelerden oluşmakta olup dini bir tarafa atan ve tek gerçeklik olarak bilimi önceleyen bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Hazırlanan maddeler batılı sosyologların zamanla bilimin dinin yerini alacağı ve yeni bir din ortaya çıkacağı iddiaları çerçevesinde geliştirilmiştir. Bu durum gençlerde “bilimi” sanki yeni bir din olarak gösteriliyor algısı oluşturmuş olabilir. Bilime inanma ile ilgili cümlelerin daha yumuşak ifade edilmesi (örneğin bilim, gerçeği bulmanın en önemli yollarından birisidir gibi) aradaki negatif ilişkinin aza indirgenmesine katkıda bulunacaktır.

Dindarlıkla en yüksek negatif korelasyona sahip ikinci boyut laiklik boyutudur. Bu boyutta “dünya işlerinin yeri ayrı din işlerinin yeri ayrıdır”, “din işlerini devlet işlerine karıştırmamak gerekir” olmak üzere iki madde vardır. Din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması Türk toplumunda sancılı bir süreci içermektedir. Batı’daki laiklik anlayışı kilisenin toplum üstündeki gücünü azaltması ve “dinin vicdani yönünün” öne çıkarılmasıyla gelişmiştir (Dağcı - Dal, 2014, 44). Her ne kadar Fransız tipi katı laiklik anlayışında devlet din ve dini kurumlara topyekün savaş açmış, dini kendi tahakkümü altına almayı amaçlamışsa da Avrupa’da en çok kabul gören laiklik anlayışı Alman tipi laikliktir. Bu anlayışta ise din modernliğin karşısında kabul edilen bir olgu olmayıp, zaman içerisinde kendiliğinden yok olacaktır. Bu nedenle devlet dine ve dini kurumlara herhangi bir baskı uygulamamıştır. Türkiye’de uygulanan laiklik modeli daha çok Fransız tipi laikliğe yakın olup din ve devlet işlerinin ayrılması anlamında kullanılmış ve laiklik devletin dini kontrol etmesi şeklinde tecrübe edilmiş, siyasal ve hukuksal düzenle birlikte sosyo-kültürel yapı da dinden arındırılmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda özellikle dindarlar üzerinde olumsuz politikalar laiklik kavramı etrafında ateşli tartışmaları beraberinde getirmiştir (Bol, 2019; Mertcan, 2007, 307). Laiklik politikaları çerçevesinde dindarların yaşadığı sıkıntılar hâlen sıcaklığını koruyorken gençlerin bu konuyla ilgili olumsuz düşünce belirtmeleri muhtemeldir.

Araştırmada içsel dindarlık oranı yüksek olan gençlerin modernleşmenin doğum kontrol alt boyutuna olumsuz cevap verdikleri saptanmıştır. Bu boyut “Evliliklerde bir veya iki çocuk sahibi olmak yeterlidir.”, “Evlilikte doğacak çocuk sayısını sınırlandırmak gereklidir.”, “Aklı başında çiftler bir ya da ikiden fazla çocuk yapmaz.” cümlelerinden oluşmaktadır. Her ne kadar 1950’den itibaren yaşanan kentleşme süreciyle nüfus planlaması konusunda önemli adımlar atılmış olsa da hem kültürel hem dinsel olarak çocuk sahibi olmak Türk toplumu için önemlidir. Zira hem Yüce Allah Kur’an-ı Kerim de hem de Hz. Peygamber çeşitli hadislerinde çocuk sahibi olmayı özendirmiştir. Nitekim İsra Suresi 30-31.

ayetlerinde Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “ Şüphesiz Rabbin dilediğine rızık bol bol verir ve (dilediğine) kısar. Çünkü O gerçekten kullarından haberdardır ve onları görmektedir. Yoksulluk korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin. Onları da sizi de biz rızıklandırırız. Onları öldürmek gerçekten büyük bir günahdır.” Hz. Aişe’den gelen bir rivayette göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Evleniniz, zira ben kıyamet gününde sizin çokluğunuzla iftihar edeceğim.” (Beyhaki, 7/81). İçinde bulunduğumuz yüzyılda dünya nüfusu hızla yaşlanmakta, doğum oranları düşmekte ve bu durum ülkelerin nüfus oranlarını olumsuz etkilemektedir. Oysa ilerleme ve gelişme üreten genç nüfusun fazlalığı ile sağlanabilmektedir. Türkiye’de de dünyaya paralel olarak yaşlı nüfus giderek artmakta ve artış bu şekilde devam ederse 2030 yılında Türkiye’nin yaşlı toplumlar sınıfında yer alacağı varsayılmaktadır. Bu nedenle hükümet yetkilileri en az üç çocuk sloganıyla bu tehdidi bertaraf etmeye çalışmakta çeşitli teşviklerle çocuk sahibi olmayı özendirilmektedir. Gençlerin hem dini ve kültürel değerlerden hem de bu siyasi konjonktürden etkilenmesi mümkün olduğundan doğum kontrollerle ilgili sorulara negatif cevap vermeleri ihtimal dâhilindedir.

Dindarlıkla negatif ilişkiye sahip bir diğer modernleşme alt boyutu ise üretip-tüketmedir. Bu boyutta yer alan maddeler şunlardır: “En önemli hedefim bir gün gelişip oldukça zengin olmaktır.”, “Var olanla yetinmek yerine daha konforlu bir yaşam için daha fazla çalışmayı tercih ederim.” Bu boyutta bulunan ilk maddeye katılımcıların %45’i katılmadığını söylerken, %31’i katıldığını ifade etmiştir. %22’si ise kararsız kalmıştır. İkinci maddeye katılım oranı ise örneklem grubunu yarisına tekabül etmektedir. Dolayısıyla belirtilen husus bizi bu boyuttan alınan ortalama puanı düşüren birinci madde olduğu sonucuna götürmektedir. Bu makul görünebilir. Esasen İslam’ın özünde zengin olmaya yönelik olumsuz bir tutum bulunmazken, İslam’a atfedilen bazı sözler sadece geçinecek kadar gelir elde etmeyi ve bunu kanaat olarak kabul etmeyi erdemlilik şeklinde göstermiştir (Ağırman, 2007). Bir hırka bir lokma anlayışı hâlen Anadolu’nun her köşesinde İslami bir anlayış olarak varlığını devam ettirmekte, din adına konuşanlar da bu düşüncüyü empoze edebilmektedir. Bu durum zenginliğe yönelik olumsuz bir bakışı yaygınlaştırmış olabilir ve gençlerde söz konusu anlayışı içselleştirmiş olabilir. Bunun yanında oluşturulan maddenin yapısında sorun olduğunu da göz ardı etmemek gerekir. Bir Müslüman için en önemli hedef Allah’ın rızasını kazanmaktır. Hâl böyleyken Müslüman bireyin zenginliği tek amaç gibi görmesin beklemek de doğru değildir.

Dindar gençler de modernleşme ölçeğinin sadece plan-düzen alt boyutuyla pozitif yönde ilişkisi olduğu ortaya çıkmıştır. Bu boyut işlerin düzgün ve zamanında yapılmasıyla ilgili maddelerden oluşmaktadır. “Yaptığınız işi güzel yapın; Allah’a işini güzel yapanları sever.” (el-Bakara 2/195), “Yüce Allah yaptığınız işi sağlam ve iyi yapmanızdan hoşnut olur” (Beyhaki, 4/334) ayet ve hadislerinde görüldüğü gibi plan ve düzen Müslüman’ın şiarı olmalıdır.

## Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî. *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs amme işteharâ mine'l-ehâdisi ala elsinetî'n-nâs*. thk. Yusuf b. Mahmud el-Hac Ahmed. 1-2. Dimeşk: Mektebetü İlmî'l-Hadîs, 2001.
- Ağırman, Cemal. *Dünya-Ahîret- Dengesinde Zenginlik ve Yoksulluk*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Akdoğan, Ali. *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dini Hayat*, İstanbul: Rağbet Yayıncılık, 2002.
- Allport, G. W. *The Person in Psychology: Selected Essays*. Boston, 1968.
- Allport, Gordon W. - Ross, J. Michael. Personal Religious Orientation and Prejudice. In *Person in Psychology: Selected Essays*. Boston: Beacon Press, 1967.
- Altun, Fahrettin. *Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2002.
- Aron, Raymond. *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. çev. K. Alemdar. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2010.
- Arslan, Mustafa. "Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (2003), 97-116.
- Atay, Hüseyin vd., *İslam Gerçeği*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995.
- Ayverdi, İlhan – Ahmet Topaloğlu. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2008.
- Baynal, Fatma. "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimler Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 206-231.
- Beyhaki, "Şu'abu'l-İman" IV/334, Erişim 15.02.2019. <http://hadistweet.blogspot.com/2013/10/musulman-isini-saglam-ve-guzelyapmaldr.html>.
- Bodur, Hüsnü Ezber. 2019, Modernleşme, Küreselleşme, Sekülerleşme ve Din. A. Çiftçi ve F. Polat (ed.), *Din Sosyolojisi içinde* (ss. 242-266). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları.
- Bol, Fuat. "Laiklik nedir? Ne değildir?" *Milliyet Gazetesi* (20.02.2019). <http://www.milliyet.com.tr/yazarlar/fuat-bol/laiklik-nedir-ne-degidir--2830387/>
- Cirhinlioğlu, Fatma Gül. *Üniversite Öğrencilerinde Utanç Eğilimi, Dini Yönelimler, Benlik Kurguları ve Psikolojik İyilik Hâli Arasındaki İlişkiler* Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Cirhinlioğlu, Zafer. vd., *Dindarlık Ruh Sağlığı ve Modernite*, Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Cuff, E. C., vd., *Perspectives in Sociology: Classical and Contemporary*. Canada: Routledge, 1990.
- Çiçek, Atıl Cem vd., "Modernleşme Sürecinde Kadın: Osmanlı Dönemi Üzerine Bir İnceleme". *Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 6/9 (2015), 269-284.
- Çoştı, Yakup. "Dine Normatif ve Popüler Yaklaşım: Bir Dini Yönelim Ölçeği Denemesi". *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/8 (2009), 119-139.

- Dacı, Zehra Nur. *Üniversite Öğrencilerinde Değer Algılamaları: İstanbul'daki Üniversitelerde Uygulama*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Dağcı, Gül Tuba. - Dal, Adnan. "Osmanlı'dan Günümüze Din-Devlet ve Laiklik Tartışmaları". *Barış Araştırmaları ve Çatışma Çözümleri Dergisi*, 2/1, (2014), 37-47. <https://doi.org/10.16954/bacad.67502>
- Değer, Emine Hale. *Yüksek Öğrenim Görmüş Dindar Kadınların Modernlik Anlayışı*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İkel Biçimleri*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005/1965.
- Esmer, Yılmaz. "2011 Türkiye Değerler Araştırması". Erişim 20.Ocak 2019. <http://www.connectedone.net/2011-turkiye-degerler-arastirmasi/>
- Eyüboğlu, Osman - Batuk, Cengiz. "Özsel ve İşlevsel Din Tanımları Bağlamında Assisili Francis Mistisizmi ve Protestan Ahlakının Mukayesesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2015), 95-122.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012.
- Göle, Nilüfer. *İç İçe Girişler: İslam ve Avrupa*, çev. A. Berktaş. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Göle, Nilüfer. *Mühendisler ve İdeoloji*. İstanbul: Metis Yayınları, 1988.
- Gönç Şavran, Temmuz. "Sosyolojide İlk Dönem Gelişmeler". ed. Serap Suğur. *Klasik Sosyoloji Tarihi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2011, 32-62.
- Gültekin, M. Bekir. *Din Görevlilerinin Modernleşmeye Bakışı (Ankara/Polatlı Örneği)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Günay, Ünver. "Din Sosyolojisinin Tarihsel Gelişimi ve Temel Sorunları". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12 (2002), 1-20.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Günay, Ünver. *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*. İstanbul: Erzurum Kitaplığı Yayınları, 1999.
- Haşiloğlu, Selçuk Burak. vd., "Pazarlama Araştırmalarındaki Potansiyel Problemlere Yönelik Bir Araştırma: Kolayda Örnekleme ve Sıklık İfadeli Ölçek Maddeleri", *Pamukkale İşletme ve Bilişim Yönetimi Dergisi* 2/1 (2015), 19-28.
- Hocaoğlu, Durmuş. "Çağdaşlık, Çağdaşlaşmak ve Modernleşme". *Yeni Toplum* 1 (1992), 71-85.
- Hökekleli, Hayati. *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2013.
- Karabıyık Barbarosoğlu, Fatma. *Moda ve Zihniyet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Karakitapoğlu-Aygün, Z. ve İmamoğlu, E. O. (2002). Value domains of Turkish adults and university students. *The Journal of Social Psychology*, 142(3), 333-351.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2012.
- Kızılcılık, Sezgin - Erjem Yaşar. *Açıklamalı Sosyoloji Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Atilla Kitabevi, 1994.

- Kızılcılık, Sezgin. *Postmodernizm Dedikleri*. İzmir: Saray Kitabevi, 1996.
- Kirman, M. Ali. "Dini Hayatın İlk Biçimleri" ve Türkçe Çevirisi Üzerine". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2005), 133- 147.
- Koştaş, Münir. *Üniversite Öğrencilerinin Dine Bakışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Köktaş, Mehmet Emin. *Türkiye'de Dini Hayat*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.
- Koroğlu, Cemile Zehra. "Türkiye'de Dini Hayatın İncelenmesi: Bütüncül Bir Yaklaşım". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2012), 82-102.
- Köse, Ali. "XXI. Yüzyıl Türkiye'sinde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2015), 5-27. DOI 10.15370/muifd.28848
- Kösemihal, Nurettin Şazi. *Durkheim Sosyolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1971.
- Kurt, Abdurrahman. "Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 73-93.
- Küçükcan, Talip. "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası". *İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 109-128.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürçü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Mertcan, Hakan. "Karşılaştırmalı Olarak Türkiye'de Laiklik", *38.İCANAS Din* (10-15 Eylül 2007). ed. Zeki Dilek vd., 1/305-328. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu, 2008.
- Mutlu, Kayhan. "Bir Dindarlık Ölçeği (Sosyolojide Yöntem Üzerine Bir Tartışma)". *İslami Araştırmalar Dergisi* 3/4 (1989), 194-199.
- Okumuş, Ejder. *Toplumsal Değişme ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Otto, Rudolf. *The Idea of The Holy*. trans. J. W. Harvey. London: Oxford University Press, 1924.
- Özdemir, İbrahim. (2000). Dini ve Demokratik Değerlerin Yükselişini Doğru Okuma. Köprü Dergisi. 72. Erişim Tarihi:15.02.2019. Erişim Adresi: <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=524>
- Özen, Yener. - Gül, Abdülkadir. "Sosyal ve Eğitim Bilimleri Araştırmalarında Evren-Örneklem Sorunu". *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 394-422.
- Özer, İnan. "Toplumsal Gelişme/Değişme". ed. İhsan Sezal. *Sosyolojiye Giriş*. Ankara: Martı Yayınevi, 2003, 559-589.
- Scheler, Max. *On the Eternal in Man*. New Jersey: Transaction Publishers, 2010.
- Shatara, Amer. *İslam ve Modernite* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Slattey, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Sönmez, Veysel – Alacapınar, Füsün G. *Örneklenirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Anı Yayıncılık Ankara, 2011.
- Sümbüloğlu, Kadir. - Sümbüloğlu Vildan. *Biyoistatistik*. Ankara: Hatipoğlu Yayınları, 2010.
- Swingewood, Alan. *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. çev. O. Akınhay. Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

- Şentepe, Ayşe. - Güven Metin. (2015). "Kişilik Özellikleri ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31 (2015), 27-44. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.219893>
- Taplamacıoğlu, Mehmet. "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1962), 141- 151.
- Taplamacıoğlu, Mehmet. *Genel Sosyoloji Üzerine Bir Deneme*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969.
- Tarhan, AyşeDurakbaşa. "Sosyolojide Temel Kuramlar". ed. İ. Sezal. *Sosyolojiye Giriş*. Ankara: Martı Yayınevi. 2003. 11-44.
- Taş, Kemalettin. "Dinin Sosyolojik Tanımı Problemi Üzerine Bir Değerlendirme". *Dini Araştırmalar Dergisi* 6 (2003) 199-205.
- Tolan, Barlas. *Toplum Bilimlerine Giriş*. Ankara: Murat ve Adım Yayıncılık, 1996.
- Tönnies, Ferdinand. *CommunityandCivilSociety*. ed. J. Harris. Cambridge: Cambridge UniversityPress, 2001.
- Turan, Yahya. -İyibilgin, Orhan. "Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Düzeyleri ve Kur'an'a Yönelik Tutumları Üzerine Ampirik Bir Araştırma (Ordu Üniversitesi Örnekleme)". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2018), 409-420.
- Tümer, Günay - Küçük, Mehmet Alparlan. *Dinler Tarihi*. Ankara: OcakYayınları. 2. Baskı. 1993.
- Tümer, Günay. "Din" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 9/312-320. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük (A-J)*. Ankara: TDK, 1988.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. çev. Ü. Günay. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995.
- Wernick, Andrew. "Comte, Auguste". Ed. In G. Ritzer. *Encyclopedia of SocialTheory* 1/128-134. USA: Sage, 2005.
- Yıldız, Muharrem. *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*. İzmir: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Yıldız, Muharrem. vd., "Din-Modernite İlişkisi: Uyum veya Zıtlık (Çeviri)". *Turan Stratejik Araştırmalar Merkezi Dergisi* 5/20 (2013), 17-32.
- Zencirkıran, Mehmet. *Sosyoloji*. Bursa: Dora Yayınları, 2017.

## Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın (ö. 18/639) Babasını Öldürdüğü ile İlgili Rivâyet Üzerine Bir Değerlendirme

### *An Investigation About the Transmission that Abu Ubaydah b. Carrah (d. 18/639) Killed His Own Father*

Ali ARSLAN

Doç. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
Assistant Professor Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of Hadith  
Zonguldak, Turkey  
arslanalikarabuk@gmail.com  
orcid.org/0000-0003-1085-9604

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 11 Ekim / October 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 05 Kasım / November 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık / December 2020  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Aralık / December  
**Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages:** 543-557

#### Atıf / Cite as

Arslan, Ali. "Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın (ö. 18/639) Babasını Öldürdüğü ile İlgili Rivâyet Üzerine Bir Değerlendirme".  
Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/2 (2020), 543-557.

Doi: 10.33460/beuifd.809045

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

**Öz:** Resûlullah'ın (s.a.s.) risâlet devrinde meydana gelen ve bir sûrenin veya âyet/âyetlerin inzâl olunmasına sebep olan hâdiseyi ve durumu ortaya koymak anlamında kullanılan sebebi nüzul, Kur'an'ın anlaşılmasında en önemli konulardandır. Bütün âyetler için böyle sebeplerden bahsetmek mümkün olmasa da en azından bir kısmının hangi sebebe binâen indiği ile ilgili farklı rivâyetler bulunmaktadır. Bu rivâyetlerin kabul edilmesinde öncelikli husus, bunların hadis usûlü kaidelerine uygun bir şekilde nakledilmesidir. Ayrıca sadece sened bakımından değil, aynı zamanda metin itibarıyla de başta diğer âyetler olmak üzere, sahih sünnete, akla vb. aykırı olmamasıdır. Bu çalışmada Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın (ö. 18/639) Bedir Gazve'sinde babasını öldürmesi rivâyeti bu çerçevede ele alınmıştır. Öncelikli olarak ilgili rivâyetin hadis kaynaklarında nasıl geçtiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Daha sonra ise tefsir kaynaklarındaki durumu ortaya çıkarılmıştır. Çünkü bu rivâyete yer veren kaynaklarda, burada anlatılan olay Mücâdele 58/22 âyetinin sebep-i nüzûlü olarak gösterilmiştir. Bu arada Siyer kaynaklarında özellikle Bedir ve Uhud Gazvesi çerçevesinde anlatılan olaylar ile, bu rivâyette nakledilenler karşılaştırılmıştır. Çalışmada ilgili rivâyetin senedi hakkında bazı değerlendirmeler



yapıldıktan sonra, tefsir kaynaklarındaki durumu ortaya konulmuştur. Netice olarak söz konusu rivâyet gerek sened, gerekse metin bakımından problemlidir, delil olarak kullanılmaya uygun değildir. Problemler rivâyetlerin kullanılmasının, olayları yanlış bir şekilde ortaya koymaya ve yanlış anlaşılmalara sebep olacağı ise aşîkârdır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Ebû Ubeyde, Rivâyet, Baba, Öldürme.

**Abstract:** Occasion of the revelation used to reveal the incident and situation that occurred during the prophethood period of the Prophet (pbuh) and caused the cancellation of a surah or verse / verses is one of the most important issues in understanding the Quran. Although it is not possible to mention such reasons for all the verses, there are different transmissions based on what reason some of them were sent down. The primary issue in the acceptance of these transmissions is that they are conveyed in accordance with the rules of hadith methodology and in terms of the text, especially the other verses, sound sunnah, mind, etc. is not contrary. In this study, the transmission that Abu Ubaydah b. Carrah (d. 18/639) killed his father in the Gazwa of Badr is discussed in this context. It is seen that in many tafsir sources, the verse 58/22 of the Mujadala is linked to this narration. After making some evaluations about the sanad of the related narration, its situation in the tafsir sources was revealed. In the meantime, the events described in the Siyer sources, especially in the framework of the Battle of Badr and Uhud, and those reported in this narration were compared. As a result, it was concluded that the related transmission is problematic in terms of sanad and text and is not suitable to be used as evidence in this regard. It is emphasized that the use of problematic narrations is suitable for misunderstanding and portraying events in a wrong way.

**Keywords:** Hadith, Abu Ubaydah, Transmission, Father, Killed.

## Giriş

Ebû Ubeyde Âmir b. Abdillâh b. el-Cerrâh el-Fihri el-Kureşî (ö. 18/639), câhiliye devrinde dahi kendi kavmi tarafından hürmet gösterilen kişilerdendir. Müslüman olmasından sonra her türlü baskılara maruz kalmış, ilk önce Habeşistan'a daha sonra Medine'ye hicret etmiştir. Medine döneminde hemen her olayda bulunmuş ve bunların bir kısmında da önemli görevler üstlenmiştir. Bu çerçevede Bedir Gazvesi'ne de iştirak eden sahâbilerden biri olmuştur.

Ebû Ubeyde'nin Bedir Gazvesi'ne katıldığında şüphe bulunmamakla birlikte, bazı rivâyetlerde bu gazvede ayrıca babasını öldürdüğü ile ilgili bilgiler bulunmaktadır. Bu nakillere göre o, Bedir Gazvesi'de müşrikler arasında bulunan babası ile karşılaşmak istememesine rağmen, babasının özellikle onun karşısına çıkması ve kendisine saldırmaya üzerine onu öldürmek zorunda kalmıştır. Bu olay üzerine ise, "Allah'a ve âhîret gününe iman eden bir topluluğun, Allah'a ve peygamberine düşmanlıktan kimselere -babaları, oğulları, kardeşleri yahut diğer akrabaları da olsa- sevgiyle bağlandıklarını göremezsin. İşte Allah bu müminlerin

kalplerine imanı nakşetmiş ve onları katından bir ruh ile desteklemiştir. Onları -orada ebedî kalmak üzere- altından ırmaklar akan cennetlere yerleştirecektir. Allah onlardan razı olmuştur, onlar da O'ndan razı olmuşlardır. İşte onlar Allah'tan yanadırlar; iyi bilinmeli ki kurtuluşa erecek olanlar da Allah'tan yana olanlardır"<sup>1</sup> meâlindeki âyet-i kerime nâzil olmuştur.<sup>2</sup> Bazı rivâyetlerde ise bu olay Uhud Gazvesi'nde gerçekleşmiştir.<sup>3</sup>

Hiç şüphesiz Kur'ân-ı Kerim'in doğru anlaşılması ile vahyin indiği şartları ve ortamı bilme arasında çok sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Bu çerçevede bazı âyetler, ibret alınması için geçmiş kıssalardan bahsetmiş, bir kısmı da yirmi üç yıllık nüzûl sürecinde meydana gelen bazı olayların açıklanması amacıyla inzâl edilmiştir. Bir kısmı ise belli bir sebebe bağlı olmaksızın inmiştir.

Başta müfessirler olmak üzere İslam âlimleri, âyetlerin sebebi nüzûlünü bilmenin, Kur'an'ı sahih bir şekilde anlayabilme konusundaki birçok faydası üzerinde durmuşlardır. Nitekim Sahâbe de daha sonraki dönemlerde âyetleri açıklarken öncelikli olarak sebep-i nüzûlü göz önünde bulundurmuştur. Fakat sahâbe ve tâbiûnun bir âyetin sebep-i nüzûlü olarak ortaya koydukları hususların gayesinin, o âyetin ifade ettiği hükmü açığa çıkarmak olması da mümkündür. Bu itibarla sebep-i nüzûl ile ilgili rivâyetler hadis ilminin ortaya koyduğu kaidelere göre değerlendirildikten sonra, öncelikli olarak onların Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde değerlendirilmeleri gerekmektedir.

Bazı tefsirlerde sebep-i nüzûl ile ilgili nakiller beraberce verilmekte, fakat bunlar arasında bir takım çelişkiler de bulunabilmektedir. Çoğu kere müfessirlerin herhangi bir tercihte bulunmadan naklettikleri bu rivayetler arasında, hangi esaslara göre tercih yapılacağı da önemli bir meseledir. Bu yapılmadığında delil olmaya elverişli olmayan rivâyetler, iyi niyetli olmayan şahıslar tarafından kullanılabilir. Neticede zihinler karışmakta, doğru olmayan bilgiler yayılmakta ve insanlar arasında bu gibi konularda ihtilaflar artabilmektedir. Bu çalışmada buna örnek olarak gösterilebilecek bir rivâyet üzerinde durulacaktır. Nitekim bu rivâyet de kötü niyetliler tarafından gerektiğinde yakın akraba da olsa, onlara karşı bazı durumlarda kötü muâmele yapılabileceği yönünde kullanılmaya müsaittir.<sup>4</sup> Bazı araştırmalarda kısmen işaret edilmekle birlikte bu rivâyet özelinde yapılan özel bir çalışmaya ise -yaptığımız kısa araştırma neticesinde ulaşılamamıştır.

1 el-Mücâdele 58/22.

2 Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, 1415/1994), 1/154-155.

3 Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Damiriyye ve Süleyman Müslim el-Haraş (Riyâd: Dârü'd-tibe, 1412/1991), 8/63.

4 Bu konuda yapılan bir uyarı için bk. Cerîdetü'l-Arabî'l-İktisâdiyyetü'd-düvelî (EL-İKTİSÂDÎ), "Makâlât" (Erişim 30 Eylül 2020).

## 1. Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'ın (ö. 18/639) Hayatı

Hicretten yaklaşık olarak kırk yıl önce Mekke'de dünyaya gelen Ebû Ubeyde Âmir b. Abdillâh b. el-Cerrâh el-Fihri el-Kureşî'nin soyu, onuncu dedesi olan Fihri'de Hz. Peygamber (s.a.s.) ile birleşmektedir.<sup>5</sup> Benî Hâris kabilesine mensup olan Ebû Ubeyde'ye (r.a.), Mekke'de okuma yazma bilen az sayıdaki kişilerden olduğundan dolayı câhiliyye devrinde de Kureşliler saygı göstermekteydi. O, Hz. Peygamber'in davetinin başladığı ilk günlerde Ebû Bekir'in aracılığıyla İslâm'a girmiştir. Müslüman olduktan sonra ise Kureyş tarafından yapılan her türlü baskıya maruz kalmasına rağmen, İslâmiyet'in yayılması için çalışmıştır.

Kendisine yapılan işkenceler artınca da diğer bazı sahâbiler gibi o da İkinci Habeşistan hicret'ine iştirak etmiştir.<sup>6</sup> Daha sonra Mekke'ye dönmüş ve Medine'ye hicret etmiştir.<sup>7</sup> Medine'ye hicret eden muhâcirlerle, ensâr arasında kurulan kardeşlikte, Resûlullah (s.a.s.) onu Sa'd b. Muâz (bazı rivâyetlerde Muhammed b. Mesleme ve Ebû Talha el-Ensârî) ile kardeş yapmıştır.

Resûlullah'la (s.a.s.) ile beraber başta Bedir ve Uhud olmak üzere gazvelerin tümüne katılan Ebû Ubeyde, Medine devrinde önemli görevlerde bulunmuştur. Uhud Gazvesi esnasında, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yanından ayrılmayan on dört kişiden biri de o olmuştur. Bazı gazvelerde kumandan tayin edilmiş, Mekke'nin fethinde Resûlullah'ın yanında bulunmuş, Hudeybiye anlaşmasında şahid olarak ismi yazılmış, Yemen'e muallim olarak gönderilmiştir. Resûlullah ile dinî mevzularda münakaşa edip, cizye verme şartını kabul eden Necran heyeti, bu cizyeyi toplaması için güvenilir bir kişinin kendileriyle beraber gelmesini istediklerinde, Resûlullah onu göndermiştir. Hatta bu istek üzerine "Her ümmetin bir emini vardır, bu ümmetin emini ise Ebû Ubeyde'dir" buyurmuştu.<sup>8</sup> Sadece Necrânlıların değil bu bölgedeki diğer bazı kabilelerin de vergi toplama vazifesi kendine verilmiştir.

Hz. Ebû Bekir devrinde maliye işleri ve kumandanlık; Hz. Ömer devrinde de kumandanlık, valilik gibi görevlerde bulundu. Sahâbilerden birçoğunun vefat ettiği "tâûnu Amvâs" olarak bilinen vebaya Beysân'a bağlı Amtâ köyünde yakalanmış ve burada defnedilmiştir.

Resûlullah'ın, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'den sonra en çok sevdiğini belirttiği üçüncü kişi olan Ebû Ubeyde<sup>9</sup>, aynı zamanda cennetle müjdelendiği. Hz. Ömer

5 Nesebi için bk. Taberâni, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 1/154-155; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-şahâbe*, thk. Âdil b. Yûsuf (Riyâd: Dâru'l-vatan, 1419/1998), 1/148.

6 Ebû Abdillâh Muhammed b.İshâk, *Siretü İbn İshâk*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1398/1978), 226; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafiz eş-Şelebi (Mısır: Matbaatü Mustafa, 1375/1955), 1/329.

7 Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-şahâbe*, 1/148.

8 Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Şaḥîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), "Fedâilü's-sahâbe", 53,54.

9 Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Süneni't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbâki (Mısır, Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa, 1395/1975), "Menâkıb", 14.

ise şayet hayatta olsa kendisinden sonra devlet başkanlığı için düşündüğü ismin Ebû Ubeyde olduğunu belirtmiştir. Hayatı daha çok muharebe meydanlarında geçen Ebu Ubeyde, aynı zamanda Kur'ân-ı Kerim'i ezbere bilenlerdendir. Çok farklı görevlerde bulunması gibi sebeplerle kendisinden sadece on beş hadis nakledilmiştir.<sup>10</sup>

Hayatı hakkında kısa bilgi verilen Ebû Ubeyde'nin babasını öldürmek zorunda kaldığı ile ilgili rivâyetler ise bu araştırmanın asıl konusunu oluşturacaktır.

## 2. Rivâyetin Hadis Kaynaklarındaki Durumu ve Değerlendirilmesi

Ebû Ubeyde'nin babasını öldürmesi ile ilgili rivâyet, tespit edebildiğimiz kadarıyla hadis kaynaklarından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *el-Câmi'i*, İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvaṭṭa'ı*, Abdullah b. Mübârek'in (ö. 181/797) *Kitâbü'z-Zühd ve'r-rekâ'ik'i*, Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) *Kitâbü'l-Âsâr'i*, İbn Vehb'nin (ö. 197/813) *el-Câmi' fi'l-hadîs'i*, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (ö. 204/819) *el-Müsned'i*, eŞ-Şâfiî'nin (ö. 204/820) *el-Müsned'i*, el-Humeydî'nin (ö. 219/834) *el-Müsned'i*, Saîd b. Mansûr'un (ö. 227/842) *es-Sünen'i*, Ali b. el-Ca'd'ın (230/845) *el-Müsned'i*, İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Müsned'i*, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned'i*, Dârimî'nin (ö. 255/869) *es-Sünen'i*, Kütübü Sitte, Bezzâr'ın (ö. 292/905) *el-Müsned'i*, İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) *eŞ-Şahîh'i*, İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *Şahîh'i* gibi eserlerde yer almamaktadır.

Tespit edilebildiği kadarıyla bu rivâyet ilk olarak hadis eserlerinden Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemü'l-kebir*'inde geçmektedir:

حَدَّثَنَا أَبُو يَزِيدَ الْقُرَاطِيُّ، ثنا أسد بن موسى، ثنا صمره، عن ابن شاذب، قال: « جعل أبو أبي عبيدة يصدى لأبي عبيدة يوم بدر، فجعل أبو عبيدة يجيد عنده، فلما أختصر قصده أبو عبيدة فقتله، فأثرل الله عز وجل فيه هذه الآية حين قتل أباه: { لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر } [المائدة: 22] إلى آخر الآية »<sup>11</sup>

Senedi şu şekildedir: Ebu'l-Yezîd el-Karâdisî-Esed b. Mûsâ-Damra- İbn Şevzeb.

(Bedir Gazve'si gününde Ebû Ubeyde'nin babası, Ebû Ubeyde'nin karşısına çıkmaya çalıştı. Ebû Ubeyde farklı yerlere geçse de, babası tekrar tekrar onun karşısına geldi. Neticede Ebû Ubeyde babasını öldürdü. Bunun üzerine de Mücâdele 58/22. âyet nâzil oldu).

Bu rivâyet doğrudan bir hadis eseri olmamasına rağmen, aynı sened ve metinle bir sahâbe biyografisi olan Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Ma'rîfetü's-şahâbe* isimli eserinde de nakledilmektedir:

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ أَحْمَدَ، ثنا أبو يزيد القُرَاطِيُّ، ثنا أسد بن موسى، ثنا صمره، عن ابن شاذب، قال: « جعل أبو أبي عبيدة يصدى لأبي عبيدة يوم بدر، فجعل أبو عبيدة يجيد عنده، فلما أختصر قصده أبو عبيدة فقتله، فأثرل الله هذه الآية حين قتل أباه: { لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر } [المائدة: 22] الآية »<sup>12</sup>

10 Hayatı hakkında bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 1/154-157; Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrevî (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1415/1995), 25/435-470; Ahmet Önkal, "Ebû Ubeyde b. Cerrâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/249-250.

11 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 1/154-155.

12 Ebû Nuaym, *Ma'rîfetü's-şahâbe*, 1/149.

Sened: Süleymân b. Ahmed- Ebu'l-Yezîd el-Karâdîsî-Esed b. Mûsâ-Damra- İbn Şevzeb.

el-Hâkim en-Nisâbüri (ö. 405/1014) de, *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn'da* yukarıdakilere benzer senetle rivâyet etmekle birlikte, metinde anlama etki etmeyecek bazı kelime farklılıkları ile aktarmaktadır:

فَحَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ ، حَدَّثَنَا الرَّبِيعُ بْنُ سَلِيمَانَ ، حَدَّثَنَا أَسَدُ بْنُ مُوسَى ، حَدَّثَنَا صَخْرَةُ بْنُ زُبَيْعَةَ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَوْذَبٍ قَالَ : جَعَلَ أَبُو أَبِي عُبَيْدَةَ بْنِ الْجَرَّاحِ يَنْصَبُ الْأَلَّ لِأَبِي عُبَيْدَةَ يَوْمَ بَدْرٍ ، وَجَعَلَ أَبُو عُبَيْدَةَ يَحِيدُ عَنْهُ ، فَلَمَّا أَهْمَرَ الْجَرَّاحُ قَصْدَهُ أَبُو عُبَيْدَةَ فَمَاتَهُ ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ هَذِهِ الْآيَةَ حِينَ قَتَلَ أَبَاهُ ﴿ لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ ﴾ .<sup>13</sup>

Sened: Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Ya'kûb – er- Rebî' b. Süleymân - Esed b. Mûsâ-Damra b. Rebî'a – Abdullah b. Şevzeb.

Beyhakî (ö. 458/1066) *es-Sünenü'l-kübrâ'da*, *el-Müstedrek'deki* aynı isnadla hadisi nakletmektedir. Fakat rivâyetin sonunda, bunun münkatı' olduğunu belirtmektedir.<sup>14</sup>

İbn Hacer (ö. 852/1449) ise, Ebû Ubeyde'nin babasının ne zaman öldüğü ile ilgili bilgi vermeksizin, bu rivâyetin Taberânî ve diğerleri tarafından Abdullah b. Şevzeb tariki ile rivâyet edildiğini bildirmektedir. Abdullah b. Şevzeb'in hayatı hakkında açıklama yapmamakta, fakat bu rivâyetin mürsel olduğunu ifade etmektedir.<sup>15</sup> Ayrıca İbn Hacer *Telhişü'l-ħabîr*'inde de, bu rivâyetin Abdullah b. Şevzeb tariki ile Hâkim ve Beyhakî tarafından rivâyet edildiğini, fakat bunun münkatı' bir senede sahip mu'dal hadis olduğunu belirtmektedir. Yine o, Vâkidî'nin bu rivâyeti reddettiğini ve Ebû Ubeyde'nin babasının İslâm'dan önce vefat ettiğini bildirmektedir.<sup>16</sup>

Bu kaynaklarda zikredilen ve münkatı' olduğu belirtilen rivâyet için en önemli râvînin, Abdulah b. Şevzeb olduğu görülmektedir. Sâbit b. Eslem el-Basrî el-Bünânî (ö. 127/744), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbn Sîrîn el-Basrî (ö. 110/729) gibi tâbiînin önde gelenlerinden rivâyette bulunan Abddulah b. Şevzeb, hicrî 86 senesinde dünyaya gelmiş ve 156'da ise vefat etmiştir. Dolayısıyla tebeu't-tâbiîn tabakasından olup, kendisinin öğrencileri arasında ise Damra b. Rebî'a, İbn Mübârek gibi âlimler bulunmaktadır. Kendisi hakkında İbn Sîrîn, İbn Hibbân ve İbn Maîn gibi âlimler sika; Ebû Hâtim ise lâ be'se bih demektedir.<sup>17</sup>

13 Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*, thk. Yûsuf el-Mar'aşlî (Beyrût: Dâru'l-marîfe, 1406/1986), 3/26.  
14 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1424/2003), 9/46.  
15 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Şahîhi'l-Buħârî*, thk. Muhibbuddin el-Hatib v.dğr. (Beyrût: Dâru'l-marîf, 1379), 7/93.  
16 İbn Hacer el-Askalânî, *Telhişü'l-ħabîr fi tahrici eħdâisi'r-Râfi'iyi'l-kebir*, thk. Ebû Âsim Hasan b. Abbâs (Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995), 4/192.  
17 Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaüt ve dğr. (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985), 7/92-93; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 5/255.

Zehebî de (ö. 748/1348), Evzâî tabakasından olarak zikrettiği Abdullah b. Şevzeb için sadûk ve imâm nitelemesinde bulunmaktadır. Ayrıca ondan, *Sünen* sahiplerinin rivâyette bulunduğunu ifade etmekte, peşinden ise onun meçhul birisi olduğunu söylemektedir.<sup>18</sup> İbn Hacer *Lisânü'l-Mizân*'ında Abdullah b. Şevzeb hakkında, sika, sadûk gibi ifadeler kullanmakta, onun hakkında sadece İbn Hazm'ın meçhûl dediğini bildirmektedir.<sup>19</sup>

Netice itibariyle Abdullah b. Şevzeb hakkındaki ifadeler genel itibariyle onun güvenilirliği yönünde olmaktadır. Fakat kendisi tebeu't-tâbiîn tabakasından olduğundan, rivâyetin senedi muttasıl değildir. Nitekim yukarıdaki eserlerin bir kısmında da buna işâreten, senedin munkatı veya mu'dal olduğu belirtilmiştir. Senedi munkatı rivâyetlerin ise merdûd olduğu, hadisçiler arasında kesin olan hususlardandır.<sup>20</sup>

Ebû Ubeyde'nin babasını öldürdüğü bildirilen gazve, Bedir veya bazı rivâyetlerde de aşağıda belirtileceği üzere Uhud gazvesi olarak geçmektedir. Burada siyer kaynaklarında böyle bir bilginin bulunup bulunmadığı da önem kazanmaktadır. Siyer ve İslam Tarihi kaynaklarına bakıldığında bu bilgiyi teyit edecek bir nakil bulunmamaktadır. Mesela Vâkîdî (ö. 207/823) ve İbn Hişâm (ö. 218/833) gerek Bedir, gerekse Uhud'da öldürülen müşriklere ayırdıkları bölümlerde böyle bir isimden bahsetmemektedirler.<sup>21</sup>

Bazı tarih kitaplarında ise bu bilgiye rastlamak mümkündür. Mesela İbn Asâkir (ö. 571/1176) yukarıdaki rivâyetleri sıraladıktan sonra senedle ilgili olarak bir değerlendirme yapmadan, bu rivâyete yer vermektedir. Fakat o, bu nakillerin peşinden Ebû Ubeyde'nin babasının İslâm devrine yetiştiği ve Ebû Ubeyde'nin onu savaşta öldürdüğü ile ilgili bilgileri Vâkîdî'nin reddettiğini nakletmektedir. Yine o, Vâkîdî'den Ebû Ubeyde'nin babasının İslâm gelmeden önce vefat ettiği ile ilgili bir habere yer vererek bu görüşü desteklemektedir.<sup>22</sup> Bu bilgilerin hepsi bir arada düşünüldüğünde ilgili rivâyetin gerek metin, gerekse sened açısından problemlili olduğu ve delil olarak kullanılabilirlik kuvvette olmadığı ortaya çıkmaktadır.

### 3. Rivâyetin Tefsir Kaynaklarındaki Durumu

Mücâhid b. Cebr'e (ö. 103/721) nispet edilen, *Tefsîru Mücâhid*'de bu âyetle ilgili olarak herhangi bir rivâyete işâret edilmemektedir.<sup>23</sup> Kur'an'ı Kerim'i baştan

18 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995), 4/120.

19 İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân* (Beyrût: Müessesetü'l-İlmiyye, 1390/1971), 7/264.

20 bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhretü'n-naẓar fî tavâzihî Nuḥbeti'l-fiker*, thk. Abdullah b. Dayfullah (Riyâd: Matbaat-ü sefir, 1429/2008), 96, 100-101.

21 Ebû Abdillâh Muhammed el-Vâkîdî, *Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrût: Dâru'l-İlmiyye, 1409/1989), 1/147-152, 307-319; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/708-716, 2: 127-129.

22 İbn Asâkir, *Târîḫü medîneti Dîmaşk*, 25/447.

23 Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, thk. M. Abdüsselâm Ebû'n-Nîl' (Mısır: Dâru'l-fikr, 1410/1989), 651.

sona tefsir eden ve tefsiri günümüze kadar ulaşan ilk müfessir olarak kabul edilen Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*'ında ise bu âyetin sebebi nüzûlü olarak herhangi bir sened zikredilmeksizin, sadece âyetin Hâtıb b. Ebî Beltea (ö. 30/650) hakkında inzâl edildiği bilgisi bulunmaktadır.<sup>24</sup> Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) *Tefsîru Süfyâni's-Şevrî, Yahyâ b. Sellâm*'ın (ö. 200/815) *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm* gibi eserlerinde ise bu eserlerin tam olarak günümüze ulaşmaması gibi sebeplerle, bu sûrenin tefsiri bulunmamaktadır. Taberî (ö. 310/923) *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Çur'ân*'ında bu konuda genel bir ifade kullanmakta ve âyetin ilgili kısmı "Şayet Allah ve Resûlüne düşmanlık edenler, onların babaları dahi olsa" ifadeleriyle açıklanmaktadır. Bu konuda herhangi bir rivâyete yer verilmemektedir.<sup>25</sup> Mâtürîdî (ö. 333/944) *Te'vilâtü Ehli's-sünne*'sinde ise isim zikretmeksizin te'vil ehlinin çoğunluğunun bu âyetin Hâtıb b. Ebî Beltea hakkında nâzil olduğunu söylediklerini nakletmektedir.<sup>26</sup>

Bulunabildiği kadarıyla rivâyet öncelikli olarak ilk dönem tefsirlerinden olmayan Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Çur'ân* isimli tefsirinde geçmektedir. O, Mücâdele 58/22 âyetinin tefsirinde, bu âyetin sebebi nüzûlü olarak birçok rivâyet aktarmıştır. Bunlardan bir tanesi de bu âyetin, Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın babasını Uhud'da öldürmesi hakkında indiği ile ilgilidir. O, ayrıca bu öldürme olayının Bedir Gazvesi'nde olduğu ile ilgili bilgiye temrîz sığası ile işaret etmektedir. Bu rivâyeti değerlendirme amacıyla ise Vâkîdî'den alıntı yapmaktadır. Buna göre Vâkîdî, Beni'l-Hâris b. Firh'den bir takım kişilere bu durumu sorduğunda onlar, Ebû Ubeyde'nin babasının İslâm'dan önce vefat ettiğini haber vermişlerdir. Bu rivâyetle ilgili olarak Vâkîdî bu değerlendirmeyi yapmasına rağmen, âyetin "Babaları olsa bile" kısmını tefsir ederken Ebû Ubeyde'yi örnek vermektedir. Örnek verdiği yerde ise herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır.<sup>27</sup>

el-Mâverdî (ö. 450/1058) *Tefsîrü'l-Çur'ân (en-Nüket ve'l-'uyûn)*'nında ilgili âyetin tefsirinde, bu âyetin kimin hakkında indiğinde ihtilaf edildiğini ve bu konuda üç görüş bulunduğunu bildirmektedir. Bunlardan birincisi olarak ise, İbn Şevzeb'in yukarıdaki rivâyetini nakletmektedir. Senedin geri kalanını ayrıca zikretmediği gibi, senetle ilgili olarak bir değerlendirme de yapmamaktadır.<sup>28</sup>

24 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrût: Daru ihyâit-turâs, 1423), 4/265-266.

25 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Çur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kâhire: 1422/2001), 22/493.

26 Ebû Mansûr Muhammed et-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Basellüm (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1426/2005), 9/528.

27 Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Çur'ân* (Cidde: Dâru't-tefsîr, 1436/2015), 26/167-168.

28 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *Tefsîrü'l-Çur'ân (en-Nüket ve'l-'uyûn)*, thk. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 5/495.

Sa'lebî'nin tefsirinin bir muhtasarı olarak da görülen Begavî'nin (ö. 516/1122) *Me'âlimü't-tenzil*'inde de bu rivâyet yer almaktadır. Bilindiği üzere *Me'âlimü't-tenzil* telif edildikten sonra, çok itibar görmüş ve kendinden sonraki eserlere kaynaklık etmiştir. Bu konuda Hâzin'in *Lübâbü't-te'vil fi me'âni't-tenzil*'i, İbn Kesîr'in *Tefsîrü'l-Çur'âni'l-azîm*'i örnek olarak zikredilebilir.

Begavî *Me'âlimü't-tenzil*'de, Mücâdele süresi 22. âyetin tefsirinde, farklı olaylara işaret etmekle birlikte, Mükâtil b. Hayyân (ö. 150/767) – Mürre el-Hemedânî (ö. 99/708) – Abdullah b. Mes'ûd'dan (ö. 32/652-53) bu âyet ile ilgili olarak şunu nakletmektedir: “Bu âyetin “Şayet babaları bile olsa” kısmı, Uhud gazvesinde babasını katleden Ebû Ubeyde b. Cerrâh hakkında inmiştir...”<sup>29</sup> Begavî tefsirle ilgili rivâyetleri hangi yollarla aldığını mukaddimede zikrettiğinden burada rivâyeti bu şekilde zikretmiş, peşinden herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.

Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) el-Keşşâf'ında bu âyetin sebebi nüzûl ile ilgili olarak zikrettiği olaylar içinde, temrîz sığısı ile bu rivâyete yer vermekte, fakat bu olayın Uhud'da olduğunu bildirmektedir. Bu rivâyete ilgili olarak ayrıca bir sened zikretmemekte veya değerlendirmede bulunmamaktadır.<sup>30</sup>

Kurtubî (ö. 671/1273) *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Çur'ân* isimli eserinde ilgili âyetin tefsirinde, farklı rivâyetleri naklettikten sonra, İbn Mes'ûd'un bu âyetin Ebû Ubeyde hakkında indiği ile ilgili sözünü nakletmektedir. Sonra da bu konu ile ilgili olarak Vâkidî'den onun babasının İslâm'dan önce öldüğü ile ilgili bilgiyi aktarmaktadır.<sup>31</sup> Rivâyetin senedi ve metni hakkında ise başka bir izah yapmamaktadır.

Hâzin'in (ö. 741/1341) *Lübâbü't-te'vil fi me'âni't-tenzil*'inde de benzer şekilde geçmektedir. Hâzin kimin naklettiğini belirtmeksizin, meçhûl sığa ile “Abdullah b. Mes'ûd'dan rivâyet edildiğine göre” diyerek bu bilgiyi zikretmektedir. Buna göre, ilgili âyetin “Şayet babaları bile olsa” kısmı, Bedir'de babasını öldüren Ebu Ubeyde b. Cerrâh hakkında inmiştir.<sup>32</sup> Onun temrîz sığısı ile bu bilgiyi nakletmesi aynı zamanda, bu nakle tam güvenmediğinin de bir işaretidir.

İbn Kesîr (ö. 774/1373) *Tefsîrü'l-Çur'âni'l-azîm*'de bu âyetin tefsirinde, Saîd b. Abdülazîz ve isim vermeden başka kişilerden naklederek, bu âyetin Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın Bedir'de babasını öldürmesi üzerine nâzil olduğunu bildirmektedir. Sened ve metin ile ilgili olarak ise herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Fakat bu sebepten dolayı, Hz. Ömer'in kendisinden sonra halifelik için altı kişiyi aday gösterdiğinde, “Şayet Ebû Ubeyde hayatta olsaydı, onu halef tayin ederdim.” dediğini nakletmektedir.<sup>33</sup>

29 Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 8/63.

30 Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, el-Keşşâf'an ḥakâ'iki't-tenzil, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrût: Daru ihyâit-turâs, ts.), 4/457.

31 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Çur'ân*, thk. Ahmed el-Burdûnî (Kâhire: Dâru'l-kütübî'l-Mısıriyye, 1384/1964), 17/307.

32 Ebû'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fi me'âni't-tenzil*' (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1399/1979), 7/54.

33 Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Çur'âni'l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme (B.y. Dâru Tayyibe, 1420/1999), 8/54.



Suyûtî (ö. 911/1505) de ilgili âyetin tefsirinde, İbn Ebû Hâtim, Taberânî, Hâkim, *Hilye'sinde* Ebû Nuaym, *Sünen'inde* Beyhakî ve İbn Asâkir'in, Abdullah b. Şevzeb kanalıyla bu rivâyeti naklettiklerini bildirmektedir. Burada da herhangi bir değerlendirme bulunmamaktadır.<sup>34</sup>

Sa'lebî öncesi müfessirler tarafından ilgili âyetin tefsirinde Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın babasını öldürdüğü ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Bu âyetin tefsirinde, bu kıssaya da yer verilmeye başlaması Sa'lebî'den sonrasına denk gelmektedir. Burada dikkat çeken diğer bir husus ise, daha sonraki müfessirler bu âyeti tefsir ederken, diğer birçok rivâyetin yanında bu kıssaya da yer vermişlerdir. Senette Abdullah b. Şevzeb'in adının geçtiği rivâyetlerin delil olmaya elverişli olmadığı yukarıdaki bölümde geçmişti. Bu rivâyetle ilgili olarak zikredilen ikinci tarîk olan, Mükâtil b. Hayyân – Mürre el-Hemedânî – Abdullah b. Mes'ûd senedi için de benzeri şeyleri söylemek mümkündür. Öncelikli olarak bu rivâyetin senedi birçok tefsirde tam olarak geçmemektedir. Bu tariki zikredenler ise senetle ilgili bir değerlendirme yapmamışlar. Sadece metin tenkidi olarak Ebû Ubeyde'nin babasının İslâm'dan önce vefat ettiği ile ilgili nakillere yer vermişlerdir. Bu senetteki râviler hakkındaki ricâl edebiyatında ise genel itibariyle sika denilmektedir:

Zehebî tarafından âbid ve sâhibi sünnet biri olarak tanıtılan Mükâtil b. Hayyân'ı (ö. 150/767), Yahyâ b. Maîn ve Ebû Dâvûd sika olarak nitelemişlerdir. Yine Nesâî onun hakkında "leyse bihî be's" derken, Ahmed b. Hanbel de onu önemsiz biri olarak görmektedir. Hocaları arasında Saîd b. Müseyyeb, Ebû Bürde b. Ebî Mûsâ, İkrime, Sâlim b. Abdullah, Katâde, Dahhâk, Ömer b. Abdülaziz bulunmaktadır. Talebeleri arasında ise Mus'ab b. Hayyân, Abdullah b. Mübârek, Bîkr b. Ma'rûf gibi çok sayıda âlim bulunmaktadır.<sup>35</sup> Nitekim Begavî onun tefsirini Bîkr b. Ma'rûf vasıtasıyla aldığını bildirmektedir.<sup>36</sup>

Mürre el-Hemedânî ise tâbiinin büyüklerinden olup, İbn Ömer, Berâ', İbn Mes'ûd gibi sahâbilerden rivâyette bulunmuş olup, kendisinden de A'meş, Mansûr b. Mu'tebir, Ebû İshâk gibi âlimler rivâyette bulunmuştur. İbn Maîn, Ebû Zur'a, Nesâî kendisi hakkında sika demişler ve İbn Hibbân *Sikât'ında* zikretmiştir. Bazıları onun Ömer b. Abdülaziz devrinde vefat ettiğini, bazıları ise vefat tarihinin 99 veya 82 olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>37</sup>

Burada dikkat çeken önemli bir husus ise Mürre el-Hemedânî'nin talebeleri arasında Mukâtil b. Hayyân'a yer veren herhangi birisinin bulunmamasıdır.

34 Ebû'l-Fazl Celâlüddin es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-menşûr fî't-tefsîr bi'l-meşûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: 1424/2003), 14/328-329.

35 Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1382/1963), 4/171-172; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hind: Matbaatü dâireti'l-me'ârif, 1326), 10/277-279.

36 Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 1/36.

37 Ebû'l-Haccâc Cemâlüddin el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'î'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût, Müessesetü'r-risâle, 1400/1980), 16/114-115; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/24; Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*, thk. Adil b. Muhammed, Üsâme b. İbrâhim (Kâhire: el-Fârûku'l-hadisiyye, 1422/2001), 8/191-193.

Ayrıca hocaları arasında İbn Mes'ûda işaret eden olduğu gibi hiç zikretmeyenler de bulunmaktadır. Aynı durum Mükâtil b. Hayyân için de geçerlidir ki, onun da hocaları arasında Mürre zikredilmemektedir.<sup>38</sup> Mürre kibâr-i tâbiînden olup, Mükâtil b. Hayyân'ın rivâyetleri ise daha çok "evsât-ı tâbiîn" ve "sîgâr-ı tâbiîn" dendir. Bu durum ise kesin olmamakla birlikte senette bir kopukluğa da işaret etmektedir.

#### 4. Rivâyetin İlgili Âyet Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Ebû Ubeyde'nin babasını öldürdüğünü ifade eden rivâyetlerde, bu olayın geçtiği gazve olarak bazılarında Bedir, bir kısmında ise Uhud geçmektedir. Bu gazvelerden Bedir'in hicrî ikinci senede, Uhud'un ise üçüncü senede meydana geldiği ile ilgili olarak herhangi bir tereddüt yoktur. Bu olayın irtibatlandırıldığı âyet ise Mücâdele süresinin 22. âyetidir. Bu süre de çoğunluğun görüşüne göre Medenî'dir.<sup>39</sup> Nuzûl sıralaması bakımından da genelde Medine döneminin sonlarına doğru inen sûreler arasında sayılmaktadır. Mesela tâbiûn âlimlerinden Câbir b. Zeyd'in (ö. 93/711-12) yapmış olduğu tertipte –ki bu tertip, rivâyet tertiplerinde zikredilen neredeyse eksiksiz ender listelerdendir– sondan dokuzuncu sıradadır.<sup>40</sup> Mücâdele süresi üzerine yapılan bir çalışmada ise nuzûl tarihi olarak hicrî beşinci yıl ile dokuzuncu yıllar arası tespiti yapılmıştır.<sup>41</sup>

Bilindiği üzere bir hâdisenin sebep-i nuzûl olarak kabul edilebilmesi en başta, ilgili bilginin nakledildiği rivâyetin, hadis usûlü ilminde tespit edilen kâidelere uygunluğu şartına bağlıdır. Çünkü bu durum ancak, âyetin indiği andaki duruma bizzat şahitlik etmiş bir sahâbînin nakli ve bu naklin de muttasıl bir senetle rivâyetiyle mümkün olabilir. Bu temel şartın yanında ilgili âyetin veya sûrenin indiği tarih ve yerin bilinmesi de önem arz etmektedir. İlgili âyetin nuzûl tarihi dikkate alındığında, bu olayın daha erken bir devirde meydana geldiği söylenebilir. Dolayısıyla bu âyetin veya ilgili kısmının bu sebebe binâen indiğinin ifade edilmesi zor görülmektedir.

Kur'ân'ın tefsirinde birinci sıra, yine Kur'ân-ı Kerim'in kendisi olduğundan ilgili âyetler birlikte düşünülmelidir. Bu çerçevede bakıldığında ilgili âyetin, anne ve babaya itaatten bahseden âyetlerin muhtevası ile beraber düşünülmesi de ayrıca bir zorunluluktur.

Anne ve babaya güzel muamele edilmesi konusu âyetlerde özellikle üzerinde durulan ve bu itibarla da İslam ahlakının en önemli kurallarından biri olmaktadır. Fakat burada en hassas çizgi, anne ve babanın verdiği emrin, şirk kapsamına giren bir husus olmamasıdır. Bu durumda onlara itaat edilmesi gibi bir durum

38 Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, 16/114-115; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 10/277-279.

39 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 17/269.

40 Ebû'l-Fazl Celâlüddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Suûdiyye: Mecmeu'l-Melik Fahd, ts.), 1/168-169.

41 Nursel Çelik, *Temel Konuları Bağlamında Mücâdele Süresi ve Tefsiri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 9-10.

söz konusu olmamaktadır. Nitekim aşağıdaki âyetler bu konuyu çok net olarak ortaya koymaktadır.

“Biz insana anne ve babasına güzel davranmasını tavsiye ettik. Eğer onlar, hakkında bilgi sahibi olmadığın bir şeyi bana şirk koşman için seni zorlarsa onlara itaat etme. Dönüşünüz banadır. Ben de size, yaptığınız şeyleri haber vereceğim.”<sup>42</sup>

“Biz insana anne babasıyla ilgili tavsiyeler verdik. Annesi, onu zorluklar içinde karnında taşımıştır; onun süttten ayrılması iki yıl içindedir ki bana ve anne babana teşekkür etsin. Dönüş banadır. Eğer onlar, hakkında bilgi sahibi olmadığın bir şeyi bana şirk koşman için seni zorlarsa onlara itaat etme. Onlara dünyada iyi davran. Bana yönelen kimsenin yoluna tabi ol. Sonra dönüş banadır. Ben size, yaptığınız şeyleri haber vereceğim.”<sup>43</sup>

Âyetler, anne ve babanın çocuklarına şirki emretmeleri durumu hâriç, müşrik de olsalar onlara itaati emretmektedir. Çünkü çocuklar üzerinde ebeveynin hakkı çok büyüktür. Onların şirk koşmaları, çocuklarını büyütürken katlandıkları zorluklardan dolayı hak ettikleri iyiliği yok etmez.<sup>44</sup> Müşrik olan anne ve babaya karşı bile bu şekilde davranılması emir edilirken, başka bir rivâyette Ebû Ubeyde'nin babasının öldürmüş olmasının övülmesi bir biri ile uyumlu olarak da gözükmemektedir.

Mücadele süresine genel olarak bakıldığında, üç konuya değinildiği görülmektedir: İlk dört âyet zihâr, sonraki dokuz âyet yahudilerin bazı özellikleri ve bundan sonraki âyetler de yahûdilerle dostluk kurup Müslüman gibi görünen münâfıklar hakkındadır. Bu açıdan son âyette zikredilen, Müslümanların kendilerine karşı sevgi beslemeyeceği kimselerin öncelikle yahûdî, münâfık ve müşrikler olduğu açıktır. Ayrıca bu kimselere karşı sevgi beslenilmeyeceğinden bahsedilmektedir, onların öldürülmesi gibi bir husus üzerinde durulmamaktadır. Nitekim bu konu ile ilgili olarak zikredilmesi gereken Âl-i İmrân 3/28, Mâide 5/51, 55, 57, Enfâl 8/73, Tevbe 9/23, Mümtehine 60/1, 9 gibi âyetlerde de de aynı muhteva işlenmektedir. Bundan dolayı mezkûr âyetteki maksadı, Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) şu şekilde açıklamıştır: Baba, oğul, kardeş gibi kişilere karşı sevgi beslemek, sevgilerin en büyüğüdür. Fakat bu kimseler Allah'a ve Resûlü'ne muhâlefet ederlerse, o takdirde mü'min kişinin sahip olduğu imanından dolayı, onlara beslediği sevgiyi terk etmesi gerekir.<sup>45</sup>

Bu rivâyet çerçevesinde Bedir Gazve'sinde Ebû Huzeyfe (ö. 12/633) ve müşrik safında yer alan babası Utbe arasında cereyan eden hadiseler de birlikte

42 Ankebût 29/8.

43 Lokmân 31/14-15.

44 Kurtubi, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 14/63-65.

45 Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gâyb* (Beyrût: Daru ihyâit-türâsî'l-Arabî, 1420), 29/499-500.

düşünölmelidir. O, babasını çok seven birisi olarak, onun isabetli görüörlölüğü sayesinde bir gün Müslöman olacağını ümit etmekteydi. Bedir Gazve'sinde onu karşı tarafta görönce bundan dolayı çok üzülmüötü. Gazvenin başında onu mübârezeeye davet etti, fakat Resölullah (s.a.s.) buna izin vermedi. Gazve neticesinde müöriklerin atıldığı kuyuya, babası da atıldı. Hatta Resölullah (s.a.s.) onların cesetlerinin gömüldüğü kuyunun başına varıp, Utbe dâhil ileri gelenlerinin ismini söyleyerek "...Allah'ın size vaat ettiği azaba ulaötiniz, ben ise Rabbimin bana vaat ettiği zafere nâil oldum." buyurdu. Babasına İslam nasip olmadan öldüğünden dolayı üzülen Ebû Huzeyfe için ise, hayır duada bulundu.<sup>46</sup>

### Sonuç

İslam âlimleri sâdik haberi, akıl ve havâss-ı selime ile birlikte bilgi elde etme yollarından biri olarak kabul etmişlerdir. Haberin kabul edilebilmesi için de sened ve metni ilgilendiren birçok kaide ortaya koymuşlardır. Bu şartları taşımayan haberlerin ise dikkate alınmaması gerektiğini açık bir şekilde belirtmişlerdir. Özellikle haberlerin bir çeşidi olan hadisler konusunda bu durum daha bir önem arz etmektedir. Çünkü hadislerle elde edilen bilgi dinî konu ile alakalı olduğundan, hadislerin kabulü için gerekli şartların bulunmaması, dini yanlış anlama ve yorumlama gibi durumlara sebebiyet vermektedir.

Bu çalışmada Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın (r.a.) Bedir veya Uhud Gazve'sinde babasını öldürdüğü ile ilgili olarak nakledilen rivâyet ele alınmıştır. Bu rivâyetin bazı müfessirlerce özellikle Mücâdele 58/22. âyetinin tefsirinde zikredilmesi sebebiyle, tefsir kaynaklarına da müracaat edilmiştir.

İlgili rivâyet öncelikli olarak hadis kaynaklarında araştırılmış ve gerek sened, gerekse metin açısından delil olarak kullanılmaya elverişli olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Tefsir kaynakları üzerinde yapılan çalışmada da benzeri neticeler elde edilmiştir.

Bu tarz rivâyetlerin dinî heyecanı artırmak için kullanılması mümkün olduğu gibi, iyi niyetli olmayan kişiler tarafından da suiistimal edilmesi o derece mümkündür. Ölçü ise haberin gerekli şartları taşıdığıнын tespitinden sonra, Kur'ân ve sünnetin muhtevasına uygunluğunun araştırılmasıdır.

46 Müslim, "Cennet", 76-77; Ebü'l-Hasen İzzeddin İbnî'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe' fi ma'rifeti's-Şahâbe*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdölmecüd (Beyrüt: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1994), 6/68.

### Kaynakça

- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzil*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Damiriyye, Süleyman Müslim el-Haraş. 8 Cilt. Riyâd: Dâru'd-tîbe, 1412/1991.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Çelik, Nursel. *Temel Konuları Bağlamında Mücadele Süresi ve Tefsiri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî. *Ma'rifetü'ş-Şahâbe*. thk. Âdil b. Yûsuf. 7 Cilt. Riyâd: Dâru'l-vatan, 1419/1998.
- el-Hâkim en-Nisâbûrî. *el-Müstedrek 'ale'ş-Şahîhayn*. thk. Yûsuf el-Mar'aşlı. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1406/1986.
- Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed. *Lübâbü't-tevil fi me'âni't-tenzil'*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1399/1979.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım. *Târîhu medineti Dimaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amrevî. 80 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1415/1995.
- İbnü'l-Esir. Ebü'l-Hasen İzzeddîn Alî. *Üsdü'l-gâbe' fi ma'rifeti'ş-Şahâbe*. thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcüd. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1415/1994.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Şahîhi'l-Buĥârî*. thk. Muhibbüddin el-Hatîb v.dğr. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-me'a'rif, 1379.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Telhîşü'l-ĥabîr fi tahrici eĥâdîsi'r-Râfi'iyyi'l-kebir*. thk. Ebû Âsım Hasan b. Abbâs. 4 Cilt. Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Lisânü'l-Mizân*. 7 Cilt. Beyrût: Müessesetü'l-a'lamî, 1390/1971.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hind: Matbaatü dâireti'l-me'ârif, 1326.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetu'n-nazar fi tavzihi Nuĥbeti'l-fiker*. Thk. Abdullah b. Dayfullah. Riyâd: Matbaat-ü sefir, 1429/2008.
- İbn Hişâm. *es-Siretu'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafız eş-Şelebî. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa, 1375/1955.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed. *Siretu İbn İshâk*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1398/1978.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil. *Tefsîrü'l-Ķur'âni'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. B.y. Dâru Tayyibe, 1420/1999.
- el-İktisadi, Ceridetü'l-Arabî'l-İktisâdiyyetü'd-düvelî. "Makâlât". Erişim 30 Eylül 2020. [https://www.aleqt.com/2017/08/27/article\\_1243076.html](https://www.aleqt.com/2017/08/27/article_1243076.html)
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aĥkâmi'l-Ķur'ân*. thk. Ahmed el-Burdûnî. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-kütübü'l-Misriyye, 1384/1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Basellûm. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1426/2005.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *Tefsîrü'l-Ķur'ân (en-Nüket ve'l-uyûn)*. thk. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.

- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrût, Müessesetü'r-risâle, 1400/1980.
- Moğultay b. Kılıç. *İkmâlü (Zeyl 'alâ) Tehzîbi'l-Kemâl*. thk. Âdil b. Muhammed, Üsâme b. İbrâhim. 12 Cilt. Kâhire: el-Fârûku'l-hadîsiyye, 1422/2001.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Muqâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrût: Daru ihyâi't-turâs, 1423.
- Mücâhid b. Cebr. *Tefsîru Mücâhid*. thk. M. Abdüsselâm Ebû'n-Nîl'. Mısır: Dâru'l-fikr, 1410/1989.
- Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Şaḥîḥu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Önkâl, Ahmet. "Ebû Ubeyde b. Cerrâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 249-250. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtiḥu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrût: Daru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Ḳur'ân*. 33 Cilt. Cidde: Dâru't-tefsîr, 1436/2015.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 15 Cilt. Kâhire: 1424/2003.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. 7 Cilt. Suûdiyye: Mecmeu'l-Melik Fahd, ts.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsî Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, 1415/1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 24 Cilt. Kâhire: 1422/2001.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Süneni't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Mısır, Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa, 1395/1975.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed. *Meğâzi*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-a'lemî, 409/1989.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût ve dğr. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-i'tidâl fi naḫdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1382/1963.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an ḥaḫâ'iki't-tenzîl*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrût: Daru ihyâi't-turâs, ts.



## Lisans Öğrencilerinin Değer Yönelimleri: Karşılaştırmalı Bir Analiz-Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Örneği\*

### Value Orientations of Undergraduate Students: A Comparative Analysis - Example of Van Yuzuncu Yil University

**Mehmet Emin KALGI**

Dr., Din Psikolojisi Anabilim Dalı  
PhD., Department of Psychology of Religion  
Sanliurfa, Turkey  
mehmet.emin.63.21@gmail.com  
orcid.org/0000-0001-6999-5059

**Ali İNAN**

Dr., Din Sosyolojisi Anabilim Dalı  
PhD., Department of Sociology of Religion  
Van, Turkey  
inan.ali@hotmail.com  
orcid.org/0000-0001-8527-3654

**Muhyettin ÖZEN**

Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Doktora Öğrencisi  
PhD. Student, Ankara University, Social Sciences Institute, Department of Education of Religion,  
Van, Turkey  
yunus-muhittin@hotmail.com  
orcid.org/0000-0002-7277-4561

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 13 Ekim / October 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 05 Kasım / November 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık / December 2020  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Aralık / December  
**Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages:** 559-580

#### Atıf / Cite as

Kalgi, Mehmet Emin. vd. "Lisans Öğrencilerinin Değer Yönelimleri: Karşılaştırmalı Bir Analiz-Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Örneği". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 559-580.

**Doi:** 10.33460/beuifd.810238

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

\* Araştırmada kullanılan veriler 2019 yılında elde edildiği için "Etik Kurul İzni" zorunlu değildir. As the data used in the research were obtained in 2019, "Ethics Committee Approval" is not compulsory.



**Öz:** Bu araştırmada, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nin çeşitli fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin en çok hangi değerleri tercih ettiklerinin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Betimsel türde yapılan bu araştırmanın verileri; bu araştırmayı yürütenler tarafından geliştirilen "Kişisel Bilgi Formu" ve "Schwartz Değerler Ölçeği" kullanılarak elde edilmiştir. Araştırmanın evrenini, Van YYÜ'de öğrenim gören öğrenciler; örneklemini ise bu öğrenciler arasında seçkisiz örnekleme yöntemlerinden tabakalı örneklem tekniği ile seçilen 353 öğrenci oluşturmaktadır. Bunların %49.9'u (176) kadın, %50.91 ise (177) erkektir. Katılımcıların yaş aralığı 18-32 arasında değişmekte, yaş ortalaması ise 22.09'dur. Öğrencilerin değer yönelim puanlarının cinsiyet değişkenine göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için bağımsız t-testi kullanılmıştır. Farklı fakültelerde okuyan öğrencilerin değer yönelimleri puanları arasındaki farklılıkları incelemek için tek yönlü ANOVA uygulanmıştır. Elde edilen sonuçlara göre erkeklerin güç, başarı, hazcılık, uyarılım ve geleneksellik değerlerine yöneldikleri; kadınların ise özyönelim, evrensellik, iyilikseverlik, uyum, güvenlik ve dindarlık değerlerine yöneldikleri tespit edilmiştir. Bununla birlikte uyum, güvenlik ve dindarlık değer yönelimlerinin cinsiyet değişkenine göre farklılaştığı görülmüştür. Ayrıca, veterinerlik fakültesi hazcılık; eğitim fakültesi özyönelim ve iyilikseverlik; iktisadi ve idari bilimler fakültesi (İİBF) uyarılım; ilahiyat fakültesi evrensellik, uyum, güvenlik ve dindarlık; mühendislik fakültesi ise güç, başarı ve geleneksellik değer(ler)ine yönelmiştir. Güç, başarı, hazcılık, uyarılım ve evrensellik değerlerinin puan ortalamaları fakülte değişkenine göre farklılaşmazken; özyönelim, geleneksellik, uyum, güvenlik ve dindarlık değerlerinin puan ortalamaları fakülte değişkenine göre farklılaşmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Değer Yargıları, Değer Yönelimleri, Üniversite Öğrencileri Schwartz Değerler Ölçeği, Dindarlık.

**Abstract:** This research aims to determine the values which are preferred mostly by the students studying in various faculties of Van Yüzüncü Yıl University (YYU). Data of this descriptive research was obtained through "Personal Information Form" and "Schwartz Value Scale." Research population is composed of the students of Van YYU, and research sample covers 353 students selected by stratified sampling, which is among the random sampling methods. Independent t-test was used to determine whether value orientation scores of the students differ according to gender variable. One-way ANOVA was applied to analyse the differences among value orientation scores of students in different faculties. Results indicate that male students have a tendency towards power, achievement, hedonism, stimulation and tradition while the female towards self-direction, universalism, benevolence, conformity, security and piety. However, it was observed that conformity, security and piety value orientations differ according to gender variable. Moreover, students in veterinary faculty had a tendency towards hedonism while those in education faculty towards self-direction and benevolence; those in faculty of economics and administrative sciences towards stimulation; those in theology faculty towards universalism, conformity, security and piety and those in engineering faculty towards power, achievement and tradition values. Score averages for power, achievement, hedonism, stimulation and universalism did not differ according to faculty

variable but those for self-direction, tradition, compatibility, security and piety differed in that respect.

**Keywords:** Value Judgements, Value Orientations, University Students Schwartz Value Scale, Piety.

## Giriş

Bireysel ve toplumsal hayatta yadsınamaz bir olgu olan değerlerle ilgili uzun süredir devam eden tartışmalar genel olarak, değerlerin ne olduğu ve birey ve toplum düzeyinde nasıl bir etkiye sahip olduğu hususunda toplanabilir. Değerlerle alakalı araştırmalar, bir ilim dalı ile sınırlı kalmaktan ziyade psikoloji, sosyoloji, eğitim ve din gibi sosyal bilimlerde ilgi görmektedir.<sup>1</sup> Değer, farklı disiplinler tarafından farklı anlamlar yüklenilen bir kavramdır.<sup>2</sup> Muhtemelen bu geniş kullanım yelpazesinden dolayı değerler konusunda üzerinde konsensüs sağlanmış bir tanım bulunmamaktadır.<sup>3</sup> Bununla birlikte değerler hakkındaki tartışmalara bakıldığında "değerler, toplumun geneli tarafından kabul edilen ortak kavramlar"<sup>4</sup> şeklindeki özellikleri üzerinde durulduğu söylenebilir. Değerlerin birçok araştırmaya konu olması, bunların hem yerel hem evrensel ölçekte bireysel ve toplumsal yaşamın sağlıklı işleyebilmesi için barındırdığı temel işlevleri<sup>5</sup> ve insan davranışlarının ana motivasyonlarını anlamaya ve açıklamaya yönelik<sup>6</sup> özelliklerinden kaynaklandığı ifade edilebilir.

Değerlerin benimsenmesi derecesine bağlı olarak bireylerin sosyal çevreye ya da topluma aidiyetleri artmakta ya da azalmaktadır. Bunun sonucunda "biz" kavramı oluşabilmektedir. "Biz" kavramına atıfta bulunmanın samimiyet seviyesi ortak kabul edilen değerlerin içselleştirilme seviyesi ile doğru orantılı olduğu<sup>7</sup> iddia edilebilir. Değerlerin toplumsal birlikteliğe yaptığı katkılardan bir tanesi de bireylerin toplumsal değerlere karşı ortak tutum ve tavır sergilemesinde yatar. Nitekim toplumsal değerler üzerinde sağlanmış olan konsensüs oranı birlikte toplumsal yaşamdaki<sup>8</sup> düzene ve anlayışa işaret eder.

1 Norman T. Feather, *Values, Achievement, and Justice: Studies in the Psychology of Deservingness* (New York: Springer, 1999), 52.

2 Richard W Kilby, *The Study of Human Values* (Lanham: University Press of America, 1993), 31.

3 Asım Yapıcı vd., "Öğretmen Adaylarının Değer Yönelimleri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/42 (2012), 130.

4 Nevzat Tarhan, *Değerler Psikolojisi ve İnsan Güzel İnsan Modeli* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 20.

5 İhsan Çapcıoğlu - Mehmet Akın, "Radikalleşmenin ve Şiddet Yönelimli Davranışların Önlenmesinde Evrensel Değerlerin Rolü", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/4 (2018), 3107, 3110.

6 M. Ersin Kuşdil - Çiğdem Kağıtçıbaşı, "Türk Öğretmenlerin Değer Yönelimleri ve Schwartz Değer Kuramı", *Türk Psikoloji Dergisi* 15/45 (2000), 60.

7 Yapıcı vd., "Öğretmen Adaylarının Değer Yönelimleri", 130.

8 Shalom H. Schwartz - Galit Sagie, "Value Consensus and Importance", *Journal of Cross-Cultural Psychology* 31/4 (2000), 469.

Ortak amaçlar olarak tanımlanabilen değerler,<sup>9</sup> katı bir hâlde duran, hiçbir zaman değişmeyen olgular olmamakla birlikte sürekli değişen, hiçbir devamlılık arz etmeyen bir yapıdan da uzaktır. Değerler, değişime karşı sert bir tutum sergileseydi, bireysel ve toplumsal değişmeden bahsetmek imkânsız bir hâl alırdı. Bundan dolayı değerlerle ilgili yapılacak herhangi bir kavramsallaştırmada değerlerin değişime direnebilme ve değişime ayak uydurabilme özellikleri göz önüne alınmalıdır.<sup>10</sup> Burada dikkat edilmesi gereken husus ise değişimin hangi durumlarda, hangi toplumsal kesimde ve hangi yaş aralıklarında dirençli ve bunların hangisinde değişken olduğudur. Nitekim değerlerin bu direnç ve değişim barındıran özellikleri farklı zaman aralıklarında olabildiği gibi aynı zaman diliminde bulunan bireyler arasında da farklılık arz edebilir. Dünyadaki gelişmelerden etkilenen hızlı toplumsal süreçler toplumda kuşak çatışmasına yol açabilmektedir. Yaşlı ve genç nüfus arasında bazı durumlarda yaşanan kuşak çatışması, aynı zaman diliminde yaşayan yaşlılarda değerlerin dirençli yönünü, gençlerde ise değişim yönünü görmek mümkündür.

Değerler toplumsal açıdan etik prensiplere ve ideallere<sup>11</sup> ya da değer yargılarına atıfta bulunur.<sup>12</sup> Bu ifade değerlerin “ne olduğundan ziyade ne olması gerektiği” şeklinde açıklanabilir.<sup>13</sup> Değerler, birçok farklı şekilde davranışsal tercihlere yol göstermede ve durumlar karşısında tepkisel yargılarda -en az bağlayıcılığı olacak kadar- üzerinde hem fikir sağlanmış toplumsal standartlar olarak işlev görürler. Bu şekilde sosyal hayatta kabul görmüş bu standartlar ölçüsünde hangi davranışın kabul görüp görmediği noktasında toplumsal uyum kılavuzu olarak bireylere yardımcı olurlar.<sup>14</sup> Nitekim bireysel davranışlar analiz edildiğinde bunların çoğunun bilinçli ya da farkında olmadan ama bir şekilde öğrenilmiş değerlendirmeleri içerdiği<sup>15</sup> görülür. Bu durum toplumsal değerlerin bir şekilde birey davranışlarında etkili olduğunun başka bir göstergesidir.

Kluckhohn, değerler konusunda anahtar bir kavram olan *arzu edilen (desirable)* kavramına vurgu yapar.<sup>16</sup> Nitekim Kluckhohn, biri ya da birileri tarafından istenilen şeyi arzu (desire) olarak tanımlarken, biri ya da birileri tarafından istenmesi gereken şeyi ise *arzu edilen (desirable)* olarak tanımlar. Bundan dolayı değerler, sosyal hayatta ortaya çıkan ve davranışları düzenleyen ahlaki ya da estetik normlarda ortaya çıkar. Bu şekilde bir “eylem sistemi” belirleyen standartlar ve

9 Gary Alan Fine, “Enacting Norms: Mushrooming and the Culture of Expectations and Explanations”, *Social Norms*, ed. Michael Hechter - Karl-Dieter Opp (New York: Russell Sage Foundation, 2001), 154.

10 Milton Rokeach, *The Nature of Human Values* (Free Press, 1973), 5-6.

11 Steve Bruce - Steven Yearley, *The SAGE Dictionary of Sociology* (London: SAGE Publications, 2006), 314.

12 Bryan S. Turner (ed.), *The Cambridge Dictionary of Sociology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 649.

13 Bruce - Yearley, *The SAGE Dictionary of Sociology*, 314.

14 Feather, *Values, Achievement, and Justice*, 53; David Matsumoto (ed.), *The Cambridge Dictionary of Psychology* (New York: Cambridge University Press, 2009), 566.

15 Jennifer Trusted, *Moral Principles and Social Values* (London: Routledge & Kegan Paul, 1987), 17.

16 Kilby, *The Study of Human Values*, 32.

toplumda "eylem hedeflerini" belirleyen<sup>17</sup> değerler sistemi kültürel yapının önemli bir ögesidir.<sup>18</sup> Fakat değerler bütün kültürlerde ya aynı değildir ya da aynı önemi görmeyebilirler. Bir bakıma kültürden kültüre değişiklik arz edebilirler.<sup>19</sup> Farklı kültürlerde farklı değerler olmasına rağmen Schwartz, değerlerin barındırdığı evrensel yönlerin olup olmadığını araştırmıştır.<sup>20</sup>

Schwartz, farklı tanımlardan yola çıkarak değerleri sosyal hayatta bireylere yol gösterici ilkeler olarak ifade etmektedir.<sup>21</sup> Bu yol gösterici ilkeler bireylere sosyal hayatta yalnız olmadıklarını, bireylerin kendi davranışlarından başkalarının etkilenebileceği gibi diğerlerinin davranışlarının da kendisini etkileyebileceği anlayışını verir. Bu anlayış seviyesinin oluşması için de toplumsal olarak kabul gören bir değerler sisteminin olması gerekmektedir. Bir sistemden bahsedilebilmesi için toplumsal olarak büyük oranda sosyal değerler üzerinde geniş bir kabul olması gerekmektedir.<sup>22</sup>

Değerler üzerine araştırma yapmanın amaçlarından biri, bireylerin değer ve yönelimlerinin onların tutum, davranış ve toplumsal deneyim ve rolleriyle ilgili şekillerini ortaya çıkarmaktır.<sup>23</sup> Schwartz, insani değerlerin içinde potansiyel olarak var olan evrensel yönlerini ortaya koymaya çalıştığı araştırmasında on değer türünün motivasyonel hedefleri bakımından diğer değerlerden ayrıldığını<sup>24</sup> ifade etmektedir. Schwartz, aynı araştırmasında değerlerin, bireylerin ve toplumların başa çıkması gerektiğine inandığı üç evrensel ihtiyaca cevap verdiğini aktarmaktadır. Bu evrensel ihtiyaçları şu şekilde sıralamaktadır.<sup>25</sup>

- a- Bireylerin biyolojik ihtiyaçları,
- b- Sosyal etkileşime uyum gereklikleri,
- c- Sosyal grupların birlikteliğini sağlayan düzen gereklikleri

Schwartz, evrensel olarak gördüğü bu üç gereksinimden on farklı değer türüne işaret etmektedir.<sup>26</sup> Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:<sup>27</sup>

17 Clyde Kluckhohn, "Values and Value Orientations in the Theory of Action: An Exploration in Definition and Classification", *Toward a General Theory of Action*, ed. Talcott Parsons - Edward A. Shils (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962), 394-395.

18 Talcott Parsons - Edward A. Shils, "Values, Motives, and Systems of Action", *Toward a General Theory of Action*, ed. Talcott Parsons - Edward A. Shils (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962), 55-56.

19 Alfred L. Kroeber - Clyde Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* (New York: Vintage Books, 1952), 344-354.

20 Shalom H. Schwartz, "Are There Universal Aspects in the Structure and Contents of Human Values?", *Journal of Social Issues* 50/4 (Ocak 1994), 19-45.

21 Schwartz, "Are There Universal Aspects in the Structure and Contents of Human Values?", 21.

22 Percy Herbert Partridge, *Consent and Consensus* (New York, Praeger Publishers, 1971), 83-84.

23 Ali Ulvi Mehmedoğlu, "Din, Dindarlık ve Değerler", *İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2013), 174.

24 Schwartz, "Are There Universal Aspects in the Structure and Contents of Human Values?", 21.

25 Schwartz, "Are There Universal Aspects in the Structure and Contents of Human Values?", 21.

26 Schwartz, "Are There Universal Aspects in the Structure and Contents of Human Values?", 21.

27 Schwartz, "Are There Universal Aspects in the Structure and Contents of Human Values?", 22; Ayrıca bkz: Kuşdil - Kağıtçıbaşı, "Türk Öğretmenlerin Değer Yönelimleri ve Schwartz Değer Kuramı", 61; Yapıcı vd., "Öğretmen Adaylarının Değer Yönelimleri", 130-131.

Değer	Açıklama	Örnek değerler	Kaynaklandığı evrensel ihtiyaçlar
Güç	İnsanlar ve güç elde etmede kullanılan kaynaklar üzerinde kontrol ve hakimiyet.	Sosyal güç Otorite, zenginlik	b-Sosyal etkileşim c-Sosyal grup
Başarı	Toplumsal standartları baz alan şahsi başarılar	Başarı Yetenek Hırs	b-Sosyal etkileşim c-Sosyal grup
Hazcılık	Bireyin kendisine haz veren şeyler	Zevk Hayattan zevk alma	a-Biyolojik
Dürtü	Hayatta heyecan verici şeyler, yenilikler, meydan okumalar	Cesur olmak Heyecan dolu bir hayat	a-Biyolojik
Kendi kendini yönetme	Bir eylem yapma veya karar verirken bağımsız olma	Yeni şeyler üretebilmek Özgürlüğüne düşkün olmak	a-Biyolojik b-Sosyal etkileşim
Evrensellik	Bütün insanların refahı ve doğa için çalışma	Eşitlik, Herkes için adalet	a-Biyolojik c-Sosyal grup
Yardımseverlik	Bireyin yakın çevresindeki insanların sıkıntılarında kurtulmalarını istemek	Yardım etme Dürüst olma Kusurları ve hataları bağışlama	a-Biyolojik b-Sosyal etkileşim c- Sosyal grup
Gelenek taraftarlığı	Kültürel ya da dini geleneklere bağlı olma	Sosyal ve dini hayatta geleneksel olanla uyumlu olmak ve kabul etmek	c- Sosyal grup
Kurallara uyma/uyumlu olma	Başkasına ve topluma zarar verebilecek tavırlardan, durumlardan kaçınmak	Kaba ve kırıcı davranışlardan kaçınma, büyüklere saygılı olma	b-Sosyal etkileşim c- Sosyal grup
Güvenlik	Kendisinde, ilişkilerde ve toplumda kargaşadan uzak olma	Ulusal güvenlik ve sosyal düzen taraftarı olmak	a-Biyolojik b-Sosyal etkileşim c- Sosyal grup

## 1. İlgili Araştırmalar

Bireyin varoluşuyla ortaya çıkan değer kavramı, sosyal bilimlerin önemli konulardan birini oluşturmaktadır.<sup>28</sup> Bununla birlikte, bu kavramın tanımlanması

28 Kuşdil - Kağıtçıbaşı, "Türk Öğretmenlerin Değer Yönelimleri ve Schwartz Değer Kuramı", 60.

ve sistematik olarak araştırılmaya başlanması erken dönemlere rastlamaktadır.<sup>29</sup> Her ne kadar değerlerin ölçülmesi için ölçekler geliştirilmişse de bu ölçeklerin "1) Değerlerin anlamlarının farklı kültürlerdeki kavranışı konusunun kapsamlı çalışmalarla ele alınmamış olması, 2) Kullanılan değer listelerinin değişik kültürlerden değerleri kapsamaması (kültürel yanlılık)" gibi bazı eksiklikler barındırması değerler kavramının kullanıldığı çalışmaların istenilen seviyeye ulaşmamasında etkili olmuştur.<sup>30</sup> Rokeach'ın (1973) hazırladığı değerler listesini kuramsal bir zemine oturtan Schwartz (1992), geliştirdiği değerler ölçeği ile bu alandaki eksiklikleri gidermeyi hedeflemiştir.

Türkiye'de değerler ile ilgili ulaşabildiğimiz ilk araştırma Cantez'e (1977) aittir. Cantez, bu çalışmada hem erkeklerin hem de kadınların ekonomik değer puanlarının ortalama değer puanının üstünde olduğunu tespit etmiştir.<sup>31</sup> Türk ve Amerikalı öğrencilerin değer sistemlerini incelemek için bir araştırma yapan Ünal (1981), Türk öğrencilerin "sosyal" değere, Amerikalı öğrencilerin ise "politik" değere daha fazla yönelim gösterdiğini tespit etmiştir. Bununla birlikte çalışmada her iki kültürde de kadınların daha çok "estetik", erkeklerin ise "teorik" değeri tercih ettiği görülmüştür.<sup>32</sup> Değerler konusunda bir araştırma da Çileli (1990) tarafından yapılmıştır. Çileli'nin çalışması, erkeklerin ve kadınların yöneldikleri değerlerle ilgilidir. Erkekler ilk iki sırada "eşitlik" ve "gerçek arkadaşlık" değerlerine yer verirken, kadınlar ise ilk iki sırada "iç huzur" ve "mutluluk aramak" değerlerine yer vermiştir.<sup>33</sup> Bacanlı'nın (1999) üniversite öğrencilerinin değer yönelimlerini tespit etmek amacıyla yaptığı çalışmada, erkeklerin "gelenekçi" ve "dindarlık" değerlerine, kadınların ise "evrensel" değerlere daha fazla yöneldiği görülmüştür.<sup>34</sup> Kuşdil ve Kağıtçıbaşı (2000), Schwartz'ın (1992) geliştirdiği "Schwartz Değerler Ölçeği"ni Türkçe'ye uyarlayarak bu alana önemli katkılar sağlamıştır.<sup>35</sup> Daha sonra değerler ile ilgili araştırma yapan birçok bilim adamı bunu çalışmalarında kullanmıştır. Bu çalışmalardan biri Mehmedoğlu'na (2006) aittir. Mehmedoğlu'nun (2006) İlahiyat Fakültesi öğrencilerini kapsayan çalışmada; kadınların daha çok özyönelim, evrensellik, iyilikseverlik ve güvenlik değer gruplarına yöneldiğini; erkeklerin ise daha çok başarı ve hazcılık değerlerine yöneldiği tespit edilmiştir.<sup>36</sup> Yine "Schwartz Değerler Ölçeği"ni

29 Engin Demir, *Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleği ile İlgili Değer Algıları ve Bu Değerlerin Eğitim Fakültelerinde Kazandırılmasına İlişkin Görüşleri* (Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2018), 29.

30 Kuşdil - Kağıtçıbaşı, "Türk Öğretmenlerin Değer Yönelimleri ve Schwartz Değer Kuramı", 60.

31 Esin Cantez, *Kişilik Gelişiminde Kültür, Çevre ve Sosyo-Ekonomik Faktörlerden Etkilenme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Teorik Psikoloji Kürsüsü, Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, 1977).

32 Cavit Ünal, *Genel Tutumların veya Değerlerin Psikolojisi Üzerine Bir Araştırma* (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, 1981).

33 Meral Çileli, *Gençlik Değerleri Üzerine Bir Araştırma* (Ankara: Ara Yayıncılık, 1990).

34 Hasan Bacanlı, "Üniversite Öğrencilerinin Değer Tercihleri", *Eğitim Yönetimi Dergisi* 20 (1999), 599, 604, 607-608.

35 Kuşdil - Kağıtçıbaşı, "Türk Öğretmenlerin Değer Yönelimleri ve Schwartz Değer Kuramı".

36 Ali Mehmedoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2006), 133-167.

kullanarak bir araştırmayı da Dilmaç ve arkadaşları (2009) yapmıştır.<sup>37</sup> Dilmaç ve arkadaşları (2009) Selçuk Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi'nde öğrenim gören toplam 543 öğrenci ile yaptıkları araştırmada, "güç, hazcılık, özdenetim, yardımseverlik, uyum ve güvenlik" alt boyutlarında cinsiyetler arasında anlamlı farklılıklar tespit etmişlerdir.<sup>38</sup> Yapıcı ve arkadaşları (2012) "Schwartz Değerler Ölçeği"ne "dindarlık" değerini ekleyerek ölçeğin önce geçerlik güvenilirlik analizini yapmış sonra ölçeği Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde okuyan öğrencilere uygulamıştır. Elde edilen bulgulara göre, katılımcıların okudukları bölümlere göre değer yönelimlerinde farklılık tespit edilmiştir. Buna göre, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümünde okuyan öğrencilerde evrensellik, geleneksellik ve iyilikseverlik değerleri ön planda olurken, İngilizce Öğretmenliği bölümünde okuyan öğrencilerde ise hazcılık daha ön planda görülmektedir. Bununla birlikte göze çarpan başka bir nokta ise Sınıf Öğretmenliği bölümünde okuyan öğrencilerde evrenselliğin öne çıkan değer olduğu anlaşılmaktadır. Bu araştırmanın sonucuna göre değerler bölümünden bölüme farklılık arz etmektedir.<sup>39</sup>

## 2. Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın temel amacı Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nin çeşitli fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin yöneldikleri değerleri tespit etmektir. Bu temel amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

- a. Lisans öğrencilerinin cinsiyet değişkenine göre değer yönelimleri farklılaşmakta mıdır?
- b. Çeşitli fakültelerde okuyan öğrencilerin en çok yöneldikleri değerler hangileridir ve bu değerler fakülte değişkenine göre farklılaşmakta mıdır?

## 3. Yöntem

Nicel yönetime dayalı yapılan bu araştırmada ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Örneklem yöntemlerinden ise tabakalı örneklem kullanılmıştır. Bu amaçla araştırmada katılımcıların cinsiyet ve fakülte değişkenlerine göre en çok hangi değerlere yöneldikleri tespit edilmesi amaçlanmıştır.

### 3.1. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nde öğrenim gören öğrenciler; örneklemini ise bu öğrenciler arasında seçkisiz örnekleme yöntemlerinden tabakalı örneklem tekniği<sup>40</sup> ile seçilen 353 öğrenci oluşturmaktadır. Bunların %49.9'u (176) kadın, %50.91'i ise (177) erkektir. Araştırmaya katılan öğrencilerin

37 Bülent Dilmaç vd., "Üniversite Öğrencilerinin Öz-Anlayışları İle Değer Tercihlerinin İncelenmesi", *Değerler Eğitim Merkezi* 7/18 (2009), 14-15.

38 Dilmaç vd., "Üniversite Öğrencilerinin Öz-Anlayışları İle Değer Tercihlerinin İncelenmesi".

39 Yapıcı vd., "Öğretmen Adaylarının Değer Yönelimleri".

40 Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Pegem Akademi Yayıncılık, 2012).

%17.3'ü (61) Veterinerlik, %19.8'i (70) Eğitim, %15.6'sı (55) İİBF, %20.7'si (73) İlahiyat, %11.6'sı (41) Mühendislik ve %15'i (53) Edebiyat Fakültesinde öğrenim görmektedir. Katılımcıların yaş aralığı 18-32, yaş ortalaması ise 22.09'dur.

### 3.2. Veri Toplama Araçları

Verilerin toplanması için "Kişisel Bilgi Formu" ve "Schwartz Değerler Ölçeği" kullanılmıştır. Kişisel bilgi formu ile öğrencilerin cinsiyet, fakülte, yaş, dindarlık, toplumsal güven, ekonomik memnuniyet düzeyi gibi sosyo-demografik bilgilerine ulaşılmıştır. Öğrencilerin değer yönelimlerinin ölçülmesi için, orijinali 1992 yılında Schwartz tarafından geliştirilen, Kuşdil ve Kağıtçıbaşı (2000) tarafından Türkçeye uyarlanan "Schwartz Değerler Ölçeği"<sup>41</sup> kullanılmıştır.

#### 3.2.1. Schwartz Değerler Ölçeği

Orijinali Schwartz (1992) tarafından geliştirilmiş, Türkçe'ye uyarlanması Kuşdil ve Kağıtçıbaşı (2000) tarafından yapılmıştır. 5'li likert şeklinde oluşturulan ölçek 59 maddeden ve 10 faktörden oluşmaktadır. Daha sonra Yapıcı, Kutlu ve Bilican (2012) tarafından<sup>42</sup> ölçeğe 3 maddelik "dindarlık" değeri de eklenerek ölçeğin faktör sayısı 11'e çıkarılmıştır. Araştırmacılar, 62 maddelik "Schwartz Değerler Ölçeği"nin geçerliliğini tespit etmek amacıyla faktör analizi yapmış, analiz sonucunda bazı maddelerin (6, 51 ve 58) farklı bir faktörde toplandığını tespit etmiştir. Dinî değerleri içeren bu maddelerle birlikte "inançlı olmak" ve "kadere inanmak" maddeleri de eklenerek dindarlık kategorisi oluşturulmuştur. Eklenen maddelerle oluşturulan ölçekte 11 faktör ortaya çıkmıştır. Bunlar; güç, başarı, hazcılık, uyarılım, özyönelim, evrensellik, iyilikseverlik, geleneksellik, uyma, güvenlik ve dindarlıktır. Ölçeğin güvenilirliğini için tespit etmek amacıyla iç tutarlılık katsayısına (Cronbach Alpha) bakılmış ve bu katsayının 0.92 olduğu tespit edilmiştir. Araştırmamızda ise tüm ölçeğin iç tutarlılık katsayısı (Cronbach Alpha) 0.91 olarak hesaplanmıştır.

### 3.3. Verilerin Analizi

Öğrencilerin değer yönelim puanlarının cinsiyet değişkenine göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için bağımsız t-testi kullanılmıştır. Farklı fakültelerde okuyan öğrencilerin değer yönelimleri puanları arasındaki farklılıkları incelemek için tek yönlü ANOVA uygulanmıştır. Anlamlı farklılığın tespit edilmesi durumunda bu farklılığın hangi iki değişken arasında olduğunu belirlemek için çoklu karşılaştırma analizlerinden "Post Hoc" analizi yapılmıştır. "Post Hoc" analizlerinden ise homojenliğin sağlandığı durumlarda "Tukey" testi<sup>43</sup> homojenliğin sağlanmadığı durumlarda ise Dunnett C testi<sup>44</sup> kullanılmıştır.

41 Kuşdil - Kağıtçıbaşı, "Türk Öğretmenlerin Değer Yönelimleri ve Schwartz Değer Kuramı".

42 Yapıcı vd., "Öğretmen Adaylarının Değer Yönelimleri", 133-134.

43 Beril Sipahi vd., *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2008), 128.

44 Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 49.



#### 4. Bulgular

**Tablo 1.** Cinsiyete Göre Değer Yönelimlerinin Karşılaştırılması

Değerler	Cinsiyet	n	$\bar{X}$	S	sd	t	p
Güç	Erkek	169	18.29	3.330	342	-.875	.382
	Kadın	175	17.98	3.181			
Başarı	Erkek	165	20.27	3.267	334	-1.354	.177
	Kadın	171	19.80	3.032			
Hazcılık	Erkek	170	14.80	2.617	335	-1.267	.206
	Kadın	167	14.47	2.192			
Uyarılım	Erkek	169	11.37	2.558	341	-1.910	.058
	Kadın	174	10.88	2.220			
Özyönelim	Erkek	166	25.65	3.474	332	2.014	.045*
	Kadın	168	26.33	2.598			
Evrensellik	Erkek	166	37.73	5.589	329	3.730	.000**
	Kadın	165	39.76	4.214			
İyilikseverlik	Erkek	167	33.95	4.666	334	3.945	.000**
	Kadın	169	35.75	3.622			
Geleneksellik	Erkek	167	15.71	2.984	336	-.856	.393
	Kadın	171	15.45	2.639			
Uyum	Erkek	168	16.28	2.569	339	3.329	.001**
	Kadın	173	17.13	2.138			
Güvenlik	Erkek	169	32.15	4.810	329	3.563	.000**
	Kadın	162	33.83	3.752			
Dindarlık	Erkek	167	23.72	3.805	330	2.590	.010*
	Kadın	165	24.75	3.407			

\*p<.05; \*\*p<.01

Tablo 1’de kadın ve erkeklerin bazı değer yönelim puan ortalamalarına göre farklılaştığı tespit edilmiştir. Buna göre; “özyönelim” [ $t_{(332)}=2.014$ ,  $p<.05$ ], “evrensellik” [ $t_{(329)}=3.730$ ,  $p<.01$ ], “iyilikseverlik” [ $t_{(334)}=3.945$ ,  $p<.01$ ], “uyum” [ $t_{(339)}=3.329$ ,  $p<.01$ ], “güvenlik” [ $t_{(329)}=3.563$ ,  $p<.01$ ] ve “dindarlık” [ $t_{(330)}=2.590$ ,  $p<.05$ ] değer yönelimlerinde kadınların lehine anlamlı farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. “Güç”, “başarı”, “hazcılık”, “uyarılım” ve “geleneksellik” değer yönelim

puan ortalamalarının cinsiyet değişkenine göre istatistiksel açıdan anlamlı şekilde farklılaşmadığı görülmüştür.

**Tablo 2.** Fakültelere Göre Güç Değer Yönelimi Puanlarına İlişkin Tek Yönlü ANOVA Sonuçları

Fakülteler	n	$\bar{X}$	S	sd	F	p
1. Veterinerlik	60	18.02	2.819			
2. Eğitim	68	17.91	2.946			
3. İİBF	52	18.46	3.467			
4. İlahiyat	72	17.99	3.417	5	2.102	0.065
5. Mühendislik	40	19.48	2.282			
6. Edebiyat	53	17.43	3.250			
Toplam	345	18.14	3.246			

Farklı fakültelerde öğrenim gören öğrencilerin “güç” değer yönelimi puan ortalamaları farklılaşmamıştır [ $F_{(5-339)}=2.102, p=.065$ ]. Bununla birlikte “güç” değer yönelimi için en yüksek puanı Mühendislik Fakültesinde ( $\bar{X}=19.48$ ) okuyan öğrenciler alırken, en düşük puanı Edebiyat Fakültesinde ( $\bar{X}=17.43$ ) okuyan öğrenciler almıştır.

**Tablo 3.** Fakültelere Göre Başarı Değer Yönelimi Puanlarına İlişkin Tek Yönlü ANOVA Sonuçları

Fakülteler	n	$\bar{X}$	S	sd	F	p
1. Veterinerlik	57	19.79	3.183			
2. Eğitim	69	19.74	2.934			
3. İİBF	54	20.39	2.798			
4. İlahiyat	73	20.23	3.238	5	1.185	0.316
5. Mühendislik	35	20.80	3.279			
6. Edebiyat	49	19.41	3.517			
Toplam	337	20.02	3.153			

“Başarı” değer kategorisinden en yüksek puanı sırasıyla Mühendislik ( $\bar{X}=20.80$ ) ve İktisadi ve İdari Birimler Fakültesi (İİBF) ( $\bar{X}=20.39$ ) öğrencileri alırken; en düşük puanı ise Edebiyat Fakültesi ( $\bar{X}=19.41$ ) öğrencileri almıştır. Bununla birlikte farklı fakültelerde öğrenim gören öğrencilerin “başarı” değer yönelimi puan ortalamalarının farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için yapılan

tek yönlü ANOVA testinde, gruplar arasında anlamlı bir farklılaşma görülmemiştir [ $F_{(5-331)}=1.185, p=.316$ ].

**Tablo 4.** Fakültelere Göre Hazcılık Değer Yönelimi Puanlarına İlişkin Tek Yönlü ANOVA Sonuçları

Fakülteler	n	$\bar{X}$	S	sd	F	p
1. Veterinerlik	60	14.85	2.392			
2. Eğitim	67	14.54	2.197			
3. İİBF	53	14.64	2.450			
4. İlahiyat	71	14.69	2.284	5	0.235	0.947
5. Mühendislik	39	14.67	2.537			
6. Edebiyat	48	14.38	2.848			
Toplam	338	14.63	2.414			

“Hazcılık” değer kategorisinde en yüksek puanı sırasıyla Veterinerlik ( $\bar{X}=14.85$ ) ve İlahiyat Fakültesi ( $\bar{X}=14.69$ ) öğrencileri alırken, en düşük puanı ise Edebiyat Fakültesi ( $\bar{X}=14.38$ ) öğrencileri almıştır. Bununla birlikte farklı fakültelerde okuyan öğrencilerin “hazcılık” değer yönelim puan ortalamaları farklılaşmamıştır [ $F_{(5-333)}=.235, p=.947$ ].

**Tablo 5.** Fakültelere Göre Uyarılım Değer Yönelimi Puanlarına İlişkin Tek Yönlü ANOVA Sonuçları

Fakülteler	n	$\bar{X}$	S	sd	F	p
1. Veterinerlik	59	11.47	2.487			
2. Eğitim	68	11.07	2.346			
3. İİBF	53	11.68	2.110			
4. İlahiyat	72	10.89	2.447	5	1.851	0.102
5. Mühendislik	39	11.28	2.188			
6. Edebiyat	53	10.45	2.613			
Toplam	344	11.13	2.399			

“Uyarılım” kategorisinde en yüksek puanı İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesinde ( $\bar{X}=11.68$ ) okuyan öğrenciler alırken, en düşük puanı Edebiyat Fakültesinde ( $\bar{X}=10.45$ ) okuyan öğrenciler almıştır. Bununla birlikte farklı fakültelerde öğrenim gören öğrencilerin “uyarılım” değer yönelimi puan ortalamaları farklılaşmamıştır [ $F_{(5-338)}=1.851, p=.102$ ].

**Tablo 6.** Fakülterle Göre Özyönelim Değer Yönelimi Puanlarına İlişkin Tek Yönlü ANOVA Sonuçları

Fakülterler	n	$\bar{X}$	S	sd	F	p
1. Veterinerlik	58	25.60	3.195			
2. Eğitim	68	26.54	2.810			
3. İİBF	50	25.58	3.387			
4. İlahiyat	70	25.94	2.570	5	0.831	0.528
5. Mühendislik	39	26.18	3.852			
6. Edebiyat	50	25.86	3.156			
Toplam	335	25.97	3.105			

“Özyönelim” değer kategorisinde en yüksek puanı Eğitim Fakültesinde ( $\bar{X}=26.54$ ) okuyan öğrenciler alırken, en düşük puanı ise İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesinde ( $\bar{X}=25.58$ ) okuyan öğrenciler almıştır. Bununla birlikte farklı fakülterde okuyan öğrencilerin “özyönelim” değer yönelim puan ortalamaları arasında farklılaşma olup olmadığını tespit etmek için yapılan tek yönlü ANOVA testinde, gruplar arasında anlamlı bir farklılaşma görülmemiştir [ $F_{(5-329)}=0.831$ ,  $p=0.528$ ].

**Tablo 7.** Fakülterle Göre Evrensellik Değer Yönelimi Puanlarına İlişkin Tek Yönlü ANOVA Sonuçları

Fakülterler	n	$\bar{X}$	S	sd	F	p
1. Veterinerlik	57	39.11	5.129			
2. Eğitim	67	39.51	3.886			
3. İİBF	49	37.45	4.766			
4. İlahiyat	71	39.55	3.683	5	1.965	0.083
5. Mühendislik	38	38.18	5.918			
6. Edebiyat	50	37.62	7.097			
Toplam	332	38.71	5.074			

“Evrensellik” değer kategorisinde en yüksek puanı İlahiyat Fakültesinde ( $\bar{X}=39.55$ ) okuyan öğrenciler alırken, en düşük puanı İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesinde ( $\bar{X}=37.45$ ) okuyan öğrenciler almıştır. Bununla birlikte farklı fakülterde okuyan öğrencilerin “evrensellik” değer yönelim puan ortalamaları farklılaşmamıştır [ $F_{(5-326)}=1.965$ ,  $p=0.083$ ].

**Tablo 8.** Fakülterele Göre İyilikseverlik Değer Yönelimi Puanlarına İlişkin Tek Yönlü ANOVA Sonuçları

Fakülteler	n	$\bar{X}$	S	sd	F	p**	Anlamlı Farklılık (Dunnett C)
1. Veterinerlik	60	33.92	4.848				
2. Eğitim	67	36.04	3.116				
3. İİBF	50	33.66	4.221				2>3
4. İlahiyat	70	35.89	3.308	5	3.613	0.003	4>3
5. Mühendislik	39	34.67	4.911				
6. Edebiyat	51	34.22	4.921				
Toplam	337	34.84	4.260				

\*\*p< .01

“İyilikseverlik” değer kategorisinde en yüksek puanı sırasıyla Eğitim ( $\bar{X}$  =36.04) ve İlahiyat Fakültesi ( $\bar{X}$  =35.89) öğrencileri almıştır. Daha sonra bunları sırasıyla Mühendislik ( $\bar{X}$  =34.67), Edebiyat ( $\bar{X}$  =34.22), Veterinerlik ( $\bar{X}$  =33.92) ve İİBF ( $\bar{X}$  =33.66) öğrencileri takip etmiştir. Bununla birlikte farklı fakülterde öğrenim gören öğrencilerin “iyilikseverlik” değer yönelim puan ortalamaları farklılaşmıştır [ $F_{(5-331)}=3.613, p<.01$ ]. Farklılaşmanın hangi fakülte öğrencileri arasında olduğunu belirlemek için yapılan analizde (Dunnett C), farklılaşma Eğitim Fakültesi-İİBF ve İlahiyat-İİBF ikili grupları arasında olmuştur. Test sonucu hesaplanan etki büyüklüğü ( $\eta^2=0.05$ ), bu farkın düşük düzeyde olduğunu göstermektedir.

**Tablo 9.** Fakülterele Göre Geleneksellik Değer Yönelimi Puanlarına İlişkin Tek Yönlü ANOVA Sonuçları

Fakülteler	n	$\bar{X}$	S	sd	F	p*	Anlamlı Farklılık (Dunnett C)
1. Veterinerlik	58	15.50	3.430				
2. Eğitim	69	15.72	2.543				
3. İİBF	52	16.00	2.715				
4. İlahiyat	70	15.49	2.270	5	2.309	0.044	5>6
5. Mühendislik	39	16.36	2.611				
6. Edebiyat	51	14.55	3.100				
Toplam	339	15.58	2.811				

\*p< .05

“Geleneksellik” değer kategorisinde en yüksek puanı Mühendislik Fakültesinde ( $\bar{X}=16.36$ ) okuyan öğrenciler almıştır. Bunu, sırasıyla İİBF ( $\bar{X}=16.00$ ), Eğitim ( $\bar{X}=15.72$ ), Veterinerlik ( $\bar{X}=15.50$ ), İlahiyat ( $\bar{X}=15.49$ ) ve Edebiyat Fakültesi ( $\bar{X}=14.55$ ) öğrencileri takip etmiştir. Bununla birlikte farklı fakültelerde okuyan öğrencilerin “geleneksellik” değer yönelim puan ortalamalarının farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için yapılan tek yönlü ANOVA testinde, gruplar arasında istatistiksel olarak 0.05 düzeyinde farklılaşma görülmüştür [ $F_{(5-333)}=2.309, p<0.05$ ]. Yapılan analizde (Dunnett C), farklılaşmanın Edebiyat Fakültesi ile Mühendislik Fakültesi arasında olduğu tespit edilmiştir. Test sonucu hesaplanan etki büyüklüğü ( $\eta^2=0.03$ ), bu farkın düşük düzeyde olduğunu göstermektedir.

**Tablo 10.** Fakülteleere Göre Uyum Değer Yönelimi Puanlarına İlişkin Tek Yönlü ANOVA Sonuçları

Fakülteler	n	$\bar{X}$	S	sd	F	p**	Anlamlı Farklılık (Tukey)
1. Veterinerlik	58	16.03	2.583				
2. Eğitim	69	16.61	2.074				
3. İİBF	54	16.33	2.323				4>1
4. İlahiyat	72	17.68	2.088	5	4.134	0.001	4>3
5. Mühendislik	40	17.05	2.207				4>6
6. Edebiyat	49	16.37	2.811				
Toplam	342	16.71	2.392				

\*\*p< .01

“Uyum” kategorisinde en yüksek puanı sırasıyla İlahiyat ( $\bar{X}=17.68$ ) ve Mühendislik Fakültesinde ( $\bar{X}=17.05$ ) okuyan öğrenciler almıştır. En düşük puan ise Veterinerlik Fakültesinde ( $\bar{X}=16.03$ ) okuyan öğrencilere aittir. Bununla birlikte farklı fakültelerde okuyan öğrencilerin “uyum” değer yönelim puan ortalamaları farklılaşmıştır [ $F_{(5-336)}=4.134, p<0.01$ ]. Tukey testi analizinde farklılaşmanın İlahiyat-Veterinerlik, İlahiyat-İİBF ve İlahiyat-Edebiyat ikili grupları arasında olduğu tespit edilmiştir. Test sonucu hesaplanan etki büyüklüğü ( $\eta^2=0.06$ ), bu farkın düşük düzeyde olduğunu göstermektedir.

**Tablo 11.** Fakülterele Göre Güvenlik Değer Yönelimi Puanlarına İlişkin Tek Yönlü ANOVA Sonuçları

Fakülteler	n	$\bar{X}$	S	sd	F	p**	Anlamlı Farklılık (Dunnett C)
1. Veterinerlik	57	32.16	4.574				
2. Eğitim	63	32.25	4.254				4>1
3. İİBF	52	32.50	4.617				4>2
4. İlahiyat	71	35.03	2.966	5	4.579	0.000	4>3
5. Mühendislik	38	33.29	4.776				4>6
6. Edebiyat	50	32.14	4.798				
Toplam	331	32.97	4.400				

\*\*p< .01

“Güvenlik” kategorisinde en yüksek puanı İlahiyat Fakültesinde ( $\bar{X}$  =35.03) okuyan öğrenciler almıştır. Bunu sırasıyla Mühendislik ( $\bar{X}$  =34.86), İİBF ( $\bar{X}$  =32.50), Eğitim ( $\bar{X}$  =32.25), Veterinerlik ( $\bar{X}$  =32.16) ve Edebiyat Fakültesinde ( $\bar{X}$  =32.14) okuyan öğrenciler takip etmiştir. Bununla birlikte farklı fakülterde okuyan öğrencilerin “güvenlik” değer yönelim puan ortalamaları farklılaşmıştır [ $F_{(5-325)}=4.579$ ,  $p<0.01$ ]. Dunnett C testi analizinde farklılaşmanın Veterinerlik-İlahiyat, Eğitim-İlahiyat, İİBF-İlahiyat, İlahiyat-Edebiyat ikili grupları arasında olduğu tespit edilmiştir. Test sonucu hesaplanan etki büyüklüğü ( $\eta^2=0.06$ ), bu farkın düşük düzeyde olduğunu göstermektedir.

**Tablo 12.** Fakülterele Göre Dindarlık Değer Yönelimi Puanlarına İlişkin Tek Yönlü ANOVA Sonuçları

Fakülteler	n	$\bar{X}$	S	sd	F	p*	Anlamlı Farklılık (Tukey)
1. Veterinerlik	57	23.26	3.984				
2. Eğitim	66	23.52	3.357				
3. İİBF	54	24.13	3.712				4>1
4. İlahiyat	69	25.36	3.029	5	2.942	0.013	4>2
5. Mühendislik	40	24.80	3.757				
6. Edebiyat	47	24.32	3.857				
Toplam	333	24.22	3.640				

\*p< .05

“Dindarlık” değer kategorisinde en yüksek puanı İlahiyat Fakültesinde ( $\bar{X}$  =25.36) okuyan öğrenciler almıştır. Bunu sırasıyla Mühendislik ( $\bar{X}$  =24.80), Edebiyat ( $\bar{X}$  =24.32), İİBF ( $\bar{X}$  =24.13), Eğitim ( $\bar{X}$  =23.52) ve Veterinerlik ( $\bar{X}$  =23.26) Fakültesinde okuyan öğrenciler takip etmiştir. Bununla birlikte farklı fakültelerde okuyan öğrencilerin “dindarlık” değer yönelim puan ortalamaları arasında anlamlı düzeyde bir farklılaşma olmuştur [ $F_{(5-327)}=2.942$ ,  $p<0.05$ ]. Tukey testi analizinde farklılaşmanın İlahiyat-Veterinerlik ve İlahiyat-Eğitim ikili grupları arasında olmuştur. Test sonucu hesaplanan etki büyüklüğü 0.04 olarak hesaplanmıştır.

### Sonuç, Tartışma ve Yorum

Bu araştırmada, çeşitli fakültelerde okuyan öğrencilerinin yönedikleri değerlerin fakülte ve cinsiyet değişkenine göre farklılaşıp farklılaşmadığı incelenmiştir. Elde edilen sonuçlara göre, erkeklerin daha çok güç, başarı, hazcılık, uyarılım ve geleneksellik değerlerine yönedikleri; kadınların ise özyönelim, evrensellik, iyilikseverlik, uyum, güvenlik ve dindarlık değerlerine yönedikleri tespit edilmiştir. Bununla birlikte uyum, güvenlik ve dindarlık değerler yönelimlerinin cinsiyet değişkenine göre farklılaştığı görülmüştür. Mehmedoğlu (2006) araştırmasında, “özyönelim, evrenselcilik, iyilikseverlik ve güvenlik” değer gruplarının kızların lehine farklılaştığını tespit etmiştir. Erkek öğrencilerinin ise daha çok “başarı ve hazcılık” değerlerine yönediği, fakat bunun anlamlı bir farklılığa yol açmadığını bulmuştur.<sup>45</sup> Bacanlı (1999) lisans öğrencileri ile yaptığı araştırmada kadınların daha çok “eşitlik, iç huzur, özgürlük, kendine saygılı olmak, barış içinde bir dünya, olgun sevgi, sosyal saygınlık, gerçek dostluk ve güzel bir dünya” değerlerine yönedikleri tespit edilirken; erkeklerin ise daha çok “geleneklere saygı” değerine yönedikleri tespit etmiştir.<sup>46</sup> Lindeman ve Veskasalo (2005) yaptıkları araştırmada kadınların “evrensellik ve yardımseverlik” değerinde erkeklere oranlı anlamlı derecede yüksek puan aldıklarını tespit etmiştir. Gerek araştırmamızda gerekse de yukarıda sayılan araştırmalarda kadınların ve erkeklerin yönedikleri değerlerin farklı olduğu görülmektedir.<sup>47</sup> Karakitapoğlu-Aygün ve İmamoğlu (2002) yaptıkları araştırmada ise kadınların erkeklere göre daha “geleneksel ve iyilikseverlik” değerlerine yönediğini tespit etmiş ve bu değerlerin kadınların lehine farklılaştığını bulmuştur.<sup>48</sup> Lyons ve çalışma arkadaşlarının (2005) Kanada örnekleminde yaptıkları araştırmanın sonuçlarına göre cinsiyetler açısından bazı değerlere verilen önceliklerinde farklılıkların bulunduğu tespit edilmiştir. Buna göre, kadınların başarı değerine

45 Mehmedoğlu, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”, 152.

46 Bacanlı, “Üniversite Öğrencilerinin Değer Tercihleri”, 603-604.

47 Marjaana Lindeman - Markku Verkasalo, “Measuring Values With the Short Schwartz’s Value Survey”, *Journal of Personality Assessment* 85/2 (2005), 170-178.

48 Zahide Karakitapoğlu Aygün - E. Olcay İmamoğlu, “Value Domains of Turkish Adults and University Students”, *The Journal of Social Psychology* 142/3 (2002), 341.



erkeklerden daha çok önem verdikleri bulunmuştur. Evrenselcilik değerinde kadınların erkeklerden daha ön planda oldukları gözlenmiştir.<sup>49</sup>

Cinsiyet açısından değer yönelimleri konu alan çalışmalarda herhangi anlamlı bir farklılığın ortaya çıkmadığı çalışmalar olmakla birlikte<sup>50</sup> cinsiyetin değer yönelimlerinde önemli bir faktör olduğu ifade edilebilir. Bu husus başka araştırmacılar tarafından da dile getirilmektedir.<sup>51</sup> Cinsiyet açısından ele alındığında kültürler arası göze çarpan en önemli farklılığın erkeklerin kadınlara göre “güç, başarı, hazcılık ve özyönelim” gibi kendini geliştirme değerlerine daha çok önem verdikleri ifade edilebilir. Bununla birlikte kadınlarda erkeklere göre daha çok “evrenselcilik, yardımseverlik, güvenlik, uyum ve gelenek” gibi değerlerin ön plana çıktığı söylenebilir.<sup>52</sup> Bu durumu, toplumundaki kadın ve erkek rollerine, ilgili kültürün kadın ve erkeğe yüklediği anlamlara bağlamak mümkündür. Birçok kültür erkekte, güç ve başarı beklerken aynı değerleri kadınlardan beklememektedir. Bu durumun sonucu olarak erkeklerin güç ve başarı değerlerine kadınlardan daha fazla yönelmesi daha olağandır. Aynı şekilde ilgili kültürler kadınlardan daha fazla merhamet, uyum ve geleneklere bağlılık bekleyebilir. Bu durumda da kadınlar bu değerlerde erkeklerden daha ön planda olabilmektedir. Ayrıca, genel anlamda kadınların erkeklere oranla güvenlik değerinde daha önde olmaları da toplumların cinsiyetlere yükledikleri anlamlarla açıklanabilir. Nitekim kadının günlük hayatta maruz kaldığı şiddetin sonucu olarak kadınların güvenlik değerine daha fazla yönelmeleri de aynı durumun bir neticesi olarak ele alınabilir.

Araştırmamızın bir diğer bulgusu ise çeşitli fakültelerde okuyan öğrencilerin yöneldikleri değerlerin hangileri olduğu ve bu değerlerin fakülte değişkenine göre farklılaşp farklılaşmadığıdır. Buna göre; veterinerlik fakültesi *hazcılık*; eğitim fakültesi *özyönelim ve iyilikseverlik*; İİBF *uyarılım*; ilahiyat fakültesi *evrensellik, uyum, güvenlik ve dindarlık*; mühendislik fakültesi ise *güç, başarı ve geleneksellik* değer(ler)ine yönelmiştir. Bununla birlikte güç, başarı, hazcılık, uyarılım ve evrensellik değerlerinin puan ortalamaları fakülte değişkenine göre farklılaşmazken; özyönelim, geleneksellik, uyum, güvenlik ve dindarlık değerlerinin puan ortalamaları fakülte değişkenine göre farklılaşmıştır. Kıran (2016)<sup>53</sup> Samsun Üniversitesi'nin çeşitli fakültelerinde okuyan 792 öğrenci ile yaptığı araştırmada, Mühendislik fakültesi öğrencileri güç ve hazcılık; İlahiyat fakültesi öğrencileri geleneksellik ve uyma; İİBF öğrencileri özyönelim; Sağlık

49 Sean Lyons vd., “Are Gender Differences in Basic Human Values a Generational Phenomenon?”, *Sex Roles* 53/9 (2005), 774-775.

50 Aygün - İmamoğlu, “Value Domains of Turkish Adults and University Students”, 347.

51 Aygün - İmamoğlu, “Value Domains of Turkish Adults and University Students”, 336.

52 Avante J. Smack vd., “A Latent Class Analysis of Personal Values in Young Adults”, *University of California Press* 3/1 (2017), 2.

53 Özgür Kıran, “Üniversite Öğrencilerinin Değer Yönelimleri (OMÜ Örneği)”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016), 1270-1271.

Hizmetleri MYO öğrencileri başarı ve uyarılım değerlerine daha fazla önem vermiştir. Bununla birlikte yukarıda sayılan değerlerin fakülte değişkenine göre farklılaştığı görülmüştür.<sup>54</sup> Coşkun ve Yıldırım (2009)<sup>55</sup> yaptıkları araştırmada, Sağlık Yüksekokulu'nda öğrenim gören öğrencilerin değer düzeylerinin Fen-Edebiyat Fakültesi öğrencilerine göre yüksek olduğu ve değer puanlarının okul türü değişkenine göre anlamlı düzeyde farklılaştığını bulmuşlardır. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve DKAB öğretmenliği programlarında okuyan öğrencileri ile yapılan bir araştırmada, İlahiyat fakültesi öğrencileri başarı ve evrenselcilik değerlerine bir yönelim gösterirken; DKAB öğretmenliği programlarında okuyan öğrenciler ise başarı, hazcılık, uyarılım, özyönelim, evrenselcilik, iyiliksever, uyma ve güvenlik değerlerine yönelim göstermiştir. Fakat İlahiyat ile DKAB öğretmenliği programında okuyan öğrencilerin değer puan ortalamaları anlamlı düzeyde farklılaşmamıştır.<sup>56</sup>

Çalışmamızda İlahiyat fakültesinde okuyan öğrencilerin *dindarlık*, *güvenlik* ve *uyum* değerlerinde diğer fakültelerde okuyan öğrencilerden farklılaştıkları görülmektedir. Buna göre, İlahiyat fakültesi *dindarlık* değerinde Eğitim ve Veterinerlik, *güvenlik* değerinde Veterinerlik, Eğitim, Edebiyat ve İİBF, *uyum* değerinde ise İİBF, Edebiyat ve Veterinerlik fakültelerinde okuyan öğrencilere göre anlamlı düzeyde farklılaştıkları tespit edilmiştir. Bunun temel sebebinin dine ve din eğitimi bağlamak mümkündür. Çünkü din, bir ahlak ve değerler sistemi olarak müntesiplerine yaşamlarını devam ettirebilmeleri için toplumsal yaşamla uyumlu prensipler sunmaktadır. Örneğin din, müntesiplerine yeme-içme, giyim-kuşamdan başlayarak iyi ve doğruya yönelik prensipler belirleyerek insanlara bir yaşam biçimi sunar.<sup>57</sup> Burada, diğer fakülte öğrencilerinin yaşamlarında dindarlık, güvenlik ve uyum değerlerinin olmadığı sonucuna ulaşmak doğru değildir. Sadece yüksek dini eğitim alan öğrencilerin bu değerlere yönelimlerinde diğerlerinden ayrıştığını ifade edebiliriz. Nitekim *geleneksellik* değerinde Mühendislik Fakültesi öğrencilerinin Edebiyat Fakültesi öğrencilerinden anlamlı derecede farklılaştıkları görülmektedir. Edebiyat fakültesindeki Felsefe, Sosyoloji, Psikoloji ve Edebiyat gibi bölümlerin olduğu göz önüne alındığında bu bölümlerin aldıkları eğitimin geleneğe karşı biraz daha eleştirel oldukları ya da genel anlamda daha eleştirel ve yenilikçi bir yaklaşım sergilemelerinden dolayı farklılık gösterdikleri söylenebilir. Aynı şekilde İlahiyat Fakültesi ile beraber Eğitim Fakültesi öğrencilerinin de iyilikseverlik değerinde İİBF öğrencilerinden ayrıştığı görülmektedir. Bu durum da alınan eğitimin değer yönelimler üzerindeki etkisi ile açıklanabilir. İİBF'de

54 Mustafa Arslan - Esra Tunç, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimindeki Farklılaşmalar", *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (2013), 22-23.

55 Yemliha Coşkun - Adem Yıldırım, "Üniversite Öğrencilerinin Değer Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi* VI/1 (2009), 320-321.

56 Arslan - Tunç, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimindeki Farklılaşmalar", 22-23.

57 Asım Yapıcı, "Dini Grup Kimliği: Kimlik ve Dini Aidiyet", *Kimlik ve Din*, ed. Abdullah Özbek - Mustafa Macit (Adana: Karahan Kitapevi, 2016), 48-51.

verilen eğitim genel anlamda ekonomi, işletme ve yönetim sistemi üzerine odaklanmışken, Eğitim ve İlahiyat fakültelerinde verilen eğitim ve din eğitiminin odaklandığı nokta insanın davranışlarını istenen yönde değiştirmeye odaklıdır.

Sonuç olarak, üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bu araştırmada cinsiyet ve fakülte faktörünün değer yönelimlerinde önemli bir etken olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla araştırma verilerinin, farklı fakültelerdeki eğitim etkinliklerinin planlanması, uygulanması ve değerlendirilmesi noktasında araştırmacılara önemli katkıda bulunacağı düşünülmektedir. Bunun için eğitim faaliyetlerinin değer yönelimleri üzerindeki etkilerinin daha da derinlemesine olanak sağlayan farklı araştırmalar yapılmalıdır. Lise ve üniversite gençliğini kapsayan farklı araştırmalarla bu konu daha da açıklığa kavuşacaktır. Bununla birlikte, değer yönelimleri konusu çok geniş bir kapsama sahip olduğundan konuyla ilgili yapılacak çalışmalarda farklı meslek gruplarının ve farklı kuşakların dâhil edileceği çalışmalardan elde edilen veriler alanla ilgili çalışmalara ayrıca katkı sunacaktır.

## Kaynakça

- Arslan, Mustafa - Tunç, Esra. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimlerindeki Farklılaşmalar". *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (2013), 7-39.
- Aygün, Zahide Karakitapoğlu - İmamoğlu, E. Olcay. "Value Domains of Turkish Adults and University Students". *The Journal of Social Psychology* 142/3 (2002), 333-351.
- Bacanlı, Hasan. "Üniversite Öğrencilerinin Değer Tercihleri". *Eğitim Yönetimi Dergisi* 20 (1999), 597-610.
- Bruce, Steve - Yearley, Steven. *The SAGE Dictionary of Sociology*. London: SAGE Publications, 2006.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Pegem Akademi Yayıncılık, 16. Basım, 2012.
- Cantez, Esin. "Kişilik Gelişmesinde Kültür, Çevre ve Sosyo-Ekonomik Faktörlerden Etkilenme". İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tecrübi Psikoloji Kürsüsü, Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, 1977.
- Coşkun, Yemliha - Yıldırım, Adem. "Üniversite Öğrencilerinin Değer Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi* VI/1 (2009), 311-328.
- Çapcıoğlu, İhsan - Akın, Mehmet. "Radikalleşmenin ve Şiddet Yönelimli Davranışların Önlenmesinde Evrensel Değerlerin Rolü". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/4 (2018), 3103-3111.
- Çileli, Meral. *Gençlik Değerleri Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Ara Yayıncılık, 1990.
- Demir, Engin. "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleği ile İlgili Değer Algıları ve Bu Değerlerin Eğitim Fakültelerinde Kazandırılmasına İlişkin Görüşleri". Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2018.
- Dilmaç, Bülent vd. "Üniversite Öğrencilerinin Öz-Anlayışları İle Değer Tercihlerinin İncelenmesi". *Değerler Eğitim Merkezi* 7/18 (2009), 9-24.
- Feather, Norman T. *Values, Achievement, and Justice: Studies in the Psychology of Deservingness*. New York: Springer, 1999.
- Fine, Gary Alan. "Enacting Norms: Mushrooming and the Culture of Expectations and Explanations". *Social Norms*. ed. Michael Hechter - Karl-Dieter Opp. 139-165. New York: Russell Sage Foundation, 2001.
- Kıran, Özgür. "Üniversite Öğrencilerinin Değer Yönelimleri (OMÜ Örneği)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016), 1266-1274.
- Kilby, Richard W. *The Study of Human Values*. Lanham: University Press of America, 1993.
- Kluckhohn, Clyde. "Values and Value Orientations in the Theory of Action: An Exploration in Definition and Classification". *Toward a General Theory of Action*. ed. Talcott Parsons - Edward A. Shils. 388-433. Cambridge, MA: Harvard University Press, 5. Basım, 1962.
- Kroeber, Alfred L. - Kluckhohn, Clyde. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Vintage Books, 1952.
- Kuşdil, M. Ersin - Kağıtçıbaşı, Çiğdem. "Türk Öğretmenlerin Değer Yönelimleri ve Schwartz Değer Kuramı". *Türk Psikoloji Dergisi* 15/45 (2000), 59-76.

- Lindeman, Marjaana - Verkasalo, Markku. "Measuring Values With the Short Schwartz's Value Survey". *Journal of Personality Assessment* 85/2 (2005), 170-178.
- Lyons, Sean vd. "Are Gender Differences in Basic Human Values a Generational Phenomenon?" *Sex Roles* 53/9 (2005), 763-778.
- Matsumoto, David (ed.). *The Cambridge Dictionary of Psychology*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Mehmedoğlu, Ali. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2006), 133-167.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "Din, Dindarlık ve Değerler". *İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2013), 173-189.
- Parsons, Talcott - Shils, Edward A. "Values, Motives, and Systems of Action". *Toward a General Theory of Action*. ed. Talcott Parsons - Edward A. Shils. 47-109. Cambridge, MA: Harvard University Press, 5. Basım, 1962.
- Partridge, Percy Herbert. *Consent and Consensus*. New York, Praeger Publishers, 1971. <http://archive.org/details/consentconsensus00part>
- Rokeach, Milton. *The Nature of Human Values*. Free Press, 1973.
- Schwartz, Shalom H. "Are There Universal Aspects in the Structure and Contents of Human Values?" *Journal of Social Issues* 50/4 (Ocak 1994), 19-45.
- Schwartz, Shalom H. - Sagie, Galit. "Value Consensus and Importance". *Journal of Cross-Cultural Psychology* 31/4 (2000), 465-497.
- Sipahi, Beril vd. *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 2008.
- Smack, Avante J. vd. "A Latent Class Analysis of Personal Values in Young Adults". *University of California Press* 3/1 (2017), 1-10.
- Tarhan, Nevzat. *Değerler Psikolojisi ve İnsan Güzel İnsan Modeli*. İstanbul: Timaş Yayınları, 9. Basım, 2016.
- Trusted, Jennifer. *Moral Principles and Social Values*. London: Routledge & Kegan Paul, 1987. <http://site.ebrary.com/id/10099408>
- Turner, Bryan S. (ed.). *The Cambridge Dictionary of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. <http://www.credoreference.com/book/cupsoc>
- Ünal, Cavit. *Genel Tutumların veya Değerlerin Psikolojisi Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, 1981.
- Yapıcı, Asım. "Dini Grup Kimliği: Kimlik ve Dini Aidiyet". *Kimlik ve Din*. ed. Abdullah Özbolat - Mustafa Macit. 41-64. Adana: Karahan Kitapevi, 2016.
- Yapıcı, Asım vd. "Öğretmen Adaylarının Değer Yönelimleri". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/42 (2012), 129-151.

## Mısır'da Piramitlerden Mezar Evlere From Pyramids to Burial Houses in Egypt

Aynur ERYİĞİT BADER

Dr., Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Emekli Öğretmen  
PhD., Department of History of Religions, Retired Teacher  
Zonguldak/Turkey  
sahranurbader@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-2902-5397

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 14 Ekim / October 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 05 Kasım / November 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık / December 2020  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Aralık / December  
**Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages:** 581-610

### Atıf / Cite as

Eryiğit Bader, Aynur. "Mısır'da Piramitlerden Mezar Evlere". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 581-610.

**Doi:** 10.33460/beuifd.810672

### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** İlk insandan bu yana cesetler, gerek kokuşmasını önlemek, gerekse insana duyulan saygıdan dolayı bazı işlemlerden sonra mezarlara konulmaya başlanmıştır. İnsan cesetlerinin konulduğu mezarlar tarih boyu milletlere ve inançlara göre birbirlerinden farklılık göstermiştir. Mezarlardan bazıları büyüklükleri ve gösterişli olmaları bakımından, anıt mezar olarak isimlendirilmiştir. Bunlar arasında çok önemli bir yere sahip olan Mısır'ın anıt mezarlarına piramit/haram denilmektedir. Piramitler arasında gerek görkemleri gerekse büyüklükleri ile en ilgi çekenleri firavun Kufu (خوفو), Hafra (خفرع) ve Menkaura (منكاورع)'ya ait olanlardır. Bu piramitler dünya harikalarından sayılmaktadır. Bunlar bazı sırlarının hâlâ çözülememesi ile esrarengizliklerini korumaktadır. O günün şartlarında yapılan odalarda yaşarlardı. Bugün ise Mısır'da mezarlar, ev görünümüne sahip olup Kahire'de Müslümanlara ait olanların bir kısmında insanlar/aileler yaşamaktadır. Bu mezar evler, bazı kültürel, siyasi, ekonomik ve sosyal sebeplerden dolayı konut olarak tercih edilmekte ve buralarda yaşayanların sayısı milyonlarla ifade edilmektedir. Mezar evlerde iskan eden bu insanlar geçim, sağlık, eğitim, hijyen gibi pek çok problemle birlikte buralarda yaşamlarını sürdürmektedir. Böylece Mısır geçmişte yapılan büyüleyici ve esrarengiz anıt mezar/piramitleriyle, günümüzde de içerisinde yaşanan mezar evle-

riyle dikkat çekmektedir. Diğer taraftan Müslümanlar arasında bu şekilde defnedilmenin İslam'a uygun olup olmadığı da tartışılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Mısır, Firavun, Mezar, Anıt Mezar, Piramit, Mezar Evler.

**Abstract:** *Corpses have begun to be placed in graves after some procedures, both to prevent rotting and to respect people, since the first man. Graves where human corpses are placed have differed from each other according to nations and beliefs throughout history. Some of the tombs are named as monumental tombs in terms of their size and ostentation. Among these, the mausoleums of Egypt, which has a very important place, are called pyramid/haram. Among the pyramids, the most interesting with their magnificence and size are the those belonging to Pharaoh Kufu (خوفو), Hafra (حفرع) and Menkaura (منكاورع). These pyramids are considered to be one of the wonders of the world. These remain mysterious, with some of their secrets still unsolved. Under the conditions of that day, people who served the pyramids and the deceased kings and religious officials lived in the rooms built next to the tomb. Today, the tombs have the appearance of houses and people/families live in some of those belonging to Muslims in Cairo. These grave houses are preferred as houses due to some cultural, political, economic and social reasons and the number of people living here is expressed in millions. These people dwelling living in grave houses continue their lives here with many problems such as livelihood, health, education and hygiene. Thus, Egypt attracts attention with its fascinating and mysterious monumental tombs / pyramids built in the past and the burial houses inhabited today. It is also discussed among Muslims whether such burials are suitable for Islam.*

**Keywords:** *Egypt, Pharaoh, Tomb, Monumental Tomb, Pyramid, Burial Houses,*

## Giriş

Mısır esrarengizliklerle dolu bir ülkedir. Bunlar arasında piramitler, mumyalar daima ilk akla gelenlerdendir. Mısır'daki piramitler, dünyadaki en önemli anıt mezarlardan olup sanatlı görkemlerinden dolayı arkeolojik eserlerden kabul edilir. Bunlar arasında özellikle Giza Piramitleri mimarinin zirvesi kabul edilir.

Bugün ise Mısır'da mezarlar yer altı odaları şeklinde olup üst kısımlarının yapılmasıyla evlere dönüştürülmekte ve buralarda aileler yaşamaktadır. Biz bu araştırmamızda piramitlerin oluşumu, mezarların ortaya çıkışı, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam mezar kültürüne değineceğiz; ancak mezar evlerde oturanlar Müslüman kesim olduğundan İslam'da mezar konusunu biraz daha geniş ele alacağız. Bunlarla birlikte Mısır'ın mezar evleri ve buralarda oturanların durumu ile ilgili geniş bilgi vermeye çalışacağız.

Araştırmamızda ana kaynakların yanı sıra kendi saha araştırma ve gözlemlerimizi aktaracağız. Çalışmamızın sonuna saha alanında çektüğümüz

bazı resimleri ekleyerek konunun anlaşılmasına görsel katkı sağlamaya gayret edeceğiz.

### 1. Mezar/Kabir, Piramit

Mezar (مزار) , ziyaret edilen yer anlamında olup köken olarak Arapça bir kelimedir. Bu kelime, ölünün gömüldüğü yer anlamında kullanılmaktadır. Mezar kelimesinin Arapçadaki eş anlamlıları kabir (قبر) -çoğulu kubur (قبور)-, medfene (مدفنة) -çoğulu medafin (مدافن)-, turbe (تربة) -çoğulu turab (ترب) dir. Mezarların bulunduğu mezarlık denilen mekânlara, Arapçada aynı zamanda makbera (مقبرة) -çoğulu mekabir (مقابر) - , cebbane (جبانة) -çoğulu cebbana (جبانات) denilmektedir<sup>1</sup>; ayrıca mezarlık için sadece Mısırlılar tarafından karafe (قرفة) kelimesi de kullanılmaktadır.<sup>2</sup>

Piramit, eski yunanca pyramis kelimesinin Fransızcaya geçmiş şeklidir. Mısırlılar, piramit karşılığı olarak harem (هرم) kelimesini kullanmaktadır; ancak bu kelimenin çoğul şekli olan eham (أهرام) ya da ehamat (أهرامات)'ın kullanımı daha yaygındır. Eham ya da ehamat kelimesi ile daha ziyade Mısır'ın anıt mezarları kastedilmektedir.<sup>3</sup>

Tarih boyu toplumların cesede yaklaşımları farklılık göstermektedir. Bu yaklaşımlar cesedi gizlemeyi istemek, pis kabul ederek ondan bir an önce kurtulmaya çalışmak, ölü dahi olsa insana ait olduğundan saygı ve hürmet duymak, dışarıda bırakıldığında çevreye vereceği zararı önlemeye çalışmak şeklinde görülmektedir.<sup>4</sup> Bütün bu yaklaşımlar neticesi mezarlar ortaya çıkmış ve zaman içerisinde mezar kültürü gelişmiştir.

Mezarlarla ilgili elde edilen ilk bilgiler tarih öncesi zamanda yaşayan Sumer, Asur, Hitit ve Mısır uygarlıklarına aittir. Gerek tarih öncesi gerekse tarih sonrası yaşayan toplumların ölülerini defin işlemleri birbirlerinden farklılık göstermektedir. Çin, Hint ve Japon gibi bazı uzak doğu toplumlarında cesetler ya açıkta ya da fırınlarda yakılarak/kremasyon külleri saklanmakta veya kutsal kabul edilen Ganj nehri gibi yerlere atılmaktadır; zira bu bölge halklarının mensup olduğu Hinduizm ve Budizm'de cesetlerin yakılması önemlidir. Zerdüştlük'te ise ölüler murdar kabul edilmektedir. Bu sebeple onları gömmek toprağı kirlenme, yakmak ise ateşe saygısızlık olarak değerlendirilmektedir. Bu sebeple Zerdüştlük ölülerini, 'sessizlik kulesi' adını verdikleri yüksek mekânlarda yemesi için yırtıcı

1 bk. İbrahim Mustafa vd., *el-Mu 'cemül-veşit* (İstanbul: Çağrı Yay., ts.), "zâre", "kabir", "defn", "turb", "cebene", 83,106,289,408, 717; bk. Cubran Mesud, *er-Râ'id* (Beyrut: Dârü'l-ilmü'l-melâ'în, 2003), "mezâr", "kabir", "medfene", "turbe", "cebbâne", 238, 304, 685, 802, 812.

2 Bu bilgi yaşadığım Mısır tecrübelerimdir.

3 bk. Mustafa, "heram", 993; Mesud, "heram", 928; bk. Türkçe Etimoloji Sözlüğü, "Ehram" (Erişim 11 Mayıs 2020).

4 bk. Halid Muhammed Abdî'l-lah el-Heddar, *Dirâsetu'l-kubûri'l-ferdiyye* (Bingazi: Câmîatu Kâryûnis, 2006), 1/77; bk. Salih b. Mukbilî'l-Useymi't-Temimi, *Bed 'u'l-kubûri 'enva 'uha ve 'ahkâmüha* (Riyad: Daru'l-Fadila, 1425 / 2004), 102. Mesela hayvan ölüleri dışarıda kaldıklarında kısa bir süre sonra kokuşmakta ve çevreye zarar vermektedirler. Öte yandan insan ölüsü farklı sebeplerden dolayı defni geciktiğinde bozulmaması için morglarda bekletilmektedir.



kuşlara terk etmektedir. Helenistik dönemde de masrafsız bir yöntem olmasından dolayı fakirler tarafından cesetleri yakmanın tercih edildiği bilinmektedir. Bu farklı işlemlerle birlikte en yaygın olan cesetlerin toprağa gömülmesi/inhumasyon dir. Gömme işlemi neticesi oluşan mezarlar tekli, ikili, toplu olup en yaygın şekli tekli olanlarıdır. Tekli mezarlar aynı zamanda Helenistik dönemin yaygın şekillerinden olup Mısır'ın yanı sıra Şam, Filistin ve Ürdün'de de görülmektedir.<sup>5</sup>

Mezarlıklar genelde yerleşim alanları dışında -arkeolojik ismi extramural- oluşturulur. Bunun yanı sıra az da olsa yerleşim alanları içerisinde oluşturulan mezarlıklar/intramural da vardır.

Tarihi süreç içerisinde toplum yapılarına, ekonomik ve coğrafi koşullara göre değişen farklı mezarlar görülmektedir.

### 1.1. Mezar Çeşitleri

Mezar çeşitleri, basit toprak mezarlar, kaya mezarlar, sandık mezarlar, küp mezarlar ve oda mezarlar olarak sınıflandırılabilir;

**Basit Toprak Mezarlar:** Toprakta kare, dikdörtgen bazen de düzensiz şekilde açılan çukurlara ölünün cenin ya da düz pozisyonda konulmasıdır. Anadolu'daki en yaygın mezar tipidir. Bu mezarların üstü toprakla ya da taşla kapatılmaktadır.<sup>6</sup>

**Sandık Mezarlar:** Bu mezarlar görüntü olarak sandığa benzediğinden bu şekilde isimlendirilmektedir. Bu tip mezarlarda önce taş ya da toprak zemin kazılır. Buranın etrafı taş, ağaç, kerpiç gibi şeylerle yapılarak kare ya da dikdörtgen bina haline getirilir. Bina haline getirilen bu yerin üstü taşlarla farklı şekillerde kapatılır. Örtü olarak kullanılan taş, bazen dikdörtgen şeklinde tek blok<sup>7</sup> halinde bazen de mezarın büyüklüğüne göre birden fazla -iki ile beş arası- parçalardan oluşmaktadır. Bu tip mezarlar Helenistik dönemde görülen şekillerdendir.<sup>8</sup>

Hellenistik Dönemde bazen de kare şeklinde yapılan odanın ortadan çakıl bir plakayla bölünmesiyle bitişik iki mezar oluşturulur. Bunun farklı sebepleri vardır; Bunlardan biri Grek inancına göre cesedin pis kabul edilerek ondan bir an önce kurtulma isteğidir. Bu şekilde vakit kaybetmeden iki kişi yan yana gömülebilmektedir. Fakirler tarafından çok tercih edilen başka bir sebep de zirai alanları koruma, güç ve masraftan tasarruf sağlamadır.<sup>9</sup>

5 bk. Kürşat Demirci, "Kabir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/34; bk. a. mlf. "Cenaze", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/353-354; bk. Heddar, *Dirâsetu'l-kubûri'l-ferdiyye*, 1/77, 209.

6 bk. Derya Yılmaz, "Erken Tunç Çağında Güney Doğu Anadolu'da Oda Mezar Geleneği", *Anadolu* 31 (2006), 67. bk. Heddar, *Dirâsetu'l-kubûri'l-ferdiyye*, 1/216; bk. Sevil Özterzi, *Anadolu'da Neolitik ve Kalkolitik Dönemdeki Mezar Tiplerinin ve Ölü Gömme Geleneklerinin Sosyokültürel Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 21.

7 Tek blok olması taşın kaldırılması, hareket ettirilmesi zor olduğundan kabir daha emniyetli olmaktadır. bk. Heddar, *Dirâsetu'l-kubûri'l-ferdiyye*, 1/137.

8 bk. Heddar, *Dirâsetu'l-kubûri'l-ferdiyye*, 1/137; bk. Sevil Özterzi, s. 23.

9 bk. Heddar, *Dirâsetu'l-kubûri'l-ferdiyye*, 1/161.

Küp Mezarlar: Ölü bedeninin ebatlarına uygun küpe konularak ağzının sıkıca kapatılmasıdır.

Oda/Kaya Mezarlar: Taş, kerpiç ya da kayalara oda tarzında yapılan yerlere ya da yerli büyük kaya kütlelerinin oyuk ve aralıklarına ölülerin gömülmesidir. Bunlar, daha ziyade aynı kabre birden fazla cesedin konulması ile oluşturulan toplu aile mezarlarıdır. Bu bazen önceki cesedin kemiklerinin bir köşeye toplanarak yeni cesedin yerleştirilmesi bazen de aralarının bir tabaka ile ayrılarak iki cesedin üst üste konulması tarzındadır.<sup>10</sup>

Oda mezarların çatısı ve kapısı bulunmaktadır. Bu mezarlar aynı zamanda anma ve kurban törenleri için kullanılır. Bu mezar tipi Romalılar zamanında çok yaygındır. Anadolu'da da bu tip mezarlar görülmektedir.<sup>11</sup>

Farklı mezar tiplerinin oluşmasında coğrafi şartlar, kültür ve inanç etkili olmaktadır. Mesela Taş çağı olarak bilinen dönemlerde, ölülerin hayatlarını devam ettireceğine inanıldığından, cesedin yanına bir miktar yiyecek ve bazı eşyalarda konulmuştur. Konulan eşyalar bardak, tabak, tas, ibrik gibi şeylerdir. Bunların yanı sıra kadınlarda dokuma ve dikiş aletleri, taç, ayna, bilezik, küpe, gerdanlık gibi süs eşyaları; erkeklerde ise farklı olarak silahlar, savaş aletleri cesetlerin yanında bulunmuştur. Öte yandan Grekler, mezarların üzerine ölünün yararına olması ve toprağın tekrar kullanılabilir hâle gelmesi için buğday gibi tahıl türleri ekmiştir.<sup>12</sup>

Dini açıdan defin konusuna baktığımızda, cesetlerin gömülmesi gerektiğini belirten dinlerin başında Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gelmektedir.

## 1.2. Yahudilik'de Mezar

Tanah'ta anlatılanlara göre Yahudiler ortaçağa kadar cesetlerini kaya kovuklarına koymuşlardır. İbrahim'in karısı Sara'yı Makbela Mağarasına gömdüğü,<sup>13</sup> sonra İshak ve İsmail'in babaları İbrahim'i de aynı mağaraya gömdüğü<sup>14</sup> daha sonra Yakub'un da kendi vasiyeti üzere bu mağaraya gömüldüğü nakledilmektedir.<sup>15</sup> Yahudiler'de gömme tarzındaki mezar kültürü zamanla oluşmuştur. Buna göre Yahudiler inançları gereği ölen kişinin ağzını gözünü kapamakta, tırnak-kıl temizliğini yapmakta, yıkamakta, kefenlemekte sonra da tabutla birlikte<sup>16</sup> gömmektedir. İlk olarak da Yusuf Peygamberin tabuta konulduğu bilinmektedir.<sup>17</sup> Ondan sonra tabutla gömme âdet olmuştur.

10 bk. Heddar, *Dirâsetu'l-kubûri'l-ferdiyye*, 1/199.

11 bk. Yılmaz, "Erken Tunç Çağı'nda Güney Doğu Anadolu'da Oda Mezar Geleneği", 67-68; Bk. Özterzi, *Anadolu'da Neolitik ve Kalkolitik Dönemdeki Mezar Tiplerinin ve Ölü Gömme Geleneklerinin Sosyokültürel Açısından Değerlendirilmesi*, 21-23; bk. Heddar, *Dirâsetu'l-kubûri'l-ferdiyye*, 1/77, 137. Bu mezarların büyüklüğü ölen kişinin fiziki yapısına göre değişir. Mesela Orta büyüklükteki bir Helenistik dönem mezarda en fazla üç blok taş kullanılır. Örtülen taşların genişliği 20, kalınlığı ise 15-45 cm arası değişmektedir. bk. Heddar, *Dirâsetu'l-kubûri'l-ferdiyye*, 1/143.

12 bk. Heddar, *Dirâsetu'l-kubûri'l-ferdiyye*, 1/239-245; bk. Demirci, "Kabir", 24/34.

13 bk. Kitab-ı Mukaddes, (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1993), Yaradılış 23.

14 bk. Yaradılış 25/8-10.

15 bk. Yaradılış 49/29-31, 50/12-14; bk. Demirci, "Cenaze", 7/354.

16 bk. Demirci, "Kabir", 24/34.

17 bk. Yaradılış 50/26.

### 1.3. Hristiyanlık'da Mezar

Hristiyanlık bir yerde Yahudiliğin devamı kabul edildiğinden onlarla aynı mezar kültürüne sahiptirler. Hristiyanlarda da Yahudilerde olduğu gibi ölen kişi yıkanır, temizlenir, kefenlenir ve tabut ile gömülür.<sup>18</sup> Yaygın olan cesedi gömmek olmakla birlikte çok az da olsa yakma işlemi de görülmektedir. Hristiyan mezarlıkları genelde aile mezarları şeklinde olup şehrin dışında oluşturulmuştur.<sup>19</sup>

### 1.4. İslam'da Mezar

Araştırma konumuzun odağında bulunan Kahire'nin mezar evlerinde yaşayan kişiler Müslüman olduklarından, onların bu tutumlarını daha iyi temellendirebilmek ve anlayabilmek için, "İslam'da defin ve mezar adetlerini biraz daha geniş olarak ele alacağız.

İslam'da ölü için yapılan hazırlıklara teşhiz, yıkanmasına gasil, kefenlenmesine tekfin, konulacağı yere taşınmasına teşyi, toprağa gömülmesine defin, defnedildiği yere de mezar ya da kabir denir.<sup>20</sup>

Kur'an'ın bazı ayetleri ölünün gömülmesinin gerekliliğiyle irtibatlandırılmıştır. Bunlar;

*"Sizi oradan yarattık, yine ona döndüreceğiz ve sonra oradan bir defa daha çıkaracağız."*<sup>21</sup>; *"Biz yeryüzünü dirilere ve ölümlere toplanma yeri yapmadık mı?"*<sup>22</sup>; *"Nihayet onun canını aldı ve kabre koydu, sonra dilediği bir vakitte onu yeniden diriltir."*<sup>23</sup>

İlk ölü gömme olayından Kur'an'da bahsedilmektedir. *"Onlara Adem'in iki oğlunun haberini gerçek olarak oku. Hani ikisi de birer kurban sunmuşlardı da birininki kabul edilmiş, diğerinden kabul edilmemişti. (Kurbanı kabul edilmeyen) 'Andolsun seni mutlaka öldüreceğim' dedi. Öteki 'Allah ancak kendisine karşı gelmekten sakınanlardan kabul eder, andolsun sen beni öldürmek için elini bana uzatsan da ben seni öldürmek için sana elimi uzatacak değilim; çünkü ben alemlerin Rabbi olan Allah'dan korkarım. Ben istiyorum ki sen benim günahımı da kendi günahını da yüklenip cehennemliklerden olasın. İşte bu zalimlerin cezasıdır. Derken nefsi onu kardeşini öldürmeye itti de onu öldürdü ve böylece ziyan edenlerden oldu. Nihayet Allah, ona kardeşinin ölmüş cesedini nasıl örtüp gizleyeceğini göstermek için*

18 bk. Resullerin İşleri 9/37; bk. Markos, 15/42-46.

19 bk. Demirci, "Kabir", 24/34; bk. Şahin Kızılabdullah, "Pre and Post-Death Rituals in Christianity: A Phenomenological Analysis", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/1 (June 2019), 125-130.

20 bk. Demirci, "Cenaze", 7/353.

21 *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, çev. Ali Özek vd., (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1993), et-Tâhâ 20/55; bk. *Kur'an Yolu*, Hayreddin Karaman vd., (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 3/632-637.

22 el-Murselât 77/25-26; bk. Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Taberî tefsiri*, çev. Kerim Aytekin-Hasan Karakaya (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996), 8/534-535; bk. İmam Kurtubi, *el-Câmi'u li'ahkâmi'l-Kur'an*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yay., 1997-2006), 18/314-316.

23 el-'Abese 80/21-22; bk. Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/553-557; bk. Kurtubi, *el-Câmi'u li'ahkâmi'l-Kur'an*, 18/408-411.

yeri eşeleyen bir karga gönderdi 'Yazıklar olsun bana! Şu karga kadar olamadım mı ki, kardeşimin cesedini gömeyim' dedi. Artık pişmanlık duyanlardan oldu."<sup>24</sup>

Müfessirlere göre ayetlerde bahsedilen kişiler Adem'in Habil ve Kabil adlı iki oğludur. Kabil kıskançlık neticesi Habil'i öldürür. Kabil, öldürdüğü kardeşinin cesedini ne yapacağını düşünürken Allah, kardeş iki karga gönderir ve onlardan biri diğerini öldürür sonra da toprağı eşeleyerek onun üzerini örter. Başka bir rivayete göre de karga toprağı kazarak yiyeceğini gizler. Böylece, insanların toprağı kazarak ölüleri gömmeyi öğrendikleri ifade edilmektedir.<sup>25</sup>

Ölülerin gömülmesi gerektiği Hz. Muhammed tarafından da ifade edilmiştir.<sup>26</sup> Bu bağlamda İslam uleması, cesetlerin gömülmesi konusunda görüş birliğine varmıştır.<sup>27</sup> Gömme tarzında oluşturulan kabirlerin ne çok yüksek ne de çok alçak olmayıp, varlığı fark edilebilecek şekilde düzgün yapılması gerektiği belirtilmiştir.<sup>28</sup>

Kur'an'ın ifadesi ile insan eşrefi mahlukat yani yaratıkların en şerefliisidir.<sup>29</sup> Bu bağlamda onun dirisinin yanı sıra ölüsü de değerli kabul edilmektedir. Nitekim Hz. Muhammed bir sohbet esnasında cenazenin geçtiğini gördüğünde, hemen ayağa kalkmış ve ashabına bunun insan ölüsüne saygının bir gereği olduğunu belirterek onlara da cenaze gördüklerinde aynı şeyi yapmalarını tavsiye etmiştir.<sup>30</sup> Hz. Muhammed ayrıca ölü dahi olsa kişiye sövülmemesi gerektiğini belirterek insana verdiği değeri belirtmiştir.<sup>31</sup>

Öte taraftan ölen kişiye ait cesedin yıkanması, koku sürülmesi, cenaze namazının kılınması sonra da defnedilmesi ona verilen değerini ifade şeklidir. Aynı zamanda cesedin gömülmesi de onu herhangi bir zarar ve saldırıdan korumak amaçlıdır.<sup>32</sup>

İslamî usullere göre ölen kişiler birkaç şekilde defnedilebilmektedir. Bunların en yaygın olanı 'şakk' denen gömme ya da 'lahd' denilen mezar açma şeklinde kişinin tek olarak gömülmesidir. Şakk, açılan mezarın alt kısmına cesedin konulması şeklindedir. Lahd ise mezar açıldıktan sonra toprağın yan tarafında tekrar bir oyuk yapılır ve ceset buraya konularak üzeri taşlarla örtülür, onun üzerine de toprak atılır. Hz. Muhammed'in lahd tipi mezara gömüldüğü rivayet

24 el-Mâide 5/27-31.

25 bk. Taberî, *Taberî tefsiri*, 3/268-269; bk. Kurtubi, *el-Câmi'u li'ahkâmi'l-Kur'an*, 6/17-1-175.

26 bk. Ebu Dâvud Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistani, *Süneni Ebî Dâvud*, nşr. Muhammed Nasirî'd-din Albani (Riyad: Mektebetu'l Mearif, 1427/2007), "Kitâbu'l-Cenâ'iz", 15/71; bk. Ebi Abdillâh Muhammed b. Yezidi'l-Kazvîni (İbn Mace), *Süneni İbn Mâce*, nşr. Muhammed Nasirî'd-din Albani (Riyad: Mektebetu'l Mearif, 1429/2008), "Kitâbu'l-Cenâ'iz", 6/41.

27 bk. Temimî, *Bed' u'l-ku'bûri' enva' uha ve' ahkâmuha*, 102.

28 bk. Ebu Davud, "Kitâbu'l-Cenâ'iz", 15/72.

29 bk. et-Tin 95/4.

30 bk. Ebu Hüseyin Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî en-Neysâbüri, *Şaḥiḥi Müslim*, nşr. Muhammed b. Nasirî'd-din Albani (Kahire: Daru't-Takva, 1434/2012), "Kitâbu'l-Cenâ'iz", 11/ 24.

31 bk. Muhammed b. İsmail el-Buharî, *Şaḥiḥu'l-Buḥârî*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Muessestu Zâd, 1433/2012), "Kitâbu'l-Cenâ'iz", 23/97.

32 bk. Taberî, *Taberî tefsiri*, 8/534-535.

edilir. İmam Malik'ten nakledilen bu rivayete göre, peygamber vefat ettiğinde Medine'de biri şak diğeri de lahd tarzında mezar açan iki kişi vardı, halk bunlardan hangisi önce gelirse peygamberin ona göre gömülmesine karar verir. Bu karardan sonra lahd tarzında mezar açan kişi önce gelir ve mezarı açar. Bunun üzerine Hz. Muhammed lahd tarzında açılan bu mezara gömülür.<sup>33</sup>

Bu iki usul normal şartlarda geçerli olmakla birlikte, zamanla toprağın azalması, yeterli yer bulunmaması, arazinin sertliğinden dolayı mezar açmaya elverişli olmaması, arazi fiyatlarının artması gibi zaruri durumlarda bir mezara aynı cinsiyete sahip birden fazla kişi konulabileceği ve ölülerin kemiklerinin karışmaması -farklı zamanlarda olduğunda- için de aralarına bir engel koyulmasının gerekli olduğu belirtilmektedir. Bu engelin birincinin üzerinin tümüyle toprakla örtülmesi ve ikincinin de onun üzerine konulması şeklinde olabileceği ifade edilmektedir. Tabii afet ya da savaş gibi durumlarda -aynı zamanda gömülmesi gereken çok kişi olduğundan- aralarında toprak set oluşturarak bir mezara birden fazla kişi konulabilmektedir; zira Hz. Muhammed, Uhud savaşı sonunda şehitlerin aynı mezara ikişer üçer konulmasına izin vermiştir.<sup>34</sup> Yine ihtiyaca binaen daha sonra çürüyen ceset kemikleri bir tarafa toplanıp mezara yeni bir ölü konulabilmektedir. Bir mezara birden fazla kişinin konulabileceği konusunda dört mezhep arasında görüş birliği bulunmaktadır.<sup>35</sup>

Mezarların pek çoğunun üst kısımları vardır ve buralar dikkat çekmektedir. Bu kısımda üzerinde mezardaki şahsın kimlik bilgilerinin ya da sadece isminin yazılı olduğu mezar taşı -ekseriyetle mermerden olan tercih edilir- bulunmaktadır. İlk mezar taşının ne zaman dikildiği kesin olmamakla birlikte Yahudi kutsal kitaplarında Yakub'un ölen eşi Rahel'in kabrine diktiği mezar taşından bahsedilmektedir.<sup>36</sup> İslam'dan sonra da Hz. Muhammed'in Osman b. Mazun'a ait mezarın baş tarafına mezar taşını bizzat kendisinin koyduğu nakledilmektedir.<sup>37</sup> Buradan da kabrin belirlenmesinin gerekli olduğu anlaşılabilir.

Bunların yanı sıra kabir üzerine meşid, oda gibi bina ya da kubbe yapmayı Hz. Muhammed nehiyetmiştir.<sup>38</sup> Dört mezhepte bu nehiyet konusunda ittifak etmiştir.<sup>39</sup>

33 bk. Malik b. Enes, el-*Muvattâ*, haz. Yahya b. Yahya el-Lisi'l-Endulisi, nşr. Muhammed b. Nasrî'd-din Albani (Kahire: Dâru ibni'l-Cevzi, 2010), "Kitâbu'l-Cenâ'iz", 16/10.

34 bk. Muhammed b. İsa et-Tirmizi, *Süneni Tirmizî*, nşr. Muhammed b. Nasrî'd-din Albani (Riyad : Mektebetu'l-Mearif li'n-neşr ve't-tevzi', 1429/2008), "Kitâbu'l-Cihâd", 21/33; bk. Ebu Davud, "Kitâbu'l-Cenâ'iz", 15/71.

35 bk. Abdur-rahman b. Muhammed 'Avad el-Cuzeyrî, *el-Fikhu 'al'a'l-Mezahibi'l-'Erbi'a*, (Mansura/Mısır: Daru'l-Ğadi'l-Cedid, 1436/2015), 303; bk. Mehmet Şener, "Kabir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2001), 24/35; bk. Mustafa Uzunpostalcı, "Defin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1994), 9/86.

36 bk. Yaradılış 35/19-20. Türk kültüründe de mezar taşları çok önemli yer tutmaktadır. Eski türklerde mezar üzerine bina yapılır, duvarlarına da ölüyle ilgili bilgiler yazılır ya da resmedilir. Bu kültür türklerin İslam'ı kabul etmesinden sonra mezar taşlarına dönüştürülmüştür. Bazı mezar taşları kitabe şeklinde idi. Bunun en güzel örneği Orhun yazıtlarıdır. bk. Nebi Bozkurt, "Mezarlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara TDV Yay., 2004), 297/519.

37 bk. Ebu Davud, "Kitâbu'l-Cenâ'iz", 15/63.

38 bk. İbn Mace, "Kitâbu'l-Cenâ'iz", 6/43.

39 bk. Müslim, "Kitâbu'l-Cenâ'iz", 11/ 33; bk. Cuzeyrî, *el-Fikhu 'al'a'l-Mezahibi'l-'Erbi'a*, 302.

Öte yandan Hz. Muhammed mezar üzerinde oturmak, yürümek, tuvalet ihtiyacı gidermek, namaz kılmak ya da namazda mezara doğru yönelmenin caiz olmadığını belirtmiştir.<sup>40</sup>

Mezarlıklar genelde yerleşim alanları dışında oluşturulmuş ancak bu alanlarının zamanla genişlemesi ile pek çok mezarlık iskan mekânları içerisinde kalmıştır. Ayrıca önemli şahsiyetlerin defnedildikleri yerlerin etrafında da küçük mezarlıklar oluşturulmuştur. Bu küçük mezarlıklara daha ziyade hazire denilmektedir.<sup>41</sup>

İslami açıdan mezar hakkında verdiğimiz bilgileri kısaca özetleyebiliriz;

1. Mezarlık olarak genelde yerleşim alanları dışında yerler tercih edilmektedir.
2. Kabrin uzunluğu, genişliği standart olmayıp bunlar kişinin fiziki yapısına göre ayarlanmaktadır.
3. Mezarlara şakk ya da lahd olarak iki şekilde defin yapılabilir ancak lahd daha çok tercih edilmektedir.
4. Kabirlerin yerden bir ya da iki karış yüksek olabileceği ifade edilmektedir.
5. Kabrin kaybolmaması için üzerinde kişinin kimlik bilgilerinin yazılı olduğu taş, tahta gibi belirleyici şeylerin dikilmesinin uygun olduğu belirtilmektedir.
6. Mezarın üstü toprak ile düzleştirileceği gibi tümsek de oluşturulabilmektedir. Tercih edilen hafif tümsek olmasıdır.
7. Mezarların üzerine basmak, çiğnemek ve yürümenin caiz olmadığı ifade edilmektedir.
8. Mezarların üzerinde oturmak ya da tuvalet ihtiyacını gidermek uygun görülmemektedir.
9. Mezarların üzerine oda, mescit gibi bina yapmak ve kubbe dikmek caiz görülmemektedir.
10. Mezarların üzerini kazmak uygun olmayan işlemlerden kabul edilmektedir.
11. Mezar üzerinde namaz kılmak ya da namazı mezara yönelerek eda etmek uygun görülmemektedir.
12. İslam'a göre insanın dirisi gibi ölüsüne de saygı göstermek gereklidir.

## 2. Mısır'da Mezarlar

Mısır'daki mezar kültürünü iyice anlamamız için Mısır tarihindeki ölü gömmeyle ilgili icraatlara bakmamız gereklidir.

Mısır, hakkında en eski tarihi bilgilere sahip olunan bölgelerden biri kabul edilir. Mısır tarihini firavunlar öncesi ve firavunlar/hanedanlar dönemi olmak üzere

40 bk. Müslim, "Kitâbu'l-Cenâ'iz", 11/33, Hadis No: 96, 97, 98 (971, 972, 973); bk. Ebu Davud, "Kitâbu'l-Cenâ'iz", 15/77; bk. İbn Mace, "Kitâbu'l-Cenâ'iz", 6/45.

41 İstanbul'daki Eyüp Mezarlığı, Kahire'deki İmam Şafii Mezarlığı gibi. bk. Bozkurt, "Mezarlık", 29/520.

ikiye ayırmak mümkündür. Firavunlar öncesi dönemin başlangıcı konusunda farklı görüşler olsa da MÖ 3100 ya da 3200 yılları kabul edilendir.<sup>42</sup>

Eski Mısırlılar'da Firavunlar dönemi otuz bir hanedanıyla hüküm sürülen uzun bir zaman dilimini kapsamaktadır. Bu dönem kronolojik olarak şöyle sıralanmaktadır:

Eski Krallık Dönemi / Antik Mısır -birden yedinci hanedana kadar- (MÖ 3.100-MÖ 2.180)

1. İstikrarsız Dönem -yediden on birinci hanedana kadar- (MÖ 2181-MÖ 1991)

Orta Krallık Dönemi -on birden on beşinci hanedana kadar- (MÖ 2.134-MÖ 1.690)

2. Ara Dönem -on beşten on sekizinci hanedana kadar- (MÖ 1674-1549)

Yeni Krallık Dönemi -onse kizden yirmi birinci hanedana kadar- (MÖ 1.549-MÖ 1069) Son Ara Dönem -yirmi birden yirmi yedinci hanedana kadar- (MÖ 1069-MÖ 653) Pers ve Geç Hanedanlık Dönemi -yirmi sekizden otuz birinci hanedanlığın sonuna kadar- (MÖ 672-MS 332)<sup>43</sup>.

Bu dönemlere ait tarihi bilgiler mabed duvarları, taşlar üzerine çizilen/ nakşedilen resimler, yazılar ya da papürüslere yazılan idari, edebi konularla ilgili bilgilerden oluşmaktadır. Resimlerle daha ziyade firavunların yaptıkları savaşlar, firavun ya da ileri gelen kişilerin hayatlarıyla ilgili bilgiler ve dini törenler anlatılmaktadır.<sup>44</sup>

Mısırdaki ölen kişiler birkaç şekilde defnedilirdi. Birden fazla kişi bir mezara konulur ya da ölü, duvar içerisinde bir yere yerleştirilerek üzeri de oymalı Grek tarzında süslü bir şekilde, isminin yazıldığı taşlarla kapatılırdı. Ölünün cesedinden ayrıştırılarak kemikleri ayrı bir yere konulurdu.<sup>45</sup> Diğer bir gömme şekli de cesedin, ayakları karına çekilerek elleri ile sarılır; başı, birlikte yaşadığı ailesinin evine yönelik<sup>46</sup> vaziyette hasır ya da deriye dolanarak oval şekilde açılan çukura yerleştirilirdi. Bu çukurlar daha sonra kare şeklinde odaya dönüştürülerek, üzerlerine kumdan ya da çakıl taşından oluşan tümsekler yapılırdı. Zamanla mezarlılardaki tümsekli oda sayısı çoğaltıldı ve üzerlerinde toprak üstü set oluşturuldu, sonrasında bu toprak setlerden basamaklı piramit oluşturuldu. Basamaklı piramitler de zamanla tam piramit şekline dönüştürüldü.<sup>47</sup>

42 bk. Selim Hasan, *Mevsû'atu Mısrî'l-ğadime*, ed. Semir Serhân (Kahire: Meketebetu'l-'Usra, 2001), 1/154.

43 Bu tarihler kesin olmayıp kaynaklar arasında farklılıklar bulunmaktadır.

44 bk. Hasan, *Mevsû'atu Mısrî'l-ğadime*, 1/158.

45 bk. Hasan, *Mevsû'atu Mısrî'l-ğadime*, 1/95.

46 Bu şekilde daha önce sahip olduklarını, yaşadığı yeri ve ailesini sürekli olarak görebileceğine inanılmaktadır. Daha sonra tabut üzerine iki göz resminin çizilmesi bu inancı desteklemektedir. bk. Hasan, *Mevsû'atu Mısrî'l-ğadime*, 1/94.

47 bk. Mahmûd Mursî Muhammed Cârîhî, "Merâhîlu ta'avvuri şekli'l-mağberati'l-melikiyeti fi Mısrî'l-ğadime", *Mecelleti'l-'imârati ve'l-funûn* 10 (2018), 544; bk. Heddar, *Dirâsetu'l-ğubûri'l-ferdiyye*, 1/204-205, 212.

Eski Mısır'da firavunlar ve saygın kişiler için anıt mezarlar diğer adıyla piramitler inşa edilmiştir. Piramitler yapılış şekilleri, mimarileri ve ebatlarıyla birbirlerinden farklı görünüme sahip olmuştur. Piramitlerin bir kısmı yerin altında bir kısmı ise yerin üstünde taştan ya da kerpiçten binalar şeklinde yapılmıştır. Piramitler içerisinde cesetler kıymetli eşyaları ile birlikte mumyalanarak konulmuştur.<sup>48</sup>

Mısır'ın birinci ve ikinci hanedanlarına mahsus belirli mezarlar yoktur. Mısır'ın kuzey kısmında özellikle Sakkara -eski adı menf/منف- bölgesinde toprak üzerinde hanedan mensuplarına mahsus kerpiç ve büyük taşlardan yapılmış mezarlar mevcuttur. Bu bölgede yine üçüncü hanedana mahsus mastaba tarzı mezarlar vardır. Mastaba<sup>49</sup> tarzının ilk ve en eskisi bu hanedandan firavun Zoser (زوسر)'e aittir. Bu mezarlar içten ve dıştan kemerlerle görkemli duvarlara sahiptir; duvarların üzerinde dönemin sanatçıları tarafından yapılmış resimler ve yazılar bulunmaktadır. Bu resimler, bakan kişiye başka bir alemde devam ettirilecek olan ebedi hayatın varlığını hissettirmektedir. Zoser'in piramiti Mısır'da varlığını muhafaza eden en eski taş yapı sayılmaktadır.<sup>50</sup>

Dördüncü hanedanlığa piramitler dönemi denilebilmektedir. Mısır'ın ilk piramiti ve meşhur Giza piramitleri bu dönemin eseridir. İlk piramit bu dönemin kurucusu sayılan firavun Sneferu'ya (سنفرو) aittir. Sneferu'ya ait olduğu sanılan biri Feyyum girişinde Meydum (ميدوم) bölgesinde, diğeri ise Sakkara'nın kuzeyinde Dahshur (دهشور) bölgesinde iki piramit bulunmaktadır. Meydum anıt mezarı 20.880 metre karelik alanı ve 99 m yüksekliğiyle Antik Mısır mimarisinin ilk gerçek piramiti olarak kabul edilmekte ve kırmızı taşlarla yapıldığından dolayı kırmızı piramit olarak isimlendirilmektedir. Bu piramitin doğu tarafında defin işlemlerinin yapıldığı cenaze mabedi bulunmaktadır.<sup>51</sup>

Şeklinden dolayı "Bükülmüş Piramit" denilen Dahshur anıt mezarının bizzat firavun Sneferu'e tarafından yapıldığı belirtilmektedir. Bu piramit 101m yüksekliğinde olup yüksek geniş bir kaide üzerine kurulmuştur. Sneferu'un bu iki mezardan hangisine defnedildiği bilinmemektedir.<sup>52</sup>

Sneferu'dan sonra yerine oğlu Kufu (خوفو) geçmiştir. Kufu'nun kaç yıl hüküm sürdüğü kesin olarak bilinmemekle beraber yirmi yıldan fazla olduğu belirtilmiştir. Hükmettiği bu yıllar içerisinde anıt mezarını kendisi yaptırmıştır. Bu mezar Giza'nın batı tarafında Harem bölgesinde yüksek bir tepe üzerine inşa

48 bk. Abdul'aziz es-Seyyidiş eş-Şinnâvi, *el-Ma'bed ve'l-cebbânetu fi Mişri'l-kadîme* (Tanta/Mısır: Maţâbî 'Abbâş, 2005), 169.

49 Mastaba, yer altına gömülen ölünün hatırlanması için üstü düz tepecik şeklinde yapılan anıt mezardır. Bunlar eski mezarlarla piramitler arasında bir halkadır. bk. Vikipedi, "Mastaba" (Erişim 13 Haziran 2020).

50 bk. Cârîhî, "Merâhîlu taţavvuri şekli'l-maķberati'l-melikiyeti fi Mişri'l-kadîme", 534; bk. Hasan, *Mevsû'atu Mişri'l-kadîme*, 1/269, 280, 287.

51 bk. Cârîhî, "Merâhîlu taţavvuri şekli'l-maķberati'l-melikiyeti fi Mişri'l-kadîme", 537; bk. Hasan, *Mevsû'atu Mişri'l-kadîme*, 1/284.

52 bk. Cârîhî, "Merâhîlu taţavvuri şekli'l-maķberati'l-melikiyeti fi Mişri'l-kadîme", 537; bk. Hasan, *Mevsû'atu Mişri'l-kadîme*, 1/284.



edilen meşhur üç piramitin en büyüğüdür. 13 feddanlık<sup>53</sup> geniş bir alan üzerine kurulan bu büyük piramitin yüksekliği 146.7m dir. Piramitin dışı beyaz kireç taşı ile kaplıdır. Kral odasının yerden yüksekliği 42.28m, uzunluğu 10.5m., genişliği 5.25m ve odanın kendi yüksekliği 5.82m dir. Bu odanın duvarları tamamen parlak kırmızı renkli giranit kaplı olup tavanında Kufu'nun hakimiyetinin onyedinci yılını anlatan yazıların olduğu bazı kitabeler ve işlenmiş nakışlar bulunmaktadır. Firavunun odasının dışında genişliği 25m ye varan başka odaları da vardır. Bu piramitin yapımında 2.300.000.000 adet taş kullanılmış olup toplamda 6.000.000 ton ağırlığındadır. Kufu'nun nakşedilen resmi taşlardan birinin üzerindedir. Piramitin etrafı insanların yaklaşmasını engellemek amaçlı kalın duvarlar/surla çevrilidir. Bu görkemli piramitin yapımının yirmi yıl devam ettiği ve bu esnada da yüz bin işçi çalıştırıldığı belirtilmektedir. Bu piramitin üstün deha ürünü olduğu kabul edilmektedir.<sup>54</sup> Kufu, bu piramiti kendisinin ebedi kalacağı bir yer olarak inşa ettirmiş olsa da defin odasında kabrinin boş bulunmasından içerisinde fazla kalamadığı anlaşılmaktadır.<sup>55</sup>

Kufu'dan sonra yerine geçen oğlu Hafra (خفرع)'nın anıt mezarı 215.2 metre karelik alanı ve 143.5m lik yüksekliği ile Giza'daki üç büyük piramitten biridir. Kufu kadar büyük ve gösterişli olmayan bu piramitin de birden fazla odası bulunmaktadır. Hemen yanında doğu tarafında defin işlemlerinin yapıldığı cenaze mabedi yer almaktadır. Buranın zemini mermer, duvarları kırmızı granit kaplı alçı taşındandır. Bu piramit, cenaze mabedi, vadi mabedi ve yukarıya çıkan yol olmak üzere dört kısımdan oluşmaktadır.<sup>56</sup>

Giza Bölgesinde yer alan üçüncü büyük piramit, Hafra'dan sonra başa geçen Menkaura (منكاورع)'a aittir. Yirmi yıl başta kaldığı tahmin edilen Menkaura, sağlığında anıt mezarını tamamlayamamıştır. Bu piramit daha sonra yerine geçen oğlu Shepseskaf (شيسكاف) tarafından yapımı bitirilmiştir. Menkaura Piramiti'nin dışı kırmızı taşla kaplıdır. Menkaura'nın cenaze mabedi beş odalı olup duvarları granit kaplı alçı taşındandır. Bu mabedden büyük bir koridorla dikdörtgen tarzında kerpiçten bir salona geçilir. Bu salonun ortasında suyu arındırmak için kullanılan alçı taşından bir havuz bulunmaktadır. Cenaze mabedi ile mezar arasında kurban kanının gitmesi için sunak, etlerin yenmesi için de sofraya, kap, kacak vardır. Bunların yanı sıra mabedde 4. Hanedanla ilgili resimler ve Mankaura ile karısının granitten heykelleri mevcuttur. Bu iki heykel, zamanının en güzeli kabul edilir.<sup>57</sup>

53 Bir feddan=4200 metre karedir.

54 bk. Cârîhi, "Merâhîlu ta'avvuri şekli'l-makberati'l-melikiyeti fi Mişri'l-ğadime", 537-538; b9k. Hasan, *Mevsû'atu Mişri'l-ğadime*, 1/290-291-294. Kufu piramitinin alt kısmında yer alan ana giriş Memun girişi olarak isimlendirilir; zira Halife Memun, dokuzuncu yüzyılda Mısır'ı ziyareti sırasında piramitin hazinelerini aramak için bu girişi açtırmıştır. bk. Cârîhi, "Merâhîlu ta'avvuri şekli'l-makberati'l-melikiyeti fi Mişri'l-ğadime", 538.

55 bk. Hasan, *Mevsû'atu Mişri'l-ğadime*, 1/294.

56 bk. Cârîhi, "Merâhîlu ta'avvuri şekli'l-makberati'l-melikiyeti fi Mişri'l-ğadime", 538; bk. Şinnâvi, *el-Ma'bed ve'l-cebbânetu fi Mişri'l-ğadime* 61. Giza Piramitleri girişinde yer alan vücüdü aslan, başı insan olan Ebu'l Hul heykelinin Hafra'yı temsil ettiği kanaati vardır. bk. Hasan, *Mevsû'atu Mişri'l-ğadime*, 1/300.

57 bk. Cârîhi, "Merâhîlu ta'avvuri şekli'l-makberati'l-melikiyeti fi Mişri'l-ğadime", 538; bk. Şinnâvi, *el-Ma'bed ve'l-cebbânetu fi Mişri'l-ğadime*, 61; bk. Hasan, *Mevsû'atu Mişri'l-ğadime*, 1/312.

Mankaura'dan sonra yönetime gelen Shepseskaf, kendi anıt mezarını basamaklı piramit şeklinde değil de mastaba tarzında yaptırmıştır. Böylece Shepseskaf, 4. Hanedan kralları arasında anıt mezarını basamaklı piramit tarzında yaptırmayan tek kral olarak kayda geçmiştir. Shepseskaf mezarını büyük dedeleri gibi Sakkara bölgesinde inşa ettirmiştir. Bu anıt mezarın içerisinde ebadları 72 çarpı 100m, yüksekliği 18m olan büyük bir tabut yer almıştır. İçerisinde birkaç odanın olduğu bu anıt mezar, yerli kırmızı kum taşından yapılmıştır. Renginden dolayı bu anıt mezar aynı zamanda kırmızı piramit diye adlandırılmıştır; ancak bu piramitin çok az bir kısmı günümüze kadar ulaşabilmiştir.<sup>58</sup>

Dördüncü hanedandan sonra gelen beşinci hanedanın anıt mezarları, ekonomik durumun zayıflamasıyla öncekiler gibi büyük ve gösterişli bir görünüme sahip değildir. Bunlardan bazıları yüksekliği dokuz metreyi geçmeyen anıt mezarlar şeklindedir. Bunlar daha ziyade Usekaf (أوسركاف) ve Shura (ساحورع) anıt mezarlarında olduğu gibi konik tepe görünümündedir.<sup>59</sup>

Beşinci hanedana ait anıt mezarların girişi tabutun indirilmesini sağlayan bir dehlize açılır. Defin işleminden sonra bu odaya giden yol barikatlarla kapatılır. Aynı şekilde definden sonra giriş büyük granit bloklarla set oluşturulur. Girişin tavanı genelde kireç taşından yapılan kitleler, üç tabaka halinde hörgüç /kambur şekilde yapılır. Bu geliştirilen yeni bir tarzdır.<sup>60</sup>

Altıncı hanedanın ilk kralı Unas (أوسان)'<sup>61</sup> Unas'ın otuz yıl başta kaldığı ve anıt mezarını Haram bölgesinin kuzey batısında kendisinin yaptırdığı belirtilir. Bu mezarın duvarları 6 ve 57m, yüksekliği ise 40m dir. Uras'ın anıt mezarı, büyüklüğü itibarıyla piramitlerin en küçüğü kabul edilmekle birlikte mimari açıdan son derece önemlidir. Bu piramitin defin odasının alt kısmı sade, üst kısmı ise yıldızlı nakışlarla süslü, duvarlarında ise sihirle ilgili sözleri ihtiva eden yazılar bulunmaktadır. Unas'ın mezarı ile Antik Mısır piramitleri gelişiminin sona erdiği kabul edilir.<sup>62</sup>

Antik Mısır'dan Orta Krallık'a kadar -MÖ 2181-1991-7, 8, 9 ve 10. Hanedanlar-Mısır'ın istikrarsız yılları olup bu döneme ait anıt mezar ya da kalıcı bir eser yapılmamıştır. Bu dönemden sonra Orta Krallık'ın on birinci hanedanından 2. Mentuhotep (منتوحتب) Luksor'un Diri'l Bahr denilen bölgesinde anıt mezarını inşa ettirmiştir. Uzunluğu 1000m, genişliği 46m, yüksekliği 3.15m olan bu anıt mezar farklı bir tarzda edilmiştir. Bu piramit sanatsal açıdan zamanının en güzeli olarak

58 bk. Carihî, "Merâhilu ta'avvuri şekli'l-mağberati'l-melikiyeti fi Mişri'l-ğadîme", 539; bk. Hasan, *Mevsû'atu Mişri'l-ğadîme*, 1/313.

59 bk. Carihî, "Merâhilu ta'avvuri şekli'l-mağberati'l-melikiyeti fi Mişri'l-ğadîme", 539; bk. Hasan, *Mevsû'atu Mişri'l-ğadîme*, 3/33.

60 bk. Carihî, "Merâhilu ta'avvuri şekli'l-mağberati'l-melikiyeti fi Mişri'l-ğadîme", 539.

61 Bazılarına göre beşinci hanedanın son kralıdır. bk. Carihî, "Merâhilu ta'avvuri şekli'l-mağberati'l-melikiyeti fi Mişri'l-ğadîme", 539.

62 bk. Carihî, "Merâhilu ta'avvuri şekli'l-mağberati'l-melikiyeti fi Mişri'l-ğadîme", 539.

kabul edilmekle birlikte günümüze sadece harabeleri kalmıştır. Bu piramitin mimarisinde Antik Mısır'dan bu yana var olan tüm anıt mezarların usulünün kullanıldığı belirtilmiştir. Piramitin içerisine ölen kişinin daha sonra sürdüreceği hayatta ona hizmet edeceğine inanılan uşaptiler denen küçük cenaze heykelleri konulmuştur. Çok önem verilen uşaptiler menfezlere yerleştirilmiştir.<sup>63</sup>

Yer üzerindeki piramitler, tepe şeklinde görünüme sahip olup adeta sonsuzluk görüntüsü vermektedir. Pek çok odası olan bu piramitler görüntüsü ile ilah olarak kabul edilen kralın gücünün göstergesidir. Piramitler içerisindeki cesedin bulunduğu odaya merdivenle çıkılmakta ya da inilmektedir. Merdiven ruhun semaya yükselmesi, güneş ilahı Ra'ya yükselişin bir sembolü olarak düşünüldüğü belirtilmektedir.<sup>64</sup>

Piramitlerin yanlarında kahinlerin ve ölen kralın hizmetini yapanların oturduğu binalar ve genelde defin işlemlerinin yapıldığı cenaze mabedi vardı. Burada ölen kişi için dini tören yapılırdı. Törende dualar edilir, hesap günü ilahın lütfuna mazhar olabilmek için kurban / adak kesilir, sofraya kurularak adak yemeği yenilir, ölen kişinin cesedinin mumyalama işi yapılırdı.<sup>65</sup>

Diğer yandan Mısır'ın Saidi denilen güney doğu bölgesinde antik zamanlara ait yer altında tek bir oda şeklinde kabirler bulunmaktadır. Bu odalar küçük taşlarla donatılmış, duvarları alçı ile kaplıdır. Alçıların üzerine Antik Mısır sanatçıları tarafından kişinin cenaze töreni gibi resimler mevcuttur. Bu resimler şimdide dek orijinal halini muhafaza etmekte olup oldukça büyüleyicidir.<sup>66</sup>

Orta Krallıkta daha son zamanlarında anıt mezarlar iyice küçülmüştür. Bu dönemin en meşhur anıt mezarları onikinci hanedanlık tarafından Lişt'te<sup>67</sup> inşa edilmiştir. Bunlar arasında 1. Amenemhat (أمنمحات), oğlu 1. Senusrat (سنوسرت) 'ın kabirleri yer almıştır. Bunların mezarlarının yanında aynı zamanda devlet büyüklerinin de mezarları yapılmıştır. 2. Senusratın mezarı ise Feyyum yakınında Lahun (لاهنون)'da bina edilmiştir. Bu devrin krallarından 3. Senusrat kendisi için iki anıt mezar yaptırmıştır. Kral 3. Amenemnat, Havvara (هوارنة)'da koridorları ve pek çok odası olan bir anıt mezar yaptırmıştır. Defin odasına kuvarz taşından yapılmış büyük bir tabut konulmuş, kapısı da hırsızların girmesini engellemek için büyük bir taşla kapatılmıştır. Buna rağmen hırsızlar buraya tavandan girmişler, değerli şeyleri çalmış sonra da mezarı ateşe vermişlerdir.<sup>68</sup>

63 bk. Cārihī, "Merāhīlu taṭavvuri şekli'l-maḳberati'l-melikiyyeti fi Mişri'l-ḳadīme", 540-541; bk. Hasan, *Mevsū'atu Mişri'l-ḳadīme*, 1/406-407.

64 bk. Cārihī, "Merāhīlu taṭavvuri şekli'l-maḳberati'l-melikiyyeti fi Mişri'l-ḳadīme", 535.

65 bk. Şinnāvi, *el-Ma'bed ve'l-cebbānetu fi Mişri'l-ḳadīme*, 61.

66 bk. Cārihī, "Merāhīlu taṭavvuri şekli'l-maḳberati'l-melikiyyeti fi Mişri'l-ḳadīme", 534; Bk. Hasan, *Mevsū'atu Mişri'l-ḳadīme*, 1/267.

67 Lişt: Burası Kahirenin güneyinde yer alan bir köydür.

68 bk. Cārihī, "Merāhīlu taṭavvuri şekli'l-maḳberati'l-melikiyyeti fi Mişri'l-ḳadīme", 542.

Bu dönemde bazı zengin ve seçkin kişiler kendileri özel kabirler yaptırmakla birlikte, kralın ailesi ve yakınları da güvenlik açısından kayalara oyulan mezarlara gömülmüştür.<sup>69</sup>

Orta Krallıktan sonraki Yeni Krallık 18, 19 ve 20. Hanedanlar dönemi olmuştur. Bu dönemde Mısır gelişim açısından en ileri seviyeye ulaşmıştır. Daha önceki zamanlarda geometrik şekillerde yapılan piramitler bu dönemde bazı siyasi, ekonomik, sosyal sebeplerden dolayı farklılaşmıştır. Bu farklılık mezarlara yapılan nakışları dahi etkilemiştir.<sup>70</sup>

Gerek Antik Mısır'da gerekse Orta Krallık'ta anıt mezarlar içerisinde cesetlerin çalınması önlenememiş bu sebeple Yeni Krallık'ta cesetleri saklamaya büyük önem verilmiştir. 18. Hanedan döneminde Batı Vadi Teb Bölgesi'nde tepe arkasında gizli kayalıklar içerisinde saklı oyuklara mezar yapılarak cesetler buralara konulmuş ve burası "Krallar vadisi"<sup>71</sup> olarak isimlendirilmiştir. Bu bölgenin mezarlık seçilmesinin sebebi, buranın yeşilliği, suyu bulunmayan çorak arazi olması, çok zor ulaşılabilmesi, insan ve hayvanların ayak basmadığı, yaşamdan oldukça uzak alanları kaplamış olması ifade edilmiştir.<sup>72</sup>

Krallar Vadisi'ne ilk olarak 1. Thutmose (تحتمس) 'nin anıt mezarını yaptırdığı bilinmektedir. Bu kralın, sıradağlardan bir tepenin arkasında film şeridi tarzındaki mezarı mevcuttur. Mezarın küçük bir girişi bulunur, buradan basamaklarla kare tarzı bir odaya inilir. Buranın orta kısmından aşağıya doğru defin odasına geçilir. Defin odasının son kısmında kuvars taşından yapılmış bir tabut bulunur.<sup>73</sup>

Krallar vadisine en geç olarak 20. Hanedanın son kralı 3. Ramses'in oğulları 10. Ramses ile 11. Ramses defnedilmiştir. Bu vadide 63 adet mezar olduğu belirtilse de sadece bina kırıntıları kalmıştır. Kırıntılardan bu mezarların dışının kireç taşından yapıldığı anlaşılmaktadır. Duvarlarına da Antik ve Orta Mısır'dakinden farklı olarak hiyeroglif yazılar yazılmış, sanat, çiftçilik, avcılık gibi günlük hayatla ilgili resimler yapılmıştır. Bunların yanı sıra ölen kişiyi diğer alemde korumak amaçlı silah, tılsım, geyik ve manda başından yapılmış muska gibi şeyler duvarlara konulmuştur.<sup>74</sup>

Eski Mısır'da mezarın mimarisi, büyüklüğü, görkemi ile öldükten sonraki hayatta mutluluk vesilesi olduğuna inanılırdı. Buna göre kişinin mezarı ne denli

69 bk. Hasan, *Mevsû'atu Mısrî'l-ğadîme*, 3/34.

70 bk. Şinnâvi, *el-Ma'bed ve'l-cebbânetu fi Mısrî'l-ğadîme*, 170.

71 Krallar Vadisi; Mısır'ın tarihi illerinden Luksor'un batı tarafında bulunmaktadır. 11.yy dan 20.yy la kadar krallar ve ailelerinin mezarlarının bulunduğu yerdir. bk. Vikipedi, "Krallar Vadisi" (Erişim 11 Haziran 2020).

72 bk. Carihi, "Merâhîlu taçavvuri şekli'l-mağberati'l-melikiyeti fi Mısrî'l-ğadîme", 543. Bütün bu gayretlere rağmen kaya içlerindeki cesetlerin ve beraberindeki değerli eşyaların çalınması Yeni Krallık'ta da önlenememiştir. bk. a. mlf. 544.

73 bk. Cârîhî, "Merâhîlu taçavvuri şekli'l-mağberati'l-melikiyeti fi Mısrî'l-ğadîme", 543.

74 bk. Cârîhî, "Merâhîlu taçavvuri şekli'l-mağberati'l-melikiyeti fi Mısrî'l-ğadîme", 544; bk. Hasan, *Mevsû'atu Mısrî'l-ğadîme*, 1/93; bk. Vikipedi, "Krallar Vadisi".

gösterişli olursa ölümden sonraki hayatında o denli mutlu olacağı kabul edilirdi. Bu sebeple firavunlar, ileri gelenler ve zengin olan herkes mezarlarını hayatta iken en güzel şekilde yapmaya çaba gösterirdi. Firavunlar, mezarlarının yapımını çeşitli sebeplerden dolayı tamamlayamadıklarında yerine gelen oğlu ya da varisi olan kişi kalan kısmı tamamlardı.<sup>75</sup>

İşçiler, çiftçiler, hamallar, mezar çalışanları, su işlerini yapanlar gibi topluma hizmet görevini yerine getiren fakirlerin bu tür mezar yapma imkanları olmadığından onların durumları farklıydı. Bunlar umumi mezarlara gömülürdü.<sup>76</sup> Fakir kişinin cesedi ketenden kumaşa sarılır, üzerine de biraz kum serpilerek tabutlu ya da tabutsuz mezara yerleştirilir, üzerine aynı şekilde başka ceset konulurdu. Üst üste konulma işlemi tavana varıncaya kadar devam ederdi. Mezarların üzerine hizmet ettiği efendisinin ismi yazılır, böylece efendisi zengin ya da vezir gibi saygın biri ise öbür alemde de ona hizmet etme lütfuna erişmiş olurdu.<sup>77</sup>

Öte yandan mezarın yanı sıra cesedin kokuşmaması, bozulmaması, sağlam kalmasının da ölümden sonraki hayatta mutluluk gereği olduğuna inanılırdı. Bu sebeple cesetleri mumyalar ve onların hırsızlar tarafından çalınmaması ya da zarar görmemesi için gerekli önlemleri alırlardı. Bu önlemler arasında en önemlilerden biri de mezarlığın korunaklı olması, görevli kişiler tarafından güvenliğinin sağlanması ve hırsızların ulaşamayacağı gözlerden irak yerlerde olmasıydı.<sup>78</sup>

Mumyalama önemli kişilerin yanı sıra sıradan insanların cesetlerine de uygulanmıştır. Firavunlar, ileri gelenler ve zengin kişilerin mumyalanmaları iç organlarının, beyninin çıkarılması gibi detaylı şekilde yapılırken fakirlerinkine aynı derecede önem verilmemiştir. Onların mumyalanmasında karınlarının açılarak mide, bağırsak gibi iç organları çıkarılmamış, cesetlerine ardıç ağacının meyvesinden yapılan sıvı arka kısımdan enjekte edilerek potasyum nitrat ile tuzlanmıştır. Bu mumyalama sayesinde cesetlerin yüzyıllar boyu korunması sağlanmıştır.<sup>79</sup>

Ölüler mezarlara ilerideki yaşamlarında yardımcı olacağı fikriyle yiyecek, içecek, para, madeni süs eşyaları, ok, zincir, bilezik, küpe, yüzük gibi takılar, cenaze yemeğinden kalan kemikler ve bazı dini sembollerle birlikte yerleştirilirdi. Bunların yanı sıra yiyeceklerde kullanmaları için toprak tabak, bardak ibrik gibi

75 bk. Şinnâvi, *el-Ma'bed ve'l-cebbânetu fi Mişri'l-ğadime*, 170.

76 Luksor'un batı kısmında bulunan Tibe mezarlığı gibi; yine Asasif denilen bölgede zenginlere ait mezarları arasında fakirler mezarlığı bulunmaktadır. Bk. Şinnâvi, *el-Ma'bed ve'l-cebbânetu fi Mişri'l-ğadime*, 241.

77 bk. Şinnâvi, *el-Ma'bed ve'l-cebbânetu fi Mişri'l-ğadime*, 241.

78 bk. Şinnâvi, *el-Ma'bed ve'l-cebbânetu fi Mişri'l-ğadime*, 266-267.

79 bk. Şinnâvi, *el-Ma'bed ve'l-cebbânetu fi Mişri'l-ğadime*, 241.

yaşam için ihtiyaç duyabilecekleri her şey hatta köpek<sup>80</sup>, at gibi hayvanlar da mezara konurdu.<sup>81</sup>

Piramitlerin yanı sıra Mısır'a gidenlerin ilgisini çeken ve şaşkınlıklarına yol açan esrarenizliklerinden biri de mezar evlerdir.

### 3. Mısır'ın Mezar Evleri

Firavunlardan sonra Hristiyanların gelmesiyle Mısırlıların ölü gömme gibi pek çok adetlerinde önemli bir değişiklik olmamıştır. Bu durum İslam'ın gelmesine kadar devam etmiştir. 640 yılında Amr b. As tarafından Mısır'ın feth edilmesiyle birlikte, defin işlemlerini yerine getirmek, kabirlerde Kur'an okumak ve mezarlıkların bakım işlerini yapmak için buralarda vakıflar kurulmuştur. Vakıfların yanı sıra ölen kişinin namazını kılmak, ona dua etmek için mescitler yapılmıştır<sup>82</sup>. Daha sonra vakıflar tarafından ilmi tahsil yapan öğrencilerin kalabilecekleri mekânlar inşa edilmiştir. Bunların yanı sıra mezarlıklardaki boş alanlara, ölen kişilere yakın olmak amaçlı akrabaları, sevenleri tarafından ikamet edilen evler yapılmıştır.<sup>83</sup>

Mısır'a hakim olan Fatimiler (969-1171) zamanında mezarlıklara çok önem verilirdi. Özellikle ramazan aylarında ölümlere Kur'an okumak, dua etmek için mezarlık yakınlarında çadırlar kurulurdu. Bu çadırlarda ramazan boyu kalınırdı, yemekler verilirdi, ibadet edilirdi. Çadırlar kandiller, mumlarla ışıklandırılırdı. Ramazan ayının yanı sıra dini bayram gibi önemli günlerde de buralara gelinir kalınırdı. Mesela vefat olayının ertesi ya da 3. Günü insanlar buralarda toplanırdı, yemek verirdi, sadaka dağıtırdı. Bu adet kısmen günümüze kadar devam ettirildi.<sup>84</sup>

Fatimiler'den sonra Mısır'da yönetimi ele geçiren Eyyubiler (1171-1250) zamanında da mezarlıklara verilen önem devam ettirilmiş; ayrıca buralarda sufiler, abidler, fakirler, yetimler, evsizler gibi ihtiyaç sahiplerinin sürekli olarak kalabilmeleri için yerler yapılmıştır. Eyyubilerin son zamanlarında bazı ekonomik, kültürel ve sosyal sebeplerden dolayı eğitim almak, mezarlık bakımını sağlamak gibi işler için buralardaki vakıflar çoğalmış, buna bağlı olarak mezarlıklarda kalan insanların sayısı da gittikçe artmıştır.<sup>85</sup>

Eyyubiler'den sonra Mısır'da idareyi ele alan Memluklar (1250-1517) döneminde de mezarlıklara önceki dönemlerde verilen önem devam ettirilmeye çalışılmıştır. Bu dönemin son zamanlarında ekonomik durumun gittikçe

80 Köpek, Mısır'da savaşlarda kullanılan önemli bir hayvan idi. Bk. Hasan, *Mevsû'atu Mısrî'l-İkdimîye*, 3/57-58.

81 bk. İbrahim Amîrî-Suzân Revbe, *el-Medâfin ve't-ğugûsî'l-cenâ'iziyeti fi 'usurî'l-klâsikiyyeti fi rîfi Dimeşk* (Dimeşk/Suriye: Vizâretu's-Sakâfe, 2012), 23-28; bk. Hasan, *Mevsû'atu Mısrî'l-İkdimîye*, 1/93-94. Eski Yunanlılar'da da aynı şeyler görülmektedir. Amîrî-Revbe, *el-Medâfin ve't-ğugûsî'l-cenâ'iziyeti fi 'usurî'l-klâsikiyyeti fi rîfi Dimeşk*, 29.

82 Mescit kelimesi, Türkiye'de günlük ibadetlerin yapılabildiği minaresiz, minbersiz küçük mekânlar için kullanılırken, Mısır'da camiler için kullanılmaktadır.

83 bk. Mahmûd Muhammed el-Câd, *Sekenî'l-meğâbir fi'l-Ğâhira*, (Kahire: el-Muellif, 1992), 33-40.

84 bk. Câd, *Sekenî'l-meğâbir fi'l-Ğâhira*, 37.

85 bk. Câd, *Sekenî'l-meğâbir fi'l-Ğâhira*, 40-41.

zayıflaması ile yöneticiler bazı vakıflara el koymuş, bazılarının giderleri de mezarlık sahiplerine bırakılmıştır. Bu durum bir kısım vakıfların gittikçe ihmal edilmesine, zamanla da yok olmasına yol açmıştır.<sup>86</sup>

1517 yılında Yavuz Sultan Selim'in Mısır'a hakim olmasından, Fransızlar tarafından (1799-1805) işgal edilmesine kadar geçen sürede mezarlara verilen önem, önceden olduğu gibi devam ettirilmiştir. Bu işgal, Mısır'da pek çok şeyde olduğu gibi mezarların durumunda da önemli değişikliklere sebebiyet vermiştir. Fransız işgaline direnen -isyancı olarak isimlendirilen- kişilerin saklanma ihtimaline karşılık mezarlıklardaki büyük binalar, pek çok ağaçlar, surlar yıkılarak, yerle bir edilmiştir. Daha sonra yönetimi ele geçiren Muhammed Ali<sup>87</sup> zamanında bu mezarlıklarda yapılan mescit/cami gibi yerlerde dini eğitim verilmekte iken daha sonra bu görev camilerden alınarak yeni yapılan okul ve üniversitelere verilmiştir.<sup>88</sup> Bütün bu değişikliklere rağmen bazı kişiler yine de mezarlıklarda hayatlarını sürdürmeye devam etmiştir.<sup>89</sup>

İçerisinde hayatın devam ettirildiği mezar evler, Mısır ile özleştirildiğinden dolayı "Mısır'ın Mezar Evleri" olarak tanımlandığını söyleyebiliriz. Bunlar sadece Kahire'de bulunmaktadır. Artan nüfusla birlikte Kahire'de benzer tarzda başka mezarlıklarda yapılmışsa da buralar konut olarak kullanılmamaktadır. Bu açıdan Kahire'deki mezar evleri, konut olarak kullanılanlar ve kullanılmayanlar şeklinde tasnif edebiliriz.

Kahire'deki mezar evler bölgesi üç grupta sınıflandırılabilir;<sup>90</sup>

1. Grup, şehrin güneydoğusunda yer alır. Burası güneyden kuzeye doğru Besatin, Tunisi, İmam Lisi, Seyyid Ebu Vefa, Seyyid Şatibi, İmam Şafii, İbnu Farid, Memalik ve Seyyide Nefise bölgesidir. Doğuda Mukkaddam Dağı tepeleri, batıda Aynu's Sire tepeleri ve boş alanlar yer alır. Bu grup idari olarak el-Halife kısmına bağlıdır.
2. Grup, şehrin doğu kısmının ortasındadır. Burası güneyden kuzeye doğru kalenin doğusunda bulunan Babu'l Vezir, Mucavirin, Kayıtbay, Gafir ve Babu'n Nasr mezarlıklarının sıralandığı bölgedir. Kuzeyde Tarik Salah Salim, güneyde Nasr Tesisi ve Mukaddam Dağı yer almaktadır.
3. Grup, şehrin kuzey doğusunda yer alır. Güneydoğuda Aynu'ş Şems mezarlığı, kuzeyde Ahmed İsmet Caddesi ve Medinetu'n Nasr, doğuda ise Hayyu's Sabi' yer almaktadır. Bu bölge diğerlerine göre daha yeni kabul edilir.

86 bk. Cād, *Sekeni'l-meğabir fi'l-Ğâhira*, 45-46.

87 Muhammed Ali Paşa (1769-1849), Kavala doğumludur. 1805 tarihinde Mısır'a vali olarak tayin edilen bir Osmanlı paşasıdır. bk. Muhammed Hanefi Kutluoğlu, "Kavalalı Muhammed Ali Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2002), 25/62-65.

88 Bu sebeple Muhammed Ali tarihe geleneksel eğitimi değiştiren kişi olarak geçmiştir. bk. Cād, *Sekeni'l-meğabir fi'l-Ğâhira*, 49.

89 bk. Cād, *Sekeni'l-meğabir fi'l-Ğâhira*, 47-50.

90 bk. Cād, *Sekeni'l-meğabir fi'l-Ğâhira*, 64.

Alanda yapmış olduğum gözlem ve çalışmaların sonunda Kahire'de mezar evlerin çok büyük alanı kapladığı görülmüştür. Büyüklüğünden dolayı mezarlık alanları mahallelere ayrılarak farklı adlarla isimlendirilmiştir. Bu isimler mezarlardaki önemli kişilere ya da yakınlardaki mühim mekânlara atfen verilmiştir. İmam Şafi Mahallesi, Seyyide Zeyneb Mahallesi, Kayıt Bey, el-Besatin bu isimlerden bazılarıdır.

Mezarlıklar arasında coğrafi açıdan en önemlileri İmam Şafii ve Şarkiyye Müslim Mezarlığıdır. İmam Şafi Mezarlığı diğerlerine kıyasla en kalabalık olandır. Güneyinde Tunisi, doğusunda Şatibi ve Ömer İbni Farid, batısında 'Aynu's Sıra tepeleri ve boş arazi, kuzeyinde Memalik, kuzeybatısında Seyyide Nefise Mezarlığı bulunmaktadır. Şarkiyye Müslim Mezarlığı da gerek coğrafi konumu, gerekse yoğunluğu bakımından önemli mezarlar arasında yer almaktadır.<sup>91</sup>

Firavunlar zamanından günümüze Mısır'da defnedilen cesetlerin, mezarların korunması, hırsızlar, soyguncular tarafından zarar görmemesi için mezarlıklara çok önem verilmiş, bunun için gerekli tedbirler alınmıştır. Bekçi ya da polis gibi ehil kişiler tarafından buralar beklenerek korunmuştur. Bu bekçiler, ekonomik şartların zorluklarından dolayı buralarda daimi şekilde kalmaya başlamıştır. Daha sonra bu kişiler, bekçiliğini bakımını yaptıkları bu mezarların ön, arka ya da yan kısımlarına yaptıkları ilavelerle buraları kısmen ev hâline getirerek aileleriyle birlikte yaşamaya başlamıştır. Böylece Mısır'ın mezar evleri oluşmuştur.<sup>92</sup>

Mezar evlerin bulunduğu bölgelerde bizzat yapılan gözlem, görüşme ve incelemeler sonucunda şu hususlar tespit edilmiştir;

Mısır'da her akraba grubu ölüleri için mezar olarak üstten merdivenle inilebilecek yaklaşık beş metre derinlikte karşılıklı iki oda büyüklüğünde yer açar ve etraflarını da işlem görmemiş doğal taştan duvarla örerler. Merdiven iki odayı birbirine bağlayacak şekilde ortada oluşturulur. Bu odalardan soldaki ölen kadınlar, sağdaki ise ölen erkekler içindir. Kefenlenmiş ceset, cinsiyetine göre ilgili oda içerisinde gömülmeyle zemine yerleştirilen taşlar üzerine konur. Konulduktan sonra kefenin bağları çözülür, merdiven sıkı bir şekilde toprakla kapatılır. Daha sonra aynı aileden biri öldüğünde kapatılan merdiven açılır erkek ise sağdaki kadın ise soldaki odaya önceki cesetlerin yanına konulur ve tekrar merdiven sıkıca kapatılır.

Toprak altında oluşturulan odaların tam üst hizaları boş bırakılacak şekilde dört tarafı duvarlarla çevrili penceresi kapısı olan üstü kapalı ev şeklinde yapılır. Kapı üzerine yerleştirilen bir kitabeye mezarlığın ait olduğu ailenin ismi yazılır. Bu şekilde her ailenin ya da akrabanın kendilerine mahsus kabristanı mevcuttur. Zamanla dolan ve yeni bir ölüyü yerleştirme durumu olmayan odalarda bulunun

91 bk. Câd, *Sekeni'l-meğabir fi'l-Kâhira*, 65.

92 bk. Şinnâvi, *el-Ma'bed ve'l-cebbânetu fi Mısrî'l-kadîme*, 264. Mezarlıklarda yaşayanlardan bizzat edindiğim bilgilerdir.



kemikler toplanarak açılan bir çukura gömülür. Bu çukur genelde aynı oda içerisinde açılmakla birlikte bazen de başka bir kısımda açılarak üzerine ailenin ismi yazılır ya da yazılmaz. Bu kısmın kapı ve penceresi sadece gerektiğinde açılır ve sonra pencere kapatılır, kapı ise kilitlenir. Bu evin duvarları yer altında oluşturulan oda mezarların etrafını da kapsayacak şekilde yapılır; ancak bu kısmın üstü kapatılmaz. Böylelikle oda mezarların üzerine yağın yağmura engel olunmasa da kedi köpek gibi hayvanların girmesi önlenmiş olur. Mezarların bu şekilde mimari yapısı kişilerin buralarda yaşamasını mümkün kılar.

Mezarlara bitişik olarak yapılan yer üstü ev tipi binalar, gerek mezar ziyaretleri gerekse mezardaki ölümler için Kur'an okumak, yemek ikram etmek için gelindiğinde oturma amaçlı yapılmaktadır; zira İslam inancı gereği mezar üstüne oturmak uyumak -daha önce belirttiğim gibi- uygun değildir.

Muhammed Ali Paşa zamanında kabir bölgesinde oturan insanların adedi sınırlı idi. Mezar evlerde oturanlar kabirlerdeki cami, türbe gibi yerlerin hizmetini yapan, mezar kazıcılar, bazı sufiler ve buralarda dağıtılan sadakalar, kurban ve adaklarla hayatlarını idame ettiren fakir kişilerdi. Bir de Mukaddem Dağı'nda taş kırma, kireç ve kum çıkarma gibi işlerde çalışanların bir kısmı da buralarda kalmaktaydı. Daha sonraki dönemlerde ise ekonomik, iskan, sosyal, güvenlik gibi farklı sebeplerden dolayı mezar evlerde yaşayanların sayısı sürekli olarak artmıştır.<sup>93</sup>

1856, 1857, 1871 yıllarında devlet, resmi belgesi olmayan arazilere tapu verilmesini kararlaştırmıştır. Bu kanundan faydalanmak isteyen kişiler, gereken ücreti çalışarak temin edebilmek için farklı bölgelerden Kahire'ye gelmiş ve çoğu iskan yeri olarak mezarlıkları seçmiştir. Bunun yanı sıra devlet, bazı mezarlıklarda kendi memurlarının oturması için evler yapmıştır. Bu sebeple özellikle Kayıtbay, el-Garib ve'l Mucavirin ve İmameyn bölgelerinde ciddi artışlar olmuştur.<sup>94</sup>

1882 yılında İngilizlerin Mısır'ı işgal edip mezhep kavgalarını kışkırtmasıyla bir kısım halk kendileri için daha güvenli bölge olarak gördükleri kabir bölgelerine sığınmıştır.<sup>95</sup>

1927-1937 yılları arasında devlet çıkardığı kanunla vatandaşları buralarda oturmaya teşvik etmiş bu da buralara önemli miktarda göç gelmesine yol açmıştır. Mezarlıklara olan bu göçler sonraki yıllarda da sürekli devam etmiştir. Mesela Besatin bölgesinin nüfusu, 1960 yılında 1450 iken 1976 senesinde hemen hemen yılda %27,3 oranında artış ile bu rakam 75461'e ulaşmıştır. Bu artışlar neticesinde 1980'li yılların ortasında mezarlıklarda yaşayan insanların sayısı yüz binlere ulaşmıştır.<sup>96</sup>

93 bk. Câd, *Sekeni'l-meğabir fi'l-Ğâhira*, 78.

94 bk. Câd, *Sekeni'l-meğabir fi'l-Ğâhira*, 82,89.

95 bk. Câd, *Sekeni'l-meğabir fi'l-Ğâhira*, 76.

96 bk. Câd, *Sekeni'l-meğabir fi'l-Ğâhira*, 75,82.

1940'lı yıllarda sürekli artan nüfusa karşı kısıtlı iş imkanları ve iskân gibi ciddi problemler yaşayanların mezarlıklarda ücretsiz ya da az fiyatlarla oturacak yer bulmaları, Mısır'ın farklı bölgelerinden insanların mezarlıkları yerleşim yeri olarak benimsemelerine yol açmıştır. Bunları, fakirlikten dolayı ya köylerinden gelenler ya da Kahire'nin farklı bölgelerinden olup oturdukları evlerin mecburi onarımını yapamama gibi farklı sebeplerle evsiz kalanlar oluşturmuştur.<sup>97</sup>

Köylerden fakirlik sebebiyle göçler en fazla II. Dünya Savaşı sırasında olmuştur. Savaş sebebiyle başta soğan, pamuk olmak üzere Avrupa'ya ihracat durmuş, yine ziraatte kullanılan suni gübre, lüzumlu böcek ilaçları gibi maddelerin ithali yapılamamış; bu da köylüyü şehre göç etmeye zorlamıştır. 1967 Arap-İsrail savaşında yaşanan hezimetten dolayı Süveyş Kanalı gibi savaş bölgelerinden de mezarlıklara yoğun göçler olmuştur.<sup>98</sup>

Sırf şehrin kalabalığından uzak kalmak için mezarlıklar bölgesinde oturmayı tercih edenler olduğu gibi, mezarlıkların etrafı surlarla çevrili olup bekçileriyle birlikte güvenli bölge intibası vermesi sebebiyle yaşamak için tercih edenler de olmuştur. Bunların yanı sıra Nasır (1918-1970)<sup>99</sup> zamanında buralara su, elektrik, eğitim, temizlik hizmetleri götürülmüş, güvenlik merkezleri kurulmuştur. Bunlar da mezarlıklara yönelmeyi artırmıştır. Bazıları da mezarlıklara yakın yerlerde iş bulmuş, bu sebeple oturmak için mezar evleri tercih etmişlerdir. Diğer taraftan mezarlıkların merkezi yerlerde -cadde üstü, ulaşımı kolay- olması da buralarda oturmayı cazip kılmıştır.<sup>100</sup>

Mezarlıklarda yaşamını sürdürenlerin az bir kısmı da eski paşa, ya da beylerine ait mezarların bakımını yapmak, mezarın güvenliğini sağlamak için buralarda ailece yaşayan kişilerdir. Bunların yanı sıra para istemek/dilenmek, polisiye vakalar sebebiyle saklanmak, uyuşturucu ticareti gibi yasak işler yapmak amacıyla buralara yerleşenler de olmuştur.<sup>101</sup>

Yukarıda sayılan sebeplerle birlikte mezarlıklara göçlerin çoğunlukla fakirlikten kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Mezarlıklara göçler 1970-1974 yıllarına kadar devam etmişse de bu yıllardan sonra bazı sebeplerden dolayı azalmıştır. İhtiyaç sahiplerinin önemli bir kısmı çalışmak için petrol ülkelerine gitmiş ve kazandıklarını köylerinde değerlendirmeyi tercih etmiştir. Bunun yanı sıra devletin, köylerde okul gibi eğitim kurumları, sağlık merkezleri gibi istihdam alanları inşa etmesi, savaş sebebiyle köylerden

97 bk. Cād, *Sekeni'l-meḳabir fi'l-Ḳâhira*, 98-100.

98 bk. Cād, *Sekeni'l-meḳabir fi'l-Ḳâhira*, 101-102.

99 Asıl adı Cemal Abdülnasır'dır. Mısır'ın ikinci cumhurbaşkanıdır. Devrimci, milliyetçi ve sosyalist bir liderdir. Arap dünyasında önder rol oynamıştır. bk. Biyografi.info, "Cemal Abdülnasır Kimdir" (Erişim 20 Nisan 2019). Bu sebeple Mısırlılar ve Arapların ekseriyeti tarafından çok sevilmekte, ismi özelemlerle ve saygı ile anılmaktadır. (Saha araştırmam.)

100 bk. Cād, *Sekeni'l-meḳabir fi'l-Ḳâhira*, 75-77, 83, 88-109, 117.

101 bk. Cād, *Sekeni'l-meḳabir fi'l-Ḳâhira*, 98-99.

şehirlere göç edenlerin bir kısmının buralarda karşılaştıkları zorluklardan dolayı barış sağlandıktan sonra tekrar eski topraklarına geri dönmesi bu azalmada rol oynamıştır.<sup>102</sup>

Mısır İstatistik Merkez Ajansının verdiği bilgilere göre mezar evlerde 5 milyon kişi yaşamaktadır. Bunlardan 1.6 milyonu Kahire, Giza, Kalubiyeye gibi büyük bölgelerde yaşamaktadır. Yaşayanların adedinin gittikçe arttığı bu bölgelerde nüfusun 2030 senesinde 10 milyona ulaşacağı tahmin edilmektedir. Burada yaşayanlar ilaç, yiyecek-içecek temin etmekte problem yaşamaktadırlar.<sup>103</sup> Hatta bazılarının evlerinde, su, elektrik bulunmamaktadır. Elektriğin olmayışı özellikleri geceleri güvenlik açısından, suyun olmayışı da hijyen açısından tehlike oluşturmaktadır. Sokaklarda yeterli ölçüde ticari dükkanlar bulunmamakta, zaruri ihtiyaçların karşılanmasında zorluk çekilmektedir. İş imkanlarının az olduğu bu bölgelerde, kişiler çoğunlukla şehrin başka yerlerinde çalışmaktadır.<sup>104</sup>

Çoğunluğunu Kıptilerin oluşturduğu Mısır Hristiyanları<sup>105</sup> ile Müslümanlar arasında sosyal yaşantı açısından görünürde bir farklılık yok gibi olsa da mezar konusunda inançtan kaynaklanan farklılıklar bulunmaktadır. Kahire'deki mevcut bu iki farklı din mensuplarının mezarları ayrı mekânlarda bulunmakta ve Hristiyanlar mezarlarını ev olarak kullanmamaktadır. Mezar evlerde yaşamını sadece Müslümanlar sürdürmektedir.<sup>106</sup>

Mezarlıklarda yaşayan halk, demografik, fiziki, ekonomik ve sosyal yapısıyla Kahire'nin diğer bölge sakinlerinden nispeten farklıdır. Bu farklılığı bizzat yerinde tespit etmek için Kahire'nin Mukaddem (مقطم) Dağı eteklerinde yer alan Kayıt Bey mezarlığı sakinlerinden biri olan Muhammed Fervari rehberliğinde buraya bir ziyaret gerçekleştirdik. Ziyaretimiz esnasında mezarlığın en eski sakinleri ile tanıştık ve kendilerinden konu ile ilgili önemli bilgiler aldık. Bilgi edindiğimiz kişilerden biri Ümmü Sultan lakaplı, Semira Fethi Abdul Aziz idi. Ümmü Sultan 60' lı yaşlarda aslen İskenderiyeli olup burada yaşayan bir aileye 16 yaşında iken gelin olarak gelmişti. O, şimdi çocukları ve torunları ile birlikte burada yaşıyor, ayrıca ufak bir bakkal işletiyordu. Eşinin ailesinin 700 yıldır burada yaşadıklarını, hatta buldukları caddenin onlardan dolayı Sultan ismini taşıdığını ifade ediyordu.

Çocuklarının farklı mesleklerde çalıştığını söyleyen Ümmü Sultan, ziyarete gelenlerden para istediklerini, verilenin Allah katından rızıkları olduğunu ve bunun utanılacak bir şey olmadığını rahat bir şekilde anlattı. Ümmü Sultan

102 bk. Câd, *Sekeni'l-meğabir fi'l-Kâhira*, 103-104.

103 bk. *Ra'î'l-yevm*, "5 melâyin muvâtin Mısrî 'ehyâî ye'îşüne fi'l-meğâbir" (21 Nisan 2020). *Ra'î'l-yevm*; Mısır'da çıkan bir gazetedir.

104 bk. Câd, *Sekeni'l-meğabir fi'l-Kâhira*, 121-122.

105 2017'de kilise tarafından yapılan açıklamalara göre Mısırlı Hristiyanların adedi 15-18 milyondur. Resmi makamlar tarafından yapılan açıklamaya göre ise Hristiyan nüfusu 5.1 milyondur. Bu açıklama Kilise tarafından siyasi bulunmuş ve tartışmalara yol açmıştır. bk. Hamdi Rizki, "Kem'adedu'l-ağbağ fi Mısır", *el-Mısrû'l-yevm*, (03 Ekim 2017). Mısır'da çıkan günlük gazetelerden biridir.

106 Saha araştırmam.

buradaki görevlerinin aile kabristanını korumak, bakım ve onarımını yapmak olduğunu ve buralarda oturanların İskenderiyye, Said, Beni Suveyf, Menyal, Kalubiyye gibi farklı bölgelerden geldiğini, evlilik oranının şehirdekilerden çok daha yüksek olduğunu, çocuk yapmaya önem verildiğini bu sebeple de nüfusun sürekli arttığını, aynı sokakta oturan ailelerin çoğunlukla birbirleriyle akraba olduklarını, bunun da aralarında sıkı ilişkiler gelişmesine katkı sağladığını belirtti. Diğer taraftan bu hanım ve rehberim olan Muhammed Fervari eğitim seviyelerinin düşüklüğünü hatta okur yazar oranının -gençler ve çocuklar dışınd- az olduğunu kaygılı bir şekilde ifade ettiler.

Mısır, Müslümanlar tarafından feth edildikten sonra mezarlıklarda daha ziyade ilim tahsil edenler, mutasavvıflar, fakirler, evsizler, gidecek yeri olmayan yabancılar, mescit, türbe gibi dini müesseselerin işlerini yürütenler, mezar kazıcılar, defin işlemlerini ve mezarların bakımını yapan bekçiler yaşamıştır. Daha sonra mezarlıklar bölgesinin merkeze yakın oluşu sebebiyle Mukaddam Dağı'ndaki taş ocağı, maden ocağı ve inşaat işlerinde çalışanlar, müteahhitlik yapanlar, hurdacılar gibi aslen mezarlık işleri ile ilgili olmayanlar da buralarda yaşamaya başlamıştır.<sup>107</sup>

Belirtilen sebeplerle mezarlıklarda zamanla artan nüfus ile birlikte çevre alanlara dokuma tezgahları, sanat atölyeleri, bazı küçük sanayi faaliyetleri kurulmuştur. Bu faaliyetler arasında ağaç kesme/doğrama, mobilyacılık, kaynak, sıhhi tesisat, çivi yapım, kesim, törpü, deri ve ayakkabı yapım atölyeleri, nakış sanatları yer almıştır. Daha sonra kentlerdeki yığılma nedeniyle mezarlıklar bölgesi bu tür meslekler için adeta sanayi bölgesi haline gelmiştir.<sup>108</sup>

Pek çok mesleklerle birlikte mezarlıklarda yaşayanların ekseriyeti, ücret karşılığı içerisinde yaşadıkları mezar binaların temizliğini yapmak ve mevcut ölüleri korumakla görevlidir. Bu kişilere mezardakilerin yakınları tarafından çok cüzi ücretler ödenmektedir. Burada yaşayanların çoğu gerek mezarlığa ziyarete gelenlerden gerekse yollarda para isteyerek geçimlerini sağlamaktadır.<sup>109</sup>

Mezarlıklar bölgesinin halkın güvenliği açısından da tehlike arz ettiği belirtilmektedir. Mezarlıklar Genel Müdürü Mühendis Taha Muhammed ile el-Mısriyyu'l Yevm (المصري اليوم) gazetesinin yaptığı röportajda bu bölgenin her tür suçun işlendiği zorbalıklar bölgesi haline geldiği, uyuşturucu çetelerinin burada yuvalandıkları, özellikle Nasr, Zeynel Abidin, İmam Şafii ve Tunusi kapılarında yoğunlaştıkları belirtilmektedir. Bu röportajda aynı zamanda iskan olarak kullanılan bu tür mezarların dünyada başka hiçbir yerde olmadığı, devletin burada

107 bk. Câd, *Sekeni'l-meğabir fi'l-Kâhira*, 86-89.

108 bk. Câd, *Sekeni'l-meğabir fi'l-Kâhira*, 85-86.

109 Bu kişiler mezarlığa ziyarete giden kimseleri para talep etmede bunaltacak derecede ileri gitmektedirler. Mısır'da yaşayan biri olarak gerek eşimin ailesinin kabirlerini ziyaret etmek gerekse Mısır dışından gelen misafirlerimizi gezdirmek için gittiğimizde, bu kişilerin üzerimize adeta hücum ettiklerini birkaç kez yaşamış bulunmaktayım.

oturanları çıkarmak istediği; ancak onlar için başka uygun bir yer göstermedikçe bunun çok zor olacağı ifade edilmektedir.<sup>110</sup>

Mezar evlerde yaşayanların bir kısmı, buralarda bizzat mezar sahiplerinin izni ile, bir kısmı da sahihsiz mezarların bakımı için vakıflar idaresinin onayı ile oturmakla birlikte, izinsiz iskan eden pek çok aile bulunmaktadır. Bununla birlikte mezarlıklar bölgesi, şehir merkezinde bulunduğu için, burada oturanlar her an evlerinden çıkarılma korkusu taşımakta, defin olaylarından başta çocuklar olmak üzere psikolojik olarak etkilenmekte<sup>111</sup>, şehrin diğer bölgelerinde oturanlar tarafından küçümsenmektedir. Bütün bunların etkisiyle huzursuz olan bu insanlar, sık sık birbirleriyle tartışmakta kavga yapmakta; küçümsenen çocuklardan bazıları eğitimlerini yarıda bırakmakta, çalışanların bir kısmı da işlerini terk etmektedir. Bazen de oturdukları yer öğrenildiğinde işveren tarafından işten çıkarılmaktadır. Bu sebeple buralarda yaşayanların çoğu, oturdukları yeri gizlemekte, adres beyanından kaçınmaktadır. Bu kişiler evlenme girişimlerinde de zaman zaman oturdukların yerden dolayı vazgeçilmeye varan problemler yaşamaktadır.<sup>112</sup>

Öte yandan diğer yerleşim yerlerine kıyasla mezarlıklarda yaşayanlar arasında psikolojik hastalıklar, hırsızlık, adam öldürme, bağımlılık ve dilencililiğin daha fazla olduğu da bir realite olarak ifade edilmektedir.<sup>113</sup>

#### 4. Anıt Mezarlarla Mezar Evlerin Karşılaştırılması

1. Eski Mısır'da ölen kişinin cesedine hürmet edilmekte, öldükten sonra başka bir alemde yaşayacağına inanılmaktaydı. Bu sebeple cesetler muhafaza edilmek için yapılan mezarlara defnedilmekteydi.

Şimdi de -İslami usul gereği- aynı şekilde ölen kişinin cesedine saygı duyulmakta ve cenaze defin işlemi ile gömülmektedir.

2. Eski Mısır'da saygın olan kişiler için piramitler/anıt mezarlar inşa edilmekteydi.

Şimdi de devlet büyükleri ve bazı yöneticiler için anıt mezar yapılmaktadır.

3. Anıt mezarlar yer altı ya da yer üstü şeklinde olup yer altında olanlara merdivenle inilirdi ve burada birden fazla oda bulunurdu.

Şimdi de mezarın yer altı ve yer üstü olmak üzere iki kısmı bulunmaktadır. Cesedin gömüldüğü kısım yer altı olup buraya merdivenle inilmektedir. Yeraltında bir koridor, bunun sağında erkeklerle mahsus bir oda, solunda da kadınlara mahsus solda bir oda yer almaktadır.

110 bk. Muhammed Abdî'l-Halîk Mesâhil-İbrâhim Mu'avvad, "Mudîru 'am cebbânât'l-Şâhira lâ bedîle lîtevfirî sekenin liehâl'i el-meşâbir .....", el-Mışru'l-jevîm (02 Nisan 2018). Mısır'da yaşayan biri olarak bu bilgilere vakıf bulunmaktayım.

111 Ölen kişilerin akraba sevenlerinin ağlamaları gibi sürekli olarak elem veren sahnelere şahit olmaktadırlar.

112 bk. Câd, *Sekeni'l-meşâbir fî'l-Şâhira*, 124-126, 137-139.

113 bk. Câd, *Sekeni'l-meşâbir fî'l-Şâhira*, 140.

4. Anıt mezarlarda cesetler toprağa gömülmez, mumyalanarak tabut içerisine konulurdu.

Şimdi de cesetler kefenlenerek yer altında yapılan odalara toprak üzerine konulmaktadır.

5. Eski Mısır'da Fakirlerin cesetleri üst üste konulurdu.

Şimdi ise kişiler, zengin fakir ayrımı olmaksızın aynı oda içerisinde yan yana konulmaktadır.

6. Firavunlar zamanında mezarda ölü için kurban kesilir dağıtıldı.

Şimdi de mezar evlerde yiyecek ve sadaka dağıtılmaktadır.

7. Firavunlar zamanında ölen kişinin gideceği alemde yiyecek, giyecek, silah, at gibi günlük hayat için gerekli her şeyi mezar içerisine konulurdu.

Şimdi ise ölüler mezarlara İslami usule göre sadece kefenleri ile konulmaktadır.

8. Firavunlar zamanında mezarlıklarda sadece görevli kişiler yaşardı.

Şimdi ise mezarlıklarda mezarlık işleri ile ilgilenenlerin yanı sıra bu işlerle hiç ilgisi olmayan farklı meslek sahibi, değişik işler yapan kişiler de yaşamaktadır.

### **Sonuç**

Eski Mısır'da mezar, önce çukur, sonra kabir odaları, sonra bu odaların üstüne kum ya da çakıldan tümsekler yapma, sonra oda sayılarının çoğaltılması, sonra yer üstü set, en sonunda da basamaklar oluşturulmak suretiyle tam piramit şekline dönüştürülmüştür. Daha sonraki dönemlerde ise mezarlar, dağlara, kayalara oyulmuş; hatta mezarların yerinin belli olmaması için cesedin yıkıldığı, hazırlandığı cenaze mabedleri, anıt mezarlardan ayrı hâle getirilmiştir.

İslam, Mısır'a geldikten ve halk Müslüman olduktan sonra mezar kültürünün oluşmasında, sosyal olgu olarak toplumların yapısında süregelen örf, adet ve geleneklerden etkilenilmiştir. Mısır'daki mezarları da bu açıdan değerlendirmemiz gerekmektedir.

Mısır'da hâlen sürdürülegelen cenaze defin usulünün İslami geleneklere uygunluğu tartışılmaktadır. Bir kısım ulema Mısır'daki gömme şeklinin caiz olmadığını söylerken, diğer bir kısım ise zaruretlerin yasakları caiz kıldığını belirtmektedir.

Mezarlıkların meskun mahal olarak kullanılması, firavunlar zamanının kültürel, siyasi, ekonomik ve sosyal şartları altında ortaya çıkmıştır. Bu durum, İslami dönemlerde de bazı vakıf ve eğitim müesseseleri desteğiyle sürdürülmüştür. Daha sonra Kahire'de mevcut mezarların bir kısmı eve dönüştürülerek mezar işleri ile hiç ilgisi olmayan kişiler tarafından iskan amaçlı kullanılmaya başlanmış ve bu durum gittikçe artarak günümüze kadar devam ettirilmiştir.

Mısır'daki mezar evler bölgesi, çarşısı, sokakları, mahalleleri, otelleri, hanları, hamamları, caddeleri, yaya yolları, demir yolları, depoları, camileri/mescitleri, zaviyeleri, okulları, toplantı yerleri, türbeleri ile -güneyde Tebir Mescidi (مسجد التبر) 'nden Vezir Besatin (بساتين الوزير) 'e, Nil Nehrinden Mukaddam Dağı (الجبيل المقطم) 'na kadar uzanan- çok geniş bir alanı kaplamaktadır. Bu geniş alanda milyonlarca insan yaşamını sürdürmektedir.

Kahire'de mezarlarda /mezar evlerde kalabalık bir nüfusun yaşaması Mısır için halledilmesi gereken ciddi bir problem olarak değerlendirilmekte ise de çözümü kısa vadede oldukça zor görünmektedir.

## Kaynakça

- Amîrî, İbrahim-Revbe, Suzân. *el-Medâfin ve't-ţugûsî'l-cenâ'iziyyeti fi 'usurî'l-klâsikiyyeti fi rîfi Dimeşk*. Dimeşk/Suriye: Vizâretu's-Sakâfe, 2012.
- Biyografi.info. "Cemal Abdulnasır Kimdir". Erişim 20 Nisan 2019. <https://biyografi.net.tr>.
- Bozkurt, Nebi. "Mezarlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/519-522. Ankara: TDV Yay., 2004.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-. *Sahîhu'l-Buĥârî*. Nşr. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Muessesetu Zâd, 1. Basım, 1433/2012.
- Câd, Mahmûd Muhammed el-. *Sekenî'l-meĤabir fi'l- Ķâhira*. Kahire: el-Muellif, 1992.
- Cârihî, Mahmûd Mursî Muhammed. "Merâhîlu taţavvuri şekli'l-maĤberati'l-melikiyyeti fi Mışri'l-Ĥadîme". *Mecelleti'l-'imârati ve'l-funûn* 10 (2018). 532-555.
- Cubran, Mesud. *er-Râ'id*. Beyrut: Dâru'l-ilmu'l-melâyîn, 1. Basım, 2003.
- Cuzeyrî, Abdu'r-rahman b. Muhammed 'Avad el-. *el-Fıkhü 'al'a'l-Mezahibi'l-'Erbi'a*. Mansura/Mısır: Daru'l-Ġadi'l-Cedid, 1436/2015.
- Demirci, Kürşat. "Cenaze". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/353-354. İstanbul: TDV Yay., 1993.
- Demirci, Kürşat. "Kabir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/33-35. İstanbul: TDV Yay., 2001.
- Ebu Dâvud Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistani. *Süneni Ebî Dâvud*. Nşr. Muhammed Nasiri'd-din Albani. Riyad: Mektebetu'l Mearif, 2. Basım, 1427/2007.
- Hasan, Selîm. *Mevsû'atu Mışri'l-Ĥadîme*. ed. Semîr Serhân. 18 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-'Usra, 2201-2017.
- Heddar, Halid Muhammed Abdi'l-lah el-. *Dirâsetu'l-Ĥubûri'l-ferdiyye*. 1 Cilt. Bingazi: Câmîatu Kârÿûnis, 2006.
- İbn Mâce, Ebi Abdi'llah Muhammed b. Yezidi'l-Kazvîni. *Süneni İbn Mâce*. Nşr. Muhammed Nasiri'd-din Albani. Riyad: Mektebetu'l Mearif, 2. Basım, 1429/2008.
- İmam Kurtubi. *el-Câmi'u li'ahĤkâmi'l-Ķur'an*. çev. M. Beşir Eryarsoy. 20 Cilt. İstanbul: Buruc Yay., 1. Basım, 1997-2006.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2012.
- Kızılabdullah, Şahin. "Pre and Post-Death Rituals in Christianity: A Phenomenological Analysis", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/1 (June 2019). 117-135.
- Kitab-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1993.
- Ķur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*. çev. Ali Özek vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1993.
- Kutluoğlu, Muhammed Hanefî. "Kavalalı Muhammed Ali Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/62-65. Ankara: TDV Yay., 2002.
- Malik b. Enes. *el-Muvaţţâ*. Haz. Yahya b. Yahya el-Lisi'l-Endulîsî. Nşr. Muhammed b. Nasiri'd-din Albani. Kahire: Dâru İbni'l-Cevzi, 1. Basım, 2010.
- Mesahil, Muhammed Abdi'l-Halîk-İbrahim Muavvad. "Mudîru 'am cebbânâti'l-Ķahira lâ bedîle lîtevfîri sekenin liehâl'i el-meĤabir .....", *el-Mışru'l-yevm* 02 Nisan 2018. <https://www.almasryalyoum.com>.



- Müslim, Ebu Hüseyin b. el-Haccac el-Kuşeyrî en-Neysâbüri. *Şahîhu Müslim*. Nşr. Muhammed b. Nasirî'd-din Albani. Kahire: Daru't-Takva, 1. Basım, 1434/2012.
- Özterzi, Sevil. *Anadolu'da Neolitik ve Kalkolitik Dönemdeki Mezar Tiplerinin ve Ölü Gömme Geleneklerinin Sosyokültürel Açından Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Ra'î'l-yevm*. "5 melâyin muvâtin Mısrî 'ehyâ'i ye'îşüne fi'l-meğâbir" (21 Nisan 2020). www.raialyoum.com.
- Rizki, Hamdi. "Kem 'adedu'l-'ağbağ fi Mısrı".el-Mısrı'l-yevm (03.10.2017). <https://www.almasryalyoum.com>.
- Şener, Mehmet. "Kabir" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/35-37. İstanbul: TDV Yay., 2001.
- Şinnâvi, Abdu'l-Aziz es-Seyyid eş-. *el-Ma'bed ve'l-Cebbânetu fi Mısrî'l- Kâdime*. Tanta/Mısır: Mağâbi' 'Abbâş, 1. Basım. 2005.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-. *Taberî Tefsiri*. çev. Hasan Karakaya- Kerim Aytakin. 9 Cilt. İstanbul: Hisar Yay., 1996.
- Temimî, Salih b. Mukbilî'l- Useymî't-. *Bed 'u'l- Kûbûri 'enva 'uha ve 'ahKâmuha*. Riyad: Daru'l-Fadıla, 1425/2004.
- Tirmizi, Muhammed b. İsa et-. *Süneni Tirmizî*. Nşr. Muhammed b. Nasirî'd-din Albani. Riyad: Mektebetu'l-Mearif li'n-neşr ve't-tevzi', 2. Basım, 1429/2008.
- Türkçe Etimoloji Sözlüğü, "Ehram". Erişim 11. Mayıs 2020. <https://etimolojiturkce.com>.
- Uzunpostalci, Mustafa. "Defin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/86. İstanbul: TDV Yay., 1994.
- Vikipedi. "Mastaba". Erişim 13. Haziran 2020. <ar.m.wikipedia.org>.
- Vikipedi, "Krallar Vadisi". Erişim 11. Haziran 2020. <tr.m.wikipedia.org>.
- Yılmaz, Derya. "Erken Tunç Çağı'nda Güney Doğu Anadolu'da Oda Mezar Geleneği". *Anadolu* 31 (2006), 57-69.

Ek.

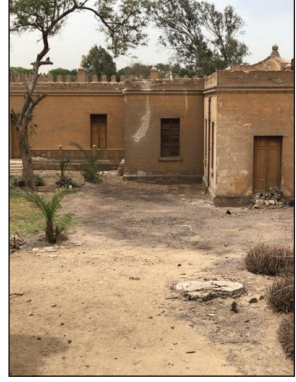
Araştırma ve Gözlem Alanlarında Çekmiş Olduğum Resimler.



Alttaki Mezar Odalarda  
Bulunanların İsimleri



Alttaki Mezar Odalarda  
Bulunanların İsimleri



Mezar Ev Avlusu



Mezar Ev Avlusu



Mezar Ev Girişi



Mezar Ev Girişi



Mezar Ev Kapısı Üzerinde Ait  
Olduğu Ailenin İsmi



Mezar Ev Kapısı Üzerinde Ait  
Olduğu Ailenin İsmi



Bir Mezar Evin Dıştan Görünüşü



Katlı Binaya Dönüştürülen  
Mezar Evler



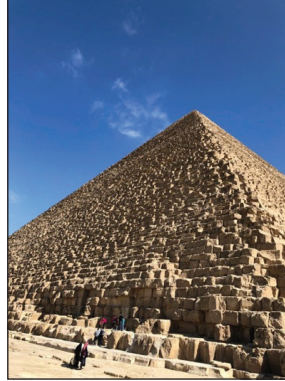
Mezar Evlere Ait Bir Cami



Mezar Evler Bölgesinden  
Bir Sokak



Mezar Evler Bölgesinden  
Bir Sokak



Giza'da Kufu Piramiti



Giza'da Hafra Piramiti



Sakkara'da Zoser Piramiti

## Sûfilerin Güncel Fikhî Tartışmalara Bakışı: Ankaravî'nin Tütün İçmenin Hükmünü Değerlendirişi

### *The View of Şûfî People for Current Islamic Law Discussions: The Evaluation of Anqaravî About Smoking Tobacco*

**Abdullah KAVALCIOĞLU**

Dr. Öğretim Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law  
Trabzon, Turkey

konursukaval69@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-4993-0693

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 14 Ekim / October 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 07 Kasım / November 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık / December 2020  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Aralık / December  
**Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages:** 611-634

#### **Atıf / Cite as**

Kavalcioğlu, Abdullah. "Sûfilerin Güncel Fikhî Tartışmalara Bakışı: Ankaravî'nin Tütün İçmenin Hükmünü Değerlendirişi". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 611-634.

**Doi:** 10.33460/beuifd.810690

#### **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### **Yayın Hakkı / Copyright®**

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** İsmâil Ankaravî, XVI. yüzyılın ikinci yarısında dünyaya gelen 1041/1631 yılında vefat eden bir âlimdir. Tasavvuf ehli olan Ankaravî, Mesnevî'ye yapmış olduğu şerhlerle meşhur bir Mevlevî şeyhidir. Ankaravî'nin yaşadığı dönem tütün bitkisinin Osmanlı topraklarına girdiği ve hızlı bir şekilde yayıldığı bir dönemdir. Osmanlı toplumunda hızlıca yayılan tütün kullanımı, beraberinde fikhî açıdan yoğun tartışmaların doğuşuna sebep olmuştur. Bu tartışmalarda bazı âlimler tütünün haram olduğu görüşünü savunurken bazıları ise tütünün mubah ya da mekruh olduğu görüşünü savunmuşlardır. Konunun hükmü ile ilgili tartışmalar beraberinde konuyla ilgili yazılan geniş bir literatür oluşması sonucunu doğurmuştur. Bu eserlerden biri de Ankaravî'nin tütünün hükmü konusunu ele aldığı risalesidir. Bu eserde müellif, tütün kullanmanın haram olduğunu söyleyen kişilerin görüşlerini delillendirmek için zikrettiği on beş delili kısaca aktarıp cevaplar vermiştir. Ankaravî, tütün kullanmanın hükmünün haramlık olduğunu iddia edenlerin verdikleri bu hükümde hata ettikleri görüşünü benimser. Eserinde yeni ortaya çıkan bir meselenin hükmünün nasıl tespit edileceğine dair bilgi veren müellif, haramlık görüşünü kabul edenlerin hüküm tespitinde hatalı davrandıkları görüşündedir. Bu makalede

tütünün Osmanlı coğrafyasına gelişi ve konu hakkında oluşan literatürün ilk örneklerine kısaca değinilmiştir. Daha sonra Ankaravî'nin hayatı ve eserlerine kısaca bilgi verilmiştir. Ardından Ankaravî'nin tütün konusundaki risalesi tanıtılmıştır. Son kısımda ise risalenin tahkikli neşri hazırlanmıştır. Çalışmada faydalanılan yazmalara ait örnekler ek olarak sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Osmanlı, Tütün, İsmâil Ankaravî, Keffu'l-lisân.

**Abstract:** *Ismâil Anqaravî was born in the second half of the 16th century and died in 1041/1631. Anqaravî that is a Şûfî man and he is a Mevlevî Sheikh who is famous with making comments to Mathnawî. Anqaravî lived in a period in which the tobacco plant entered Ottoman territory and quickly spread to other regions of the Ottoman Empire. Tobacco consumption had become widespread in a short period of time and so intense discussions had begun about the decision of the subject from the point of view of jurisprudence. In these discussions, some scholars had defended the view that tobacco was ḥarâm, while others had defended the view that tobacco was permissible or makrooh. Discussions about the decision of the subject had caused the formation of a wide literature written on the subject. One of these works is Anqaravî's work on the subject of the decision of tobacco. In this work the author briefly cited 15 evidences and gave answers in order to eliminate the views of people who claim that tobacco was ḥarâm. Anqaravî adopts that those claimers had made a mistake about their decision that they had decided that tobacco use was ḥarâm. The author who gives information about how to make a decision on a new issue states that those people who had adopted being ḥarâm of tobacco are in the wrong. By using the article, a brief information is given about the arrival of tobacco to Ottoman geography and the first examples of literature on the subject. Later, information was given about the life and other works of Ankaravî. Then Anqaravî's treatise about tobacco is introduced. In the last part, the verified publication of the treatise is submitted. Examples of the manuscripts used in the study are presented in addition.*

**Keywords:** *Fiqh, Ottoman, Tobacco, İsmâil Anqaravî, Keffu'l-lisân.*

## Giriş

Tütün, patlıcangiller familyasından olan ve *Nicotiana* diye isimlendirilen bitkinin yapraklarına verilen isimdir.<sup>1</sup> Anavatani Güney Amerika olan tütün bitkisi Amerikâ'nın keşfi sonrasında Avrupa'ya getirilmiştir.<sup>2</sup> XVI. yüzyıldan itibaren dünyanın diğer bölgelerine de yayılan tütün bu yüzyılın sonlarında Osmanlı topraklarına girmiştir.<sup>3</sup> Osmanlı padişahı I. Ahmed (ö. 1026/1617) döneminde (1603-1617) ithaline izin verilen<sup>4</sup> bu bitki halk arasında "tütün", resmi kullanımda

1 Fehmi Yılmaz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Tütün: Sosyal, Siyasî ve Ekonomik Tahlili (1600-1883)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 1.

2 Fehmi Yılmaz, "Tütün", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/1.

3 Yılmaz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Tütün*, 15.

4 Mücteba İlğürel, "I Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/33.

ise “duhan” olarak isimlendirilmiştir. Tütün kullanımı Osmanlı topraklarında hızla yayılmıştır. <sup>5</sup> Tütün bitkisi Osmanlı topraklarına tütün ekimi ve dünyaya yaygınlaşmasına öncülük eden İngilizler tarafından getirilmiştir.<sup>6</sup>

Osmanlı topraklarına giren ve geniş kitleler tarafından kullanılmaya başlanan tütün hakkında tütün kullanmanın etkilerinin ortaya çıkmaya başladığı XVII. yüzyılın ilk dönemlerinden itibaren tartışmalar başlamıştır.<sup>7</sup> Tütün kullanmanın dini hükmü, bu tartışmaların önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Bu tartışmaların bir sonucu olarak günümüze kadar gelen süreçte tütün kullanmanın hükmü hususunu ele alan geniş bir literatür meydana gelmiştir.<sup>8</sup> Bu literatürün ilk örnekleri tütünün Osmanlı coğrafyasında yaygınlaşmaya başladığı XVII. yüzyılın ilk dönemlerine ait eserlerdir. Konu hakkında yazılan eserlerde tütünün hükmü hususunda tevakkuf görüşünü savunanlar var olmakla birlikte âlimler daha çok haram, mekruh, mubah hükümlerinden birini tercih etmişlerdir.<sup>9</sup>

İbrâhîm b. Hasen el-Lekânî (ö. 1041/1632) tütün konusunda eser yazan âlimlerden biridir. Mısırdaki yaşayan ve Mâlikî mezhebine mensup olan Lekânî'nin *Naşîhatü'l-iḥvân bi'ctinâbi şürbî'd-duḥân* ismini verdiği bir eseri vardır.<sup>10</sup> Michot'a göre bu eser 1616 yılında Kahire'de yazılmıştır ve Müslüman bir âlim tarafından tütün konusunun ele alındığı ilk metinlerden biridir.<sup>11</sup>

Tütün konusunda eseri olan diğer bir âlim ise Ahmed-i Rûmî Akhisârî'dir (ö. 1041/1632). Bu eser Hanefî mezhebine mensup olan biri tarafından yazılan ve tütün konusunun ele alındığı ilk eserlerden biridir.<sup>12</sup> Michot'a göre bu eser el-Lekânî'nin *Naşîhatü'l-iḥvân* adlı eserinden etkilenerek yazılmıştır. Zira Akhisârî'nin risalesinin önemli bir kısmını Lekânî'nin eserinden yapılan alıntılar oluşturmaktadır.<sup>13</sup> Akhisârî, *Risâle-i Duhâniyye*'de tütün kullanmanın helal olduğunu iddia edenlerin delillerine de değinir ve bu iddiaları cevaplandırır.<sup>14</sup> Müellif, yaşadığı dönemde Hanefî ve Şâfiî mezhebini benimseyen kimselerin haramlık hükmünü kabul ettiklerini ifade eder.<sup>15</sup> Ayrıca müellif eserinde tütün kullanmanın haram olduğu görüşünü destekleyen birtakım deliller zikreder.<sup>16</sup>

5 Yılmaz, “Tütün”, 42/1-3.

6 Yılmaz, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Tütün*, 11-17.

7 Şükrü Özen, “Tütün”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/5.

8 Konu hakkında yazılan eserler için bk. Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî, *er-Risâletü'd-duhâniyye (Tütün İçmek Haram mıdır?)*, nşr. Yahya Michot, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015), 34; Şenol Saylan, “17. Yüzyıl Osmanlısında Bir Tütün Müdafaası: Ahmed Devleti'nin Risâletü'l-İnsâfiyye fi Bahsî'd-Duhâniyye Adlı Risâlesi”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 / 1 (Mayıs 2020), 29; Mustafa Boran, “Tütün/Sigara ve Kât Gibi Zararlı Maddelerin Dini Hükmü”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 428-431.

9 Özen, “Tütün”, 42/5.

10 Metin Yurdagür, “İbrâhîm b. İbrâhîm Lekânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/130-131.

11 Akhisârî, *er-Risâletü'd-duhâniyye*, nşr. Yahya Michot, 39.

12 Akhisârî, *er-Risâletü'd-duhâniyye*, nşr. Yahya Michot, 34-37.

13 Akhisârî, *er-Risâletü'd-duhâniyye*, nşr. Yahya Michot, 39-40.

14 Akhisârî, *er-Risâletü'd-duhâniyye*, nşr. Yahya Michot, 53-63.

15 Akhisârî, *er-Risâletü'd-duhâniyye*, nşr. Yahya Michot, 39-40.

16 Örnek için bk. Akhisârî, *er-Risâletü'd-duhâniyye*, nşr. Yahya Michot, 66.

Bu dönemde yazılan eserlerden biri İsmâil Rusûhî Ankaravî (ö. 1041/1631) tarafından kaleme alınan *Keffu'l-lisân 'an hükmi'd-duhân* isimli risaledir. Ankaravî, risalesinde tütünün haram olduğu görüşünü savunanların delillerini aktarır ve cevaplar verir. Ancak Ankaravî, delillerini aktarıp cevap verdiği kişilerin kimler olduğuna dair bir bilgi vermez. Ankaravî, tütün içmenin haram olduğunu iddia edenler tarafından birçok risale yazıldığını söyler.<sup>17</sup> Ankaravî, tütünün hükmü meselesinde hakkında görüş beyan etmeme (tevakkuf) görüşünü benimsemiştir.<sup>18</sup> Onun görüşünü temellendirirken zikrettiği gerekçelerden biri özetle şudur;

*“Tütünün hükmü hakkında ne mezhep imamlarından ne de kitap ve sünnette bir bilgi vardır. Ve tütün yeni ortaya çıkmış bir meseledir. Yeni ortaya çıkan bir mesele ilgili kitap ve sünnette bir bilgi yoksa bu meselenin hükmü kıyasla tespit edilir. Kıyas ise içtihat melesesine sahip olan müçtehit tarafından yapılır. Asrımızın âlimleri ise mukallit seviyesindedir. Bu sebeple içtihat kapısı kapanmıştır. Mukallit ise taklitle sorumludur. Bu sebeple yeni ortaya çıkan tütünün hükmünün helal ya da haram olduğu söylenemez; tevakkuf etmek gerekir.”<sup>19</sup>*

Akhisârî, eserinde bu iddiayı zikreder ve hatalı bulur. Zira ona göre içtihat devrinin kapandığı doğruluğu kesin olmayan bir iddiadır. Bu sebeple tütün gibi yeni ortaya çıkan meseleler hususunda görüş bildirmek mümkündür.<sup>20</sup>

Ankaravî ve Akhisârî'nin eserleri incelendiğinde her iki müellifin ortak olarak değindiği hususlar arasında sağlığa zararlı olması,<sup>21</sup> israf olması,<sup>22</sup> tedavi edici olduğu iddiası,<sup>23</sup> kötü kokması<sup>24</sup> ve İngilizler tarafından getirilmiş olması<sup>25</sup> gibi birtakım kriterler vardır. Dolayısıyla aynı dönemde yaşayan ve aynı meselede farklı görüşleri taşıyan bu iki müellifin birbirleriyle etkileşim içinde oldukları söylenebilir.

Kadıızâde Mehmed Efendi (ö. 1045/1635), Ankaravî ile aynı dönemde yaşamış olan ve tütünün hükmü konusunda görüşleri günümüze ulaşan diğer bir

17 İsmâil b. Ahmed el-Ankaravî, *Keffu'l-lisân 'an hükmi'd-duhân* (İstanbul: İ. B. B. Atatürk Kitaplığı, OE\_Yz\_0623\_15), 490a.

18 Ankaravî, *Keffu'l-lisân* (İ. B. B. Atatürk Kitaplığı, OE\_Yz\_0623\_15), 488a-b. Ankaravî, her ne kadar tevakkuf görüşünü savansa da “tütün kullanarak komşusunu rahatsız eden ve maddi olarak tütün almaya gücü yetmeyen kişiler için tütün kullanmak tahrimen mekruhtur” demektedir. bk. Ankaravî, *Keffu'l-lisân* (İ. B. B. Atatürk Kitaplığı, OE\_Yz\_0623\_15), 490b.

19 Ankaravî, *Keffu'l-lisân* (İ. B. B. Atatürk Kitaplığı, OE\_Yz\_0623\_15), 489a-490b.

20 Akhisârî, *er-Risâletü'd-duhâniyye*, nşr. Yahya Michot, 68-69.

21 Konuyla iki müellifin değerlendirmeleri için bk. Akhisârî, *er-Risâletü'd-duhâniyye*, nşr. Yahya Michot, 52-53; Ankaravî, *Keffu'l-lisân* (İ. B. B. Atatürk Kitaplığı, OE\_Yz\_0623\_15), 489a.

22 Konuyla iki müellifin değerlendirmeleri için bk. Akhisârî, *er-Risâletü'd-duhâniyye*, nşr. Yahya Michot, 51; Ankaravî, *Keffu'l-lisân* (İ. B. B. Atatürk Kitaplığı, OE\_Yz\_0623\_15), 489a.

23 Konuyla iki müellifin değerlendirmeleri için bk. Akhisârî, *er-Risâletü'd-duhâniyye*, nşr. Yahya Michot, 53-54; Ankaravî, *Keffu'l-lisân* (İ. B. B. Atatürk Kitaplığı, OE\_Yz\_0623\_15), 489a.

24 Konuyla iki müellifin değerlendirmeleri için bk. Akhisârî, *er-Risâletü'd-duhâniyye*, nşr. Yahya Michot, 57-58; Ankaravî, *Keffu'l-lisân* (İ. B. B. Atatürk Kitaplığı, OE\_Yz\_0623\_15), 489b.

25 Konuyla iki müellifin değerlendirmeleri için bk. Akhisârî, *er-Risâletü'd-duhâniyye*, nşr. Yahya Michot, 62; Ankaravî, *Keffu'l-lisân* (İ. B. B. Atatürk Kitaplığı, OE\_Yz\_0623\_15), 489b.

âlimdir. Kadızâde Mehmed Efendi, tütün konusunda da genel olarak olumsuz bir tutum sergileyen Kadızâdeliler hareketinin ilk temsilcisi ve bu harekete ismini veren kişidir.<sup>26</sup> Ankaravî ile aynı dönemde yaşayan ve tütün kullanmanın haram olduğunu savunan Kadızâde Mehmed Efendi, *Mebhas-ı İmân* isimli eserinde tütün konusunu genişçe ele almıştır.<sup>27</sup> Kadızâde Mehmed Efendi haramlık görüşünü delillendirmek için bazı gerekçeler zikreder. Bu gerekçeler arasında tütüne harcanan paranın israf oluşu,<sup>28</sup> tütünün sağlığa zararlı olması,<sup>29</sup> tütün içmenin ehli kitaba benzeme anlamına geleceği,<sup>30</sup> tütünün Osmanlı topraklarına İngilizler tarafından getirilmiş olması<sup>31</sup> gibi hususlar vardır. Daha sonra değinileceği üzere ifade edilen bu hususlar Ankaravî'nin aktarıp cevaplandığı hususlardır.

Dolayısıyla bu çalışmada bu kısma kadar isimleri ve eserleri zikredilen âlimler tütün konusuna dair görüşlerini ifade eden kişilerdir. Bu âlimler aynı dönemde yaşamış ve aynı konuya dair çalışmaları olan kişileridir. Bu isimlerden Kadızâde Mehmed Efendi, İbrâhîm b. Hasen el-Lekânî ve Ahmed-i Rûmî Akhisârî haramlık hükmünü tercih ederken Ankaravî haramlık hükmüne muhalefet eder. Lekânî'nin Mısırda yaşayan bir âlim olması ve eserini Kahire'de yazmış olması<sup>32</sup> Ankaravî'nin de hayatının bir döneminde Mısır'da bulunması ve konuyla ilgili eserinde Mısır'da bulunduğu dönemde tütün konusuna dair tartışmalardan bahsetmesi<sup>33</sup> gibi sebepler bu kişilerin etkileşim içerisinde olduklarını gösterir.

Bu kısımdan sonra öncelikle Ankaravî'nin hayatı hakkında kısaca bilgi verilecek ardından *Keffu'l-lisân 'an hükmî'd-duhân* Risâlesi tanıtılacaktır. Son kısımda ise bu risalenin tahkikli neşri yapılacaktır.

## 1. İsmâil Rusûhî Ankaravî

Tam adı İsmâil b. Ahmed el-Ankaravî el-Mevlevî olan müellif şiiirlerinde Rusûhî mahlasını kullanması sebebiyle de Rusûhî Dede ismiyle anılmıştır. Ankara'da dünyaya gelmesi sebebiyle Ankaravî nisbesiyle anılan müellifin doğum tarihine dair bir bilgi yoktur ancak ölüm tarihinde yola çıkılarak Milâdî XVI. asrın ikinci yarısında dünyaya geldiği aktarılmaktadır.<sup>34</sup> Bayrami tarikatına mensup olan Ahmet isimli bir kişinin oğlu olan Ankaravî, medrese eğitimini

26 Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/100-102.

27 Fethullah Çiftçi, *Kadızâde Mehmed Efendi Mebhas-ı İmân (Dil incelemesi-tenkitli metin-dizin)* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 189-226.

28 Çiftçi, *Kadızâde Mehmed Efendi Mebhas-ı İmân*, 199.

29 Çiftçi, *Kadızâde Mehmed Efendi Mebhas-ı İmân*, 206.

30 Çiftçi, *Kadızâde Mehmed Efendi Mebhas-ı İmân*, 190-191.

31 Çiftçi, *Kadızâde Mehmed Efendi Mebhas-ı İmân*, 198.

32 Akhisârî, *er-Risâletü'd-duhâniyye*, nşr. Yahya Michot, 39.

33 Ankaravî, *Keffu'l-lisân* (İ. B. B. Atatürk Kitaplığı, OE\_Yz\_0623\_15), 490b.

34 Nev'îzâde Atâyi, *Hadâiku'l-Hakâ'ik fi Tekmileti's-Şakâ'ik* (İstanbul: y.y., 1268), 765; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1/24-25; Erhan Yetik, "Ankaravî, İsmâil Rusûhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/211-213; Erhan Yetik, "Ankaravî İsmail b. Ahmed Rusûhî", *On-dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1989), 119.



Ankara'da tamamlamıştır. Arapça ve Farsça dillerini bu dillerde şiiir yazabilecek derecede öğrenen müellifin hangi hocalardan ilim tahsil ettiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Eğitimini tamamlamasının ardından Bayrami tarikatına intisab eden müellif bu tarikatta Şeyhlik makamına yükselmiştir.<sup>35</sup> Bayrami şeyhi olarak görev yaptığı dönemde gözlerinden rahatsızlanan Ankaravî, tedavi için gittiği Konya'da Mevleviyye tarikatına intisab etti. Konya'da Mevlevilik eğitimini tamamlayan müellif İstanbul'a geldi ve Galata Mevlevihânesi şeyhi olarak görev yapmaya başladı. Vefatına kadar bu görevi yapan Ankaravî, aynı dönemde ilmi çalışmalarına devam etti.<sup>36</sup> Mesnevî'ye yazdığı *Mecmûatü'l-letâif ve ma'mûretü'l-maârif* isimli şerh dolayısıyla "*Şârih-i Mesnevî*"<sup>37</sup> diye isimlendirilen müellifin eserleri arasında *Minhâcü'l-fukarâ*, *Hüccetü's-semâ*, *Fütûhât-ı Ayniyye* ve *Hadîs-i Erbaîn Şerhi* isimli eserler vardır. Ayrıca müellifin Mevlevî adabı, tasavvuf istilahları, İşrak felsefesi, hadis, Arapça ve Fıkıh gibi birçok ilim dalıyla ilgili eserleri de vardır.<sup>38</sup> Devrinin önde gelen mutasavvıflarından olan Ankaravî<sup>39</sup> 1041/1631 yılında İstanbul'da vefat etmiş ve Galata Mevlevihânesi haziresine defnedilmiştir.<sup>40</sup>

Ankaravî, her ne kadar mutasavvıf olma yönüyle ön plana çıkmış olsa da fıkıh ilmiyle de ilgilendiği anlaşılmaktadır. Yaşadığı dönemin önemli tartışmalarından biri ola tütün konusunun hükmünü ele aldığı *Keffu'l-lisân 'an hükmi'd-duhân* adlı risalesi Ankaravî'nin fıkıh ilmine ilgisinin göstergelerindedir. Ayrıca Ankaravî, tasavvufa yöneltilen bidatlık ve sünnete aykırılık iddialarına karşı *Şerh-i ahâdîs-i erbaîn* adlı eserinde fıkıh kaynaklarına da başvurup cevaplar vermiştir.<sup>41</sup> Dolayısıyla aldığı medrese eğitimi, bir meselenin hükmünü ele almış olduğu *Keffu'l-lisân* risalesi ve tasavvufa yöneltilen eleştirilere verdiği cevaplar onun fıkıh ilmiyle ilgilendiğinin göstergeleridir.

## 2. Keffu'l-lisân 'an hükmi'd-duhân Risâlesi

### 2.1. Risâlenin Müellife Nispeti

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Ankaravî'nin fıkıh ilmiyle ilgili tek eseri sigara içmenin hükmü konusunu ele aldığı *Keffu'l-lisân 'an hükmi'd-duhân* isimli risaledir. Bu risalenin Ankaravî'nin eseri olduğunun en önemli delili tespit edip ulaşabildiğimiz üç nüshada risalenin başında müellifin isminin yazmasıdır. Tespit edebildiğimiz üç nüshada da müellifin ismi "*Şeyh İsmail el-Ankaravî el-Mevlevî*"<sup>42</sup>

35 N. Serhan Aytaç, *İsmail Ankaravî ve Hüccetü's-sema* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlik, 1995), 26-27; Yetik, "Ankaravî, İsmâil Rusûhî", 3/211-212.

36 Yetik, "Ankaravî, İsmâil Rusûhî", 3/212.

37 Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1308), 1/352.

38 Müellifin eserleri için bk. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/25; Semih Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî şerhi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 155-284.

39 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1973), 3/351-352.

40 Yetik, "Ankaravî İsmail b. Ahmed Rusûhî", 120.

41 Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî şerhi*, 275-279.

42 İsmâil b. Ahmed el-Ankaravî, *Keffu'l-lisân 'an hükmi'd-duhân* (İstanbul: Topkapı Kütüphanesi, Mehmet Reşat, 190), 1a; Ankaravî, *Keffu'l-lisân* (İ. B. B. Atatürk Kitaplığı, OE\_Yz\_0623\_15), 490b; Ankaravî, *Keffu'l-lisân* (Topkapı Kütüphanesi, Mehmet Reşat, 190), 1a.

olarak yazmaktadır. Ayrıca bazı modern tabakat ve fihrist eserlerinde bu eser Ankaravî'ye nispet edilmektedir.<sup>43</sup> Dolayısıyla bu risalenin Ankaravî'ye nispetinde bir ihtilaf olmadığı söylenebilir.

## 2.2. Risâlenin Adı, Telif Sebebi ve Tarihi

Eserin mukaddimesinde risalenin ismi "Keffu'l-lisân 'an hükmî'd-duhân"<sup>44</sup> olarak yazılmıştır. Müellif eserinin mukaddimesinde açıkça risalenin ismini zikrettiği için risalenin ismiyle ilgili bir ihtilaf bulunmamaktadır.

Ankaravî, risalesinin mukaddimesinde yeni ortaya çıkan duhan meselesinde hatalı olan birçok görüş zikredildiğini ve bu görüşlerin bir kısmının methetmede diğer kısmının ise kötölemeye aşırı gittiklerini söyler. Müellif bu ortamda kendisine duhanın hükmünün sorulduğunu ancak kendisinin bu soruyu cevaplandırmadığını söyler. Ancak müellif, konu hakkındaki ihtilafın derinleşmesi ve tartışmaların artması üzerine duhan konusunda doğru bilgileri ihtiva eden bir eser yazılması gerekliliği kanaatine vardığını ve eseri yazmaya başladığını ifade eder.<sup>45</sup>

Müellif risalesinde bu eseri hangi tarihte yazdığına dair bir bilgi vermez. Ancak müellif, tütün içme konusunun kendisinin Mısırda olduğu dönemde yoğun olarak tartışıldığını söyler.<sup>46</sup> Ankaravî'nin Mısır'a 1008/1599 tarihinde gittiği ve orada yedi sene kaldığı bilgisi<sup>47</sup> dikkate alındığında risalenin bu tarihten sonra yazıldığı söylenebilir. Ayrıca müellif risalesinde tütün hakkındaki *nehy-i sultânî* den bahseder. Ceyhan'a göre müellifin zikrettiği bu yasaklama kararı Sultan I. Ahmet döneminde yayınlanan fetvadır. Dolayısıyla bu risale 1022/1614 tarihinden sonra yazılmış olmalıdır.<sup>48</sup>

## 2.3. Risâlenin Kaynakları

Fikhî bir meselenin hükmünün ele alındığı bu risalede fıkıh ve fıkıh usulü eserlerine atıflar yapılmıştır. Aşağıda isimleri aktarılabilecek olan bu eserler Hanefî mezhebine mensup kişiler tarafından yazılan eserlerdir. Risalede bu eserlerde yer alan genel ilkelere atıflar yapılmıştır.<sup>49</sup> Zira risalenin mukaddimesinde de ifade edildiği üzere sigara içme konusu yeni ortaya çıkan bir meseledir<sup>50</sup> ve dolayısıyla klasik dönemde yazılan Hanefî usul ve fûru eserlerinde özel olarak sigara içme

43 Hayrüddin ez-Zirikli, *el-A' lâm* (Beyrut: Darü'l-Kalem, 15. Basım, 2002), 1/309; Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî şerhi*, 263-270.

44 Ankaravî, *Keffu'l-lisân* (Topkapı Kütüphanesi, Mehmet Reşat, 190), 1a; Ankaravî, *Keffu'l-lisân* (İ. B. B. Atatürk Kitaplığı, OE\_Yz\_0623\_15), 488a; İsmail b. Ahmed el-Ankaravî, *Keffu'l-lisân 'an hükmî'd-duhân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, Ek 212/13), 86a.

45 Ankaravî, *Keffu'l-lisân* (Topkapı Kütüphanesi, Mehmet Reşat, 190), 1a; Ankaravî, *Keffu'l-lisân* (İ. B. B. Atatürk Kitaplığı, OE\_Yz\_0623\_15), 488a. Ankaravî, *Keffu'l-lisân* (Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, Ek 212/13), 86a.

46 Ankaravî, *Keffu'l-lisân* (İ. B. B. Atatürk Kitaplığı, OE\_Yz\_0623\_15), 490b.

47 Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî şerhi*, 55.

48 Konuyla ilgili değerlendirme için bk. Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî şerhi*, 264.

49 Örnek için bk. Ankaravî, *Keffu'l-lisân* (İ. B. B. Atatürk Kitaplığı, OE\_Yz\_0623\_15), 488b.

50 Ankaravî, *Keffu'l-lisân* (İ. B. B. Atatürk Kitaplığı, OE\_Yz\_0623\_15), 488a.

meselesine dair malumat yoktur. Bu çalışmanın tahkik kısmında atıf yapılan bu kaynaklar kısaca tanıtılmıştır. Risâlede atıf yapılan eserler ve müellifleri şunlardır:

*Bedâiu's-sanâi*, Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî (ö. 587/1191).

*el-Hidâye*, Burhânüddîn el-Fergânî el-Merginânî (ö. 593/1197).

*Tabakâtü'l-fukahâi'l-Hanefiyye*, İbn Kemal (Kemâl Paşazade) (940/1543).

*Menârü'l-envâr*, Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310).

Müellif, eser ismi zikretmeden Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Mâlik (ö. 179/795), Ebü'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952) ve Ebû Muhammed Cemâlüddîn ez-Zeylaî (ö. 762/1360)'ye de atıflar yapmıştır.

#### 2.4. Risâlenin Muhtevâsı

Müellif, mukaddime kısmında konu hakkındaki tartışmaya değinir ve eseri yazma sebebine dair bilgiler verir. Ardından dindeki aslî delillerin kitap, sünnet ve icmâ olduğunu kıyas delilinin ise bu üç delile dayandığını ifade eder. Ankaravî, "Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur"<sup>51</sup> ayetini de delil göstererek, zikredilen bu delillere dayanmadan, kendi re'yi ile hüküm veren kişinin hata edeceğini söyler.

Müellif, ulemanın şer'î hükümlerden naklettikleri hükümlerin iki kısım olduğunu ve bu kısımlardan ilkinin kitap ve sünnette açıkça zikredilen hükümler olduğunu ifade eder. Ankaravî, ikinci kısmın ise sahih kıyasla elde edilen hükümler olduğunu söyler. Kıyası "tam illette müşterek olmalarından dolayı fer'î bir hükmün başka bir fer'î meselede uygulanması" diye tarif eden müellif, şer'î bir hükmeye dayanak olacak illetin özelliklerine dair de bilgiler verir. Müellif, illetin ya nistan elde edilen ya da harici bir delille geçişli olduğu bilinen bir illet olması gerektiğini söyler. Ve ona göre ancak zikredilen bu şartları taşıyan illetle kıyas yapılabilir. Ayrıca kıyas yapacak kişinin akli ve nakli ilimlerde yetkin olması ve muhkem, müteşabih, mücmel, mufassal, has, âm, nasih, mensuhu bilmesi gerekir. Ayrıca bu kişinin Kur'an'da geçen kelimelerin anlamlarını, sünnet yollarını, icmâ çeşitlerini bilmede ve kıyas üslubu hususlarında da mahir olması gerekir.

Ankaravî, kıyas delilini kullanacak kişinin zikredilen bu meziyetlere sahip olmaması durumunda yapılacak kıyasın batıl olacağını bu kıyası yapan kişinin büyük bir suç işlemiş olacağını söyler. Müellif, ehl-i re'yin imamı ve kıyas erbabının önderi diye tavsif ettiği Ebû Hanîfe'nin bile illet ve deliline vakıf olamaması sebebiyle on dört meselede tevakkuf ettiğini söyler.<sup>52</sup>

Böylece bir meselede hangi delillerle ve nasıl hüküm verilmesi gerektiğine dair kısaca bilgi veren müellif, duhan konusundaki tartışmaya geçmeden önce şu dört hususa daha değinir. Bu dört mesele özetle şu şekildedir;

<sup>51</sup> *Kur'an Yolu* (Erişim 16 Ekim 2020), el-İsrâ 17/36.

<sup>52</sup> Ankaravî, *Keffu'l-lisân* (İ. B. B. Atatürk Kitaplığı, OE\_Yz\_0623\_15), 488a-b.

- “1- Hz. Peygamber’in bize emrettiği şeyi uygular bize yasakladığı şeyden ise kaçınılız. Hakkında konuşmadığı meselelerde ise görüş bildirmeyiz. O meselenin Allah katında bir hükmü olsa da biz o hükme vakıf olamayız. Bu sebeple bu tür meselelerde tevakkuf etmek gerekir.
- 2- Hz. Peygamber’in yaşadığı dönemden sonra ortaya çıkan her şey bid’attir. Fakat bid’atler, bid’at-ı hasene ve bid’at-ı seyyie olmak üzere iki kısımdır. Yeni ortaya çıkan meselenin hükmü kibrine yenik düşen, güçlü ve zayıf delili birbirinden ayıramayan kişiler tarafından değil kıyas yapmaya ehil kişiler tarafından tespit edilebilir. Tütünün içki ve domuz etine kıyas edilerek haram kabul edilmesi ise doğru değildir. Zira tütünün bu iki maddeye kıyas edilmesini gerektirecek bir yönü yoktur.
- 3- Muhakkiklerin sözlerini inceledim ve haramlık hükmünün ancak kendisinde şüphe bulunmayan kat’î delil ile sabit olması gerektiğini gördüm. Ne zamanki umumiyet ifade eden bir delil varid olsa ve bu delil tahsis edilse ya da bir kısmı nesh edilse veya te’vile ihtimali bulunsa bu delil zannî bir delile dönüşür. Dolayısıyla bu delil ile istidlal sakıt olur. Zira deliller şu dört kısma ayrılır;
- Sarih ayetler gibi sübûtu ve delâleti kati olan deliller.
  - Müevvel haber-i vâhidler gibi sabit olması ve delâleti zannî olan deliller.
  - Müevvel ayetler örneğinde olduğu gibi sübûtu kati delâleti zannî olan deliller.
  - Sarih muhkem haber-i vâhidler örneğinde olduğu gibi sübûtu zannî delâleti kati olan deliller.
- Farz ve haram hükümleri ise ancak kati delil ile sabit olur.
- 4- Helali haramı birbirinden ayırt edebilen ve hükümleri bilen kişiye Şârî'nin kelamında mutlak olarak varit olan ifadelerin çoğunun birtakım şartlarla mukayyet olduğu gizli değildir. Şârî'nin her hükümde bir illeti ve hikmeti vardır. Bu illet ve hikmetler idrak edilemezse meselelerin hükmü anlaşılması gerektiği gibi anlaşılabilir. Fakih olan kişi idrak etmesi gerektiği hususları idrak edemezse ulaşılamaz gereken hükümlere vakıf olamaz. Ve neyin helal neyin haram olduğunu tespit edemez. Ben tütünün kabih olduğunda şüphe etmem ve tütünü methedenleri haklı görmem. Ancak hakkında kesin delil olmayan bu meselede hüküm vermenin yanlışlığını bilmeyen bazı kimselerin dediği gibi onun haram olduğunu da söylemem. Tütünün haram olduğunu söyleyenler kalbi mutmain etmeyen ve örümcek ağından daha zayıf delillere sarılırlar.”<sup>53</sup>

Ankaravî, risalesinin devamında sigara içmenin haram olduğunu iddia edenlerin delil olarak zikrettiği on beş hususu aktarır ve bunlara cevap verir. Zikredilen bu deliller ve Ankaravî'nin cevapları özetle şu şekildedir;

53 Ankaravî, *Keffu'l-lisân* (İ. B. B. Atatürk Kitaplığı, OE\_Yz\_0623\_15), 488b-489a.

- 1- Tütün satın almak israftır, israf ise haramdır. Dolayısıyla tütün (içmek) haramdır.

Ankaravî, israfın bütün çeşitlerinin haram olmadığını söyler. O, israfın bazı durumlarda mekruh, bazı durumlarda haram olduğunu ifade eder. Müellif, tütüne harcanan paranın israf olduğu iddiasına ise şöyle cevap verir;

“Borçlu olmak gibi şer’î bir engeli olmayan bir kişinin yiyecek ve içecek çeşitlerine yüz dirhem harcaması israf sayılmazken nasıl olurda tütüne harcanan bir ya da iki dirhem israf olur.”

- 2- Tütün içmek sağlığa zararlıdır. Sağlığa zararı olan her şey haramdır. Tütün içmekte haramdır.

Ankaravî, tütün içmenin sağlığa zararlı olduğunun kesin olmadığını dolayısıyla bu iddianın şer’î bir hükme dayanak olamayacağını söyler. Müellif tütünün balgama faydalı olduğunu da söyler.<sup>54</sup> Ancak günümüzde yapılan çalışmalarda sigara dumanında yaklaşık 4000 kimyevi madde bulunduğu ve bunlardan 50 tanesinin kanser hastalığına neden olan maddelerden olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla günümüzde sigaranın sağlığa zararlı olduğu kesinlik ifade eden bir bilgidir.<sup>55</sup>

- 3- Tütün sarhoşluk veren bir maddedir. Sarhoşluk veren her şey haram olduğuna göre tütün de haramdır. Zira tütün içme alışkanlığı olmayan kişi tütün içtiğinde sarhoş olabilir.

Ankaravî’ye göre ise tütün içip bu sebeple sarhoş olan ve başı dönen kişi tütün içmeye alışmamış olması sebebiyle sarhoş olur. Kullanımı mubah olan bazı yiyeceklerde bu yiyeceklere alışkın olmayan kişiyi sarhoş edebilir.

- 4- Tütün içmek bid’attir ve her bid’at haramdır. Dolayısıyla tütün içmek de haramdır.

Ankaravî, Hz. Peygamber’in yaşadığı dönemden sonra ortaya çıkan (dinle ilgili) şeylerin bid’at olduğunu ancak bid’at olan her şeyin sapkınlık olmayacağını söyler. Müellif, yeni ortaya çıkan şeylerin bazılarının bid’at-ı seyiyie olduğunu ancak medrese kurmak ve teravih namazının camide toplu olarak kılınması örneklerinde olduğu gibi bazılarının ise bid’at-ı hasene olduğunu ifade eder. Ankaravî, yeni ortaya çıkan meselenin bu iki kısımdan hangi kısma dâhil olacağını ilimde yetkinliğe sahip kişilerce yapılabileceği görüşündedir.<sup>56</sup>

- 5- Tütün mide bulandıran iğrenç bir şeydir. Mide bulandıran şeyler ise haramdır. Dolayısıyla tütün de haramdır.

54 Ankaravî, *Keffu'l-lisân* (İ. B. B. Atatürk Kitaplığı, OE\_Yz\_0623\_15), 489b.

55 Boran, “Tütün/Sigara ve Kât Gibi Zararlı Maddelerin Dini Hükümü”, 436.

56 Ankaravî, *Keffu'l-lisân* (İ. B. B. Atatürk Kitaplığı, OE\_Yz\_0623\_15), 489a.

Ankaravî'ye göre bu iddia apaçık bir hatadır. Çünkü habis-iğrenç Araplar'ın habis gördüğü şeydir ve bu habislik Hz. Peygamber'in bildirmesiyle sabit olur. Durum böyleyken nasıl olur da Araplar'ın kabul ettiği ve Hz. Peygamber'in habis olduğunu bildirmedığı tütünün bu sebeple haram olduğu söylenebilir.<sup>57</sup>

Ahmed b. Abdullah Devletî (ö. 1098/1686) tütün tartışmalarında habislik hususunu genişçe ele almıştır. Devletî'ye göre de habislikte ölçü Arapların o şeyi habis görüp görmemelerine göre belirlenir. Arapların habis gördüğü her şey dinen de haram sayılır. O, bu hususta şehirde yaşayan zengin Arapların görüşlerinin dikkate alınması gerektiği görüşündedir. Dolayısıyla şehirde yaşayan zengin Arapların çoğunluğu bir şeyi habis görüyorsa o şey haramlık hükmünü alır. Ancak Ankaravî ve Devletî'nin Arapların habis gördüğü şeyin habis olduğu iddiaları tartışmaya açıktır. Zira bu hususta Arapların tabiatının dikkate alınması gerektiği sübjektif bir değerlendirmedir.<sup>58</sup>

- 6- Tütün, soğan ve sarımsak gibi kötü kokar. Hz. Peygamber, soğan ve sarımsak yiyen kişilerin, namaz kılanları rahatsız edecekleri endişesiyle, mescide yaklaşmalarını yasaklamıştır.

Ankaravî'ye göre bu tuhaf bir delillendirmedir. Zira soğan ve sarımsak yiyip mescide gelmek haram değil mekruhtur ve bu mekruhluk camiye gelmekle sınırlıdır. Ayrıca tütün kötü koku açısından soğan ve sarımsak gibi değildir.

- 7- Tütün içmek Ehl-i kitab'a benzemek anlamına gelir. Ehl-i kitab'a benzemek ise yasaklanmıştır.

Ankaravî'ye göre bu delil iki yönden geçersizdir;

- Ehl-i kitab'a benzemenin batıl oluşu açıktır. Ancak Ehl-i kitab'a benzeme şârinin beyan ettiği belirli şeylerle olur ve yasaklanan benzeme kasıtlı olan benzemedir.
- Din işleri dışında kasıtsız olarak Ehl-i kitab'a tabi olmak mahzurlu değildir. Bilakis zaruret durumunda gerekli olur.

- 8- Tütünü ilk kullanan İngilizlerdir. Bu durumda tütün kullanmak onlara tabi olmak anlamına gelir.

Ankaravî'ye göre doğru olma ihtimali olmadığı için bu iddiaya cevap vermeye gerek yoktur.

- 9- Tütün toprak gibi karanın bir parçasıdır.

Ankaravî, bu delili zikredenin ahmak olduğunu ifade eder. Müellif, tütünün diğer bitkiler gibi bitki olduğunu ve bitkinin ise temiz olduğunu dolayısıyla bu delilin delili zikredenin lehine değil aleyhine delil olabileceğini söyler.

57 Ankaravî, Keffu'l-lisân (İ. B. B. Atatürk Kitaplığı, OE\_Yz\_0623\_15), 489b.

58 Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Saylan, "17. Yüzyıl Osmanlısında Bir Tütün Müdafaası", 31-43.

10-Tütün içtiğini söyleyen kişi yalancıdır. Zira o kişi bu eylemi içmek olarak andlandırır. İçmek ise sıvı olan bir şeyin ağız yoluyla almaktır.

Ankaravî'ye göre zikredilen bu husus tütünün hükmü ile ilgili değildir ve konuyla ilgili tartışmalarda hiçbir âlim tarafından zikredilmemiştir.

11-Tütün içen kişi ağızından duman çıkardığı için cinlere benzemektedir.

Ankaravî'ye göre bu delillendirme batıldır ve bu sözü ancak açık bir şekilde gafil olan söyler.

12-Tütün içen kişi gece ve gündüz kendisini ateşe feda eden kişidir.

Ankaravî'ye göre bu delillendirmenin mesele ile alakası yoktur ve ancak anlayışı olmayan kişi böyle bir delillendirme yapar.

13-“Göğün bütün insanları kuşatan belirgin bir dumana bürüneceği günü bekle”<sup>59</sup> ayetiyle kastedilen duman tütündür.

Ankaravî'ye göre bu yalancı sözüdür.

14-İsra suresinde yaklaşılmaktan menedilen ağaç tütün ağacıdır.

Ankaravî'ye göre bu iddia Allah'a karşı büyük bir küstahlıktır. Bu sözü söyleyen cehennemde yerini hazırlasın.

15-Hadis-i şerifte “Ümmetimin tütün içeceği bir zaman gelecektir, tütün ise Şeytan idrarıdır” ifadeleri vardır.

Ankaravî'ye göre bu hadis uydurmadır.<sup>60</sup>

Böylece tütün içmenin haram olduğunu iddia edenlerin delillerini aktarıp cevaplar veren Ankaravî, risalesinin son kısmında kendi görüşü aktarır. Müellifin konu hakkındaki değerlendirmesi özet olarak şu şekildedir;

*“Tütün içme bid'attir ve çirkin bir davranıştır. Ancak tütün içmenin hükmünün ne olduğu meçhuldür. Bu sebeple dinde güvenilir olan kimse tütünün helal veya haram olduğunu söylemede öne atılmaz. Mezhep imamlarından nakil olmayan bir meselede görüş bildirmek için öne çıkmak haramlık hükmünü nakletmekten daha büyük bir hatadır. Çünkü sonraki süreçte olumsuz tesirleri ortaya çıkacak olan zarar var olan genel zarardan daha önemli bir problemdir. Özellikle haramlık hükmü benimsenmesi durumunda Müslümanlar arasında huzursuzluğa yol açacaksa. Hâlbuki âlimlere insanları akılları ölçüsünde muhatap almaları emredildi. Ayrıca yerleşik olan kabule göre kötülükten nehy etmek bir fesada ya da zarara sebep olmayacaksa caizdir. Nehy eden kişi nehyettiği şeyin devam edeceğini ve bu nehyin kalplerin ayrışmasına sebep olacağını bilirse bu nehyi terk etmesi caizdir. Zira bu durumda nehiy faydasız bir söz olmuş olur. Örneğin kişi başka bir kimsenin üzerinde bir kirlilik görse ve zann-*

59 Duhan, 44/10.

60 Ankaravî, *Keffu'l-lisân* (İ. B. B. Atatürk Kitaplığı, OE\_Yz\_0623\_15), 489a-490a.

*galibine göre haber verdiğinde o kişinin elbisesini temizleyeceğini bilse o kişiye haber vermesi vacip olur. Aksi takdirde haber vermesi vacip olmaz.*

*Ancak evla olan âlim, imam ve önde gelen kişilerden sigarayı bırakmaya güç yetiren kimselerin sigarayı bırakmalarıdır. Özellikle namaz ve iftar vakitlerinde içilmemesi ya da içildiyse ağzın yıkanması gerekir. Zira namaz ve iftar vakitlerinde matlub olan ağzın güzel kokmasıdır. Sigara içen kişi namaz kılmak istediğinde kötü kokunun gitmesi için ağzını yıkaması gerekir.*

*Tütün içen kişi tütünü bıraktığında kesin olarak zarar göreceğini bilirse tütün kullanmaya devam etmesi caizdir. Zira zaruretler mahzurlu şeyleri mubâh kılar. Ancak tütünün yollarda ve kahvehanelerde içilmesi caiz değildir. Özellikle yöneticinin tütünü yasaklamasından sonra yollarda ve kahvehanelerde tütün kullanmak şahitliği düşürür. Yoksulluğu sebebiyle tütün almaya gücü yetmeyen ve içtiği zaman komşusunu rahatsız eden kişinin tütün içmesi tahrîmen mekruhtur*

*Sonuç olarak mukallidin şer'î hüküm istinbat etme yükümlülüğü olmadığı hususunda âlimler ittifak etmişlerdir. Hüküm istinbatı müçtehidin görevidir. Mukallit ise ancak taklit etmekle yükümlüdür. Asrımızda yaşayan âlimler mukallittirler. Vahiy kesilmiş ve içtihat bitmiştir. Bizler bize nakledilenin esirleriyiz. İçtihada muktedir olan bir âlimin varlığı düşünülse bile o âlimin elde ettiği hüküm başkası için değil yalnız kendisi için bağlayıcıdır. Zira müçtehit bazen hata eder bazen doğruyu bulur. Görüş bildirmemek daha güvenlidir. Hüküm bildirmemek daha doğrudur. Bunun dışında bir şey düşünen kişi kendisini tehlikeye atmıştır.”<sup>61</sup>*

## **2.5. Risâlenin Nüshaları**

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu risâlenin Türkiye’de bulunan kütüphanelerde üç nüshası vardır. Yaptığımız araştırmalarda başka herhangi bir kayıt tespit edemedik. Tespit edebildiğimiz nüshalar şunlardır;

### **2.5.1. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Halet Efendi Koleksiyonu ek 212/13:**

Bu nüsha Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi koleksiyonu ek 212/13 numarada kayıtlı bir mecmuanın 86-88. varakları arasındadır. Kütüphane kayıtlarında ve risâlenin üzerinde eserin müstensihî hakkında bilgi yoktur. Eserin mukaddimesinde müellif ve eser ismi bulunmaktadır. 3 varak olan yazmanın sayfalarında 27 satır bulunmaktadır. Risâlenin istinsah tarihine dair bir bilgi yoktur. Varakların sonunda reddâde kaydı vardır. Bu nüshaya (ع) remzini verdik.

### **2.5.2. Topkapı Yazma Eser Kütüphanesi Mehmet Reşat Bölümü 190:**

Topkapı Sarayı Kütüphanesi bulunan bu nüsha Mehmet Reşat Bölümü 190 no’lu demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Bu nüsha beş varaktan oluşmaktadır. Her

61 Ankaravî, *Keffu'l-lisân* (I. B. B. Atatürk Kitaplığı, OE\_Yz\_0623\_15), 490a-490b.



sayfasında 21 satır bulunan bu nüshada başlıklar, ayetler, çekme işaretleri ve noktalar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Bu nüshada eserin müstensihisi ve istinsah tarihine dair bir bilgi yoktur. Tahkikli metinde bu nüsha (,) remzi ile belirtilmiştir.

### **2.5.3. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı OE\_Yz\_0623\_15 numaralı Nüsha**

İ. B. B. Atatürk Kitaplığında bulunan bu nüsha OE\_Yz\_0623\_15 demirbaş numarası ile kayıtlıdır. Sayfalarında 25 satır bulunan bu nüsha dört varaktan oluşmaktadır. Eserin başında yer alan risalenin ve müellifin isminin yazıldığı kısım ve eserde yer alan sayılar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Varakların sonunda rakabe kaydı bulunmaktadır. Risalenin bu nüshasının istinsah kaydında müstensihisi Derviş Hüseyin Niyaz Konevî'dir. Derviş Hüseyin tarafından 1208-1210 yılları arasında istinsah edilen bu nüsha Ankaravî'nin risalelerinden oluşan mecmuanın içindedir. "Keffü'l-lisan an hükmi'd-duhan" risalesi mecmuanın son risalesidir. Müstensih ismi ve istinsah tarihi bilgilerini ihtiva etmesi ve Ankaravî'nin risalelerinden oluşan bir mecmuada yer alması sebebiyle bu nüshayı asıl nüsha olarak kabul ettik. Bu nüshaya (i) remzini verdik.

### **2.6. Tahkikte Takip Edilen Yöntem**

Bu çalışmada yöntem olarak İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) benimsenmiştir. Metnin yazımında güncel Arapça imla kuralları dikkate alınmıştır. Metne yapılan tüm eklemeler köşeli parantez [ ] içinde aktarılmıştır. Müellifin başlık olarak yazdığını düşündüğümüz kısımları dikkate alıp başlık olarak düzenledik. Paragraflar ve noktalama işaretleri metnin akışına uygun olarak düzenlenmeye çalışılmıştır. Risalenin metninde yer alan kişilerin kısa biyografileri ve risalede atıf yapılan eserler ilk geçtikleri yerde dipnotta kısaca tanıtılmıştır. Metin yazılırken yazma nüshalarda kullanılan kısaltmalar tam hâliyle yazılmıştır. Risalenin metninde tam olarak aktarılmayan ayetler eksik olan kısım üç nokta (...) şeklinde yazılmıştır. Çalışmanın tahkikli metin kısmında atıf yapılan eserler dirase kısmında yer alan kaynakçada verilmiştir. İ. B. B. Atatürk Kitaplığı nüshası asıl nüsha olarak kabul edilmiş ve diğer nüshalarda bulunan farklılıkları dipnotta zikredilmiştir.

### **Sonuç**

Ankara'da 16. yüzyılın ikinci yarısında dünyaya gelen Ankaravî, 1041/1631 yılında vefat etmiştir. Mesnevî'ye yaptığı şerh ile bilinen ve yaşadığı dönemin önemli mutasavvıflarından biri olan Ankaravî'nin yaşadığı dönem tütün bitkisinin Osmanlı topraklarına geldiği ve yayıldığı bir dönemdir. Tütün kullanımının artması beraberinde birtakım tartışmaları da başlatmıştır. Bu tartışmaların bir yönü de tütün kullanmanın hükmü ile ilgili tartışmalardır. Ankaravî, tütün kullanmanın dini hükmü hususundaki tartışmalara değinir ve insanların bir kısmının tütünü aşırı bir şekilde övdüğünü diğer bir kısmının ise abartılı

bir şekilde tütün karşıtlığı yaptıklarını ifade eder. Bu iki tavrı da hatalı bulan Ankaravî, tütünün bidat olduğunu ve terk etmeye gücü yetenin tütün kullanmayı bırakması gerektiğini belirtir. Ancak ona göre, konu hakkında belirleyici kesin bir delil olmaması sebebiyle, dinde güvenilir olan kişi, tütünün haram ya da helal olduğunu söylemez.

Yeni ortaya çıkan tütünün hükmü ise ancak kıyas deliline başvurularak elde edilebilir. Kıyas delilini ise ancak içtihat ehliyetine sahip olan müçtehitler tarafından başvurulmuş bir delildir. Ankaravî, yaşadığı dönemin âlimlerinin içtihat melekesine haiz olmadıklarını dolayısıyla mukallit seviyesinde olduklarını belirtir. Ona göre mukallit ancak taklit etmekle yükümlüdür. Ankaravî, bir konuda haramlık hükmünün verilebilmesinin ancak konu hakkında haramlığa delalet eden kesinlik ifade eden delil bulunması durumunda mümkün olur. Ancak tütün içmenin hükmünü açıkça beyan eden bir delil yoktur. Müellif, hakkında kesin delil olmayan bu meselede hüküm vermenin yanlışlığını bilmeyen bazı kimselerin kalbi mutmain etmeyen ve örümcek ağından daha zayıf delillerle tütün içmenin kötülüğü hakkında aşırı gittiklerini söyler.

Ankaravî, eserinde konuyla haramlık görüşünü savunanların gerekçelerini aktarır ve bu gerekçelere cevaplar verir. Müellif haramlık hükmünü kimlerin savunduğuna dair bilgi vermez. Ancak kendisiyle aynı dönemde yaşayan Kadızâde Mehmed Efendi, İbrâhîm b. Hasen el-Lekânî ve Ahmed-i Rûmî Akhisârî gibi haramlık görüşünü savunan âlimlerle benzer konulara temas etmiş olmaları tütün tartışmasının belli hususlar etrafında yaşanmış olduğunu gösterir. Zikredilen bu âlimlerin tütün konusunu ele alırken benzer hususlara değinmiş olmaları tütün tartışmalarının hangi hususlarda yoğunlaştığına dair bilgiler verir. Ve farklı görüşleri savunan bu kişilerin konuya dair değerlendirmeleri yaşadıkları dönemde âlimlerin konuya yaklaşımı hakkında bazı veriler sunar.

Ankaravî'nin değindiği konular arasında israf, sağlığa zararlı olması, sarhoşluk verici olması, bid'at olması, habis olması, kötü kokması ve İngilizler tarafından getirilmiş olması gibi hususlara değinmiştir. Haramlık iddiasına karşı çıkan Ankaravî, bu görüşünü savunurken tütünün bazı faydalarından bahsetmiş ve tütünün sağlığa zararlı olduğu bilgisinin kesinlik ifade etmeyen bir bilgi olduğunu söylemiştir. Ancak günümüzde yapılan çalışmalar tütün kullanımının mutlak olarak sağlığa zararlı olduğunu ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla tütün kullanmanın hükmü ile yapılan çalışmalarda günümüz verilerinin kullanılarak konunun yeniden değerlendirilmesi gerekir.

### Kaynakça

- Akhisârî, Ahmed. *er-Risâletü'd-duhâniyye. Tütün İçmek Haram Mıdır?.* mlf. Yahya Michot. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.
- Ankaravî, İsmâil b. Ahmed. *Keffu'l-lisân 'an hükmi'd-duhân.* İstanbul: İ. B. B. Atatürk Kitaplığı, OE\_Yz\_0623\_15, 488a-490b.
- Ankaravî, İsmâil b. Ahmed. *Keffu'l-lisân 'an hükmi'd-duhân.* İstanbul: Topkapı Kütüphanesi, Mehmet Reşat, 190, 1a-5b.
- Ankaravî, İsmâil b. Ahmed. *Keffu'l-lisân 'an hükmi'd-duhân.* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, Ek 212/13, 86a-88b.
- Atâyi, Nev'izâde. *Hadâiku'l-Hakâ'ik fi Tekmileti's-Şakâ'ik.* İstanbul: y.y., 1268.
- Aytan, N. Serhan. *İsmail Ankaravî ve Hucetü's-sema.* İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlik, 1995.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *Şuabü'l-îmân.* 14 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-şâhih.* nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Boran, Mustafa. "Tütün/Sigara ve Kât Gibi Zararlı Maddelerin Dini Hükmü", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 425-455.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri.* 3 cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333-1342 [1915-1924].
- Ceyhan, Semih. *İsmail Ankaravî ve Mesnevî şerhi.* Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Çavuşoğlu, Semiramis. "Kadızedeliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 24/100-102. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çiftçi, Fethullah. *Kadızedâ Mehmed Efendi Mebhas-ı İmân (Dil incelemesi-tenkitli metin-dizin).* Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- İbn Kutluboğa, Zeynüddin Kasım. *Tâcü't-terâcim.* thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Dimaşk, 1992.
- İbn Nuceym, İbrâhim b. Muhammed Mısıri. *el-Eşbah ve'n-Nezair.* Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- İlgürel, Mücteba. "I Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 2/30-33. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn.* 6 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1941.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin.* 13 Cilt. Beyrut: Dâru İhya-i Tüراسi'l-Arabî, 1993.
- Kur'ân Yolu.* Erişim 16 Ekim 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât. *el-Âşârü'l-merfûa fi'l-ağbâri'l-mevzûa.* thk. Muhammed Said. Bağdat: Mektebetü's-Şark, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-şâhih.* nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhya-i Tüراسi'l-Arabî, ts.

- Özen, Şükrü. "Tütün", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/5-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Saylan, Şenol. "17. Yüzyıl Osmanlısında Bir Tütün Müdafaası: Ahmed Devleti'nin Risâletü'l-İnsâfiyye fi Bahsî'd-Duhâniyye Adlı Risâlesi". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 / 1 (Mayıs 2020): 27-57. <https://doi.org/10.33931/abuifd.704751>
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmânî Yahud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye*. 4 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1308.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 3 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1973.
- Yetik, Erhan. "Ankaravî, İsmâil Rusûhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/211-213. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yetik, Erhan. "Ankaravî İsmail b. Ahmed Rusûhî", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1989), 119-135.
- Yılmaz, Fehmi. "Tütün". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/1-4. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yılmaz, Fehmi. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Tütün: Sosyal, Siyasî ve Ekonomik Tahlili (1600-1883)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Yurdağür, Metin. "İbrâhim b. İbrâhim Lekânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/130-131. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Zehebî, Şemsu'-Din Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeri A'lami'-Nubela*. thk. Şuayb el-Arnâvut, 29 Cilt. Muessesetu'-Risâle, Beyrût 1982.
- Zirikî, Hayrüddin. *el-A'âm*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kalem, 2002.

## Ek 1: Tahkikli Metin

رسالة كَفَّ اللسان عن حكم الذخان للشَّيخ إسماعيل أنقروي المولوي

(ت. 1631/1041)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رافع أعلام شريعة الغزاة ومشيد أركان طريقة الزُهراء. أحمدهُ على نعمه التي تُعجز اللسانين شكرا وأشهد أن لا إله إلا الله شهادة أتخذها يوم الحشر زهرا وأشهد أن سيدنا محمداً عبده<sup>1</sup> أرفع الناس قدرا وصلى الله عليه وعلى آله وصحبه وجنده وحزبه ما أطلع الأفق زهرا والروض زهرا.

وبعد؛ فلما كثُر اللفظ والغلط في حكم الذخان المبتدع في هذا الزمن وكان الناس فيه بين قاذح مفرط ومادح مفرط<sup>2</sup> سارت مشرفة<sup>3</sup> وسار مغربا شتان بين مشرق ومغرب وطأ. لما سُئلت عن حكمه فأجبتُ بالسكوت ورغب إليّ في تميز حاله فقطعت عن التبعوت حتى زاد اللجاج وخاض بحر الخلاف وياج، فاستخرت الله في تحرير رسالة تعرب عن حاله، وتبين صدق المقال عن محاله، ببيان ذلك على أكمل تحقيق، وإجراء عنان القلم في ميدان المطروس على أقوم طريق، على أنني أعوذ من أتاني الحكمة، وجعلني من أقل أفاضل الأئمة، أن أكون ممن مال، وتخلق بالخلق الذي بجانب الإيمان، وسلك سبيل الاعتراض، وبنى كلامه على قواعد الإعراض، وجعلتها هدية إلى جناب العالي، حسنته الأيام والليالي، ماجد تحت العثماني، وواحد النوع الإنساني، من وزع بسيفه القلوب، ومازج بعدله وفضله سرّ القبول والجنوب، المرابط المجاهد أحمد باشا<sup>4</sup> يسر الله ما يشاء وأعز جنابه، وحفظ عليه أولاده وأحبابه، معترفا بقصوري، وقلة بضاعتي وضعف مقدوري، وسميتها كَفَّ اللسان عن حكم الذخان فأقول مستمداً من فياض العقول:

اعلم أعزك بعزه وجعلك في كنفه وحرزه، أن أصول الشَّرع ثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع، وما ثبت بالقياس فهو راجع إليها وعائد عليها. ومن قال في الدين برأيه فقد أخطأ، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَسَ بِكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء، 36/17] وما نقله العلماء الأعلام من الأحكام الشرعية على قسمين: إما مأخوذ من الكتاب والسنة بطريق التصريح أو متفرع على قواعدها بطريق القياس الصحيح.

والقياس تعدية حكم فرع إلى آخر لاشتراكهما من العلة التامة، وتلك العلة لابد أن تكون منصوصة كالأذى في قياس اللواطة على وطء الحائض فلأنها منصوصة بقوله تعالى: ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَعَزَّزُوا نَفْسًا فِي الْمَحِيضِ﴾ [البقرة، 222/2] أو معلوماً تمامها وأطرافها وإنتاجها بدليل خارجي آخر كالطواف في قياس البيوت على الهرة كما هو مبسوط في محلّه. ومنه إسناد الحكم إلى المشتق لإشعاره بعلة الاشتقاق فمتى ما<sup>5</sup> وجد ما ذكر في علة جاز القياس بها والاستنباط لمن تمكّن في علوم العقلية والنقلية وعرف الحكم والمتشابه والمفضل والخاض والعام والتاسخ والمنسوخ ومهر في وجوه الكتاب وطرق السنة وأنواع الإجماع وأساليب القياس. ومتى فقد كان القياس باطلاً داخلاً صاحبه تحت الوعيد المذكور في أعظم جرم وأكبر محذور. ولذا توقّف إمامنا النعمان [ت. 150/767] [488ظ] في أربعة عشر مسألة لعدم ظهور علتها له ووضوح دليلها عنده مع أنه إمام أهل الرأي وسيد أرباب القياس وكذا بقية المجتهدين. إذا تقرّر هذا فنقول الكلام في هذا الذخان يتوقّف على أربعة قواعد:

[القاعدة الأولى]: أن الأشياء قبل البعثة لا حكم لها على المختار كما في البدائع<sup>6</sup>، وبعدها فهل الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة أو التوقّف: الراجح من مذهبنا الثالث، بمعنى أن ما أتانا الرسول أخذناه وما نهانا عنه اجتنبناه وما لم يتكلم فيه بأحد الأمرين صريحا أو مفهوماً يجب السكوت عنه وعدم الحوض فيه وحكم التوقّف أي يسلم حكمه إلى الله وعدم القول بحلّه أو حرمة وإن كان له حكم

1 ح + رسوله.

2 ح أ - مفرط.

3 ر: مشرفة.

4 لعله هو وزير لدولة العثمانية في مصر.

5 ح ، ر - ما.

6 أي بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (ت. 1191/587). انظر: معجم المؤلفين لعمر رضا كخالة، 3/76.

عند الله ولكن نطق عليه، ونسبه<sup>7</sup> النسفي<sup>8</sup> في شرح مناره إلى أصحابنا قاطبة، وذكر أن الإباحة مختار الكرخي<sup>9</sup> وبعض الحنفية، وذكره قاضيخان<sup>10</sup> وصاحب الهداية<sup>11</sup> من فصل المداد فليراجع.

القاعدة الثانية: أن كل ما حدث بعد الصدر الأول مما لم يعهد في عهده عليه السلام فهو بدعة. وقد تقرر أن حكم البدعة عرضها على قواعد الشرعية الشريفة وقياسها عليها ممن استكمل الشرائط السابقة لا ممن يستحسن الورم، وينفخ في غير ضرم، ولا يفرق بين الغب والسمين، ولا يميز الشمال عن اليمين. وقد عد المحقق ابن الكمال<sup>12</sup> طبقات الفقهاء من هذا النوع إمام المذهب العلامة الزيلعي<sup>13</sup> مما ظنك ما أمثالنا فإن دخلت في قواعد الوجوب فهي واجبة كالدرد على الفرق الضالة، أو في قواعد التذب فهي مندوبة كإحداث المدارس وصلاة التراويح، ولذا قال عمر [ت. 644/23] رضي الله عنه: «نعمت هذه البدعة». أو في قواعد المباح فمباحة كالمخلل والمعلقة وتسمى هذه الأقسام الثلاثة البدعة الحسنة، أو في قواعد الكراهية فمكروهة كزخرف المساجد وتزوين المصاحف أو في قواعد الحرام فمحرمة كمذهب القدريّة وأكثر الفرق الضالّة أو في قواعد الكفر فمكفرة كمذهب المجسّمة والمعزلة القائلين بخلق القرآن وحدث الصفات وتسمى هذه الأقسام بالبدعة السيئة.

وقياس الدخان على قواعد الحرام أن يتسنى إذ لا وجه لقياسه على شرب الخمر أو أكل لحم الخنزير أو غيرهما مما حرم الشرع بتناوله فتدبر.

القاعدة الثالثة: أبلقت كلمة المحققين على أن الحرام ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه فهو في مقابلة الفرض، ومتى ما<sup>14</sup> ورد دليل عام فخص أو نسخ بعضه أو احتمل تأويلا تحقيرا سقط الاستدلال به وصار ظنيّا فكيف بما لم يرو فيه دليل! وقد تقرر أن الأدلة على أربعة أقسام:

- قطعيّ السند والدلالة كآيات الصريحة المحكمة.

- وظنيّ السند والدلالة كأحاديث الأحاد المؤولة.

- قطعيّ السند ظنيّ الدلالة كآيات المؤولة.

- وظنيّ السند وقطعيّ الدلالة كأحاديث الأحاد<sup>16</sup> الصريحة المحكمة.

والفرض والحرام لا يثبتان أصلاً<sup>17</sup> من قلة الدين وضعف اليقين.

القاعدة الرابعة: لا يخفى على من عرف الأحكام ويميز الحلال من الحرام، أن أكثر ما وقع في كلام الشارع مطلقاً فهو مقيد بشروط تُدرَك من غير ذلك المقام لعدم إمكان [و489] الإحاطة في كل محلّ بقيوده وبشروطه. فبنى الشارع كلامه على ضرب من الاشتباك يحذف

7 ر : نسبه.

8 هو عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (ت. 1310/710). من فقهاء الحنفية فقيه أصولي من تصانيفه كنز الدقائق والمنار والعمدة. انظر: تاج التراجم لابن قطلوبغا، 174-175/1.

9 هو أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي (ت. 952/340). من فقهاء الحنفية فقيه أصولي من تصانيفه المختصر والجامع الكبير والجامع الصغير. انظر: تاج التراجم لابن قطلوبغا، 200-201/1.

10 يعتبر من أهل الترجيح عند الحنفية من تصانيفه الفتاوى وشرح الجامع الصغير وشرح فخر الدين الحسن بن منصور قاضي خان (ت. 1196/592). الزيادات. انظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة، 227/2.

11 هو برهان الدين أبو الحسن المرغيناني (ت. 1197/593). من كبار فقهاء الحنفية من تصانيفه الهداية، بداية المبتدى. انظر: سير أعلام النبلاء للأذهبي 232/21.

12 هو أحمد بن سليمان بن كمال باشا (ت. 1533/940). قاض من العلماء بالحديث ورجاله تركي الأصل من تصانيفه طبقات الفقهاء وإيضاح الإصلاح. انظر: الأعلام للزركلي، 1/133.

13 لعله أبو عمرو عثمان بن علي فخر الدين الزيلعي (ت. 1343/743). الصوفي من العلماء الحنفية من تصانيفه تبين الحقائق في شرح كنز الدقائق. انظر: تاج التراجم لابن قطلوبغا، 204/1.

14 سنن البيهقي، 549/4 (2999).

15 ر - ما.

16 أ: الآيات.

17 أ: أحدا.

من محل ما صرح به في آخر ويفصل في مقام ما أجمله في مقام، وأنّ للشّارع في كلّ شيء علة وحكمة ما لم تُدرَك، لم يُدرَك نفس الحكم كما ينبغي. ويكون علم الفقه قاصراً بالنسبة إلى ما أدركها وأنّ الأشياء قد يُعرض عليها أسباب تُوجب تغيير أحكامها فقد ينقلب الواجب حراماً والحرام واجباً لعارض طرأ عليه. كما أنّ أكل المبتة والخنزير حرام يستحلان إلى الجواز عند الإكراه، والوجوب عند الصّورة. وإكمال الصّلاة واجب للنهي عن إبطال العمل بالنّص، وقد يجوز تركه كمن أخذ متاعه وهو يُصلي أو يجب تركه كمن رأى أعمى يسقط في بئر.

والفقيه ما لم يعلم المدارك وميّز بينها لا يوصف بالوقوف على الأحكام، ولا يمكنه التّمييز بين الحلال والحرام. إذا تمهّد هذا فأقول أمّا أنا فلا أشك في قبحه، ولا أسلم لمن يطلق اللسان بمدحه، لكنني لا أقول بحرمته كما يقول بعض من لا يعلم قبح الإقدام على الحكم فيما لم يرو عن الشّارع عليه السّلام، تمسكاً بأدلة لا تشفى القلوب ولا تنتج المطلوب لكونها أوهن من بيت العنكبوت، وأخفى من حمله الثّابت وما نحن نوردناه عليك ونفضلها بين يديك:

### الأوّل

أنّه إسراف والإسراف حرام فهو حرام، وفي كليتني مقدّمته نظر أمّا الصّغرى فممنوعة إذ لا ينتظم أنّ إنفاق مائة درهم في أنواع الأطعمة والأشربة لمن يقدر ولا يمنعه مانع شرعيّ كدين مستغرق ونحوه من الإسراف، وإذا كان هذا من بعض المتناولات فكيف نسلم أنّ إنفاق درهم أو درهماً فيه من الإسراف. وأمّا الكبرى فممنوعة لأنّ تحريم الإسراف ليس على إطلاقه، فقد نصّ الفقهاء على كراهته في مواطن وحرّمته في أخرى كما يُعلم من تبحّر في كلامهم ونظر في كتبهم فالنتيجة خلف.

### الثاني

إنّه ضارّ وكلّ ضارّ حرام فالموجبتان ممنوعتان، أمّا الصّغرى فلا تُسندهم فيه أنّه يُحرق الدّنيا ويصل إلى الخياشم ويضّر الاعصاب. وقال الرئيس ابن سينا<sup>18</sup>: لو لا الدّخان والفئان لعاش ابن آدم ألف عام.

وأنت خبير بأنّ هذا أمر موهوم لا يصلح سند الحكم الشرعيّ على أنّ نفعه من البلغم ممّا شُهد واشتهر، وبالجملة كلام الأطباء فيه مضطرب فضرره غير مقطوع به وعلى تسليمه فالذي نصّ الحكماء على ضرره، وهو دخان الأخشاب والأحطاب المعهود. ولعلّه لخاصيّة في ذلك فهو عام مخصوص بدليل نصّهم على بعض الأبخرة والتّواخين كما يعلمه من صبغ يده من أديم علم الطّب. وما ذكره عن ابن سينا لم يثبت وإن ثبت فهو<sup>19</sup> محمول على ما ذكر فكيف يتفق الحكم به واستنباط الفروع الشرعيّة منه، وأمّا الكبرى فلا تُضّر مقلوب بالتشكيك فحرمته وكراهته تختلف<sup>20</sup> باختلاف أنواعه وأقسامه فالنتيجة خلف.

### الثالث

إنه مسكر وكلّ مسكر حرام؛ فهذا حرام لأنّه مسكر بدليل أنّ غير شاربه إذا أسكره به أسكره. والعبرة بغير المعتاد فإنّ من اعتاد السّم لا يضره، وصغراه ممنوعة فإنّها غفلة عن السكر. وما رأينا من شربه و أسكره إمّا قد يدور رأسه لعدم الاعتياد. وذلك واقع في كثير<sup>21</sup> من الأشياء المباحة لمن لم يعتادها. والظاهر والحاصل<sup>22</sup> أنّه ظاهر الفساد، لا يقوله من له أدنى بصيرة وانقفاً فالنتيجة خلف. وقوله: “والعبرة بغير المعتاد” حكم لم تر من نصّ [489ظ] عليه ولا من التفتت.

### الرابع

إنه بدعة وكلّ بدعة حرام ضلالة فهذا ضلالة والضلالة<sup>23</sup> حرام ولا يخفى عدم أطراد الكبرى لما تقدّم وتقرّر من انقسام البدعة إلى حسن وقبيح مما ذكر منها. وإن ورد به الحديث الصحيح فهو مؤوّل بالإجماع ممنوع مفهومه بلا نزاع. فالمدافع في مثله محتاج إلى شربة تبدّل مزاجه المستقيم.

18 هو الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا (ت.1037/428). هو مشهور أشتهر بالطب صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعات من تصانيفه القانون في الطب، انظر: الأعلام للزركلي، 2/ 241-242.

19 - فهو.

20 ر: تخلف.

21 ر، أ - في كثير.

22 ح - والحاصل.

23 أ - والضلالة.

#### الخامس

إنَّه خبيث وكلُّ خبيث حرام فهذا حرام ضلالة فهذا غلط مبین وذهول عمَّا قرَّره أكابر المفسِّرين؛ لأنَّ الخبيث ما استخبثه العرب وثبت خبيثه عمَّن لا ينطق عن الهوى. ومن المقرر لو إنَّت الماء أو السَّمْن أو الدَّهْن أو نحوها لم يحرم استعماله. وقد أجاز مالك [ت. 795/179] رحمه الله تناول ما عدا لحم الميتة والخنزير وما أسكر من الشَّرَاب، فكيف يسوغ الإقدام والجرأة على تحريم شيء قبلته العرب ولم يُرو فيه نقل عن الرُّسول الصادق عليه السَّلَام.

#### السادس

إنَّه خبيث الرائحة كالثُّوم والبصل، وقد ورد نهي رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من أكلهما عن قربان المسجد لعلَّة أذى المصلِّين. وثبت عنه ذلك بالأحاديث الصَّحيحة، وهذا عجيب! فإنَّ أكل نهيهما مكروه لا حرام وكراهته مقيد بحضور المسجد وأذى الجماعة، ولا نسلم أنَّ الدُّخان في خبث الرائحة كالثُّوم والبصل سيِّما ممَّن يقربه بشيء من العود ونحوه من الأشياء الطَّيِّبة الرائحة ولئن سلَّم بعد النزاع فمفاده الكراهة بالشَّرطين المذكورين فالذُّليل لم يطابق المدَّعي.

#### السابع

إنَّه تشبه بأهل الكتاب والتشبه بهم منهبي عنه وهذا ممنوع في الجانبين: أمَّا الأوَّل فله ظهور بطلانه؛ فإنَّه مخصوص بأشياء معيَّنة بيَّنها الشَّارع عليه السَّلَام ومقيد بقصد التشبه بأهل الكتاب وعلى تسليمه فيما له أنَّه مكروه لغيره ومن المقرر أنَّ شرب الماء على هيئة الخمر بقصد التشبيه حرام لشاربه بصيِّره حراما واتِّباع الكُفَّار في غير أمر الدِّينيَّة بغير قصد مشابهتهم غير محظورة قطعاً، بل يجب عند الصُّرورة فالسند يناقض المدَّعي.

#### الثامن

إنَّ ظهوره من الإنكسار وهم السَّابقون إليه ففي اتِّباعهم ما لا يخفى، وفي مثل هذا القول ممَّا لا يحتاج إلى جواب لظهور أنَّه احتمال لم يطابق الصواب.

#### التاسع

إنَّه جزء أرضي كالتراب، وقائله أحمق لا يحتاج إلى جواب؛ لأنَّه نبات كسائر النباتات فلا وجه لتمييزه عنها<sup>24</sup> بما دُكر فإنَّه ظاهر، الدلالة عليه لا له.

#### العاشر

إنَّ شاربه كاذب؛ لأنَّه يسمِّيه شراباً، والشَّرْب إيصال مائع من طريق الفم إلى الجوف. وهذا نقل عن المقام وتعليل ما لم يثبت عن الأئمَّة الأعلام.

#### الحادي عشر

إنَّ فيه تشبهه بالجنِّ في إخراج الدُّخان من الفم، وهذا باطل، لا يقوله إلا من هو من جليَّة الغفيل عاطل فإنَّ حاصل مفاده القبح إن سلَّم ما أورده سندا أو اتَّخذه معتمداً.

#### الثاني عشر

إنَّ فيه تعادلاً<sup>25</sup> بالنار لطلبها آتاء الليل وأطراف النَّهار، وهذا قول بعيد لا يقوله من له قلب أو ألقى السَّمْع وهو شهيد. وأعجب من هذا قولهم إنَّه من آثار العذاب وقد نهى عن التلبُّس بها والمرور، في ديار المغضوب عليهم، وأمر بالإسراع فيها.

24 ر: عليها.

25 أ: تفادياً، ح: تغادلاً.



## الثالث عشر

إنَّه الدَّخَانُ المراد بقوله تعالى ﴿...يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ﴾ [الدخان، 10/44] وهذا قول كذاب لا يهب يوم الحساب.

## الرابع عشر

إنَّه الشَّجَرَةُ الملعونة في القرآن المذكور في سورة الإسراء،<sup>26</sup> وهذا جرءة عظيمة على الملك القهار، فالتبوء قائلها مقعده<sup>27</sup> من النار.

## الخامس عشر

إنَّه قد جاء في الأثر عن سيِّدنا البشري: «سيأتي [490و] زمان على أمّتي يشربون الدَّخَانُ». <sup>28</sup> وإنَّه من بول إبليس، وهذا أكذب مصنوع على رسول الله صلى الله عليه وسلّم موضوع، وقد جزم إمام الحرمين<sup>29</sup> بأنَّ الوضاع على رسول الله صلى الله عليه وسلّم كافر يُقتل ولا يُدفن في مقابر المسلمين. والمعتمد أنَّه لا يُكْفَر لكن استتاب فإن لم يتب عُوقب بالضرب الشديد والحبس المديد، فإن لم ينجع فيه ذلك يُقتل حدا لا كفرا؛ لأنَّه من السَّاعين في الأرض بالفساد.

وقد يثبت في الحديث الصحيح المتواتر: «مَنْ كَذَّبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ». <sup>30</sup> وفي حديث آخر: «إِنَّ كَذِبًا عَلَيَّ لَيْسَ كَكَذِبِ عَلَيَّ أَحَدِكُمْ». <sup>31</sup> والكذب على غير رسول لله ملعون فكيف عليه عليه السَّلام، وقد تقرَّر أنَّ الموضوع لا يجوز نقله ولا روايته إلا لبيان وضعه، وذكر الحفظ للوضع علامات؛

أحدها: أن لا يوجد في شيء من كتب الإسلام المشهورة كالصَّحيحين والسَّنن الأربعة و المسانيد<sup>32</sup> الثلاثة وموطأ مالك والحاكم.

والثاني: أن يدلَّ على خلاف ما وقع عليه الإجماع.

والثالث: أن يكون ركيك الألفاظ ليس فيه رائحة كلام التبوُّة.

وما ذكر كذلك، ولا يجوز الاعتماد على ما يوجد في الكتب المحرَّفة والنسخ المصحَّفة. وكذا ما ينقل في كتب التواريخ والأدب. ومن الموضوع ما يحكى من أنَّه ظهر في زمن عمر بن الخطَّاب، فنهى النَّاس عنه فإنَّ هذا ممَّا لم ينقل من يعتمد بقوله ولا وقع في شيء من كتب الحديث، وإنَّما أوردت هذه الأدلة التي أكثرها كما<sup>33</sup> ترى لما اشتهر من أمرها وانتشر من ذكرها. وقد ألف في تحريمه عدَّة رسائل هذا فاصلها بل فيهم من أثبت حكمه بالمنام وبيِّن عليك مرَّة أخرى.

فقول: بعد تأمل النقول حاصل المقال: إنَّ هذا الدَّخَانُ بدعة قبيحة مجهولة الحكم لا يقدم على تحريمه أو تحليله ذو ثقة في دينه؛ فإنَّ أم الإدمان على الكلام ممَّا لم يرو عن الأئمة الأعلام أعظم من نقل الحرام؛ لأنَّ الضُّرر المتعدِّي أعظم من الضُّرر العامِّ، سيِّما إذا ترتَّب على القول بحرمته فتنة أو حذرا أن يقع التِّي ألف بين المسلمين. وقد أمر العلماء أن يخاطبوا النَّاس على قدر عقولهم. ومن المقرَّر المشهور إنَّ النهي المنكر إنَّما يجب بل يجوز إذا لم ترتَّب عليه مفسدة أو ضرر. وإنَّ النَّاهي عنه إذا علم أنَّ المنهَى عنه لا ينتهي ويكون ذلك سببا لتناثر القلوب جاز له تركه؛ لأنَّه قول لا فائدة فيه ولا عائدة منه. وفي كتاب الطَّهارة من الأشباه والنظائر<sup>34</sup> «لو رأى نجاسة مانعة في ثوب غيره وعلم بغالب ظنِّه؛ إن أخبره أزالها وجب إخباره وإلا فلا». <sup>35</sup> قال شارحها: والأمر المعروف على هذا القياس سيِّما إذا

26 أي آية ﴿... وَالشَّجَرَةُ الْمَلْعُونَةُ فِي الْفُرْعَانِ...﴾ [الإسراء، 60/17]

27 ر: مقعد.

28 الآثار المرفوعة في الأخبار الموضوعة للكتوبي، 15.

29 هو عبد الله بن يوسف بن محمد بن حَيُّوتَه الجويني (ت.1085/478). إمام الحرمين من فقهاء الشافعية وأحد أبرز والأشاعرة من تصانيفه نهاية المطلب في دراية المذهب، مختصر النهاية، البرهان. انظر: سير أعلام النبلاء لأدهبي، 170-168/18.

30 صحيح البخاري، 80/2 (191).

31 صحيح مسلم، 10/1 (4).

32 أ: أسانيد.

33 ر: ح: ما.

34 أي الأشباه والنظائر لرزين الدين ابن نجيم (ت.1563/970). انظر: الأعلام للزركلي، 64/3.

35 الأشباه والنظائر لابن نجيم، 138. ونصه: «رَأَى فِي ثَوْبٍ غَيْرِهِ نَجَاسَةً مَانِعَةً إِنْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّهُ لَوْ أَخْبَرَهُ أَزَالَهَا وَجَبَ وَإِلَّا فَلَا».

ترجى النَّاهي امتثال النهى عنه ذلك من أقواله وأفعاله. وقد عُلم ممَّا سبق أنَّ الأولى ترك الذَّخَان سَيِّمًا لمن يقتدر به من العلماء والائمة والأعيان خصوصا عند الصَّلَاة والإفطار؛ فإنَّ المطلوب عندهما تطيُّب رائحة الفم فإذا أقام إلى الصَّلَاة بعده سوَّك فاه دفعا لرائحة الكريهة.

وفي الحديث الصحيح: «إذا قرأ أحدكم في صلاته وَضَعَ مَلِكًا فَاهُ على فيه، فلا يَخْرُجُ مِنْ فِيهِ شَيْءٌ إِلَّا دَخَلَ فَمَّ الْمَلِكِ».<sup>36</sup> ويقيد أولوية علم أنه لو ترتب على تركه أو في ضرر نفسيّ جاز كمن يعتاده، ويعلم قطعا أنه إذا تركه يتضرر بذلك كما أنَّ من اعتاد أكل الأفيون، وعلم يقينا أنه إذا تركه مرض أو تضرر [490ظ] جاز<sup>37</sup> أكله وإن كان محظورا لما تقرّر من أنَّ الصُّرورات تبيح المحظورات. ولا يجوز شربه على الطَّرقات<sup>38</sup> أو من بيوت القهوات، هو سقوط الشَّهادة واختلال المرؤة سَيِّمًا بعد صدور نهي السُّلطان.

وقد طال السُّؤال ونحن بالديار المصريّة عن تطهير الصَّائم، فأفتى شيوخنا قاطبة بأنّه يُفطر الصَّائم، لا سيِّمًا وهو لشرايبه بمنزلة القوت فتجب به الكفَّارة أيضا. وقد صرّحوا بأنّه لو ابتلع بزاق حبيبه يلزمه الكفَّارة. وإذا عُلم شاربه لا قدرة له على ثمنه لفقره أو دينه المستغرق أو عُلم أنَّ جاره يتضرر به كره تحريما للأمر العارض المعلوم حكمه من الشَّرع، فكراهيته<sup>39</sup> كحرمة الوطئ في حال الحيض، ولهذا لم يكفر مستحلّه على المعتمد.

والحاصل أنَّ المقلِّد ليس له استنباط الأحكام الشَّرعيّة باتِّفاق العلماء، ولا الإخبار عن حكم ما يرويه قول إمامه. وإن وجدته في الكتاب والسُّنة فإنَّ المجتهد مكلف بالاستنباط، والمقلِّد مكلف بتقليده وليس له طلب الدليل منه ولا مخالفة قوله لدليل آخر وقف عليه من آية أو أثر. وعلماء عصرنا مقلِّدون والوحي قد انقطع والاجتهاد قد فقد. ونحن أسرى الثقل. وعلى تقدير وجود عالم قادر على الاستنباط، فالاستنباط حجّة في حق نفسه لا يتعداه إلى غيره، ولا يصلح برهانا سواه؛ لأنَّ المجتهد قد يخطئ وقد يصيب، فالصَّمّت أسلم. وترك الحكم أحكم. ومن قال غير ذلك فقد أبقى نفسه في المهالك، وعليه أن<sup>40</sup> يعدّ الجواب ليوم الحساب.

والله وليّ التَّوفيق، وأوهب التَّحقيق. والحمد لله ربّ العالمين وحده، والسَّلام على من لا رسول بعده.

تمت. <sup>41</sup> درويش نياز حسين قونوي غفر له ولوالديه ولأساتذته وإخوانه، آمين.

36 شعب الإيمان للبيهقي، 149/3 (1938). ونصه: «إذا قام أحدكم يُصلي من اللَّيْلِ فَلْيَسْتَكْ فَإِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا قَرَأَ فِي صَلَاةٍ وَضَعَ مَلِكًا فَاهُ عَلَى فِيهِ، فَلَا يَخْرُجُ مِنْ فِيهِ شَيْءٌ إِلَّا دَخَلَ فَمَّ الْمَلِكِ».

37 ح + له.

38 ح + لعراض آخر.

39 ح: فكراهته.

40 ر- أن.

41 ح- ر - درويش نياز حسين قونوي غفر له ولوالديه ولأساتذته وإخوانه آمين.



## Subhî Fahmâvî'nin Romanlarında Kur'an Kıssaları

### Quran Stories in Şubhî Fahmâwî's Novels

Mazhar DEDE

Arş. Gör. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı  
Research Assistant, PhD., Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology,  
Department of Arabic Language  
Van, Turkey  
mazhardede@yyu.edu.tr  
orcid.org/0000-0001-9876-1577

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 09 Ekim / October 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 08 Kasım / November 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık / December 2020  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Aralık / December  
**Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages:** 635-651

#### Atıf / Cite as

Dede, Mazhar. "Subhî Fahmâvî'nin Romanlarında Kur'an Kıssaları". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 635-651.

**Doi:** 10.33460/beuifd.808102

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Subhî Fahmâvî (صبيحي فحموي) (1948-...), Filistin asıllı Ürdün vatandaşı bir yazardır. Peyzaj mühendisi olan Fahmâvî, öykü, kısa hikâye, tiyatro gibi edebî türlerde çeşitli eserler kaleme almıştır. Özellikle yazdığı ondan fazla romanla ismini duyuran yazar, sahip olduğu dil ve üslûbuyla da dikkat çekmektedir. Fahmâvî, romanlarında şiir ve nesir türünün birçok alanından geniş ölçüde yararlanmaktadır. Yazarın yararlandığı bu metinler, olaylar arasında birer bağlantı aracı olmaktan ziyade, olay kurgusunun inşasında temel rol oynayan bir konumdadır. Fahmâvî'nin olay örgüsünü kurgularken çokça istifade ettiği metinlerden biri de Kur'an kıssalarıdır. Yazar, romanlarında özellikle tarihsel ve dramatik kıssaları tercih etmektedir. Hz. Âdem'in yaratılışı, Hz. Âdem ile Havvâ, Hz. Nûh ve tufan, Hz. İbrahim, Hâcer ve Hz. İsmail, Hz. Yusuf ve Züleyha, Hz. Lût ile kavmi ve Ashâb-ı Kehf kıssaları romanlarda yoğun olarak işlenen kıssalardandır. Yazar, bazen kıssaları Kur'an'da geçtiği şekliyle ele alırken bazen de kıssanın bazı yönlerini değiştirdikten sonra metin inşasına dahil etmektedir. Söz konusu bu değişiklik kıssada geçen şahıs ismi veya kıssada geçen bir varlık olabilmektedir. Bu makalenin amacı, Subhî Fahmâvî'nin Hurmetân ve mahrem, 'Alâ Babi'l-Hevâ, Kıssatu 'işki Ken'âniyye ve el-Ermeletu's-Sevdâ adlı romanlarında istifade ettiği Kur'an kıssalarını tespit etmek ve bu

kıssaların anlatım aracı olarak roman kurgusuna yaptığı katkıyı saptamaktır. Yazarın roman kurgusunda, Kur'an kıssalarının üstlendiği rolü irdelemek ve bunları Kur'an'da anlatılan kıssalarla mukayese etmek yazarın sahip olduğu anlatım üslubunu ortaya koymak açısından oldukça önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Subhî Fahmâvî, Kissa, Üslûp, Roman kurgusu.

**Abstract:** Şubhî Fahmâwî (صبيح فحموي) (1948-....) is a writer who is Palestinian origin Jordanian citizen. Fahmâwî, a landscape engineer, has written various works in literary genres such as tales, short stories and theater. The author, who made his name known especially with more than ten novels, draws attention with his language and style. Fahmâwî makes extensive use of many areas of poetry and prose in his novels. These texts, which the author makes use of, are in a position that plays a fundamental role in the construction of the event rather than being a means of connection between events. One of the texts that Fahmâwî makes use of while fictionalizing the plot is the stories of the Quran. The author prefers historical and dramatic stories in his novels. The stories of the creation of Adam, Adam and Eve, Noah and the flood, Abraham, Hâcer and Ismail, Joseph and Zuleyha, Lot and his tribe and Ashab-ı al-Kahf are among the stories that are heavily handled in novels. While the author sometimes treats the stories as they are mentioned in the Quran, sometimes he includes them in the text construction after changing some aspects of the story. This change can be the name of the person in the story or an entity in the story. The aim of this article is to determine the stories of the Quran that Şubhî Fahmâwî uses in his novels *Hurmetân ve mahrem*, *'Ala Babi'l-Hevâ*, *Kıssatu' İşki Ken'âniyye* and *el-Ermeletu's-Sevdâ*, and to determine the contribution of these stories to fiction as a means of narration. It is very important to examine the role played by the stories of the Qur'an in the fiction of the writer and to compare them with the stories described in the Qur'an in terms of revealing the narrative style the author has.

**Keywords:** Arabic Language, Şubhî Fahmâwî, Short Story, Style, Fiction.

## Giriş

Arap Yazarlar Birliği, Mısır Öykü Kulübü ve Ürdün Yazarlar Birliği gibi kuruluşlarda üyeliği bulunan Filistin asıllı Ürdün vatandaşı Subhî Fahmâvî, roman başta olmak üzere edebiyatın birçok türünde eserler kaleme almıştır. Son zamanlarda kaleme aldığı romanlar, hem muhteva açısından hem de dil ve üslûp açısından yerli ve yabancı okurların dikkatini çekmektedir. Yazar, romanlarında genel olarak Filistin meselesi ve buna bağlı yaşanan sorunlar başta olmak üzere, Arap dünyasının bölünmüşlüğü, Arap toplumunda kadın olmanın zorlukları, modern çağda kadın-erkek çekişmesi, küreselleşen dünyada insanlar arasındaki ilişkilerin çarpıklığı ve beraberinde getirdiği sorunlar, bazı Arap ülkelerindeki farklı dinî yorumların bireyin hayatına yaptığı etki gibi güncelliğini koruyan konuları işlemektedir. Onun romanlarında dikkat çeken en önemli husus, yazarın bu konuları işlerken bir anlatım aracı olarak kullanmış olduğu dil ve üslûptur.

Fahmâvî, romanlarında dil olarak çoğunlukla fasih Arapçayı tercih etmekle beraber diyaloglar başta olmak üzere ihtiyaç duydukça Mısır ve Filistin lehçelerini de kullanmıştır. Romanlarında ön plana çıkan üslûpsal özelliklerden biri, kurgunun farklı anlatım malzemeleriyle zenginleştirilerek tıpkı *Binbir Gece Masalları*'ndaki gibi olayların iç içe halkalar şeklinde sunulmasıdır. Yazarın sahip olduğu üslûbun diğer bir özelliği de kutsal metinlerden ve hadislerden yapılan iktibaslar ile şiir, şarkı, fıkra, hikâye, atasözleri, deyim ve kıssa alanlarında yapılan alıntılar açısından roman metinlerinin oldukça zengin olmasıdır. Bu yönüyle Subhî Fahmâvî'nin üslûbu, ironi tarzıyla ön plana çıkan George Orwell'a (öl. 1950) benzetilmektedir.<sup>1</sup> Yapılan bu iktibas ve alıntıların olay örgüsü ve asıl metinle tam bir uyum içinde olması, üslûp açısından romanların diğer bir özelliğidir. Bütün bu özelliklerin yanında, yazarın Kur'an kıssalarından da oldukça fazla yararlanmış olması metni çeşitlendirmiş ve anlatımı farklılaştırmıştır. Ayrıca Kur'an kıssalarından istifade etmiş olması, okuyucunun metinler arasındaki ilgiden hareketle anlatılan olayı daha rahat anlamasına yardımcı olmaktadır.

Fahmâvî, romanda kurguladığı olay örgüsünde Kur'an kıssalarından farklı amaç ve şekillerde istifade etmektedir. Söz konusu kıssalar, bir tartışmada tarafların birbirlerine karşı kullandıkları argüman görevinde olabildiği gibi, tarihî veya mitolojik bir olayın birer parçası da olabilmektedir. Aynı kıssa, başka bir olayda roman kahramanının yaşadığı bir olayı kıssadaki şahsın yaşadıklarına benzetme amacıyla da kullanılabilmiştir. Yazar, yaygın ve toplumun büyük bir kesimi tarafından bilinen kıssaları tercih etmiştir. Bunlar, Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. Yusuf, Hz. İbrahim, Hz. Lût ve Ashâb-ı Kehf kıssalarıdır.

### 1. Hz. Âdem Kıssası

Hz. Âdem ve bazı kaynaklarda isminin Havvâ olduğu söylenen,<sup>2</sup> eşinin kıssası, farklı bağlamlarda Kur'an'da zikredilmektedir. Kur'an, Havvâ'nın isminden bahsetmeksizin "zevç/eş" kavramını kullanır.<sup>3</sup> Hz. Âdem ve eşinden bahseden Kur'an, ikisinin cennetten çıkarılıp dünyaya gönderilmeleri hadisesine de sebebiyle birlikte yer vermiştir. Kur'an'da bu neden, Hz. Âdem ile eşinin, şeytanın aldatmacasına uyarak, Allah'ın kendilerine yasakladığı meyveden yemesi olarak ifade edilmiştir.<sup>4</sup> Böylelikle Allah'ın emrini çiğneyen çift, cennetten çıkarılıp yeryüzüne indirilmiştir.

1 Muhammed Hasan Abdulmuhsin, *el-Bunyetu's-serdiyye fi rivayeti Subhî Fahmâvî* (Lazkiye: Dâru'l-Hivâr, 2011), 117.

2 *Kutsal Kitap* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2016) Yaratılış 3/20; en-Neseî, Ahmet b. Mahmût, *Tefsiru'n-Neseî*, thk. Mecdî Mensur (Kâhire: el-Mektebetü't Tefkîyye, 2014,) 1/58; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibu'l-âliye bi zevâidil-mesânid's-semâniye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin (Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1997) 2/515.

3 el-Bakara 2/35; el-A'râf 7/19; Tâ-hâ 20/117.

4 el- A'râf 7/19-25; Tâ-Hâ 20/117-123.

Hız. Âdem ile eşinin cennetten çıkarılma nedenleri Eski Ahî'te oldukça geniş bir şekilde yer almaktadır. Eski Ahî'te göre, ilk insan ve eşinin cennetten çıkarılma nedeni, yılanın kendisine ölümsüzlük vaat ederek Havvâ'yı kandırmasıdır. Havvâ, yılanı inanarak önce kendisi yasak meyvenin ağacından yemiş daha sonra da yanındaki kocasını aynı meyveden yemesi için ikna etmiştir. Böylece Rab, onlara öfkelenerek onları Aden bahçesinden çıkarmıştır.<sup>5</sup>

Aynı konuyu Fahmâvî romanlarında dolaylı olarak anlatırken olayın nedenine de yer vermektedir. Yazar, *'Alâ Bâbi'l-Hevâ* adlı romanında, Hz. Âdem ve Havvâ kıssasını işlerken cennetten çıkarılma motifinin nedenini anlatıcı kahraman vasıtasıyla dile getirmektedir. Bu neden doğrudan ifade edilmemiş, anlatının bağlamına uygun olarak dile getirilmiştir. Romanın baş kahramanı Halîl, farklı nedenlerle Almanya'ya seyahatte bulunacaktır. Ümmü Hamdân, Halîl vasıtasıyla uzun zamandır Almanya'daki oğlu Hamdân'a artık vatanına dönmesini ve evlenip çoluk çocuğa karışmasını tavsiye ettiği bir mektup gönderir. Ancak Hamdân'ın Almanya'da birlikte yaşadığı bir kız arkadaşı zaten vardır ve bundan dolayı da vatanına dönüp yeni bir hayat kurmayı düşünmemektedir. Hamdân ve kız arkadaşı, dünyaya çocuk getirmeyle ilgili de farklı düşünmektedirler. Onlar, Hz. Âdem ve Havvâ'nın cennetten çıkarılma sebebi olarak ikisinin cinsel ilişkide bulunmalarını görmektedirler. Allah da onların yapmış olduğu bu eylemin bir sonucu olarak onları dünyaya gönderir ve kadına doğurganlık özelliği verip onlara ceza olarak da kocasıyla birlikte çocuk sahibi olmalarını takdir etmiştir. Dolayısıyla Hamdân ve kız arkadaşı, çocukları seven insanların, Hz. Âdem ile Havvâ ve nesilleri için sürgün yeri olan dünyaya çocuk getirmekten ziyade, onları kalplerinde yaşatmalarının daha erdemli bir davranış olduğu fikrini taşımaktadırlar.<sup>6</sup> Bu pasajdan hareketle yazarın, Hz. Âdem ile Havvâ'nın cennetten çıkarılma nedeni olarak ikisinin yaşamış olduğu cinsel birlikteliği gördüğünü söyleyebiliriz.

Yazar, Hz. Âdem ile Havvâ kıssasını *Kıssatu 'İşki Ken'âniyye* adlı romanında da anlatıcı kahraman vasıtasıyla kurgunun devamı niteliğinde ele almaktadır. Anlatıcı kahraman Danyâl, zihin dünyasında kadınların birçok işte erkeklere galip gelmesinin arkasındaki nedenleri örneklerle tartışmaktadır. Danyâl, üvey annesi Rafkâ'nın, ilk kocası denizde boğulunca sahip olduğu gücü kaybettiğini ve ikinci kocası Gazze Kralı 'Âl ile evlendiğini, miskin bir duruma düşmesine rağmen yaptığı bu ikinci evlilikte bile eski gücüne kavuşup kocasına her istediğini yaptırdığını ve işlerin kontrolünü elinde bulundurduğunu düşünmektedir. Aynı şekilde Tanrıça 'İştâr'ın doğada sahip olduğu sınırsız güce rağmen Tanrı Ba'al' üzerinde hakimiyet kurması ve ona söz geçirmesi de Danyâl'in düşündüğü bir başka örnektir. Kız kardeşi Hûriye'nin Kral Yâil'in kalbine girip onu boyunduruğu

5 Yarattılış 3/1-24.

6 Subhî Fahmâvî, *'Alâ Bâbi'l-Hevâ* (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2014), 197-198.

7 Bir hava tanrısı olarak bulutlar, gök gürelemesi ve şimşeye hüküm geçirdiğine inanılan tanrı. bkz. Annette Zgoll, *Mitoloji*, çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: NTV Yayınları, 2015), 52.

altına alması; anne bir kız kardeşi olan, ancak bu gerçeği henüz bilmeyen İzbâbil'in de kendisi gibi dirayetli bir genci kendisine aşık ettiğini ve her istediğini ona yaptırıp onu kendisine koruma dahi yaptığını zihninden geçirmektedir. Bütün bu örneklerden hareketle Havvâ'nın, yılan şekline giren şeytana uyup yasak meyveden yemesi, sonrasında Hz. Âdem'in aklını çelerek ona da bu meyveden yedirip onu cennetten çıkarma hadisesine inananların, pek de hata etmediklerini düşünen Danyâl, kadının örneklerde anlaşıldığı gibi, birçok durumda fiziki olarak daha güçlü ve iş yapma becerisi daha yüksek olan erkeğe galip gelip onu etki altında bırakmanın mutlaka bir açıklamasının olması gerektiğine inanmaktadır. Sonunda Danyâl, kadınların sahip olduğu bu gücün kaynağını kendince bulmuştur. Ona göre kadınlar, bu gücü ya kâinatı ilk yaratıp diğer yaratıklara üstünlük sağlayan ve onlara emrinden çıkma fırsatı vermeyen Anne Tanrıça Yem'den; ya da tüm halkların tanrılarının yaratıcısı olan İl'in eşi ve İl'in işlerini görmeleri için tüm tanrıları doğuran dolayısıyla isteği emir olarak telakki edilen 'Aşîre (Tanrıların anası 'Âştoret)'den almaktadırlar.<sup>8</sup> Roman başkahramanı Danyâl'a göre Havvâ başta olmak üzere erkeklere karşı kadınların hakimiyeti ellerinde bulundurup yapı olarak daha güçlü olan erkeğe söz geçirmelerinin bir nedeni daha vardır. O neden de Tanrı Mot ile Tanrı Ba'al arasındaki çekişmede, Tanrı Ba'al'ın affedilmesi için kimsenin aracı olmasını kabul etmeyen Tanrı İl'in, aracı olarak Tanrıça 'Anât'<sup>9</sup> kabul etmesidir. Bu durum kadının, erkeğe sözünü geçirmedeki ayrıcalığını göstermektedir.<sup>10</sup>

Sonuç olarak Kur'an-ı Kerim'de Hz. Âdem ile Havvâ'nın cennetten çıkarılma gerekçesi, şeytanın aldatmacası sonucunda ikisinin yasak meyveden yemeleri olarak ifade edilirken<sup>11</sup> Fahmâvî'nin '*Alâ Bâbi'l-Hevâ* adlı romanında anlatıcı kahraman vasıtasıyla dile getirdiği neden cinsel birlikteliktir. Bu da yazarın, bazı kaynaklarda "yasak meyve"nin cinsel ilişki olduğuyla ilgili zayıf kalan görüşten<sup>12</sup> faydalandığını göstermektedir. Ahdi Atik, cennetten çıkarıldıktan sonra kendilerine ceza olarak yılanla düşmanlıktan ve kadının doğum sancısı çekmesinden bahsederken<sup>13</sup> Kur'an, "birbirinize düşman olarak"<sup>14</sup> ifadesini kullanmaktadır. Ancak her iki metinde de çocukların dünyaya gelmesinin bu günahın bedeli olduğuna dair hiçbir bilgi yoktur. Romandaki olay örgüsünün anlatımında ise çocuk doğumunun, işlenen günahın bedeli olduğu dile getirilmiştir. Olay anlatımının roman kurgusuna katkısı ise kahramanların, bir konu hakkındaki görüş ve düşüncelerini dinsel argümanlara dayandırarak muhataplarını ikna etme şeklinde ortaya çıkmıştır. Ayrıca konunun bu şekilde

8 Samilerde tek boynuzlu aşk tanrıçası. bkz. J.A. Coleman, *The Dictionary of Mythology* (Londra: Arcturus, 2007), 99.

9 Başta Ugarit olmak üzere diğer birçok mitolojide yer alan b isimler hakkında detaylı bilgi için bkz. Samuel Henry Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alâeddin Şenel (Ankara: Imge Kitabevi, 2002) 114-115.

10 Subhî Fahmâvî, *Kıssatu İfki Ken'âniyye* (Beyrut: Dârul-Fârâbî, 2009), 75.

11 el-A'râf 7/18-22.

12 Süleyman Hayri Bolay, "Âdem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988) 1/358-363.

13 Yaratılış 3/13-17.

14 el-Bakara 2/36.



işlenmesi okuyucunun merakını gidermek amacıyla metinler arası geçiş sağlamasına katkı sağlamıştır.

Fahmâvî'nin *Kıssatu 'İşki Ken'âniyye* adlı romanda ise Hz. Âdem ile Havvâ'nın cennetten çıkarılma sebebinin Havvâ olduğu anlatılmaktadır. Kahraman anlatıcının "Havvâ ile yılanın kıssasını ilişkilendirenler hiç de hata etmemiştir." ifadesinden yazarın, Hz. Âdem'in cennetten çıkmasına neden olanın Havvâ olduğu düşüncesine katıldığını söylemek mümkün görünmektedir. Olay örgüsü açısından ise kurguda karşılaştığı birçok olayda karar verme merciinde kadınların bulunduğunu gören kahraman, bu durumun nedenlerinden birinin dinî metinlerde farklı şekillerde geçmekle birlikte ilk yaratılan kadın olan Havvâ'nın kocasına, sözünü dinletip ona meyve yedirdiği ve böylece onu cennetten çıkarmasıyla gücün kadınlara geçtiğini düşünmektedir.

## 2. Hz. Nûh ve Tufan Kıssası

Fahmâvî, romanlarında kurgunun bağlamı içerisinde Hz. Nûh ve tufan kıssasını da işlemektedir. Diğer kıssalarda olduğu gibi bu kıssada da anlatılan bazı hususlar Kur'an'da anlatılandan farklıdır. Yazarın kıssayı nasıl ele aldığını ortaya koyduktan sonra bu farkları da irdeleneceğiz. *Kıssatu 'İşki Ken'âniyye* adlı romanda anlatılana göre tufanın sebebi haftalarca yağıp tüm yeryüzünü kaplayan karın erimesi sonucu her tarafı kaplayan sulardır. Sular o kadar yükselir ki, kar felaketinden kurtulan insanlar, yüksek dağlara sığınmak zorunda kalırlar. İçlerinden Şûh adında biri o günün toplumun ileri gelenleri ile istişare etmesi sonucu bir gemi yapmaya karar verir. Ağaçlar kesilir ve gemi yapma işlemi başlar. Günlerce süren çalışmalar sonucunda uzunluğu beş yüz, genişliği iki yüz zira<sup>15</sup> olan, insanların daha önce hiç görmedikleri büyüklükte ve çok katlı bir gemi inşa edilir. Şûh, suyun yüksek dağlara ulaşamayacağını düşünüp dağlara sığınanlar dışında başta öğrencileri ve akrabaları olmak üzere binmek isteyen herkesi gemisine alır. İnsanlardan bir kısmı farklı gerekçeler öne sürerek Şûh'un inşa ettiği gemiye binmeyi reddederler. Gemiye binmeyi kabul etmeyenlerden biri de Şûh'un kendi oğludur. Gemiye binmeyi kabul etmeyenlere yedi başlı yılan Şâlîf de katılır ve bunlar hep birlikte yüksek bir dağa sığınırlar. Ancak sığındıkları dağ da hiçbirini tufandan kurtaramaz ve hepsi dev dalgalara kapılıp boğulurlar.

Şûh, gemisine Eski Ahî'te geçtiği<sup>16</sup> gibi her hayvan çeşidinden yedi çift ve gemidekilere yetecek kadar yemek su ve şarap aldıktan sonra geminin su almaması için tüm kapakları kapattırır. Gemi yeryüzünün tamamını kaplayan

15 Metrik ölçüm sistemine geçmeden önce kullanılan bir uzunluk ölçme birimidir. Uzunluğu zaman ve mekana göre değiştiği gibi nesnelerin çeşitlerine göre de değişiklik göstermektedir. Bu açıdan uzunluk tespitinde zorluklar yaşanabilmektedir. ez-Zirâu's-sevdâ', ez-Zirâu'l-kadiyye, ez-Zirâu'l-Yüsfüfiyye, ez-Zirâu'l-Hâşimiyetü's-suğrâ, ez-Zirâu'l-Hâşimiyetü'l-kübrâ, ez-Zirâu'l-mizâniyye, ez-Zirâu'l-Ömeriyye olmak üzere yedi çeşidinin olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Mehmet Erkal, "Arşın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/411-413.

16 Yaratılış 7/2-3.

dev dalgalar arasında yüzmeye başlar. Tüm kapılar kapandığı için içeriği zifiri karanlık kaplar. Dışarda olup bitenden kimsenin haberi olmaz. Uzun bir zaman dalgalar arasında yüzen gemi, yoluna dengeli bir şekilde devam edince fırtınanın dindiği ve bazı yerlerde suyun çekildiği anlaşılır. Şûh, ayak basacakları bir kara parçası bulması için önce dışarıya bir karga gönderir. Ancak bir süre sonra karga olumsuz bir haberle geri döner. Daha sonra aynı amaçla bu kez dışarıya bir güvercin salınır ve güvercin ağzında yaprak ve ayakları çamura bulanmış halde dönünce gemidekiler arasında bir sevinç yaşanır. İnsanlar, Filistin topraklarındaki Karmel Dağı'na inip orada yaşamlarına devam ederler ve Şûh'a ömürleri boyunca minnettar kalırlar.<sup>17</sup>

Romanda anlatılan bu kıssa, Kur'an'da anlatılan Hz. Nûh ve tufan kıssasına bazı farklılıklarla birlikte genel olarak çok benzemektedir. Kur'an'da da bir gemi yapımı, suların kabarması, Hz. Nûh'un oğlunun kendisine iman etmemesi ve denizde boğulması ile geminin sular çekildikten sonra bir dağa oturmasından bahsedilmektedir.<sup>18</sup>

Kıssada anlatılan olayın seyri, Kur'an'da anlatılan kıssayla hemen hemen aynıdır. Ancak kıssadaki kahramanlar ve diğer bazı detaylar incelendiğinde aralarında önemli farklılıkların da bulunduğu dikkat çekmektedir. Anlatılan iki kıssa arasındaki en büyük fark, kıssadaki baş kahramandır. Kur'an'da olayın başkişisi Hz. Nûh'tur. Ancak romanda anlatılan kıssanın ana karakterinin ismi Şûh olarak geçmektedir. Kur'an'da boğulanlar arasında yılan veya başka bir varlıktan söz edilmezken, romanda yedi başlı ve ismi Şâlî olan asi bir yılan bahsedilir. Tufanın, sadece bir bölgede meydana geldiğinden Hz. Nûh'un tüm yılanları gemisine alma ihtiyacını hissetmediği ifade edilmiştir.<sup>19</sup> Kur'an, roman ve hikayelerden farklı bir şekilde yönetsel olarak detaylara pek girmeyip sonuca odaklandığı için<sup>20</sup> geminin sahip olduğu vasıfları dile getirmez. Ancak romanda ise geminin çok katlı olduğu, üstün kapaklarının olduğu vs. özellikleri dile getirilir. Kur'an'da her hayvandan birer çiftin gemiye alındığı dile getirilirken<sup>21</sup> romandaki olay örgüsünde bu sayı yedi çifttir. Roman kurgusundaki detaylardan biri de tufandan sonra geminin demirlendiği yer isimidir. Kur'an, bu yerin "Cûdî" olduğunu bildirirken<sup>22</sup> Eski Ahî'te bu yer "Ararat Dağı" olarak geçmektedir.<sup>23</sup> Fahmâvî'nin *Kıssatu 'İşki Ken'âniyye* adlı romanında ise bu yerin ismi Yahudilerin, Kudüs'ün dışında kalan ziyaret yerlerinden biri olan ve aynı zamanda İlya mağarası ile pek

17 Fahmâvî, *Kıssatu 'İşki Ken'âniyye*, 149-152.

18 Hûd 11/37-45.

19 Hamza M. Njozi, "Gılgamış Destanı, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an Bağlamında Nuh Tufanı Kıssası", çev. Mustafa Ünver, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1997), 334.

20 Mustafa Kara, "Kur'ân Kıssalarını "Hikâye" Kavramıyla Tanımlamanın İmkânı", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 2/1 (2018), 63.

21 Hûd, 11/40.

22 Hûd 11/44.

23 Yaratılış 8/4.

çok Yahudi kabrinin de bulunduğu Hayfa kentindeki Karmel dağıdır.<sup>24</sup> Bu dağ, *Karmelit Tarikatı* ve *Karmel Rahipleri Tarikatı* gibi tarikatlara da isim olmuştur.<sup>25</sup> Burası ortaçağda iki Yahudi gezginin İslam dünyasına dair gözlemlerinde de anlatılmaktadır.<sup>26</sup> Son olarak kıssada belirtilen fırtına dinme haberini getirme ve kara parçasının keşfini yapma görevlerinde bulunan karga ve güvercin ikilisinden Kur'an, hiç bahsetmezken Eski Ahî, bu ikiliye yer vermektedir. Buna göre bir haber getirmesi için geminin açılan kapaklarından ilk önce kuzgun dışarıya salınır. Başta Hz. Nuh olmak üzere gemidekiler kuzgunun dönmediğini görünce bu sefer aynı amaçla güvercin gönderilir. Bir iki gidiş gelişten sonra güvercin, gagasında yeni kopmuş bir zeytin dalıyla dönünce tufanın son bulduğu anlaşılır.<sup>27</sup> Romanda ise karganın olumsuz bir haberle geri döndüğü ve bu yüzden uğursuzluğun sembolü haline geldiği; güvercinin ise getirdiği olumlu haberle birlikte uğurun ve şansın göstergesi haline geldiği ifade edilmiştir.<sup>28</sup>

### 3. Hz. Yusuf ve Züleyha Kıssası

*Binbir Gece Masalları* gibi ana konuyu iç içe verilmiş olaylar dizisinden oluşturmak, yazarın sahip olduğu üslûbun en bariz özelliğidir. Yazar, anlatıdaki bu özelliğini kaleme aldığı her romanında göstermiştir. Metnini inşa ettiği büyük çerçeve içerisindeki küçük yapılardan biri de Kur'an-ı Kerim'de de oldukça geniş yer bulan Hz. Yusuf ve Kur'an'da "Aziz'in karısı"<sup>29</sup> olarak ifade edilen Züleyha kıssasıdır.<sup>30</sup> Yazar, bu kıssayı *el-Ermeletu's-sevdâ* adlı romanında farklı anlam ilişkisi içerisinde iki ayrı yerde ele almaktadır.

Roman başkarakterlerinden biri Şehriyâr'dır. Savcı olan Şehriyâr ceza davalarına bakmaktadır. Söz konusu kıssa, bu davalardan birinin anlatıldığı bir pasajda geçmektedir. Dava dosyasının özeti; bir anne (Hayat), öz kızını (Velâ) istismar etme iddiasıyla kocasından şikâyetçi olmuştur. Savcı kadına, kocasının geçmişte böyle bir suça (arkadan yaklaşma) bulaşıp bulaşmadığını ve kendisiyle bu türden bir münasebetinin olup olmadığını sorar. Kadın, kocasının birkaç defa böyle bir ilişki talebinde bulunduğunu ancak kendisinin kabul etmediğini ifade eder. Kocasına isnat ettiği suç için şahitlerin olup olmadığını soran savcıya kadın, babasının tek şahit olduğunu söyler. Şikâyet eden kadının babası ve

24 Ömer Faruk Harman, "Hacc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996) 14/386-389; Karmel Dağı, İlyas'ın Peygamberin halkı irşad ettiği ve Rabb'in gökten ateş göndermek suretiyle kendisinden kurbanını kabul ettiği mekan; İlyas peygamberin, Ba'al'ın peygamberlerine karşı meydan okuyup onlara galip geldiği ve sonuçta onları oradan alıp Kişon Vadisi'ne götürüp öldürdüğü yerdir. Bkz. *Kutsal Kitap*, Krallar 18/16-42; çeşitli çiçeklerin açtığı ve yeşilliği ile ün kazanmış bir dağdır. Bkz. *Kutsal Kitap*, Nahum 1/4.

25 Gülşen İstek, "Almanca Eserlere Göre Kudüs'te Kurulan Bir Hristiyan Tarikatı: Karmelitler ve Avusturya'daki Faaliyetleri", *İSTEM*, 34 (12/2019), 363-384.; Ahmet Yaşar Ocak, *İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*, (İstanbul: Kabaalçı Yayınevi, 2007), 97.

26 Tudela'li Benjamin & Ratisbon'lu Petachia, *Ortaçağda İki Yahudi Seyyahın İslam Dünyası Gözlemleri*, çev. Nuh Aslantaş, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013) 44.

27 Yarattığı 8/1-12.

28 Fahmâvî, *Kıssatu 'İşki Ken'âniyye*, 151.

29 Yusuf 12/30.

30 Yusuf 12/21-34.

küçük kızın da dedesi (Cemâl Tömbekçi) mahkeme salonuna çağrılır ve ona delilinin olup olmadığı sorulur. Küçük kızın dedesi, kızın annesi yani kendi kızının beyanından başka bir delilinin olmadığını ifade eder. Savcı, küçük kızın adli tıpa gönderilmesine ve gelecek sonuca göre bir sonuca varılmasına karar verir. Bu arada savcı, gömleği arkadan yırtılmış olmasına rağmen, hapse gönderilen ve uzun zaman hapiste kalan Hz. Yusuf'un, Mısır emirinin hanımıyla olan kıssasını düşünür. Romanda anlatılan dava ve onunla irtibatlı kıssanın anlatımı burada sona erdirilir.<sup>31</sup>

Kıssanın burada zikredilmesinin olay örgüsünde anlatılanlarla, konu bütünlüğü açısından önemli bir bağı bulunmaktadır. Söz konusu romanın neredeyse tamamında kadın erkek çatışmasına dair örnekler ve iddialar hakimdir. Karşılıklı tartışma üslûbuna yakın anlatımın bir tarafında Şehriyâr, öbür tarafında Şehrazâd bulunmaktadır. Burada Kur'an kıssasının zikredilme nedeni ise erkek tarafını savunan Şehriyâr'ın, suçsuzluğuna ve dava açısından son derece önemli bir kanıtsal niteliğe sahip Yusuf'un gömleğinin arkadan yırtılmış olmasına rağmen, kadının hileli beyanına bakılıp bir erkeğin yıllarca hapisnede tutulduğunu bu davada da benzer şeylerin olabilme ihtimaline karşı uyanık olunması gerektiği mesajını vermektir. Bu mesaj kadının değişmediğini, Yusuf zamanında ne ise şimdi de aynı olduğunu dolayısıyla onun iddiasına temkinli yaklaşmak gerektiği anlamını barındırmaktadır.

Aynı kıssa yine bazı yönlerden kadın ile erkeğin karşılaştırıldığı başka bir pasajda ele alınmıştır. Anlatıcı, dış görünüşlerini çeşitli makyaj malzemeleri ile kamufle etme konusunda oldukça mahir olan kadınlara güvenilemeyeceğini ifade etmektedir. Bahsedilen konuda yeterince becerikli olan kadının diğer konularda da birçok gerçeği başta kocası ve yakın çevresi olmak üzere insanlardan saklayabileceğini söyleyen anlatıcı kahraman, dolayısıyla kadının, çeşitli hile ve aldatmacalarla erkeği yanlış yönlendiren bir özelliğe sahip olduğunu dile getirmektedir. Anlatıcı kahraman, bu konuda Züleyha'nın önemli bir örnek olduğunu ve Hz. Yusuf olayında, kadın kimliği ile Züleyha'nın masumiyetine inanmadığını da eklemektedir.<sup>32</sup>

Kurgunun kadın erkek arasındaki çatışma odaklı olduğu bu pasajda, Kur'an'da geçen kıssanın zikredilmesi, anlatıyı zenginleştirmiştir. Her ne kadar ifadeler kaba olmuş olsa da Züleyha kimliği üzerinden sahip olunan fikrin savunulmuş olması anlatımı yoğunlaştırıp hedeflenen belirli zemine çekmiştir. Eskiden beri bazı şeyleri örtme konusunda mahir olan kadının, günümüzde bu maharetini kozmetik sektöründe sergilediğine vurgu yapılmıştır. Bu örneği pekiştirmek için de mahkeme heyetini yanlış karar verme konusunda ismi geniş çevrelerce bilinen Züleyha kıssası seçilmiştir.

31 Subhî Fahmâvî, *el-Ermeletu's-Sevdâ* (Amman: Mektebetu'l Üsreti'l-Urduniyye, 2015), 53-55.

32 Fahmâvî, *el-Ermeletu's-Sevdâ*, 140.

#### 4. Hz. İbrahim, Hz. Hâcer ve Hz. İsmail Kıssası

Yazarın *el-Ermeletu's-sevdâ* adlı romanında işlenen ana konu, yüklendikleri sorumluluk ve bir birey olarak toplum içindeki görevleri bakımından kadın ve erkeğin karşılaştırmasıdır. Yazar, anlatıcı kahramanlar vasıtasıyla her fırsatta farklı örnekler vererek iki karşıt cins arasında mukayeselerde bulunmaktadır. Anlatıcı kahramanlardan biri erkek, diğeri de kadındır. Kahramanlar dönüşümlü olarak argümanlar ortaya koyup konuyla ilgili fikirlerini savunmaya çalışmışlardır. Olay örgüsündeki kahramanların birbirilerine karşı kullandıkları argümanları, günlük hayattan olabildiği gibi tarihî kişiler ve olaylardan da olabilmektedir. Bu argümanlardan biri de Kur'an'da geçen peygamber kıssalarıdır.

Romanın ana kahramanlarından Şehrazâd, hemcinsleri olan kadınların, yüklendikleri yükün çok ağır olduğunu, buna karşın erkeklerin daha az stresli işlerle meşgul olduklarını düşünmekte ve bu fikrini çeşitli örneklerle dile getirmektedir. Bu örneklerin birinde, erkeğin bir karpuzu bile eve getirirken çok yorulduğunu ancak kadınların neredeyse bir küçük karpuz ağırlığına ulaşan bebeklerini aylarca karınlarında taşıdıklarını örnek vererek, kadınların fedakarlığını anlatmaktadır. Erkeğin istediği yere rahatlıkla gidebildiğini, ancak kadının evde bebeğinin özel bakımı başta olmak üzere, birçok işle uğraşması gerektiğini ifade eden Şehrazâd, kadının, bu yükü adeta Hz. Hâcer'den devraldığını dile getirmektedir. Şehrazâd, sözlerine şu şekilde devam etmektedir: Hz. İbrahim, eşi ve küçük bebeğini getirip ıssız bir yere bıraktıktan sonra, tüm işler Hz. Hâcer'e kalmıştır. Hz. Hâcer yapayalnız kaldığı çölde kendisine ve küçük çocuğuna bir yandan su aramak için Safâ ve Merve arasında koşarken öte taraftan bebeğinin özel bakımıyla uğraşmak zorunda kalmıştır. Hz. Hâcer bu meşakkatli işlerle uğraşırken Hz. İbrahim onları bıraktıktan sonra, Allah'ın kendisine verdiği görevi yerine getirmek için veda ederek oradan ayrılıp gitmiştir. Dolayısıyla yazar, kadınların örnekte olduğu gibi her zaman ve her yerde ağır işlerle uğraştıklarını ve büyük sorumluluklar yüklendiklerini ifade etmiştir.<sup>33</sup>

Örnek olarak verilen kıssa, Kur'an'da genel hatlarıyla mealen şöyle anlatılmaktadır: *"Rabbimiz namazı dosdoğru kılmaları için ben çocuklarımdan bir kısmını senin Beyt-i Harem'inin yanında ekinsiz bir vadiye yerleştirdim..."*<sup>34</sup> Âyette Safâ, Merve ve Zemzem Suyu ile ilgili bilgiler verilmemiştir. Ancak bu bilgileri Hadis<sup>35</sup> ve tefsir<sup>36</sup> kaynaklarında görmek mümkündür. Aynı kıssanın farklı boyutlarla Tevrat metinlerinde genişçe yer bulduğunu da ifade etmek gerekmektedir.<sup>37</sup>

33 Fahmâvî, *el-Ermeletu's-Sevdâ*, 158.

34 İbrâhîm 14/37.

35 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'ü's-sahîh*, (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002) "Kitabu ehâdisi'l-Enbiyâ", 9 (No. 3364).

36 el-Begavî, Hüseyin b. Mes'ûd, *Tefsiru'l-Beğevî (Me'âlimu't-tenzil)* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014), 689.

37 Yaratılış 16/1-15.

Bu kıssanın olay örgüsü açısından romana büyük katkısı olmuştur. Kadın erkek arasındaki çekişmeleri merkeze alan kurgu, örneklerle zenginleştirilmeye çalışılmıştır. Erkek anlatıcı kahraman, konuyla ilgili düşüncelerini örneklerle karşı tarafa aktarırken aynı şekilde kadın anlatıcı kahraman Şehrazâd da örneklerle fikrini ortaya koyup savunmaktadır. Örnek olarak verilen bu kıssada bir erkek olarak Hz. İbrahim'in karısını ve bebeğini ıssız bir yere bırakıp kendi işine giderken tüm yük ve sorumluluğun, kadın olan Hâcer'e kaldığını, bir yandan kendi yaşamını sürdürmek için çaba sarf etmek zorunda kalırken öbür yanda bir anne olarak bebeğinin sorumluluğunu yüklenmiştir. Örnek kıssa ile verilen ince mesaj ise kadınların hayatta yüklendikleri sorumluluğun erkeğinkinden iki kat fazla ve su misali hayatî konular olduğudur. Kıssa, yapılan mukayeseye uygun bir örnek teşkil etmenin yanı sıra aynı zamanda okuyucuyu zihnen de dinlendirmektedir.

Yazar, aynı kıssayı *Hurmetân ve mahrem* adlı romanında farklı bir amaçla ele almaktadır. Filistinlilerin kamplarda yaşadıkları sorunlar üzerine kurgulanan olay örgüsünde kamptaki insanların karşılaştıkları türlü yasakların anlatıldığı bir pasajda, hangi yöne yönelirlerse orada mutlaka bir "yasak"la karşılaştıklarını ifade eden anlatıcı bu durumu söz konusu kıssayla dile getirmektedir. Kampın her tarafında "Dur! Yaklaşmak yasaktır", "Dur! Yol kapalıdır", "Dur! Geçmek yasaktır" vb. ifadelerin yazılı olduğu levhaların bulunması nedeniyle insanların sadece belirli dar bir alan içerisinde hareket ettiklerini; onların bu durumunun kendisi ve oğlunun yaşaması için Safâ ve Merve tepeleri arasındaki belirli alanda su arayan Hâcer'in durumuna benzediğini dile getirmektedir.<sup>38</sup> Benzetilen olay hem geniş kesimlerce bilinen bir olay olduğu hem de çok zor şartlarda bir kadının zorlu mücadelesini anlattığı için bu sanatla olay daha anlaşılır kılınmıştır.

İsrail'in kontrolünde bir mülteci kampındaki Filistinlilerin durumu, tarihte yaşanmış ve neredeyse tüm Müslümanlar tarafından bilinen bir olay ve olay kahramanına benzetilerek ifade edilmiştir. Benzetme sayesinde hem dile getirilen olayın vahameti ortaya konulmuş hem de okuyucuya bir mukayese imkânı sağlanarak anlama kolaylığı sağlanmıştır. Kampta yaşanan zorluklar mukayeseye Hz. Hâcer'in yaşadığı zorluklar seviyesine çıkarılarak anlatılmış böylelikle okuyucunun zihninde pekişmesi için yaşanan çilenin büyüklüğü vurgulanmıştır.

Mitolojiyle yoğrulmuş *Kıssatu 'İşki Ken'aniyye* romanında da aynı kıssa işlenmiştir. Ancak bu sefer kıssanın ele alınış şekli farklıdır. Kıssayla ilgili yeni bilgiler zikredilmiştir. Hz. İbrahim, Hz. İsmail ve Hz. Hâcer'in Mekke'nin Fârân kırsalında yaşadıkları anlatılmaktadır. İbrahim'in, işlerini tek Rab olan İl'e teslim ederek oradan ayrıldığını ve Hâcer ile oğlu İsmail'in çölde yalnız kaldıkları dile getirilmektedir. Anlatıcı kahraman bu bilgileri eski kaynaklardan elde ettiğini ifade etmektedir. Anlatıya göre İbrahim, onları orada yalnız bırakınca Hâcer küçük bebeği İsmail ile kendisi için su bulmak amacıyla Safâ ve Merve arasında

38 Subhî Fahmâvî, *Hurmetân ve mahrem*, (Beirut: Dâru'l-Fârâbî, 2010), 42.

gezinmeye başlamıştır. Çaresiz kadın, su kalıntılarını bulunca da tırnaklarıyla kaynağa ulaşmak için yeri kazmaya başlamıştır. Onun bu çabasına karşılık Rab İl, onlara su çıkarır ve onların kaderinde kurtuluşa ereceklerini yazar. Romanda anlatılan kıssa burada sona erer.<sup>39</sup>

Bu kıssanın romanda zikredilmesinin farklı nedenleri bulunmaktadır. Anlatıcı, kendilerinin tıpkı yaşlı İbrahim gibi diğer tanrıları bir kenara bırakarak tek Rab İl'e inandıklarını kıssa vasıtasıyla ifade etmektedir. Kendilerine inanılan Rabb'in çabaları boşa çıkarmayan, zorda kalana yardım eden ve varlıkların akıbetlerini elinde bulunduran bir Rab olduğunu kıssayla birlikte okuyucuya vermektedir.

### 5. Hz. Lût ve Kavminin Kıssası

Yazarın romanlarında işlediği kıssalardan biri de Kur'an-ı Kerim'de geniş yer bulan Hz. Lût'un kendilerine peygamber olarak gönderildiği kavmi ile olan kıssasıdır. Yazar kıssanın odağındaki ismi zikretme de anlatılan olay Kur'an'da geçen olayla bazı ayrıntılar dışında hemen hemen aynıdır. Kur'an'da Hz. Lût'un bir kavme gönderildiği ve bu kavimde eşcinsel olan bir grubun bulunduğu, Hz. Lût'un bu kavme karşı zor şartlarda tebliğ vazifesini yerine getirdiği ancak söz konusu çirkin fiili işleyenlerin kendisini tehdit ettikleri anlatılmaktadır. Bardağı taşıran son damlanın ise Hz. Lût'un evine misafir olarak erkek suretinde gelen meleklerin, bu çirkin eylemde bulunanlarca rahatsız edilmeleri ve bunun sonucunda büyük bir azaba uğramaları konusu birçok âyette dile getirilmiştir. İşledikleri bu günahın cezasından Hz. Lût'un karısı dışında ailesi ve kendisine inanan az sayıdaki insanın ancak kurtulduğu ifade edilmiştir.<sup>40</sup>

Bu olay farklı ayrıntılarla birlikte Fahmâvî'nin *Kıssatu 'İşki Ken'âniyye* adlı romanında da geçmektedir. Kıssa, roman anlatısında bir kahramanın diliyle kısaca şu şekilde anlatılmaktadır: Lâvî (Levi) kabilesinden bir çoban, cariyesi ve iki hizmetçileri ile birlikte bir gece vakti otlaklarına dönerken yolda kalırlar. Yolda kaldıkları yer Yebûs<sup>41</sup> şehri yakınlarıdır. Hizmetçi efendisine Yebûsiler'in köyüne gidip geceyi orada geçirmeyi teklif eder ancak efendisi orada ve Ur Sâlim'de<sup>42</sup> Davûdîlerden kimsenin olmadığını ve bu nedenle kimseye güvenemeyeceklerini söyleyerek teklifini geri çevirir. Tek çare olarak Bünyaminîlerin ikamet ettikleri Yebûs yakınındaki bir köye gidip köy meydanında geceyi soğukta geçirmeye başlarlar. Köyün sakinlerinden kimse onları evlerine davet etmez.<sup>43</sup>

Gecenin bir vakti yaşlı bir Ken'ânî, köy meydanından geçerken onları görür onlara orada bekleme sebebini sorar. Onlar da Betam Dağı'ndaki koyunlarının

39 Fahmâvî, *Kıssatu 'İşki Ken'âniyye*, 71.

40 el-A'râf 7/80-84; Hud 11/74/83; el-Hicr 15/57-77; Enbiyâ 21/74-75; eş-Şuarâ 26/160175; en-Neml 27/54-58; el-Ankebut 29/28-35.

41 Arapların ataları Yebûsiler'e nisbetle Kudüs şehrine verilen isim. bkz: Musa İsmail Basit, vd. *Kudüs Tarihi* (İstanbul: Nida, 2018) 13.

42 Kudüs'ün Tevrat'taki ismi. bkz. Musa İsmail Basit, vd. *Kudüs Tarihi*, 1, 13-15.

43 Fahmâvî, *Kıssatu 'İşki Ken'âniyye*, 101-102.

yanına gideceklerini ancak bu soğuk gecede yolda kaldıkları için burada beklemek zorunda olduklarını ve yiyecek içeceklerinin olduğunu tek ihtiyaçlarının kendilerini soğuktan koruyacak bir yer olmasına rağmen kimsenin kendilerini evlerine davet etmediklerini söylerler. Bunun üzerine yaşlı adam onları evine getirir onlara ikramda bulunur.<sup>44</sup>

Evde beraber biraz vakit geçirdikten sonra Bünyâminîlerden bir grup evin etrafını sarar ve kapıyı çalıp yaşlı ev sahibine, evine gelen misafirleri tanımak için kendilerine teslim etmelerini söylerler. Lâvî, yaşlı adama ne istediklerini sorduğunda yaşlı adam utanarak buradaki serseri Bünyâminîlerin, erkekleri kadınlar gibi gördükleri cevabını verir. Lâvî, saklanabilecekleri bir yer göstermesini isterken, yaşlı adam da kapının arkasından dışardakilere misafirlerine dokunmamaları için yalvarmaya başlar. Dışardakiler ise bir yandan kapıya vururken öbür yandan etrafa tehditler savurmaktadırlar. Lâvî, kendilerine bu kötülüğü yapmamalarını, isterlerse cariyesini kendilerine verebileceğini söylemesine rağmen, onlar cariyeyi değil, erkekleri istediklerini ifade ederler.<sup>45</sup>

Romanda anlatılan bu kıssa birçok yönüyle Kur'an'da anlatılan Hz. Lût ve kavmi arasında geçen kıssaya benzemektedir. Kur'an'da Hz. Lût'a elçilerin geldiği ifade edilirken<sup>46</sup> romanda çobanlıkla uğraşan bir şahıs ve onun cariyesi ile hizmetlilerinden söz edilir. Romandaki olay örgüsünde isim verilmeden anlatılan "yaşlı adam" davranışlarıyla Kur'an'da anlatılan Hz. Lût'a benzemektedir. Her iki kıssada da sapkın davranışlar sergileyen bir kavmin yaptıklarından bahsedilmektedir. Kur'an'da şahıslarla ilgili özel bilgiler ve yer ismi belirtilmezken romanda anlatılan kıssada yer ve kişilerle ilgili bu bilgiler zikredilmiştir. Her ne kadar romanda anlatılan kıssanın devamında olay farklı sonuçlansa da<sup>47</sup> genel olarak iki kıssa arasında büyük benzerlik bulunmaktadır.

Kıssanın roman anlatısına farklı yönlerden katkısı olmuştur. Yazar, böyle bir kıssayı Yahudi kabileleri arasında geçmişten gelen çekişmeleri aktarmak ve onların bir kısmının güvenilmez insanlar olduğunu okuyucuya aktarmak için işlemektedir. Bununla beraber anlatıda, çok zor şartlardaki insanların bile söz konusu Yahudi kabilelerine güvenmedikleri, onların da kötü şartlar altında mağdur olan insanlara bile yardım elini uzatmadıkları mesajı verilmektedir. Ayrıca kıssayla birlikte, okuyucuya Yahudilerin despot ve zorba bir halk; Ken'ânîlerin ise aksine iyilik ve yardım sever olup ahlaki değerlere son derece bağlı bir millet oldukları da anlatılmaya çalışılmıştır.

44 Fahmâvî, *Kıssatu İşki Ken'âniyye*, 101-102.

45 Fahmâvî, *Kıssatu İşki Ken'âniyye*, 103.

46 Hud, 11/81.

47 Fahmâvî, *Kıssatu İşki Ken'âniyye*, 103.



## 6. Ashâb-ı Kehf Kıssası

Yazar bu kıssayı, mitolojinin çok yoğun olarak işlendiği *Kıssatu 'İşki Ken'âniyye* adlı romanında mitolojik karakterlerle yoğun olarak anlatmaktadır. İsmi geçen mitolojik karakterler Mezopotamya uygarlıklarının neredeyse tamamında özellikle de Ugarit ve Ken'an mitolojisinde ismi geçen karakterlerdir. Romanda anlatılan kıssaya göre Ugarit mitolojisinde *Boğa El* diye de anılan, tanrıların babası ve baş tanrı *El*<sup>48</sup> insan nüfusunun yoğunlaşmasından ve yeryüzünün gereğinden fazla kalabalık olmasından sıkılıp buna bir çare düşünür. Tanrı *El* aynı mitolojiye göre kısırılık ve yeraltı dünyası tanrısı olan ve bereket tanrısı *Ba'al*'a saldırıp yedi yıl kuraklığa sebep olan tanrı *Mot'a*<sup>49</sup> izin verir. Bu izin sonunda kuraklık baş gösterir ve insanların bir kısmı hayatını kaybeder. Tanrı *El*, bu sefer de buzul çağını başlatır. İnsanlar, önceki kıtlık felaketinden kurtulmayı başarmışlarsa da buzullardan kurtulmaları pek mümkün değildir. Çünkü şimdiye kadar karı görmeyen Tuz Denizi ve Rihâ diyarı bile ani değişen iklim sonucunda karla kaplanmıştır. Karın yağması günlerce devam eder ve her yer kalın kar örtüsü altında kalır. İnsanlar evlere sığınırken çobanlar da hayvanları ile birlikte yakın mağaralara sığınmak zorunda kalırlar.<sup>50</sup>

Kar yağışı fırtınayla birlikte haftalarca devam edince, insanların bazıları hayatlarını kurtarmak için yollara düşer. Ancak fırtınada boğulup kara gömülürler ve kaçmaya çalışanların tamamı yolda ölür. Çobanlar ise kapısı karla kapanan mağarada mahsur kalırlar. Dışardan fırtına sesinden başka ne bir ses duyarlar ne de seslerini kimseye duyurabilirler. Yağışın sona erdiğini düşünerek çıkmaya çalışsalar da başarılı olamazlar. Günler süren muhasara neticesinde yiyecekleri tükenen çobanlar koyunlarının yünlerine sarılı bir vaziyette açlıktan ölürlük. Süresini Rab *El* dışında kimsenin bilemeyeceği uzun bir zaman yeryüzü buzullarla kaplı kalırken çobanlar da ölü bir şekilde mağarada kalmaya devam ederler. Daha sonra güneş tanrıçası ortaya çıkar ve buzullar erimeye, sular çekilmeye ve yeryüzü tekrar canlanmaya başlar. *Ashâb-ı Kehf* (mağara arkadaşları) de Tanrı *El*'in izni ile ölümden uyanıp hayata dönerler. Bir gece ya da biraz daha fazla mağarada kaldıklarını düşünen *Ashâb-ı Kehf*, köyelerine geldiklerinde hiçbir yerin eskisi gibi olmadığını görürler. Pazara inip yiyecek almaya karar verirler. Pazardaki insanlar onların şekillerinden, dillerinden ve giydikleri giysilerden korkarak bunların cin veya şeytan olduklarını düşünürler. Bu insanlar, etraflarındaki insanların şaşkın bakışları arasında aldıkları yiyeceğin ücretini ödemek için bakır paralarını çıkardıklarında, çarşı ahali bu paraların tarihi eser olduklarını ve her açıdan kendilerinden farklı olan bu insanların geçmişten geldiklerini fark ederler.<sup>51</sup>

48 Samuel Henry Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alâeddin Şenel (Ankara: İmge Yayınları, 2002), 114.

49 Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, 115.

50 Fahmâvî, *Kıssatu 'İşki Ken'âniyye*, 135-136.

51 Fahmâvî, *Kıssatu 'İşki Ken'âniyye*, 137-139.

Yaşadıkları olaylardan sonra beş bin küsur yıl mağarada kaldıklarını anlayan bu insanlar, aile fertlerinin öldüğünü, sahip oldukları her şeyin kaybolduğunu ve yaşadıkları zamanla uyum sağlamayacaklarını düşünerek Tanrı *El'e* canlarını almaları için niyazda bulunurlar. Tanrı *El* ise kimsenin kendisi gibi zamandan soyutlanıp ölümsüz olmasını istemediği için onların ölüm arzularını gerçekleştirir ve *Ashâb-ı Kehf* birlikte can verirler.<sup>52</sup>

Yazarın bu kıssayı anlatmasının sebebi, ana karakter Danyâl'in babasının, Ugarit'in ülke krallarına gönderdiği mektupları götürürken uğradığı Ur Sâlim ve Rihâ şehirlerine gelişi ile bu kıssayı hatırlamasıdır. Buradan hareketle *Ashâb-ı Kehf*'in yaşadığı yerin ve kıssada başlarından geçtiği anlatılan kıssanın burada yaşandığı düşünülmektedir.

Romanda anlatılan kıssanın seyri genel olarak Kur'an'daki kıssayla aynı, ancak mitolojik karakterler dışında bazı noktalarda önemli farklar da bulunmaktadır. *Ashâb-ı Kehf*'in mağaraya sığınma gerekçesini Kur'an, "*mademki siz onlardan ve Allah'ın dışında tapmakta oldukları varlıklardan uzaklaştınız, o halde mağaraya sığınınız ki, rabbiniz size rahmetini yaysın; işinizde sizin için fayda ve kolaylık sağlasın.*"<sup>53</sup> âyetiyle inançsal bir nedenle gerekçelendirilirken; romanda bu gerekçe mitolojik bir karakter olan *El*'in insanlara öfkelenmesi olarak anlatılmaktadır. Kur'an kıssayı anlatırken zihinleri dağıtmamak ve ilgiyi ibret tablosuna yoğunlaştırmak amacıyla<sup>54</sup> bazı detayları vermez. Ancak romanda mağarada geçen süre beş bin küsur yıl olarak ifade edilmiştir. Roman kurgusunda anlatılan kıssada paranın cinsi, şahısların meslekleri gibi Kur'an'da zikredilmeyen detaylar da verilmiştir.

Fahmâvî, ismi geçen romanında *Ashâb-ı Kehf* adlı bölümde kıssayı ana hatlarıyla Kur'an'da anlatılana yakın bir şekilde anlatıcı kahraman vasıtasıyla okuyucuya ulaştırmaktadır. Kıssanın anlatımı, roman kahramanının bulunduğu yerle ilişkilendirilerek ele alınmış böylelikle kıssanın geçtiği yer hakkında önemli ipuçlar verilmiştir. Anlatıcı kahramanın dile getirdiği kıssa, okuyucunun dikkatini toplamasına ve zihninin dinlenerek tekrar ana konuya odaklanmasına katkı sağlamıştır.

## Sonuç

Subhî Fahmâvî'nin en büyük üslûpsal özelliği, olay örgüsünü iç içe zincirler şeklinde küçük olaylarla örmesi ve anlatısını başta Kur'an ve diğer kutsal metinler olmak üzere âyet ve hadislerle zenginleştirmesidir. Fıkra, hikâye, şiir, şarkı sözleri, atasözü ve deyimleri geniş ölçüde kullanmasının yanı sıra sahip olduğu kültürel birikimi oldukça ustaca kullanması da yazarın sahip olduğu üslûbun bir parçasıdır.

52 Fahmâvî, *Kıssatu İşki Ken'âniyye*, 141-142.

53 el-Kehf 18/16.

54 Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 172.

Yazarın en büyük özelliğinden birisi de mitolojik unsurlardan ve Kur'an'da geçen peygamber ile diğer kavimlerin kıssalarından istifade etmesidir.

Yazar, geniş kesimlerce bilinen ve Kur'an'da bazılarının farklı versiyonla birkaç defa tekrarlandığı kıssalarla anlatımını zenginleştirmiştir. Başta Hz. Âdem ile Hz. Havvâ olmak üzere, Hz. Nûh, Hz. İbrahim, Hz. Hâcer ve Hz. İsmail, Hz. Yusuf ve Züleyha, Hz. Lut ve kavmi ile Ashâb-ı Kehf kıssaları, anlatımda yardımcı birer metin olmaktan ziyade, zaman zaman kurgunun merkezinde yer alarak inşanın önemli bir unsuru durumundadır. Fahmâvî, bu kıssalardan farklı amaç ve şekillerde istifade etmektedir.

Yazar, bir kıssayı iki durum ya da varlık arasında yapılan bir karşılaştırma için ele alırken diğer bir kıssayı bir kişi ya da topluluğu methetmek veya zemmetmek amacıyla kullanmıştır. Hatta bazen, aynı kıssadan karşılaştırma, övme veya yerme için ve yahut da mitos unsurlarla yoğurarak yararlanmıştır. Bu durum anlatımı çeşitlendirip zenginleştirdiği gibi, okuyucuya da olaylara farklı bir perspektiften bakma imkânı vermiştir. Ayrıca bu üslûpla anlatılan bir olay ya da durum çok bilinen bir vaka ile arada benzerlik ilişkisi kurularak verilmiş olması, anlatılan olayın okuyucunun zihin dünyasında anlam kazanmasına ve daha anlaşılır olmasına vesile olmuştur.

Yazar, bazen kıssaları Kur'an'da geçtiği şekliyle almamıştır. Kıssalarda işlenen konular ve konunun seyri aynı olmakla beraber kıssanın bazı unsurlarında değişiklikler yapmıştır. Söz konusu bu değişiklik bazen Kur'an'da anlatılan kıssanın başkişisi konumundaki şahıs ismi veya kıssanın sonlandırma biçimi olmuştur. Bazen de istifade edilen kıssa Kur'an'da geçtiğinden daha fazla detaylandırılarak verilmiştir. Bu detay kıssalardaki şahısların kavim, kabile veya uyruklarına dair detaylar olabildiği gibi "yedi başlı yılan" gibi eklemeler de olmuştur. Yazarın yaptığı bu değişikliklerle Kur'an'ı tahrif etme gibi bir niyetinin olmadığını ancak mitolojiden de yararlanarak ana hatlarıyla konu ortaklığı olan metinlerden faydalanarak anlatımını zenginleştirme amacında olduğunu düşünmekteyiz.

## Kaynakça

- Abdulmuhsin, Muhammed Hasan. *el-Bunyetu's-serdiyye fi rivayeti Subhî Fahmâvî*. Lazkiye: Dâru'l-Hivâr, 2011.
- Basît, Musa İsmail, vd. *Kudüs Tarihi*. İstanbul: Nida Yayıncılık, 3. Basım, 2018.
- Beğevî, Hüseyin b. Mes'ûd, *Tefsiru'l-Beğevî (Me'âlimu't-tenzil)*. Cilt. 2, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014
- Benjamin, Tudela'li & Petachia, Ratisbon'lu, *Ortaçağda İki Yahudi Seyyahın İslam Dünyası Gözlemleri*. çev. Nuh Aslantaş. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Âdem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002.
- Coleman, J.A. *The Dictionary of Mythology*. Londra: Arcturus, 2007.
- Erkal, Mehmet. "Arşın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991, 3/411-413.
- Erul, Bünyamin, *Kudüs ve Aksâ*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Fahmâvî, Subhî. *'Alâ Bâbi'l-Hevâ*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2014.
- Fahmâvî, Subhî. *el-Ermeletu's-Sevdâ*. Amman: Mektebetu'l Üsreti'l-Urduniyye, 2015.
- Fahmâvî, Subhî. *Hurmetân ve mahrem*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2010.
- Fahmâvî, Subhî. *Kıssatu 'işki Ken'âniyye*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2009.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *Kur'an'da Anlatım Sanatı*. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Harman, Ömer Faruk. "Hacc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996. 14/386-389.
- Hooke, Samuel Henry. *Ortadoğu Mitolojisi*. çev. Alâeddin Şenel. Ankara: İmge Yayınları, 4. Basım, 2002.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *el-Metâlibu'l-'âliye bi zevâidi'l-mesânîdi's-semâniye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Cilt. 19, Riyâd: Dâru'l-'Âsime, 1997.
- İstek, Gülşen. "Almanca Eserlere Göre Kudüs'te Kurulan Bir Hristiyan Tarikatı: Karmelitler ve Avusturya'daki Faaliyetleri". *İSTEM* 34 (12/2019), 363-384.
- Kara, Mustafa "Kur'an Kıssalarını "Hikâye" Kavramıyla Tanımlamanın İmkânı", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 2/1 (2018), 57-73.
- Kutsal Kitap*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 25. Basım, 2016.
- Montefiore, Simon Sebag, *Kudüs Bir Şehrin Biyografisi*. çev. Demirkan Cem. İstanbul, Pegasus Yayınları, 2016.
- Nesefî, Ahmet b. Mahmûd. *Tefsîru'n-Nesefî*. thk. Mecdî Mensur, Kâhire: el-Mektebetü't Tefkikiyye, 2. Basım, 2014.
- Njozi, Hamza M. "Gılgamış Destanı, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an Bağlamında Nuh Tufanı Kıssası". çev. Mustafa Ünver. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1997), 331-338.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2007.
- Zgoll Annette, vd. *Mitoloji*. çev. Nurettin Elhüseynî. İstanbul: NTV Yayınları, 6. Basım, 2015.



## Sivil Toplum Kuruluşlarına Göre İmam-Hatip Okulları: Kurumsal Varlık ve Meslek Lisesi Statüsü

### *Imam Hatip High Schools According to The Civil Society Organisations: Institutional Entity and Status As a Vocational High School*

Sümeyra ARICAN

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı,  
Assistant Professor, Yalova University, Faculty of Islamic Studies, Department of Religious Education  
Yalova, Turkey  
sumeyratekin@gmail.com  
orcid.org/0000-0003-3158-1840

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 30 Eylül / September 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 12 Kasım / November 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık / December 2020  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Aralık / December  
**Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages:** 653-674

#### Atıf / Cite as

Arıcan, Sümeyra. "Sivil Toplum Kuruluşlarına Göre İmam-Hatip Okulları: Kurumsal Varlık ve Meslek Lisesi Statüsü".  
Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/2 (2020), 653-674.

Doi: 10.33460/beuifd.802252

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Sivil toplum kuruluşlarının gerek dünya çapında gerekse Türkiye özelinde etkinliğinin gittikçe arttığı gözlemlenmektedir. Politik baskı unsuru konumlanan bu kuruluşlar hükümet politikalarını etkileyebilmektedirler. Artan bu etkinliklerinin mesleki din eğitimine yansımalarının ele alınmadığı fark edilmiştir. Bu çalışmada Cumhuriyet dönemi boyunca pek çok tartışmanın odağında yer alan ve tarihi sürecinde sürekli değişen uygulamalarla gündemden düşmeyen bir eğitim kurumu olan imam hatip liselerine sivil toplum kuruluşları cephesinden bakılmaktadır. Sivil toplum kuruluşlarının imam hatip liselerinin kurumsal varlığı ve meslek lisesi statüsüne yaklaşımları ile bu yaklaşımlarının benzerlik ve farklılıklarının kendi araştırmalarından hareketle ortaya konulması amaçlanmaktadır. Nitel çoklu durum çalışması olan bu çalışmada, maksimum çeşitlilik örnekleme ile seçilen sivil toplum kuruluşlarının araştırma raporlarından edinilen veriler doğrultusunda örgün, mesleki din eğitimine yaklaşımları iki ana tema hâlinde ele alınmıştır. Bu temalar; "laik bir ülkede var olmak" ve "meslek lisesi statüsünü

yeniden düşünmek” olarak isimlendirilmiştir. Araştırma sonucunda sivil toplum kuruluşlarının araştırma raporlarındaki tartışmalarda bu eğitim kurumunun varlığının laiklik ilkesiyle ilişkisine odaklanıldığı, meslek lisesi olarak statüsünün tartışmaya açıldığı, mezunlarının yüksek din öğretimine yönelmedikleri yönünde vurgular tespit edilmiştir. Bununla birlikte tartışmaları eğitim hakkı ve toplumsal ihtiyaçlar bakımından ele alan yaklaşımlar da bulunmaktadır. Laiklik ilkesi ve Tevhidi Tedrisat Kanunu imam hatip liselerinin varlığına dair sorgulama ve savunma söylemlerinde önemli bir dayanak noktası olarak konumlanmaktadır. Tarihi süreçte imam hatip liselerinin varlığına dair eleştiriler yoğunluğunu yitirse de meslek lisesi statüsüne yönelik tartışmalar devam ediyor görünmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Mesleki din eğitimi, İmam hatip lisesi, Sivil toplum kuruluşu, Laiklik.

**Abstract:** Civil society organisations situated as a political pressure element, could affect the government’s policies. The study scrutinises the imam hatip high schools from the civil society aspect. High schools are educational facilities that have been the focus of numerous discussions throughout the Turkish Republic period and that have not fallen off the agenda with ever-changing practices in their historical perspective. This study aims to present the approaches of the civil society organisations towards the institutional entities of imam hatip high schools and imam hatip high schools’ vocational high school status. Additionally, it aims to demonstrate the similarities and differences of these approaches via civil society organisations’ own publications. In this qualitative multiple case study research, the data is collected via maximum variation sampling among the civil society organisations, whose approaches towards formal, vocational religious education are evaluated under two main themes. These themes are named as: ‘existing in a secular country’; and ‘rethinking the status of imam hatips as vocational high schools’. According to the study, it has been identified that: the discussions usually focus around the relationship between these institutions and secularism; schools status as a vocational high school; and graduates of these schools do not choose a career in vocational religious education. The unification of education law and the laicism principle seem to be the anchor points for the questioning of imam hatip high schools’ legitimacy as well as remarks in their favour.

**Keywords:** Religious education, Vocational religious education, Imam hatip high schools, Civil society organisation, Secularism.

## Giriş

Sivil toplum, 1990 yılından sonraki otuz yıllık süreçte<sup>1</sup> dünya genelinde ve Türkiye özelinde özel bir konuma ulaşmış bir kavram olarak göze çarpmaktadır. Tarihi kökenleri 12. yüzyıla kadar uzanan ve ilk dönemlerinde şehir hayatıyla<sup>2</sup>

1 Bu süreç SSCB’nin dağılmasıyla başlamıştır.

2 Şerif Mardin, *Türkiye’de Toplum Ve Siyaset Makaleler 1* (İstanbul: İletişim, 2015), 9-13.

sonrasında devletle ilişkilendirilen<sup>3</sup> bu kavram dönüşerek, değişerek, farklılaşarak medeniyet anlamına ulaşmış,<sup>4</sup> yaklaşık iki yüzyıllık bir süre unutulmuş olsa da 19. yüzyılda yeniden hatırlanarak gündeme taşınmıştır.<sup>5</sup> Özellikle Sovyet Rusya'nın dağılmasıyla dünya gündemindeki yerini güçlendirmiştir. Sivil toplum kavramı içeriğinde Batı medeniyetini<sup>6</sup> ya da onu sembolize eden düşünce yapısını,<sup>7</sup> kısaca bir kimliği ihtiva etmektedir. Demokratikleşme kavramı ile doğrudan ilişkilendirilen, siyasala karşı toplumsal olanı ifade eden sivil toplum ve onun kurumsallaşmış formu olarak sivil toplum kuruluşları devletin müdahalesi dışında kalan alanda faaliyet gösteren özerk, kâr amacı gütmeyen, örgütlü yapıları ifade etmektedir.<sup>8</sup>

Türkiye'de 1980 yılından sonra devlet tarafından desteklenerek oluşturulmaya çalışılan ancak pek fazla işlevsel olamayan sivil toplum yapısı Avrupa Birliğine hazırlık sürecinde farklılaşarak daha da kurumsallaşmıştır. 2004 yılı sonrasında sivil toplum kuruluşları sayısındaki artış hızlanmıştır.<sup>9</sup> Türkiye'de sivil toplum kültürü güçlendirilmesini önemseyen devlet yetkilileri 2018 yılı itibarıyla gerçekleştirdikleri yapısal ve idari değişikliklerle sivil topluma politik desteklerini göstermişlerdir. 2020 yılı verileri Türkiye'de 119.713 faal dernek ve 5268 yeni vakıf olduğunu ortaya koymaktadır. Dernek statüsünde olan kuruluşların %6'sı eğitim alanında faaliyet yürütmektedir.<sup>10</sup> Bu kurumsallaşma artışı sivil toplum kuruluşlarının genelde eğitim özelde din eğitimiyle ilişkisini de etkilemiştir. Özellikle AB süreci sonrasında bu durum daha da hissedilir hâle gelmiştir.<sup>11</sup>

Sivil toplum kuruluşlarının ilgi alanlarından ve Türkiye'deki örgün eğitimin unsurlarından biri de mesleki din öğretimidir. Ortaöğretim seviyesinde gerçekleştirilen bu eğitimle yükseköğrenim düzeyi için öğrenci yetiştirilmektedir. Mesleki din öğretimi kurumu olan imam hatip liselerinin tarihsel süreci 1924 yılında kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile başlamıştır. 29 ilde 4 yıllık imam ve hatip mektepleriyle başlayan kurumsallaşma sürecinde ilk etapta medrese öğrencileri bu kurumlara aktarılmıştır. 1924-1925 öğretim yılında okul sayısı 26 iken, ertesi yıl bu sayı 20'ye inmiş ve 1930'a kadar eğitime devam eden Kütahya

3 John Keane, "Sivil Toplum İle Devlet Arasındaki Ayrımın Kökenleri ve Gelişimi 1750-1850", çev. Levent Köker *Sivil Toplum Ve Devlet Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar*, der. John Keane (Ankara: Yedi Kıta Yayınları, 2004), 50-53.

4 Norbert Elias, *Uygurluk Süreci 1*, çev. Ender Ateşman (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 1/196-198.

5 John Keane, "Giriş", çev. Levent Köker. *Sivil Toplum ve Devlet Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar*. der. John Keane (Ankara: Yedi Kıta Yayınları, 2004), 9.

6 Nilüfer Göle, *Melez Desenler* (İstanbul: Metis, 2017), 65.

7 Philippe Ryfman, *Sivil Toplum Kuruluşları*, çev. İsmail Yerguz (İstanbul: İletişim, 2006), 15.

8 Lester M Salamon.- Helmut K. Anheier, "The civil society sector", *Society* 34/2 (1997); Yasin Aktay, *Postmodern Kavşakta Din ve Sivil Toplum* (İstanbul: Tezkire, 2015), 293.

9 Ömer Çaha, *Sivil Toplum Sivil Topluma Karşı* (İstanbul: Mana Yayınları, 2017), 93.

10 Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğü (STGM), "Derneklere İlişkin İstatistikler" (Erişim 03.04.2020); Vakıflar Genel Müdürlüğü (VGM), "Vakıf İstatistikleri" (Erişim 03.04.2020).

11 bk. Lütfi Sunar, *Türkiye'de İslami STK'ların Kurumsal Yapı ve Faaliyetlerinin Değişimi* (İLKE İlim ve Kültür Derneği, 2018), 1; Levent Eraslan, *Eğitimin Sivil Hali* (İstanbul: Beta, 2015); İbrahim Hakan Karataş, *Türk Eğitim Sisteminde Sivil Toplum Kuruluşları: Konumları ve İşlevleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008).



ve İstanbul mektepleri haricindekiler açıldıktan sonra 2 yıl içerisinde tamamen kapatılmışlardır. Mekteplerin kapatılmasının ardından artan ihtiyaca binaen 1949 yılında on ilde 10 aylık imam-hatip kursları düzenlenmiş,<sup>12</sup> ancak kısa bir süre sonra bu kurslar sonlandırılmış, 1951'de ortaokul düzeyinde 4 yıllık imam hatip okulu (İHO) açılmış, 1954'te 3 yıllık lise bölümü eklenmiştir. 12 Mart askeri müdahalesinin ardından, 1971 yılında bu okulların orta kısımları kapatılmıştır. Millî Eğitim Bakanlığı'nın 22 Mayıs 1972 tarihli yönetmeliği ile İHO, "ortaokul üzerine dört yıllık eğitim veren bir meslek okulu" şeklinde tanımlanmıştır. Bu yönetmeliğin hemen ardından -bir yıl sonra- 1973 yılında 1739 sayılı *Millî Eğitim Temel Kanunu* ile liseye dönüştürülen -ve 1974-75 öğretim yılında ortaokul kısmına tekrar kavuşan- imam hatip okullarının mezunları üniversite sınavlarına giriş hakkını<sup>13</sup> edinmişlerdir. Ayrıca daha önce çok az sayıda olsa da okullara kayıt olabilen kız öğrencilerin bu kurumlara kabulü 1972-1976 yılları arasında yasaklanmıştır. Yabancı dilde eğitim yapan Anadolu imam hatip liselerinin ilki 1985 yılında İstanbul/Beykoz'da açılmıştır.<sup>14</sup> 1997 yılında bu okulların orta kısımları kapatılmış, mezunlarına 2011 yılında kaldırılıncaya değin üniversite sınavında katsayı uygulaması getirilmiştir. 2016 yılında "Özel Program ve Proje Uygulayan Eğitim Kurumları Yönetmeliği" kapsamında<sup>15</sup> proje liseleri olarak kurumlaşmalarına imkân tanınmıştır. Proje okulları yanı sıra uluslararası Anadolu imam hatip liseleri<sup>16</sup> de açılmıştır.

## 1. Çalışmanın Problemi

AB süreci sonucunda gittikçe kurumsallaşan sivil toplum yapısının eğitim ve din eğitimiyle olan ilişkisi de değişmektedir. Türkiye'de 1990 yılı sonrası süreç incelendiğinde sivil toplum kuruluşlarının son 10 yılda hız kazanan çalışmaları dikkat çekmektedir. Din eğitimi alanına yönelik bu çalışmalar arasında araştırma raporları, çalıştay ve bilimsel toplantılar, değerlendirmeler yer almaktadır. Çok fazla bulunmamakla birlikte imam hatip liseleri özelinde gerçekleştirilen

12 Bu kurslar komisyon görüşmelerinde İmam ve Hatip Okulları olarak teklif edilmesine rağmen sonuç "kurs" olarak düzenlenmesi olmuştur. Yine bu dönemde kurs öğrencilerine sunulan maddi olanaklar o kadar yetersizdir ki piyasanın 1/3'ü kadar bir ücret teklif edilmiştir. Üstelik 10 aylık bir süre dini tahsil için yeterli görülmemektedir. Buna rağmen dini bilgilerini artırmak için 70 yaşındaki ihtiyarlar tarafından dahi tercih edilmişlerdir (Ahmet Ünsür, *Kuruluşundan Günümüze İmam-Hatip Liseleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 150-152). Ancak bu kurslara belge almak için katılan din görevlileri haricinde rağbet olmamıştır. bk. Mehmet Ali Gökaçtı, *Türkiye'de Din Eğitimi ve İmam Hatipler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005).

13 Bu hak sadece Sosyal/ Sözel puanla öğrenci alan fakülteler için tanınmıştır. Üniversitelerin bütün bölümlerine kayıt hakkı 1982 yılındaki değişiklikle gerçekleşmiştir.

14 Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 31-38; Ünsür, *Kuruluşundan Günümüze*, 148-178; 165-208. İmam hatip liselerinin ilk dönemleri hakkında ayrıca bk. İsmet Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi* (Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1966); Nihat Dinçer, *1913'ten Günümüze İmam-Hatip Okulları Meselesi* (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1974).

15 Resmî Gazete, 01.09.2016 tarih ve 29818 sayılı MEB Özel Program ve Proje Uygulayan Eğitim Kurumları Yönetmeliği.

16 70'den fazla ülkeden gelen öğrencilerin öğrenim gördüğü bu kurumların ilki 2006-2007 yılında Kayseri'de açılmıştır. Sonraki yıllarda 3 tanesi İstanbul'da olmak üzere Konya, Bursa, Sivas ve Eskişehir'de de öğrenime başlamışlardır (Öcal, 2018: 249). Şuan mevcut Uluslararası AİHL sayısı 13'tür (Din Öğretimi Genel Müdürlüğü (DÖGM), "Uluslararası Anadolu İmam Hatip Liseleri" (Erişim 10 Temmuz 2020).

çalışmalar da dikkat çekmektedir. Sivil toplum kuruluşları bu çalışmalarını devlet üzerinde politik baskı unsuru olarak kullanmaktadırlar. Sivil toplum kuruluşlarının din eğitimi alanına etkileri son yıllarda daha da fazla hissedilmektedir.

Cumhuriyet dönemi boyunca yaşanan tüm değişimler imam hatip okullarının özgün konumunu ortaya koyar niteliktedir. Gerçekleşen tüm değişikliklerle sürekli tartışılan ancak vazgeçilemeyen ve son yıllarda daha da farklılaşan bu eğitim kurumlarına sivil toplum kuruluşları cephesinden bakma gerekliliği hissedilmiştir. Bu çalışmada, 1990-2012 yılları arasında imam hatip okulları bağlamında Türkiye’de sivil toplum kuruluşlarının gündemine konu olan; kurumsal varlık ve meslek lisesi statüsüne dair tartışmaların içeriğine odaklanılmaktadır. Ayrıca belirtilen konular bağlamında sivil toplum kuruluşlarının yaklaşımlarındaki benzerlik ve farklılıklarının neler olduğu da araştırılmaktadır.

## 2. Çalışmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışmada, sivil toplum kuruluşlarının örgün din eğitiminin bir parçası olan imam hatip liselerinin kurumsal varlığı ve meslek lisesi statüsüne yaklaşımları ile bu yaklaşımlarının benzerlik ve farklılıklarının kendi araştırmalarından hareketle ortaya konulması amaçlanmıştır.

Literatür incelendiğinde imam hatip liselerini sivil toplum kuruluşları açısından ele alan sadece bir çalışmaya<sup>17</sup> rastlanmıştır. Bu anlamda eğitim sürecine sivil cepheden bir paydaş olarak katılan sivil toplum kuruluşlarının görüşlerinin ve dolaylı politik etkilerinin ele alınması ile din eğitimi alanına bilimsel anlamda katkı sağlanması beklenmektedir.

## 3. Yöntem

Bu bölümde; araştırma deseni, çalışma grubu, verilerin toplanması ve verilerin analizi aşamasında kullanılan teknikler ile araştırma sürecine ilişkin bilgilere yer verilmiştir.

### 3.1. Araştırma Deseni

Bu çalışma, nitel bir bütüncül çoklu durum deseni olarak tasarlanmıştır. Araştırma için söz konusu desen; her biri ayrı bir durum olarak var olan ve sivil toplum kuruluşlarını temsil eden durumların, bütüncül bir yaklaşımla, benzerlik ve farklılıkları açısından incelenmesinin amaçlanması dolayısıyla seçilmiştir.<sup>18</sup> Bütüncül çoklu durum deseninde kendi başına bütüncül olarak algılanabilecek birden fazla durum söz konusudur. Bu çalışma türünde her bir durum kendi içerisinde bütüncül olarak ele alınmakta ve daha sonra benzerlik ve farklılıkları açısından karşılaştırılmaktadır.<sup>19</sup>

17 İbrahim Aşlamacı-Yakup Ayaydın, "Sivil Toplum Kuruluşlarının İmam-Hatip Liseleri ile Kurdukları İlişkiler: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma", *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*, ed. İlhan Erdem vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2017), II/165-180.

18 Ali Yıldırım- Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin, 2018), 353; M. Quinn Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 447.

19 Yıldırım- Şimşek, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 301; Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme*, 447.

### 3.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu amaçlı örnekleme yöntemlerinden maksimum çeşitlilik örnekleme yöntemiyle belirlenmiştir. Bu örnekleme biçiminde tüm durumların bir veya daha fazla boyutta çalışmaya alınması için durumlar (bireyler, gruplar, kurumlar ya da diğer olaylar) geniş bir yelpazede amaçlı olarak seçilmekte, probleme katılan tarafların çeşitliliğinin sağlanması amaçlanarak zengin ve yoğun bir veri kaynağı olarak konumlanmaktadır.<sup>20</sup>

Çalışma grubu belirlenirken sivil toplum kuruluşlarının eğitim veya din eğitimi hakkında rapor yayınlamış olmaları dikkate alınmıştır. Rapor yayınlamamış olan kurumlar kapsam dışı tutulmuş, yayınlanmış raporların da araştırma konusuyla ilgili olanları değerlendirilmiştir. Belirlenen kurumların seçiminde alan uzmanlarına da danışılmıştır.

Araştırma kapsamında incelenen kuruluşlar; Eğitimsen, Eğitim-Bir-Sen, Eğitim Reformu Girişimi (ERG), İLKE İlim ve Kültür Derneği, Tarih Vakfı, Türkiye İmam Hatipliler Vakfı (TİMAV), Ankara Merkez İHL Öğrencileri ve Mezunları Vakfı, Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı (TESEV), Müstakil Sanayici ve İş Adamları Derneği (MÜSİAD), Türk Sanayicileri ve İş İnsanları Derneği (TÜSİAD), MAZLUMDER, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı olmuştur. Seçilen kuruluşların veri zenginliği ve çeşitliliği sağlayacak nitelikte farklı misyonlara sahip olmalarına dikkat edilmiştir.<sup>21</sup>

### 3.3. Verilerin Toplanması

Çalışmada veriler doküman incelemesi yoluyla edinilmiştir. Sivil toplum kuruluşları tarafından hazırlanan/hazırlatılan araştırma raporları ve diğer yayınlar incelenmiştir. Bu çalışmalar kurumların görüşlerini içermesi dolayısıyla zengin veri kaynağı olarak değerlendirilmektedir.<sup>22</sup> Bu gerekçeyle veri sağlama yeterliliği göz önünde bulundurularak çalışmada gözlem, görüşme gibi ilave veri toplama yöntemleri kullanılmamıştır. Dokümanlar karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiş, benzerlik ve farklılıkları tespit edilmiştir.

### 3.4. Verilerin Çözümlemesi

Çalışmada betimsel analiz yöntemi tercih edilmiştir.<sup>23</sup> Verilerin kodlanması sürecinde temalar tümevarım yöntemi kullanılarak belirlenmiştir. Elde edilen veriler incelenerek kodlanmış, kodlar bir araya getirilerek ortak ve de farklı yönleri açısından bir araya getirilerek sınıflandırılmıştır. Çalışma sürecinde veriler

20 Yıldırım- Şimşek, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 119; Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme*, 235; Creswell, *Eğitim Araştırmaları: Nicel ve Nitel Araştırmanın Planlanması, Yürütülmesi ve Değerlendirilmesi* (İstanbul: Edam, 2017), 268.

21 Yıldırım- Şimşek, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 119; Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme*, 235; Creswell, *Eğitim Araştırmaları*, 268.

22 Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme*, 293; Creswell, *Eğitim Araştırmaları*, 289.

23 Yıldırım- Şimşek, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 239.

en az üç kez gözden geçirilmiş, tekrar tekrar okunarak yorumlanmıştır. Verilerin kodlanması ve sınıflandırılması aşamasında Nvivo 11 programından faydalanılmıştır. Veriler araştırmacı tarafından toplanmış ve yorumlanmıştır. Dokümanlarda edinilen veriler yorum içermeden sunulmuştur. Araştırma sonuçları iki alan uzmanı tarafından ayrıca değerlendirilmiştir. Sivil toplum kuruluşlarına ait dokümanlardan edinilen veriler, tartışma bölümünde alanyazında yer alan çalışmalarla karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.

#### 4. Bulgular

Sivil toplum kuruluşları çalışmalarından edinilen veriler incelendiğinde örgün eğitim kapsamında Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde dinî eğitim veren imam hatip okullarının gerek varlığı gerek laiklikle ilişkisinin sürekli tartışıldığı tespit edilmiştir. Ayrıca bu kurumlara yönelen yoğun öğrenci akışı ve kuruluş amacına uygun olmayan meslek dışı yönelim çalışmalara konu edilmektedir. Bu bağlamda çalışma iki tema hâlinde ele alınmıştır. Çalışmanın ana temaları “laik bir ülkede var olmak” ve “meslek lisesi statüsünü yeniden düşünmek” olarak belirlenmiştir.

##### 4.1. Laik Bir Ülkede Var Olmak

Sivil toplum kuruluşlarına ait çalışmalarda, öncelikle imam hatip liselerinin mesleki din eğitimi veren bir eğitim kurumu olarak varlığının laiklikle ilişkisine odaklanıldığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda devlet eliyle devlete ait bir eğitim kurumunda mesleki din eğitimi verilmesinin laiklik ilkesine uygunluğu tartışılmıştır. Tartışmalar bu kurumların laiklik ilkesine uygun olduğu görüşü ile laiklik ilkesiyle bağdaşmayan bir tutumla var oldukları görüşleri arasında salınmaktadır.

Bu okullar bir yandan “*Din eğitiminde bir Türk modeli*” olarak değerli addedilirken diğer yandan “*Türk eğitim sisteminin bir tür kara deliği*” olarak nitelenebilmektedir.<sup>24</sup> Tartışma bu iki uçta süregelmektedir. Ankara Merkez İHL Öğrencileri ve Mezunları Vakfı çalışması bu okulların “*bir eğitim kurumu olmanın ötesinde devlet-millet kaynaşmasının sembolik kaleleri*”<sup>25</sup> olarak gördüğü belirtilirken, Eğitimsen’e göre<sup>26</sup> bu okullar “*Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile ayrı mektep olarak tanımlanan İmam Hatip Mektepleri’ ile ilişkisi olmayan farklı ve alternatif liseler*” olarak görülmektedirler. Ancak bu kurumları “*Anayasa ve Milli Eğitim Temel Kanununun bir gereği olarak mesleğe adam yetiştiren değil din eğitimi veren ortaöğrenim kurumları*”<sup>27</sup> olarak da düşünenler bulunmaktadır. MAZLUMDER<sup>28</sup> imam hatip liselerinin Türkiye’nin çağdaşlaşması sürecinde milli kimlik ile dinî

24 Ruşen Çakır vd., *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler* (TESEV, 2004), 140.

25 Süleyman Hayri Bolay - Mümtazer Türköne, *Din Eğitimi Raporu* (Ankara Merkez İmam Hatip Lisesi Öğrencileri ve Mezunları Vakfı, 1995), 180.

26 Eğitimsen, *4. Olağan Genel Kurul Çalışma Raporu 1998-2000* (Ankara: Eğitim ve Bilim Emekçileri Sendikası, 2000).

27 Bolay-Türköne, *Din Eğitimi Raporu*, 1995, 162.

28 MAZLUMDER, *Türkiye’de Dini Ayrımcılık Raporu* (İstanbul: MAZLUMDER, 2010).

ve ahlaki değerlerin korunması ve ülke birliğinin/beraberliğinin sağlanmasında önemli katkıları olduğunu belirtmektedir.

İmam hatip liselerinin varlığına dair tartışmalarda, kurumsal varlığına karşı çıkışta en temel argüman bu kurumların varlığının laiklik ilkesine uygun olmadığı düşüncesiyle temellendirilmektedir. Burada yetişen gençlerin laiklik ilkesine ve Cumhuriyetin temel ilkelerine bağlılığı da her daim sorgulanmıştır. Çoğu zaman bu kurumların yasal olarak bakanlık bünyesinde var oldukları göz ardı edilmiştir. Bazen de eğitim sisteminin genelinde yaşanan problemler ağı göz ardı edilerek imam hatipler üzerinden tartışılmıştır.

Nitekim bu tartışmalar araştırma raporlarının sayfalarıyla sınırlı kalmamış, hukuki sonuçlara yol açtıkları da gözlemlenmiştir. 1990 yılında TÜSİAD çalışmalarıyla başlayan süreçte dikkatler imam hatip liselerine yönelmiş ve haklarında yasal değişikliklerin yaşanmasıyla sonuçlanmıştır. İLKE Derneği tarafından hazırlatılan çalışmada 1997 Şubat'ında MGK kararlarının 4. Maddesinin<sup>29</sup> dayanağının söz konusu TÜSİAD çalışması olduğu dile getirilmekte ve özellikle *"imam hatipler ile ilgili bölümler TÜSİAD ve TISK raporlarındaki verilerle ve yapılan yorumlarla tıpa tıp benzerlik"*<sup>30</sup> göstermektedir.

1990 yılında hazırlanan TÜSİAD çalışmasında<sup>31</sup> imam hatip okullarının laiklik ilkesini zedeleyici kurumlar olarak takdim edildikleri görülmektedir. Çalışmaya göre bu zedeleyici durumun nedeni, bu kurumlarda eğitici ve yöneticilerin laikliğinin sağlanamamış olmasıdır. Ayrıca bu okullar Tevhid-i Tedrisat Kanununa aykırılık oluşturan farklı bir eğitim kanalı olarak nitelendirilmektedir. Eğitim-Sen'e göre<sup>32</sup> Milli Eğitim Bakanlığı ortaöğretimi *"akademik, mesleki ve dinî" lise* olmak üzere üç farklı biçimde sınıflandırma çabası içerisinde. Başlangıçta meslek lisesi olarak kurulan İHL'lerin daha sonra *"din derslerinin de olduğu normal lise görünümü kazandığı ve normal liselere paralel birer eğitim kurumu olarak nitelemesinin dikkat çekici olduğu"*<sup>33</sup> da belirtilmelidir. Ankara Merkez İHL Öğrencileri ve Mezunları Vakfı ise bu okulların laiklik ilkesine uygun kurumlar olduğunu vurgulamaktadır<sup>34</sup>.

İLKE Derneği tarafından hazırlatılan çalışmaya göre, *"İmam hatiplerin varlığı değil, imam hatipler üzerinden devletin ve siyasetçilerin yaptıkları uygulamalar din eğitimine zarar vermiştir."*<sup>35</sup> Ülkedeki İHL sorununun *siyasi çekişmelerin malzemesi* olması, hakkındaki tartışmaların hem *"laikliğe duyarlı" kesimler* hem de *"dinî duyar-*

29 4. madde; *"Cumhuriyet rejimine ve Atatürk ilke ve inkılaplarına sadık, aydın din adamları yetiştirmekle yükümlü, milli eğitim kuruluşlarımız, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun özüne uygun ihtiyaç düzeyinde tutulmalıdır."* şeklinde düzenlenmiştir.

30 Mehmet Bahçekapılı, *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)* (İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği, 2014), 70-71.

31 Zekai Baloğlu, *Türkiye'de Eğitim* (TÜSİAD, 1990), 133.

32 Eğitimsen, *Bilimsel ve Laik Eğitimi Neden Savunuyoruz* (Ankara: Eğitim ve Bilim Emekçileri Sendikası, 2013).

33 Çakır vd., *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*, 2004, 149.

34 Bolay-Türküne, *Din Eğitimi Raporu*, 1995, 99, 109.

35 Bahçekapılı, *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü*, 2014, 218.

*İlkları yüksek” kesimler arasında kısır döngüye dönüşmesine<sup>36</sup> yol açmıştır. Sürekli siyasetin gölgesinde kalan ve bir eğitim meselesi olarak tartışılmayan<sup>37</sup> imam hatip liselerine dair bu algılarda, bu okulların halk tarafından sahiplenilmesi sonucunda her türlü maddi olanağa kavuşması, 1970’lerden itibaren hızlı gelişim göstermesi, farklı hükümetler tarafından oy kaygısıyla teşvik edilmeleri, zamanla mezunlarının yükseköğretime girişleri önündeki engellerin kaldırılması, mensup ve mezunlarının birbirlerine ve kurumlarına manevi bağlılıkları ve ivme kazanan nitelik ve nicelik olarak kurumlarını geliştirme çabaları, mezunlarının din görevliliği dışındaki farklı alanlara yönelmeleri<sup>38</sup> özellikle dindar olmayan kesimlerde tartışma alanları oluşturmuştur. Muhafazakâr ve dindar kesimde sadece bir eğitim kurumu olarak görülmeyen bu okulların siyasi tartışma zemini olması arzu edilmemektedir. Bu kurumlara özel bir mensubiyet değeri ve ayrıcalıklı bir konum yüklenmektedir.<sup>39</sup>*

Sivil toplum kuruluşları imam hatip liselerinin varlığının laiklikle ilişkisini farklı değerlendirmektedirler. Bu kurumlar laiklik ilkesine aykırı bir niteliğe sahip oldukları gerekçesiyle eleştirilmekte, Tevhid-i Tedrisat Kanununa uygun olmadıkları vurgulanmaktadır. Bu görüşleri paylaşmayan sivil toplum kuruluşları ise bu okulların varlığını tartışmanın gereksiz olduğuna, asıl problemin bu tartışmalar sonucunda oluşan gerilim olduğuna dikkat çekmektedir. Bu eğitim kurumlarının varlığının siyasi tartışma malzemesi olmaktan uzaklaşması gerektiği belirtilmektedir.

#### 4.2. Meslek Lisesi Statüsünü Yeniden Düşünmek

İmam hatip liselerinin varlığına dair tartışmalar laikliğe uygunluğu ile sınırlı kalmamakta aynı zamanda bu okullara öğrenci olarak ülkenin din görevlisi ihtiyacından fazla öğrencinin ve imam-hatip olarak görev yapamayacak kız öğrencilerin varlığına dair tartışmalar dahil edilmektedir. Bu okulların mesleki niteliğini de kapsayan bu tartışmalar bağlamında imam hatip liselerinin meslek lisesi statüsü tartışma konusu edilmektedir. İmam hatip liselerinin meslek lisesi statüsünden uzaklaştırılması yanı sıra öğrenci sınırlaması gibi yöntemlerle meslek lisesi statüsüne döndürülmesi gibi yaklaşımlar dile getirilmektedir.

TÜSİAD tarafından, imam hatip liselerinin yüksek öğrenci sayıları yanı sıra kız öğrencilerin de eğitim aldığı kurumlar olması dolayısıyla hem ihtiyaç fazlası öğrenci birikimi hem de Tevhid-i Tedrisat Kanununa aykırılık oluşturan farklı bir eğitim kanalı olarak nitelendirilmesi, eğitim sisteminin demokrasiye uyumunu engelleyici bir faktör olarak<sup>40</sup> düşünülmesine yol açmıştır. Bu nedenle de “*öğrenci*

36 Çakır vd., *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*, 2004, 35.

37 Türkiye İmam-Hatipliler Vakfı (TİMAV), *Türkiye’de Din Öğretimi Forumu Sonuç Raporu* (Konya: Türkiye İmam-Hatipliler Vakfı, 2012).

38 Çakır vd., *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*, 2004.

39 Ertan Özensel vd., *Türkiye’de İmam Hatip Lisesi ve İmam Hatipliler Algısı* (Konya: Türkiye İmam-Hatipliler Vakfı, 2012).

40 Baloğlu, *Türkiye’de Eğitim*, 1990, 133.

*kapasitesinin azaltılması ile temel eğitime dayalı ve ayrı meslek okulları olarak düzenlenmesi” önerilmiştir<sup>41</sup>. Eğitim Reformu Girişimi’nin mesleki eğitimle ilgili çalışmasında<sup>42</sup> İHL’leri meslek lisesi statüsünde değerlendirilmemektedir. Bu okulların söz konusu dönemdeki meslek eğitimi tartışmalarından soyutlanması gerektiği ifade edilmektedir. MÜSİAD tarafından da<sup>43</sup> bu okulların Batı’daki muadillerinden farklı olarak meslek lisesi olmadığına, meslek eğitimi de verilen genel lise niteliğinde olduğuna değinilmektedir.*

İmam hatip liselerinin meslek lisesi olarak konumlanması meselesinde öğrenci sayıları da tartışma konusu olarak dahil edilmiştir. Yüksek öğrenci sayıları ve mezunlarının meslek dışı yönelimleri bağlamında bu konularda tedbir alınarak talebin ve mesleki yönelimin sınırlandırılması önerileri dikkat çekmektedir.

İmam hatip liseleri ilk mezunlarını vermeye başladıkları yıllardan itibaren eleştirilerle karşı karşıya kalmaktadır. STK raporlarında da özellikle mesleki niteliği dolayısıyla sıklıkla odağa alınmaktadırlar (TÜSİAD). Bu eleştirilerin ilk odağı -herhangi bir yükseköğretim kurumuna girme imkânları olmadığı hâlde- mezunlarının kendi alanlarına yönelmedikleri iddiası olmuştur.<sup>44</sup> Bu konudaki iddialar hakkında MAZLUMDER, istatistiki verilerle, imam hatip liselerinin din görevlisi yetiştirme bağlamındaki kuruluş amacı doğrultusunda sonuçlar<sup>45</sup> ortaya koyduğunu vurgulamaktadır. Ankara Merkez İHL Öğrencileri ve Mezunları Vakfı çalışmasına göre bu okullardan mezun olan gençlerin kendi mesleklerine yönelmedikleri yönündeki iddialar da doğru değildir. Kendi mesleğine yönelme oranının en yüksek olduğu meslek liseleri imam hatip liseleridir.<sup>46</sup>

İmam hatip liseleri üzerine tartışmaların yoğunlaştığı 1990 tarihli raporun ardından yayınlanan bir başka TÜSİAD çalışmasında imam hatipliseleri için sunulan öneriler, *“Bu okulların meslek lisesi statüsüne uygun bir niteliğine kavuşturulması”, “ihtiyaç fazlası okulların genel ya da teknik liselere dönüştürülmesi”, “kız öğrencilerin bu okullara kaydının kesinlikle yapılmaması”, “kesintisiz eğitim uygulamasına geçilerek orta kısımlarının kapatılması”<sup>47</sup> şeklinde olmuştur. Benzer ifadelerin alıntılanarak tekrarlandığı bir diğer TÜSİAD çalışmasında<sup>48</sup>, bu okulların açılış amacı olan meslek lisesi görünümünden uzaklaşarak genel liseye dönüştüğü, bu sebeple de tartışma konusu olduğu belirtilmektedir. Okulların ülkenin imam*

41 Baloğlu, *Türkiye’de Eğitim*, 1990, 133.

42 Eğitim Reformu Girişimi (ERG), *Beceriler, Yeterlilikler ve Meslek Eğitimi: Politika Analizi ve Öneriler* (İstanbul: Eğitim Reformu Girişimi, 2006).

43 Hüner Şencan, *Mesleki-Teknik Eğitimin Sorunları ve Çözüm Önerileri* (Müstakil Sanayici ve İş Adamları Derneği MÜSİAD, 2008).

44 Baloğlu, *Türkiye’de Eğitim*, 1990.

45 1999 verilerine göre Diyanet İşleri Başkanlığı kadrolarında görev yapanların yaklaşık %92’sini İmam hatip lisesi veya fakülte ve yüksek okul mezunları oluşturmaktadır. bk. Mazlumder, *Türkiye’de Dini Ayrımcılık Raporu*.

46 Bolay ve Türköne, *Din Eğitimi Raporu*, 1995, 161.

47 Bülent Tanör, *Türkiye’de Demokratikleşme Perspektifleri* (TÜSİAD, 1997), 113.

48 Zafer Üskül, *Türk Demokrasisinde 130 Yıl (1876-2006): Prof. Dr. Bülent Tanör’ün Anısına Türkiye’de Demokratikleşme Perspektifleri 10. Yıl Güncellemesi* (TÜSİAD, 2006).

hatip ihtiyacını karşılayacak düzeyde kalması, sayılarının azaltılması ve kız öğrenci alınmaması yönündeki söylemin devam ettiği görülmektedir. Bu bağlamda *laiklik ilkesini zedelemeyecek ve öğrenme özgürlüğünü de ihlal etmeyecek bir çözüm önerisi* talebinde bulunmaktadır. Benzer görüşlerin Eğitimden<sup>49</sup> tarafından da dile getirildiği görülmektedir. Laikliğe aykırı görülen, aydın din adamı yetiştirme amacından uzaklaşan ve siyasallaşan, din görevlisi/mezun sayısı açısından artık belli bir doygunluğa ulaşan ve mezunları yükseköğretimde alan dışı tercihlerde bulunan bu okulların Eğitimden'e göre *aşamalı olarak genel ve mesleki liselere dönüştürülmesi* gerekmektedir. Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı ve Alevi Kültür Dernekleri çalışmasında da<sup>50</sup> aynı görüşler dile getirilmiştir.

Bu görüşleri paylaşmayan Ankara Merkez İHL Öğrencileri ve Mezunları Vakfı çalışmasında öğrenci sayılarının din görevlisi ihtiyacıyla sınırlandırılmasının Anayasanın eğitim hakkına aykırı olduğu ve bu okulların çok boyutlu işlevsel yapısına uygun olmadığı vurgulanmaktadır. Onlara göre, *"İmam hatip liselerinin kapasitesi bu yüzden mesleki ihtiyaçlara göre değil, halkın din eğitimi talebine göre belirlenmelidir."*<sup>51</sup> TESEV tarafından yürütülen çalışmada *"İHL tartışmasının temelinde ihtiyaç kavramının bulunduğu ve bu ihtiyaca farklı nitelikler yüklendiği"*<sup>52</sup> belirtilmektedir. MÜSİAD'a göre imam hatipleri engelleme çabalarının temelinde *"İmam-hatip liselerinin üniversiteye girmesi meselesinden ziyade, ailelerin çocuklarını inançlı ve dindar kişiler olarak yetiştirmeleriyle ilgili kaygılar"*<sup>53</sup> bulunmaktadır.

Öte yandan TİMAV sonuç raporuna göre<sup>54</sup> imam hatip liselerinin (yeni hazırlanan öğretim programına göre) kurum olarak ortaya konan vizyon ve misyonu ile ailelerin çocukları için bu okulları tercih etme nedenleri arasında açık bir farklılık bulunmaktadır. İmam hatip liselerini dinî bilgi edinmenin yanı sıra yükseköğretim kurumlarına hazırlayıcı bir lise türü olarak gören öğrenci ve velilerin tutumu ile din görevlisi yetiştirme amacı bu noktada çelişmektedir. Farklı türlerle çeşitlenen bu okulların güncel yapısı da bu olguyu destekler nitelik taşımaktadır.

Bir yandan ihtiyaç fazlası öğrenci barındırması ve mezunlarının mesleki din eğitimine yönelmemesi tartışılırken diğer yandan bu kurumlarda kayıtlı kız

49 Eğitimden, 4. Demokratik Eğitim Kurultayı (Ankara: Eğitim ve Bilim Emekçileri Sendikası, 2004).

50 Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı ve Alevi Kültür Dernekleri (HBVAKV-AKD), *Alevi Çalıştay, Birinci Etap, Alevi Örgütleri ve Temsilcileri Toplantısı Değerlendirme, İstem ve Öneri Raporu* (Ankara: Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı ve Alevi Kültür Dernekleri, 2009), 32.

51 Bolay-Türküne, *Din Eğitimi Raporu*, 1995, 132.

52 Bu konudaki birbirinden farklı iki görüşe göre bu nitelik, toplumun din eğitimi ihtiyacını karşılama ile din görevlisi eğitimi ihtiyacını karşılama noktasında farklılaşmaktadır. "Birinci görüş savunucuları bu nitelik bağlamında ölçülemeyeceği için öğrenci sayısının sınırlandırmayacağını ifade ederlerken, ikinci niteliği savunular ihtiyacın abartıldığını ve din görevlisi ihtiyacıyla sınırlandırılması gerektiğini düşünmektedirler." Ruşen Çakır vd., *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*.

53 Şükrü Karatepe, *Yeni Bir Anayasa İçin Görüş ve Öneriler* (Müstakil Sanayici ve İş Adamları Derneği, 2008).

54 Türkiye İmam-Hatipleri Vakfı (TİMAV), *İmam Hatiplerde Mesleki Müfredat ve Program Çeşitliliği Çalıştay Sonuç Raporu* (Konya: Türkiye İmam-Hatipleri Vakfı 2017).



öğrenci sayısının yüksek oluşu tartışma konusu yapılmıştır. TÜSİAD raporunda<sup>55</sup> kız öğrencilerin bu okullara kabulü tartışılmakta iken, TESEV tarafından yürütülen araştırma sonuçları<sup>56</sup> kız öğrencilerin yaklaşık yarısının İHL dışında bir okula gitmeyi tercih etmeyeceğine dair veriler ortaya koymaktadır. İmam hatip liselerinin varlığı kız çocuklarının örgün eğitimdeki oranının yükselmesinde yoğun bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir.

İmam hatip liselerinin meslek lisesi olarak konumlanmasına dair eleştirilerde, sivil toplum kuruluşlarının bazıları tarafından bu okulların kuruluş amacına uygun olarak devam etmemesi, meslek olarak duyulan ihtiyaçtan fazla öğrenci mevcudiyetine sahip olması, imam hatip olarak görev alamayacak olan kız öğrencilerin yoğun talebinin dikkat çekmesi, mezunlarının yüksek din öğretimine yönelmemesi yönündeki gerekçeler dile getirilmektedir. Öte yandan imam hatip liselerinin meslek lisesi statüsünü tartışma konusu yapmayan bazı sivil toplum kuruluşlarının bu görüşleri paylaşmadıkları dikkat çekmektedir. İhtiyaç fazlası öğrenci sayısı tartışmasının eğitim hakkı bağlamında geçersiz olduğu ve bu kurumlara ihtiyaç duyulduğu görüşünde oldukları, kız öğrencilerin mevcudiyetini bir problem alanı olarak değerlendirmedikleri ve mezunların mesleki yönelimleri konusundaki iddiaları benimsemedikleri görülmektedir.

## 5. Tartışma

Akyürek'in gündemimize taşıdığı şekliyle imam hatip liseleri "Bir fırsat ve imkân mı? Yoksa bir girdap ve açmaz mı?" olduğu<sup>57</sup> belirlenemeyen bir sembol olarak eğitim tarihinde tartışmalı bir konuma sahiptir. İHL'yi günümüzde bir sembol hâline getiren en önemli etmen ise, çözülmemiş bir sorun olmasıdır.<sup>58</sup> Bu okulların varlığı, yapısı ve işlevine dair tartışmalar hep özcü yaklaşımlar çerçevesinde<sup>59</sup> yapılagelmiştir. Muhafazakâr kesim ise potansiyel gücüne rağmen devlete karşı muhalif bir duruş göstermeyi tercih etmemiştir.<sup>60</sup>

Tartışılan konular, imam-hatiplilerin laik değerler karşısında nasıl vaziyet aldıkları ve bir tehdit odağı olarak yorumlanıp yorumlanamayacakları<sup>61</sup> gibi çoğunlukla endişe içeren tepkiler eşliğinde süregelen, mesele eğitimle ilgili olarak değerlendirilmeyip konuya rejime yönelik kaygılar bağlamında<sup>62</sup> yaklaşmıştır. Sıklıkla dile getirilmekle birlikte bu kaygılar hiçbir zaman açığa çıkmamış,

55 Baloğlu, *Türkiye'de Eğitim*, 1990.

56 Çakır vd., *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*, 2004.

57 Süleyman Akyürek, "İmam Hatip Liselerinde Din Öğretimi: Fırsat mı? İmkân mı? Girdap mı? Açmaz mı?", IV. Din Şurası Bildirileri (Ankara: DİB, 2009).

58 Faruk Özcan, *Tüm Tartışmaların Odağı Okul: 4+4+4 İmam-Hatip* (İstanbul: Toplumsal Yayıncılık, 2012), 151.

59 Mustafa Coşkun- Burcu Şentürk, "Gelenekçilikten "Muhafazakar Modernliğe" İmam Hatip Okulları Örneği", *Mülkiye Dergisi* 34/268 (2010).

60 Gökaçtı, *Türkiye'de Din Eğitimi ve İmam Hatipler*, 307.

61 Necdet Subaşı, "İmam Hatip(Li)Ler Üzerine: Teolojik Birikimin Modern Kaynakları", *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/6 (2004).

62 Gökaçtı, *Türkiye'de Din Eğitimi ve İmam Hatipler*, 307.

doğrulanamamıştır. Nitekim Özgür, yaptığı alan araştırması bulgularına dayanarak -endişe kaynağı olan- siyasal eğilimlerin neredeyse tamamen okul dışındaki unsurlar tarafından yapılandırıldığı ya da güçlendirildiğini belirtmektedir. Öğrencilerin büyük çoğunluğu yanı sıra onlar üzerinde büyük etkileri bulunan İHL öğretmenlerinin hiçbirinde radikal ya da siyasal eğilimleri gözlemlememiştir.<sup>63</sup>

Gerek İmam-hatipleri savunan yaklaşımlar gerekse ona karşı eleştirel yaklaşan yaklaşımlar bu okulların laiklik ilkesi ve Tevhid-i Tedrisat Kanunu'na uygun olduğu (Ankara Merkez İHL Öğrencileri ve Mezunları Vakfı) ya da olmadığı (TÜSİAD) noktasından hareket etmektedirler. Aynı Kanun maddesinin farklı yorumlarının bir yansıması olarak imam hatip liseleri "laikliğe aykırı eğitim kurumları", "din ile sekülerizm arasında kalan okullar", "milli eğitim'in değil dinî eğitimin okulları" olarak tanımlandıkları gibi "milli eğitim sistemi içerisine entegre edilen çağdaş eğitim kurumları", "din eğitimi devlet tekelinde tutan okullar", "sadece imam ve hatip yetiştiren okullar" ya da "hem mesleğe hem de yükseköğretime öğrenci yetiştiren okullar" olarak da tanımlanabilmektedirler.<sup>64</sup>

Tüm bu tartışmaların sonucunda "tüm bağlamından soyutlanarak bir amaç olarak öne çıkarılmakta"<sup>65</sup> ve "ideolojik bir soyutlamanın nesnesi"<sup>66</sup> olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda hem Cumhuriyet kazanımlarına karşı bir tehdit olarak algılandığı hem de Türk-İslam ülküsüne ya da İslamlaşma fikrine zemin oluşturduğu düşünüldüğü için ideolojik mücadele araçlarından biri olarak<sup>67</sup> kullanılmıştır. Bu okullar en fazla 1950 ve 1990'lı yıllarda yani eğitimin siyasal misyonunun öne çıkarıldığı tarihlerde<sup>68</sup> tartışma konusu edilmiştir. Ayrıca mesleki niteliğine rağmen nitelikli din görevlisi yetiştirilmesi problemi bir türlü aşılammıştır.<sup>69</sup> Bu sebeple konunun siyasal bağlamından uzaklaşarak insan hakları bağlamında ele alınması<sup>70</sup> önem taşımaktadır. Cumhuriyet'in temel kanunlarının gereği olarak kuruldukları görmezden gelinerek haklarında olumsuz bir politika geliştirilen ya da bu ülkede muhafazakâr ailelerin çocukları için alternatifi olmayan yegâne kurumlar olarak algılanan bu okullar birbirine tamamen zıt ideolojik bu yaklaşımlarla bir açmaza sürüklenmekte ve sonucunda

63 İren Özgür, *İmam Hatip Okulları: İnanç, Siyaset ve Eğitim*. çev. Hazal Yalın ve Egemen Özkan (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015), 47.

64 Selçuk Uygun, "Tevhid-i Tedrisat Kanunu Çerçevesinde Yapılan İmam Hatip Okulları Tartışmaları". *100. Yılında İmam Hatip Liseleri*, ed. Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2015), 846.

65 Faruk Özcan, *Sosyo-İdeolojik Ve Sembolik Yönüyle Türkiye'de Örgün Din Eğitimi: İmam-Hatip Liseleri Örneği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2006).

66 Bedri Merutlu, "İmam-Hatip Liselerinin Seküler Açmazı", *Journal of Academic Studies* 10/38 (2008).

67 Recep Kaymakcan- İbrahim Aşlamacı, "İmam-Hatip Liseleri Literatürü Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme", *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (2011).

68 Uygun, *Tevhid-i Tedrisat Kanunu Çerçevesinde*, 849.

69 Gökaçtı, *Türkiye'de Din Eğitimi ve İmam Hatipler*, 315.

70 İhsan Tokar – Celal Özcan, "Laiklik ve Sekülerleşme Bağlamında İmam Hatip Liselerinin Dünü, Bugünü, Yarını", *Eskiyeni* 35 (2017).

gerçekçi politikalar geliştirilememektedir<sup>71</sup>. Bu açıdan siyasal idealler ve sosyolojik dinamikler arasındaki gerilimin<sup>72</sup> aşılması büyük önem taşımaktadır.

İHL'lerin ilk etapta "modernleşme projelerine uygun olarak kategorik bir sınıf üreterek aydın din görevlileri yetiştirme"<sup>73</sup> ya da "köyden kente göçün başlamasıyla yeniden canlanan tarikatlar karşı aydın din görevlisi yetiştirme"<sup>74</sup> amacıyla açılmış olabilecekleri düşünülmektedir. Hatta bu okulların köy enstitülerine alternatif olarak açıldıkları da ileri sürülmüştür. Bilecik<sup>75</sup> her iki okul türünün de partiler tarafından sahiplenilerek "siyaset malzemesi" olarak kullanıldıkları görülmüştür. Daha sonraki dönemlerde artan "komünizm tehdidine karşı ahlaki direnci güçlendirme"<sup>76</sup> amacıyla yaygınlaştırıldıkları da düşünülmektedir. İlk açıldıkları dönemlerde şüphesiz yaklaşılan imam hatip okulları 1960'lı yıllarda küçük bir azınlık dışında herkes tarafından kabul görmeye başlamıştır.<sup>77</sup> İHL'ye rağbetin şüphesiz en büyük etkenlerinden biri de uzun yıllar süren din eğitimi imkânlarının yokluğu olmuştur. Politikacıların pragmatik hesapları ve halktan gelen baskıları dengeleme amacı da bir diğer önemli etken olmuştur.<sup>78</sup> Bu okullar hakkında sürekli gözden kaçırılan nokta ise üstlendikleri sosyal ve kültürel fonksiyonlarıdır.<sup>79</sup> Dolayısıyla bu okullar hakkında yıllarca süren tartışmaların politik ve ideolojik zeminden uzaklaşması ve üstlendiği misyon üzerinden değerlendirilmesi büyük önem taşımaktadır. Sivil toplum kuruluşlarının bazıları tarafından da bu konuya hususiyetle değinildiği gözlenmektedir.

Bu okullar dindarlığını muhafaza ederek eğitim vasıtasıyla kentlileşmek, sınıf atlamak ve sisteme katılmak isteyen tabaka için bir araç olarak yeni bir geleneğin başlangıç noktası olmuşlardır.<sup>80</sup> Nitekim yıllar geçtikçe İHL öğrencilerinin ebeveynlerinin de eğitim seviyesi yükselmiş, bu okullar kültürel sermayesi daha yüksek kesimlere de hitap etmeye başlamıştır.<sup>81</sup> Kuruldukları ilk yıllarda köylerde yaşayan, alt tabakadan gelen fakir çocukların eğitim sistemine katılmalarını sağlaması da bir diğer özgün özelliği<sup>82</sup> olmuştur. Özellikle son yıllarda şehirleşmenin hızlı artışıyla birlikte öğrenci profilindeki bu durumun daha da farklılaştığı

71 Hacı Yusuf Acuner, "İmam Hatip Okullarında Din Eğitimi ve Sorunları", *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: DEM Yayınları, 2018), 148.

72 Göle, *Melez Desenler*, 35.

73 Subaşı, İmam Hatip(Li)Ler Üzerine.

74 Gökaçtı, *Türkiye'de Din Eğitimi ve İmam Hatipler*, 205.

75 Sümeyra Bilecik, "Eğitime Siyasi ve İdeolojik Yaklaşımlar Bağlamında Köy Enstitüleri ve İmam Hatip Okulları", *Mütefekkir* 3/6 (2016).

76 Subaşı, İmam Hatip(Li)Ler Üzerine.

77 Gökaçtı, *Türkiye'de Din Eğitimi ve İmam Hatipler*, 209.

78 Ünsür, *Kuruluşundan Günümüze*, 172.

79 Suat Cebeci, "İmam-Hatip Liselerinin Öğrenci Yapısı ve Bunun Sosyal Gelişme Açısından Değerlendirilmesi", *Haran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1995).

80 Mermutlu, "İmam-Hatip Liselerinin Seküler Açmazı".

81 Bahattin Akşit- Mustafa Kemal Coşkun, "Türkiye'nin Modernleşmesi Bağlamında İmam-Hatip Okulları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, ed. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004).

82 Ünsür, *Kuruluşundan Günümüze*, 173; Gökaçtı, *Türkiye'de Din Eğitimi ve İmam Hatipler*.

açıkça görülmektedir<sup>83</sup>. İHL, muhafazakâr ve modern değerlerin harmanlandığı bir sentez oluşturarak<sup>84</sup> özellikle kız çocuklarının okula katılımını yoğunlaştırma açısından<sup>85</sup> diğer kamu okullarından farklılaşmışlardır.

Gerçekleştirilen STK araştırmaları İHL öğrencilerinin önemli bir kısmının dinî yükseköğretime yönelme eğiliminde olmadıklarını ortaya koymaktadır (TESEV, TİMAV).<sup>86</sup> Literatürde de bu yöndeki eğilim vurgulanmaktadır. Tercihler farklılaşmakla birlikte geçmiş yıllarda sosyal ağırlıklı bölümler tercih edilmekte iken üniversite tercih sistemindeki katsayı uygulamalarının değişimiyle birlikte sağlık alanının ağırlıklı olarak istenmeye başladığı görülmektedir. İHL öğrencileri çoğunlukla eğitim alanında öğretmenlik mesleğine yönelmekle birlikte tıp, mühendislik ve hukuk alanlarına da yönelim göstermektedir.<sup>87</sup> İlk mezunların verildiği tarih itibarıyla 1958-1970 tarihleri arasında mesleğe ve mesleki yükseköğretime yönelim toplamda %92 idi. 1974 yılı itibarıyla bu tablo değişmeye başlamış, %50'ye gerilemiştir.<sup>88</sup> 1974 yılından sonra 1997 yılına kadar olan süreçte mesleki yönelim tablosunda pek çok değişiklik gözlenmiş, 1997 yılında başlayan katsayı uygulamasıyla yüksek din öğretimine yönelim -zorunlu olarak- artmıştır. 2012 yılında katsayı uygulamasının kalkmasıyla birlikte mesleki yönelimdeki değişim yeniden gündeme taşınmıştır.

İHL'lerin eleştiri odağı olmasına yönelik söylemlerden birisi olarak görülen bir diğer niteliği de öğrencilerindeki imam-hatiplilik bilincidir. Bu hususta ayrı bir eğitim kanalı olarak öğrencilerinin diğer kamu okullarından farklılaştığı yönündeki iddialar (TÜSİAD, Eğitimsen) dile getirilmekte, bu söylem farklılığına dair endişeler vurgulanmaktadır. Literatür çalışmaları da bu söylem farklılığına -anılan iddialar gibi olumsuz bir anlam yüklemeksizin- değinmektedirler. İmam-hatipli olmanın "anlam, değer, inanç, tecrübe, avantaj ve dezavantajlarla bütün bunları kuşatıcı kod ve temsillerle yüklü kolektif bir belleği, bir tarihi"<sup>89</sup> olduğu vurgulanmaktadır. Öğrencilerine yönelik bir bağlılık işlevi geliştirmekte ve öğrencilerde diğerlerinden farklı olduklarına dair bir yaklaşım gözlenmektedir.<sup>90</sup> İmam-hatipli olmak pek çok mensubu için önemli ve somut bir kimliktir.<sup>91</sup> Diğer

83 Özcan, *Sosyo-İdeolojik ve Sembolik Yönüyle*.

84 Coşkun- Şentürk, "Gelenekçilikten Muhafazakar Modernliğe".

85 Özcan, *Sosyo-İdeolojik ve Sembolik Yönüyle*; Çakır vd., *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*, 2004.

86 Çakır vd., *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*, 2004; Ertan Özensel- Mehmet Ali Aydemir, *Türkiye İmam Hatip Lisesi Öğrenci Profili Araştırması (Temel Sorunlar, Beklentiler ve Değer Yapıları)* (Türkiye İmam-Hatipliler Vakfı, 2014).

87 Zeynep Kaya, "İlahiyat Dışında Lisans Eğitimi Planlayan İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersleri İle İlgili Değerlendirmeleri Üzerine Nitel Bir Araştırma", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2018).

88 Ünsür, *Kuruluşundan Günümüze*, 251, 268, 325.

89 Mustafa Macit, "Medyada "İmam Hatipli" Sosyal Temsilleri: Kolektif Bir Kimlik Söylemindeki Toplumsal İz Düşümler", *100. Yılında İmam Hatip Liseleri*, ed. Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2015).

90 Ümmügül Betül Kanburoğlu, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Benlik Ve Kurum Algıları: "Öteki" Olmadan "İmam Hatipli" Olmak Mümkün Mü?", *100. Yılında İmam Hatip Liseleri*, ed. Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2015).

91 Özgür, *İmam Hatip Okulları*, 16.

okullarla İHL arasındaki söylem farklılığı varlığını korumaktadır.<sup>92</sup> Öğrencilerin okula aidiyet duyguları oldukça yüksek düzeydedir.<sup>93</sup>

İmam hatip liselerine dair tartışmalarda TÜSİAD tarafından çözüm önerisi olarak sunulan öğrenci sayılarının kısıtlanması hususu literatürde bazı çalışmalarda ele alınmıştır. Özcan<sup>94</sup> İHL'lerin din görevlisi yetiştirme kapasitesinin üzerindeki öğrenci sayılarının teknik anlamda değerlendirildiğinde doğru olduğunu ancak bu durumun sosyal açıdan da değerlendirilmesi gerektiği görüşündedir. İHL'ye doğru bu yönelişin en büyük nedeninin isteğe bağlı din eğitimi imkânının sunulmaması sonucunda bu okulların alternatifi olmayan kurumlar olduğu görüşü de dile getirilmektedir.<sup>95</sup> Ancak din eğitimi bu okullar için tek tercih sebebi olarak değerlendirilmemektedir. Güvenli bir ortamda eğitim görme eğilimi ön planda görünmektedir.<sup>96</sup> Bu sebeple İHL'ye yönelimi azaltacağı düşüncesiyle personeli, öğretmenleri, idarecileri, müfettişleri ve öğrencileriyle tamamen bayanlardan oluşan kız meslek lisesi önerisi<sup>97</sup> gibi yaklaşımlar gerçekçi çözümler sunmamaktadır.

Bütün eleştirilere ve hatta diğer okullarda seçmeli din dersleri imkânı sunulmasına rağmen bu okullara yönelim azalmamaktadır. Bunun pek çok sebebi bulunmaktadır. Bu sebepler arasında bu okulların verdiği dinî eğitim, bu okullara ahlaki nitelik atfedilmesi, öğrencilere dinî ve millî değerleri kazandırması, okulun dinî tercihlere uygun ortamı/iklimi, kıyafet konusundaki tutumları, karma olmayan yapısı etkili görülmektedir. Bu eğitim kurumunun tercihinde verilen eğitimin kalitesi ön plana alınmamakla birlikte proje okullarıyla birlikte bu tutumun değiştiği gözlenmektedir.<sup>98</sup>

İmam hatip liseleri hakkındaki tartışmaların ideolojik zeminden uzaklaştırılarak, bu okulların varlığı ve statüsüne dair tartışmalarda sosyolojik gerçeklerin göz ardı edilmemesi ve pedagojik ilkeler bağlamında değerlendirilmesi büyük önem taşımaktadır.

92 Mehmet Zeki Göksu, *İmam Hatip Ortaokulları İle Diğer Devlet Ortaokullarının Değerler Eğitimi Açısından Karşılaştırılması (Erzincan İli Örneği)* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

93 İbrahim Aşlamacı, *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet (İstanbul: DEM, 2017)*, 313.

94 Özcan, *Tüm Tartışmaların Odağı Okul*, 163.

95 Özcan, *Tüm Tartışmaların Odağı Okul*.

96 Z. Şeyma Arslan- Sema Silkin, "İmam Olmayacak Kızlar: İmam Hatip Okullarında Kız Öğrenci Varlığına İlişkin Bir Araştırma", 100. *Yılında İmam Hatip Liseleri*, ed. Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2015).

97 Özcan, *Tüm Tartışmaların Odağı Okul*.

98 Özensel- Aydemir, *Türkiye İmam Hatip Lisesi Öğrenci Profili Araştırması*, 2014; Engin Aslanargun vd., "Parental Expectation And Religious Education In State Schools In Turkey: The Case Of İmam Hatip High Schools", *International Journal of Instruction* 7/1 (2014); Şuayip Özdemir- Tuncay Karateke, "Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Elâzığ Örneği)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018).

## Sonuç

Sivil toplum kuruluşlarının yayınladıkları araştırma raporları üzerinden, imam hatip okullarının varlığı ve meslek lisesi statüsüne yaklaşımları ile bu yaklaşımların benzerlik ve farklılıkları çalışmada ortaya konulmuştur.

İmam hatip okullarının kurumsal varlığının laiklik ilkesi ve Tevhid-i Tedrisat Kanunu bağlamında ele alındığı görülmektedir. Ancak hem laiklik ilkesi hem de Tevhid-i Tedrisat Kanunu kuruluşlara göre farklı değerlendirilmektedir. Örgün eğitim kapsamında eğitim veren kurumlardan sadece imam hatip liselerinin bu farklı yorumlamalarla ele alındığı da belirtilmelidir. İmam hatip liselerinin dini eğitim vermesi sebebiyle genel eğitimde gündeme alınmayan yorum farklılıklarıyla karşılaşmaktadır. Dini eğitimin de genel eğitimin bir parçası olduğu göz ardı edilmektedir.

İmam hatip liselerinin meslek lisesi olarak konumlanması da önemli bir tartışma alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Meslek lisesi statüsü bağlamında ise öğrenci sayılarının ihtiyaç fazlası olduğuna dair tespitler, kız öğrencilerin okumasına dair eleştiriler ve mezunlarının mesleki yönelimleri gibi konular tartışılmıştır. İmam hatip liseleri için gündeme taşınan bu tartışmaların diğer meslek liseleri için söz konusu olmaması oldukça manidardır. Bazı kurumların ise imam hatip liselerinin meslek lisesi statüsünü tartışma konusu etmemesi dikkat çekmiştir. Bu durum, ihtiyaç fazlası öğrenci sayısı, kız öğrencilerin mevcudiyeti, mesleki yönelim gibi konuların bir problem alanı olarak değerlendirilmediğini düşündürmektedir.

Nitekim statüye dair tartışmalarda daha önemli ve konuyla ilgili meselelerin gündeme alınması beklenirdi. Bu bağlamda çalışma kapsamında yer alan zaman aralığında (1990-2012), mesleki eğitimin kalitesinin gündeme alınmaması ya da eğitimin kaliteli hâle getirilmesi için öneriler sunulmaması, meselenin yüzeysel ya da ideolojik olarak gündeme taşındığını düşündürmektedir. Söz konusu tarihlerde Türkiye'deki sivil toplum kuruluşları eğitimle ilgili meselelerde bir paydaş olarak devlete katkı sunacak çalışmalardan uzak kalmışlardır.<sup>99</sup>

İmam hatip liseleriyle ilgili tartışmaların daha çok hukuki yorumlar üzerinden yürütüldüğü görülmektedir. Tartışmaların başlangıcında laiklik ve Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve eğitim hakkının temele alındığı çıkış noktalarından hareket edilmiştir. Yine istihdam boyutuyla ilişkili olarak meslek lisesi statüsüne dikkat çekilmiştir. Tartışmaların bu kurumların eğitimlerinin içeriği, niteliği, öğrencilerin ve ailelerinin talep ve ihtiyaçları üzerinden ele alınmaması ise konunun pedagojik açıdan değerlendirilmediğine işaret etmektedir.

Uzun bir geçmişe sahip olan imam hatip liselerinin kurumsal varlığını tartışmanın artık anlamsız kaldığı açıktır. Öte yandan mesleki niteliğe yönelik vurgu-

99 Bu tespitin tek istisnası Timav'ın 2012 yılında organize ettiği Din Öğretimi Forumu çalışması olmuştur.

ların hâlen güncelliğini koruduğu görünmektedir. İmam hatip liselerinin meslek lisesi statüsünün tartışılması daha çok istihdam boyutuyla ilgili olarak değerlendirilmektedir. Bu argüman da günümüzde geçerliliğini yitirmiş görünmektedir zira istihdam artık lisans hatta lisansüstü eğitim seviyesine taşınmış durumdadır. Bununla birlikte imam hatip liselerinin mesleki statüsünün farklı gerekçelerle yeniden ele alınması konusundaki yaklaşım güncelliğini devam ettirmektedir. Bu eğitim kurumlarının amaçlarının yeniden gözden geçirilmesi gerektiği yönünde değerlendirmeler bulunmaktadır. Bu değişikliklerinin pedagojik ve sosyolojik gerekçeler ışığında yapılandırılması ise büyük önem taşımaktadır.

## Kaynakça

- Acuner, Hacı Yusuf. "İmam Hatip Okullarında Din Eğitimi ve Sorunları". *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mustafa Köylü. 131-167. İstanbul: DEM Yayınları, 2018.
- Akşit, Bahattin- Coşkun, Mustafa Kemal. "Türkiye'nin Modernleşmesi Bağlamında İmam-Hatip Okulları". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. ed. Yasin Aktay.394-410. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Aktay, Yasin. *Postmodern Kavşakta Din ve Sivil Toplum*. İstanbul: Tezkire, 2015.
- Akyürek, Süleyman. İmam Hatip Liselerinde Din Öğretimi: Fırsat mı? İmkan mı? Girdap mı? Açmaz mı?. *IV. Din Şurası Bildirileri*, Ankara: DİB, 2009.
- Arslan, Z. Şeyma- Silkin, Sema. "İmam Olmayacak Kızlar: İmam Hatip Okullarında Kız Öğrenci Varlığına İlişkin Bir Araştırma". *100. Yılında İmam Hatip Liseleri*. ed. Recep Kaymakcan vd.. 631-647. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2015.
- Aslanargun, Engin vd. "Parental Expectation And Religious Education İn State Schools İn Turkey: The Case Of İmam Hatip High Schools". *International Journal of Instruction* 7/1 (2014), 135-150.
- Aşlamacı, İbrahim. *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet*. İstanbul: DEM, 2017.
- Aşlamacı, İbrahim. *Pakistan Medreselerine Model Olarak İmam Hatip Liseleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Bahçekapılı, Mehmet. *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)*. İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği, 2014. [https://www.yekder.org/images/yayinlar/tuded\\_1018.pdf](https://www.yekder.org/images/yayinlar/tuded_1018.pdf)
- Baloğlu, Zekai. *Türkiye'de Eğitim Sorunlar ve Değişime Yapısal Uyum Önerileri*. TÜSIAD, 1990. <https://tusiad.org/tr/yayinlar/raporlar/item/8919-turkiyede-egitim-sorunlar-ve-degisime-yapisal-uyum-onerileri>
- Bilecik, Sümeyra. "Eğitime Siyasi ve İdeolojik Yaklaşımlar Bağlamında Köy Enstitüleri ve İmam Hatip Okulları". *Mütefekkir* 3/6 (2016), 329-347.
- Bolay, Süleyman Hayri- Türköne, Mümtazer. *Din Eğitimi Raporu*. Ankara Merkez İmam Hatip Lisesi Öğrencileri ve Mezunları Vakfı, 1995.
- Cebeci, Suat. "İmam-Hatip Liselerinin Öğrenci Yapısı ve Bunun Sosyal Gelişme Açısından Değerlendirilmesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1995), 111-120.
- Coşkun, Mustafa- Şentürk, Burcu. Gelenekçilikten "Muhafazakar Modernliğe" İmam Hatip Okulları Örneği. *Mülkiye Dergisi* 34/268 (2010), 249-263.
- Creswell, John W. *Eğitim Araştırmaları: Nicel Ve Nitel Araştırmanın Planlanması, Yürütülmesi ve Değerlendirilmesi*. İstanbul: Edam, 2017.
- Çaha, Ömer. *Sivil Toplum Sivil Topluma Karşı*. İstanbul: Mana Yayınları, 2017.
- Çakır, Ruşen vd. *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*. TESEV, 2004. <https://www.tesev.org.tr/tr/research/imam-hatip-liseleri-efsaneler-ve-gercekler/>
- Çarçoğlu, Ali- Toprak, Binnaz. *Değişen Türkiye'de Din Toplum ve Siyaset*. İstanbul: TESEV, 2006. <http://www.insanhaklarisavunuculari.org/dokumantasyon/files/original/88a4ab5dedbd1d515418cdc50a0582e2.pdf>



- Dinçer, Nihat. *1913'ten Günümüze İmam-Hatip Okulları Meselesi*. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1974.
- DÖGM, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. "Uluslararası Anadolu İmam Hatip Liseleri". Erişim: 10.07.2020. [https://dogm.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2019\\_05/03120037\\_Uluslararası\\_\\_AYHL\\_TU776RKC807E.pdf](https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2019_05/03120037_Uluslararası__AYHL_TU776RKC807E.pdf)
- Eğitim-Bir-Sen, Eğitimciler Birliği Sendikası. *Rakamlarla 28 Şubat Raporu*. Ankara: Eğitimciler Birliği Sendikası, 2014.
- Eğitimsen. *4. Demokratik Eğitim Kurultayı*. Ankara: Eğitim ve Bilim Emekçileri Sendikası, 2004.
- Eğitimsen. *4. Olağan Genel Kurul Çalışma Raporu 1998-2000*. Ankara: Eğitim ve Bilim Emekçileri Sendikası, 2000.
- Eğitimsen. *Bilimsel ve Laik Eğitimi Neden Savunuyoruz*. Ankara: Eğitim ve Bilim Emekçileri Sendikası, 2013. <http://egitimsen.org.tr/wp-content/uploads/2016/02/Bilimsel-ve-Laik-Egitimi-Neden-Savunuyoruz.pdf>
- Elias, Norbert. *Uygurlık Süreci 1*, çev., Ender Ateşman. 1. Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Eraslan, Levent. *Eğitimin Sivil Hali*. İstanbul: Beta, 2015.
- ERG, Eğitim Reformu Girişimi. *Beceriler, Yeterlilikler ve Meslek Eğitimi: Politika Analizi ve Öneriler*. İstanbul: Eğitim Reformu Girişimi, 2006. [http://www.egitimreformugirisimi.org/wp-content/uploads/2017/03/ERG\\_Beceriler-Yeterlilikler-ve-Meslek-Egitimi-Politika-Analizi-ve-Oneriler-1.pdf](http://www.egitimreformugirisimi.org/wp-content/uploads/2017/03/ERG_Beceriler-Yeterlilikler-ve-Meslek-Egitimi-Politika-Analizi-ve-Oneriler-1.pdf)
- Gökçaftı, Mehmet Ali. *Türkiye'de Din Eğitimi ve İmam Hatipler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Göksu, Mehmet Zeki. *İmam Hatip Ortaokulları İle Diğer Devlet Ortaokullarının Değerler Eğitimi Açısından Karşılaştırılması (Erzincan İli Örneği)*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Göle, Nilüfer. *Melez Desenler*. İstanbul: Metis, 2017.
- HBVAKV. *Alevi Çalıştayı, Birinci Etap, Alevi Örgütleri ve Temsilcileri Toplantısı Değerlendirme, İstem ve Öneri Raporu*. Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı ve Alevi Kültür Dernekleri, 2009. <http://www.hacibektasvakfi.web.tr/yayin/10/alevi->
- Kanburoğlu, Ümmügül Betül. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Benlik Ve Kurum Algıları: "Öteki" Olmadan "İmam Hatipli" Olmak Mümkün Mü?". *100. Yılında İmam Hatip Liseleri*. ed. Recep Kaymakcan vd.. 373-389. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2015.
- Karataş, İbrahim Hakan. *Türk Eğitim Sisteminde Sivil Toplum Kuruluşları: Konumları ve İşlevleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Karatepe, Şükrü. *Yeni Bir Anayasa İçin Görüş ve Öneriler*. Müstakil Sanayici ve İş Adamları Derneği (MÜSAİD), 2008. [http://web.musiad.org.tr/F/Root/burcu2014/Araştırmalar%20Yayın/Pdf/Araştırma%20Raporları/Yeni\\_Bir\\_Anayasa\\_icin\\_Gorus\\_ve\\_Oneriler.pdf](http://web.musiad.org.tr/F/Root/burcu2014/Araştırmalar%20Yayın/Pdf/Araştırma%20Raporları/Yeni_Bir_Anayasa_icin_Gorus_ve_Oneriler.pdf)
- Kaya, Zeynep. "İlahiyat Dışında Lisans Eğitimi Planlayan İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersleri İle İlgili Değerlendirmeleri Üzerine Nitel Bir Araştırma". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2018), 61-96.

- Kaymakcan, Recep-Aşlamacı, İbrahim. "İmam-Hatip Liseleri Literatürü Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme". *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (2011), 71-101.
- Keane, John (2004b). "Giriş". çev., Levent Köker. *Sivil Toplum ve Devlet Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar*. Der. John Keane. 9-44. Ankara: Yedi Kıta Yayınları, 2004.
- Keane, John. "Sivil Toplum İle Devlet Arasındaki Ayrımın Kökenleri Ve Gelişimi 1750-1850". çev., Levent Köker. *Sivil Toplum ve Devlet Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar*. Der. John Keane. 47-90. Ankara: Yedi Kıta Yayınları, 2004.
- Macit, Mustafa. "Medyada "İmam Hatipli" Sosyal Temsilleri: Kolektif Bir Kimlik Söylemindeki Toplumsal İz Düşümler". *100. Yılında İmam Hatip Liseleri*. ed. Recep Kaymakcan vd. 343-358. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2015.
- Mardin, Şerif. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset Makaleler 1*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Mazlumder. *Türkiye'de Dini Ayrımcılık Raporu*. 2010. [https://istanbul.mazlumder.org/fotograf/yayinresimleri/dokuman/turkiyede\\_dini\\_eyrimcilik\\_raporu.pdf](https://istanbul.mazlumder.org/fotograf/yayinresimleri/dokuman/turkiyede_dini_eyrimcilik_raporu.pdf)
- Mermutlu, Bedri. "İmam-Hatip Liselerinin Seküler Açmazı". *Journal of Academic Studies* 10/38 (2008).
- Öcal, M. (2018). "Tanzimat'tan Günümüze Din Eğitimi". *Türk Eğitim Tarihi: Kronolojik ve Tematik*. ed. Mustafa Gündüz. 229-254. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.
- Özcan, F. (2006). *Sosyo-İdeolojik ve Sembolik Yönüyle Türkiye'de Örgün Din Eğitimi: İmam-Hatip Liseleri Örneği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Özcan, Faruk. *Tüm Tartışmaların Odağı Okul: 4+4+4 İmam-Hatip*. İstanbul: Toplumsal Yayıncılık, 2012.
- Özdemir, Şuayip- Karateke, Tuncay. "Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Elâzığ Örneği)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 5-33.
- Özensel, Ertan vd. *Türkiye'de İmam Hatip Lisesi ve İmam Hatipliler Algısı*. Türkiye İmam-Hatipliler Vakfı, 2012. <http://timav.org.tr/wp-content/uploads/2016/03/Turkiyede-İmam-Hatip-Liseleri-ve-İmam-Hatipliler-Algısı-Kamuoyu-Araştırması.pdf>
- Özensel, Ertan- Aydemir, Mehmet Ali. *Türkiye İmam Hatip Lisesi Öğrenci Profili Araştırması (Temel Sorunlar, Beklentiler ve Değer Yapıları)*. Türkiye İmam-Hatipliler Vakfı, 2014. <http://timav.org.tr/wp-content/uploads/2016/03/Turkiye-İmam-Hatip-Lisesi-Öğrenci-Profil-Araştırması.pdf>
- Özgür, İren. *İmam Hatip Okulları: İnanç Siyaset ve Eğitim*. çev. Hazal Yalın ve Egemen Özkan. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.
- Parmaksızoğlu, İsmet. *Türkiye'de Din Eğitimi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1966.
- Patton, M. Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2018.
- Ryfman, Philippe. *Sivil Toplum Kuruluşları*, çev., İsmail Yerguz. İstanbul: İletişim, 2006.
- Salamon, Lester M.- Helmut K. Anheier. "The civil society sector". *Society* 34/2 (1997), 60-65.
- STGM, Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğü. "Derneklere ilişkin istatistikler". Erişim 03.04.2020. <https://www.siviltoplum.gov.tr/dernek-sayilari>

- Subaşı, Necdet. İmam Hatip(Li)Ler Üzerine: Teolojik Birikimin Modern Kaynakları. *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/6 (2004), 115-132.
- Sunar, Lütfi. *Türkiye’de İslami STK’ların Kurumsal Yapı ve Faaliyetlerinin Değişimi*. İLKE İlim ve Kültür Derneği, 2018. <https://ilke.org.tr/media/f/turkiyede-islami-stkların-kurumsal-yapı-faaliyetlerinin-değişimi.pdf>
- Şencan, Hüner. *Mesleki-Teknik Eğitimin Sorunları ve Çözüm Önerileri*. Müstakil Sanayici ve İş Adamları Derneği MÜSİAD, 2008. [http://web.musiad.org.tr/F/Root/Pdf/Araştırma%20Raporları/Araştırma%20Raporları/Mesleki\\_Teknik\\_Egitim\\_Raporu.pdf](http://web.musiad.org.tr/F/Root/Pdf/Araştırma%20Raporları/Araştırma%20Raporları/Mesleki_Teknik_Egitim_Raporu.pdf)
- Tanör, Bülent. *Türkiye’de Demokratikleşme Perspektifleri*. TÜSİAD, 1997.
- TİMAV, Türkiye İmam-Hatipliler Vakfı. *İmam Hatiplerde Mesleki Müfredat ve Program Çeşitliliği Çalıştayı Sonuç Raporu*. 2017. <http://timav.org.tr/wp-content/uploads/2017/03/Müfredat-Çalıştayı-RAPOR-SONNNN.pdf>
- TİMAV, Türkiye İmam-Hatipliler Vakfı. *Türkiye’de Din Öğretimi Forumu Sonuç Raporu*. Konya: Türkiye İmam-Hatipliler Vakfı, 2012. <http://timav.org.tr/wp-content/uploads/2016/03/Türkiyede-Din-Öğretimi-Forumu-Sonuç-Raporu.pdf>
- Toker, İhsan- Özcan, Celal. “Laiklik ve Sekülerleşme Bağlamında İmam Hatip Liselerinin Dünü, Bugünü, Yarını”. *Eskiyeni* 35 (2017), 33-50.
- Uygun, Selçuk. “Tevhid-i Tedrisat Kanunu Çerçevesinde Yapılan İmam Hatip Okulları Tartışmaları”. *100. Yılında İmam Hatip Liseleri*. ed. Recep Kaymakcan vd.. 835-852. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2015.
- Ünsür, Ahmet. *Kuruluşundan Günümüze İmam-Hatip Liseleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Üskül, Zafer. *Türk Demokrasisinde 130 Yıl (1876-2006): Prof. Dr. Bülent Tanör’ün Anısına Türkiye’de Demokratikleşme Perspektifleri 10. Yıl Güncellemesi*. TÜSİAD, 2006. <https://tusiad.org/tr/yayınlar/raporlar/item/5290-turk-demokrasisinde-130-yil-1876-2006>
- VGM, Vakıflar Genel Müdürlüğü. “Vakıf İstatistikleri”. Erişim 03.04.2020. [https://cdn.vgm.gov.tr/genelicerik/genelicerik\\_945\\_290519/02-vakıfların-turlerine-g.pdf](https://cdn.vgm.gov.tr/genelicerik/genelicerik_945_290519/02-vakıfların-turlerine-g.pdf)
- Yıldırım, Ali- Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin, 2018.
- Yıldırım, Mine. *İnanç Özgürlüğü Hakkını İzleme Raporu (Temmuz 2013- Haziran 2014)*. Norveç Helsinki Komitesi İnanç Özgürlüğü Girişimi, 2014.

## Devvânî'nin el-`Akâ`idü'l-`Adudiyye Şerhi'nde Hudûs ve Nazar

### *Huduth and Nazar in Devvani's book Explanation of el-`Akâ`idü'l-`Adudiyye*

**Yazar: Celâleddin ed-Devvânî**

**Tercüme-yi Yapan/Interpreter**

**Mustafa AKMAN**

*Doç. Dr., Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı  
Associate Professor, Hakkari University, Faculty of Theology, Department of Kalam and History of The Sects  
Hakkari, Turkey  
makman64@gmail.com  
orcid.org/0000-0001-6675-1315*

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Çeviri Makalesi / Translated Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 13 Nisan / April 2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 27 Temmuz / July 2020  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Aralık / December 2020  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Aralık / December  
**Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages:** 675-699

#### **Atıf / Cite as**

Devvânî, Celâleddin ed-. "Devvânî'nin el-`Akâ`idü'l-`Adudiyye Şerhi'nde Hudûs ve Nazar". çev. Mustafa Akman. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 675-699.

**Doi:** 10.33460/beuifd.718628

#### **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### **Yayın Hakkı / Copyright®**

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Celâleddin ed-Devvânî, felsefe ile kelâmın birleştiği dönemin önemli bir simasıdır. Onun felsefe ile din arasında temelde bir uzlaşma kurma çabasında olduğunu söylemek mümkündür. Kelâmî konulara dair görüşlerini daha çok Adududdin el-İcî'nin el-`Akâ`idü'l-`Adudiyye'sinin şerhinde veren Devvânî, aynı zamanda el-İcî'den itibaren başlayan şerh ve hâşiye geleneğinin zirve ismidir. Devvânî yaşadığı dönemin ruhuna uygun olarak müstakil eserler yazmak yerine önceki ulemanın eserlerine şerhler yazmıştır. Bu şerhlerden biri olarak el-`Akâ`idü'l-`Adudiyye şerhinde "hudûs" ve "nazar" konularına geniş yer açmış ve bu konuları felsefi bir perspektifle ele almıştır. Devvânî'den sonra bu eseri yoğun bir ilgi görmüş çok sayıda şerh ve hâşiyeye konu olmuştur. Biz de bu çalışmamızda onun bu eserinde yazdığı hudus ve nazar konulu bölümlerini tercüme ederek ilim ehlinin istifadesine sunmak istedik. Halen Arapça metnini, geçmişte yazılmış çeşitli nüshaları üzerinden tahkik etmeye çalıştığımız bu eserin tercümede kullandığımız

metni, Cemaleddin el-Afgânî ve Muhammed Abduh'un bu esere Hâşiyetu şerhi'l-`akâ`idi'l-`adudiyye ismiyle yazdıkları haşiyenin matbu versiyonudur. Bu haşiye, et-Ta'likât alâ şerhi'd-devvânî lil-`akâ`idi'l-`adudiyye, ismiyle Seyyid Hâdî Hüsrevşâh tarafından (1. bsk., Mektebetu'ş-şurûki'd-devliyye, Kahire 2002/1423) bastırılmıştır. Arapça eserin sayfa numaralarını çeviri içerisinde [ ] işaretiyle gösterdik.

**Anahtar Kelimeler:** Devvânî, Hudûs, Nazar, Felsefe, Kalam

**Abstract:** Celâleddîn ed-Devvânî is an important person of the time period that philosophy and Kalam fused. Basically he was trying to find a way somehow he could put philosophy and religion together. He explained his opinions in Kalam in el-`Akâ`idü'l-`Adudiyye book of Adududdin el-Îci Also he is the top name of tradition of Sherh and Hashiye which is started up by Adududdin el-Îci that based on explaining and commenting an already written text. Devvânî, instead of writing new books, as his period also requires chose to write commentaries on the texts written by previous scholars. In one of these he explained his ideas while commenting on el-`Akâ`idü'l-`Adudiyye and talked about Huduth and Nazar in a philosophical perspective. After Devvani this Sherh attracted attention of many throughout time. We also would like to translate in this study his ideas in Huduth and Nazar. By the way we still continue translation of the Arabic text from its numerous copies. We basically predicated the copy that used by Cemaleddin el-Afgânî and Muhammed Abduh. This book was published by Seyyid Hâdî Hüsrevşâh as et-Ta'likât alâ şerhi'd-devvânî lil-`akâ`idi'l-`adudiyye, (1. Publishing., Mektebetu'ş-şurûki'd-devliyye, Cairo 2002/1423). We mentioned numbers of arabic text pages with [ ] in this study.

**Keywords:** Devvânî, Huduth, Nazar, Philosophy, Kalam

## Giriş

Celâleddîn ed-Devvânî (ö.908/1502), Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletleri zamanında siyasette önemli vazifeler deruhte etmesinin yanı sıra uzun süre medrese mollalığı da yapmıştır. Kelâm tarihinde adından söz ettiren Devvânî, Osmanlı medreselerinde eserleri okutulan ve aynı zamanda Osmanlı kelâm düşüncesinin şekillenmesinde etkili olan önemli şahsiyetlerden biridir.

Eserlerinin vefatından önce Osmanlı topraklarında da tanınması, henüz hayatta iken şöhretinin yayıldığını göstermektedir. Bu şöhreti sebebiyle çeşitli İslâm ülkelerinden pek çok talebe kendisinden ilim tahsil etmiş ve daha sonra bu öğrenciler vasıtasıyla oldukça geniş bir "Devvânî Ekolü" oluşmuştur. Bu anlamda Devvânî'nin, kültür tarihimize, yazdığı eserlerin yanı sıra ahlâkî, siyâsî, felsefî ve tasavvufî görüşleriyle de kayda değer katkılarda bulunmuş önemli bir şahsiyet olarak Osmanlı medrese geleneğinde ve aynı zamanda bu geleneği sonrakilere taşıma noktasında mühim bir misyonu olmuştur.

Devvânî, felsefe ile kelâmın birleştiği dönemin bariz özelliklerini taşıyan eserlerinin birçoğunda Eş'arî kelâmının, vahdet-i vücûd ve İsrâk felsefesinin

izlerini yansıtmaktadır. O, hemen her eserini felsefî, tasavvufî ve kelâmî bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Bu anlamda Devvânî'nin, Gazzâlî'den (ö.505/1111) sonra Meşşâî felsefeye karşı oluşan olumsuz havayı dağıtma ve felsefe ile din arasında temelde bir uzlaşma kurma çabasında olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim düşüncelerinde kimi zaman kelâm ve tasavvuf yönü ağırlık kazansa da kendisinden sonra özellikle felsefeye ilgi duyanlar tarafından örnek alınmıştır. Onun bu yöndeki düşünceleri onu yoğun ve kalıcı bir ilginin odağında tutmuştur.

XV. yy. İslâm felsefî geleneğini, kendinden sonraki nesillere aktarmada önemli bir "köprü" olan Devvânî'nin ahlâk ve siyâsetle ilgili düşünceleri dikkate alındığında, her ikisinde de felsefî tasavvufun önemli ölçüde etkili olduğu görülür. O, amelî ve nazârî olarak tasavvufu ilgilendirmiş ve benimsediği vahdet-i vücûd görüşünü çeşitli eserlerinde, hayranı olduğu İbn Arabî perspektifiyle savunmuştur.

Kelâmî konulara dair görüşlerini daha çok Adududdin el-İcî'nin (ö.756/1355) el-'Akâ'idü'l-'Adudiyye'sinin şerhinde veren Devvânî, el-İcî'den itibaren başlayan şerh ve hâşîye geleneğinin zirve ismidir. Bilindiği gibi bu dönemde kelâm ilmi gerileme dönemine girmiş buna karşın tasavvufî düşünce felsefeleşerek geniş bir çevre bulmuştur. İşte Devvânî tam da bu çevreye mensup bir kelâmcı gibi durmaktadır.

Öte yandan sonradan meydana gelme anlamına gelen hudûs, evrenin yaratılmış olduğu ön kabulüne dayanılarak Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasına yönelik evren bilimsel düşünceye verilen addır. Bu, kâinatta görülen varlıkların hallerinden ve niteliklerinden; evrenin sonradan meydana gelmiş olmasından Allah'ın varlığını ispata ulaşan bir delildir. Bu manada "varlık ve olayların bir yokluğun ardından yaratıldığı" öncülüne dayanarak âlemin olması için bir var edicinin (muhdîs) ve yaratıcının bulunması akli bir zorunluluktur. İşte kelâm ilminde âlemden hareketle bu şekilde Allah'ın varlığına istidlâlde bulunmaya "hudûs delili" denilmiştir. İşte Devvânî tercümesini yaptığımız bu eserde bize hudûs delilini felsefî backgroundu ile anlatmaktadır.

Nazar ise terim olarak "bilinmeyi elde etmek için bilinenleri belli bir kurala göre sıralamak ve akıl yürütmek" diye tanımlanır. Tefekkür de denilen nazar, istidlalde bulunmak demektir. İnsan için bilgi edinme vasıtası olan üç şeyden biri olan nazar insanın sağlam bilgi edinebilmesi için vazgeçilmez bir yöntemdir. Devvânî de bahsi geçen eserde hudûs delilinden sonra nazar konusunu hakkındaki polemige dalarak sunmaktadır. Biz de onun bu değerlendirmelerin günümüz araştırmacısına katkı sunacağı kanaatiyle tercümesine karar verdik.

Kelâm sistemini doktora konusu olarak çalıştığımız Devvânî'ye ilgilimiz kelâmî görüşleriyle sınırlı kalmadı; hayatını, sosyal çevresini, yaşadığı dönemi, eserlerini, etkilendiği ve etkilediği çevre ile ahlâk, siyâset, felsefe ve tasavvufu ilgili düşüncelerini de ayrı bir çalışmada değerlendirdik. Bu çalışmaların ikisini de daha sonra bastırdık.

*Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017) ve *Celâleddin ed-Devvânî: Ahlâkî, Siyâsî, Felsefî, Tasavvufî ve Kelâmî Görüşleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017) isimleriyle bastırduğumuz kitaplarından başka bazıları bu eserlerden üretilme üzere çeşitli makaleler de yazdık:

1. "Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/1 (2017): 53-99.
2. "Devvânî'nin Akâidu'l-Adudîyye Şerhi ve Kelâmcılığı". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* X/2 (2017): 471-530.
3. "Kelâm Bağlamında Mûsâ Kâzım Efendi ve "Zevra ve Hevra" İsimli Esere Yaptığı Tercüme ve Şerhin Sadeleştirilmesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* X/50 (2017): 863-881.
4. "Celâleddin ed-Devvânî'nin Eserleri ve Özet Olarak Tanıtımı". *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* I/1 (2018): 122-159.
5. "Celâleddin ed-Devvânî'nin Şî'î Olduğuna Yönelik İddialar Üzerine". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* X/19 (2018): 325-351.
6. "Firavun'un İmânı Konusunda Celâleddin ed-Devvânî ile Ali el-Kârî Arasındaki Polemik". *II. Uluslararası El Ruha Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Kitabı*, 9-11 Şubat 2018, 15-20, Şanlıurfa, 2018.
7. "Celâleddin ed-Devvânî Perspektifinden İsbât-ı Vâcib". *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*, 287-318, Ankara: Elis Yayınları, 2019.

### Çeviri:

(**Âlem**) o -âlem- esasen, eşyanın kendisiyle bilindiği şey demektir. Tıpkı hatim ile mühür yapılan şeyin anlaşılması gibi. Ancak kelime, Allah'ın kendisi ile bilindiği şeylerin tamamına genelleşmiştir. Buna göre âlem, Allah'ın zâtının ve sıfatlarının dışındaki her şeydir. [42] (**hadistir.**)

Filozoflar hudûsu, zât ve yokluk önceliği anlamında ve bunu da failin varlığının zâtî öncelik ile daha önce var olması şeklinde kavramsallaştırdıklarından; bu ise onun yokluğunun, zamansal değil de zâtî olarak mevcut olmasına önceliğini gerektirdiğinden ve bu hususu da öncüllerle açıklamaya çalıştıklarından, biz de konuyu eş-Şerhu'l-cedid li't-tecrîd'e yazdığımız haşiyelerde genişçe açıkladık ve orada onların delilinin tam olmadığını da beyan ettik.

Hem bu nasıl olabilirdi ki? Zira zâtî öncelik, ihtiyaç duyulanın ihtiyaç duyana önceliği demektir. Yokluk, mümkün varlıktan zâtî öncelikte önde olursa kesinlikle tam illetinin bir cüzü olur ki bu durumda da basit tam bir illet asla gerçekleşmiş olmaz. Kaldı ki bu onların görüşlerinin ve açıklamalarının da tersinedir. Bu kanaatin benzerini musannif de peşinden şu sözlerle belirtmiştir: (**Yokluktan sonra Allah Teâlâ'nın kudretiyle meydana gelmiştir.**) Yani yokluktan sonra var oldu. Hemen akla geldiği gibi bu zamansal bir sonralıktır.

Şüphesiz verilen bu ilk mana felsefecilerin ıstılahından ibarettir. Esasen söz konusu hükme muhalif olanlar da yine felsefecilerdir. Çünkü Aristoteles (MÖ.322) ve takipçileri felekî olan akıl ve nefislerin, felekî olan cisimsel, somut maddeleri ile şekillerinin, aydınlıklarının ve unsurlarının da maddeleriyle ve şahısları hariç bütün cismî suretlerin kadîm olduğunu savunmuşlardır.

Nev'î suretlerine gelince bunların da cinsi ile kadîm olduğu söylenmiştir. Nev'îlerinin hususî suretlerinin ise kadîm olması gerekmemektedir. Fakat onların sözlerinden açıkça anlaşılan, bunların nev'îleriyle kadîm olduklarıdır.

Eflâtûn'dan (MÖ.427-347) âlemin hadis olduğu görüşü nakledilmiştir. Ancak onun kastının, zâtî hudûs olduğu ifade edilmiştir.

İslâm filozoflarından birinin hattıyla, bu tarihten 400 sene önce yazılmış bir kitap gördüm. Orada Aristoteles'ten naklen, biri hariç "bütün felsefeciler, âlemin kadîm olduğunda ittifak ettiler" ifadesi zikredilmişti. Söz konusu kitabın yazarı diyor ki: Aristo'nun bu kişiyle kastettiği Eflâtûn'dur. Buna göre, anlaşılacağı üzere bu sözü, hudûs-i zâtî'ye hamletmek mümkün değildir. Kaldı ki hudûs-i zamanî görüşünü de ondan nakletmek, onun meşhur "insanî nefisler ile soyut uzaklığın kadîm olduğu" görüşüne zıttır. Calinus'un (Galen, ö.200?) bu hususta tevakkuf ettiği nakledilmiştir. Bu nedenle de filozof sayılmamıştır. Çünkü filozoflara göre o, hikmet/ felsefenin temel ilkelerinden biri olan bu hususta kararsız kalmıştır. [43]

Felsefeciler görüşlerine şunu delil getirdiler: Mümkün nitelikte herhangi bir varlıkta gerekli olan hiçbir şey, ezelde mevcut olmak ya da olmamaktan halî kalamaz. Birinci durum; sonucun, tam illetinden geri kalmasının imkânsız olması sebebiyle bu mümkün varlığın, ezelde de olmasını gerektirir. İkinci seçenekte ise herhangi bir mümkün var (hadis) olduğunda, onun bu hudûsu ya başka bir hadisin işlevinin hudûsundan (sonucundan) dolayı değildir ki bu durumda mümkün olanın, tam illeti olmadan var olması anlamına gelecektir. Ya da başka bir hadisin işlevi sebebi ile meydana gelmiş olacaktır ki o zaman da söz böylece devam eder ve bu da haliyle teselsülü gerektirecektir.

Oysa sen de biliyorsun ki şayet var olmasına sebep olan hadis bir durum, kendisiyle ilgili bir şey için de sebep sayıldığında onların bu durumu, onlara (filozoflara) göre kabul edilmeyen bir teselsül anlamına gelmemektedir. Çünkü onlara göre teselsülün imkânsız olmasının şartlarından biri, varlıkta birleşmektir. Bu durumda ise bu sayılan ve benzeri cisimlerin ezeli olması lazım gelir.

Eşyanın sonsuz sayıda olduğu ve bunların ancak ebedî bir hareketle düzenlenebileceği ve bunun da söz konusu hareket ile harekete geçen cismin kadîm olmasını gerektireceği davasına gelince: Kısacası *ister cisim olsun ister başka bir şey, belirtilen hareket ile harekete geçen her şey kadîmdir*, iddiası temelsiz bir davadır. Keza *eşyanın, peş peşe meydana gelen suretleri kabule yatkın kadîm bir maddeyle son bulması gerektiği* davası da aynı şekildedir.



Bu delile birkaç açıdan cevap verilmiştir.

**Birincisi**, ilk şıkkın tercih edilmesidir. O da, herhangi mümkün bir varlık için gerekli olan her şeyin ezelde hâsıl olmasıdır. Ancak herhangi bir mümkünin ezeli olmasını gerektirecek durum, memnudur. Bu, mümkünin, ezelde var olmasının ve varlığının ancak ezelde söz konusu olabileceğinin muhal olmasının cevazı içindir.

Sen de biliyorsun ki ezelde mevcut olması gereken şeylerin hepsinin gerçekleştiği farz edildiğinde, o şeyin ezelde mümkün olmaması, farz edilenin tersinedir. Çünkü imkân, mevcudiyetinde gerekli olan şeylerdendir. Böylece imkân için gerekli olan şeylerin hepsinin mevcudiyetinin gerçekleştiği farz edilmiş olur.

**İkincisi**, ikinci şıkkın tercihi iledir. O da mümkünin varlığı için gerekenlerin hepsinin ezelde gerçekleşmiş olmamasıdır. Zira iradenin ezelden itibaren varlığı ile alakadar olması, onun gereklerindedir. Hâlbuki irade, varlığına ezelde taalluk etmemiştir. Aksine sonu olmayan gelecek vakitlerde varlığına taalluk etmiştir. Bu durum, onun varlığına ezelde taalluk etmesi ya meydana gelme sebebinin tamamlamak içindir veya değildir, diye reddedilmez. [44]

İlk görüş açısından çelişkiden kaçınmak için ezelde varlığının olması lazım gelir. İkinci görüş açısından malûl, bu taalluk dışında başka bir şeye ihtiyaç duyar. Bu ise farz edilenin tersidir. İşte sözü bu bağlama taşımaktayız. Çünkü biz diyoruz ki: Kudret iradeye uygun biçimde tesir eder ve irade de onun varlığına muayyen bir vakitte taalluk etmektedir. Böylece o da ancak o vakit bulunmuş olur.

Şayet bizim ifade ettiğimiz bu iki tereddüt şıklarından birinin tercih edilmesi lazımdır, denilecek olursa biz de deriz ki: Şayet siz onun, ezelde varlığının illeti için bir tamamlayıcı olduğunu kastediyorsanız biz de böyle olmadığı tercihinin yapıyoruz. Şayet siz, varlığının illeti için sonu gelmeyen sürede tamamlayıcı olmasını kastediyorsanız işte biz de zaten böyle olduğunu tercih ediyoruz. Böylelikle ezeli olması da gerekmeyecek ve başka bir şeye ihtiyaç da duymayacaktır. Nasıl ki fail-i muhtâr, uzunluk kısalık gibi belli vasıflar dahilinde bir cisim icat etmeyi irade ettiğinde bu vasıfları haiz bir malûl bulunmuş oluyorsa burada da durum aynen böyledir. Fail-i Muhtâr'ın iradesi, bir hadisin meydana gelmesine taalluk ettiğinde onun ancak bir hadis olarak tasavvur edilmesi mümkündür. Velhasıl; malûl, Fail-i Muhtâr'ın iradesinin taalluk edeceği biçimde bu iradeyle vücuda gelir. Artık bu irade, ister varlığa gelme anında olsun isterse de daha sonra olsun.

Bazen ezeli, zaman üstüdür, denilir. Bir şeyin ezeli olmasının anlamı, o şeyin zamandan önce var olması demektir. Nitekim Vacib-i Teâlâ, zaman üstü olduğundan belirli bir zamanda olmakla vafedilemez. Tıpkı bir mekânda olmakla vafedilemediği gibi. Dolayısıyla ezelde, O'nun dışında hiçbir şey yoktur. Şüphesiz vakitlerine tahsisi gibi hususlarda mümkünatın varlığı, ancak ezeli

iradenin kendisine taalluku olduğu şekilde söz konusudur. Zaman ise, mümkinat kategorisindedir ve ezeli irade de onun sonlu varlığına taalluk etmiştir. Allah Teâlâ, onlardan zaman açısından önce değildir. Çünkü Vacib Teâlâ zamana bağlı değildir. Ta ki O, gayrisına zaman açısından öncedir, denilebilir.

Denilse ki: Bizzat kadim iradenin mümkinin meydana gelmesinde yeterli olmadığına şüphe yoktur. Yeterli olduğu farz edilse bile bundan mümkinin kadımlığı gerekecektir. Çünkü bir münasebet lazımdır. Bu münasebetin de ya hadis ya da kadim olmaktan başka çaresi yoktur. Bunlardan birincisinde teselsül lazım gelir. Çünkü biz, sözü bu taallukun sebebine bağlamaktayız ki bu da, teselsülü icap ettirmektedir. İkinci ihtimal durumunda ise iradenin taalluk ettiği mümkinin kadımlığı söz konusu olacaktır.

Buna bazen şöyle cevap verilir: Bir kere taalluk, yokluğa dayalı (ademî olan) bir iştir. Dolayısıyla kendisini belirli bir vakte tahsis edecek bir şeye muhtaç değildir. Şayet kabul edilse bile teselsül, itibarî durumlardadır. Bu ise imkânsız görülmeyen bir taalluktur. [45]

Sen de bilirsin: varlık ya da yokluk vasıflarının her birini, meydana geldiği vakte tahsis etmenin, bir tahsis edicinin müdahalesine ihtiyaç duyacağı açıktır.

Taalluklardaki teselsüle gelince, belli bir vakitte iradenin taallukunu belirleyen (muhasıs), irade taallukunu bu vakitte iradeye taalluk kurmasıyla. Bu böyle devam eder öyle ki mümkinin varlığının iradesi de bu vakitte meydana gelir. Çünkü o, bu vakitte varlığının iradesini irade etmiş olmaktadır. Belli vakitte varlığını irade etmenin iradesi keza belli vakitte varlığını irade etmenin iradesi onun bu iradeyi irade etmeyi muradı sebebiyledir. Böylece iradenin taalluku, başlama noktasından itibaren teselsül halinde son noktada söz konusu mümkinin iradesiyle son bulur. O zaman da durum felsefecilerin dediği gibi olur. Zira sonu olmayan istidatlar peş peşe gelir ve malûlün ardından gelen en yakın istidatta son bulmuş olur.

Buna cevaben denildi ki: Burada burhan-ı tatbikin meydana gelmesi durumu dahi dikkate alınmaksızın bu, batıldır. Çünkü bu durum, sonu olmayan işlevleri iki şey arasında sıkıştırmayı gerektirir. Onlar da iradenin kendisi ve onun mümkinin peşinden gelen taallukudur.

Ben de derim ki: Biliyorsun ki burada kesinlikle iki şey arasında bir sıkışma (mahsurluk) söz konusu değildir. Aksine iradenin kendisi bütün mertebelerde mahfuz durumdadır ve sonsuz istidatların bir maddede peş peşe oluşması gibi onun üzerine de sonsuzca tertiplenen taallukat meydana gelmektedir. Şu halde maddenin silsilenin bir tarafında olmayışı gibi irade ve irade eden de silsilenin bir tarafında değildir. Buna göre buradaki mahsuriyet iddiası her ne kadar itikadi konularda parmakla gösterilen (itibar edilen) bazı kişilerden sadır olsa da bozukluğa apaçık bir vehimdir.

Onların (filozofların) deliline yönelik yapılacak üçüncü eleştiri, âlemin hadisliğini itiraf etmelerindeki zıtlıktır. Zira bu delilleri, günlük hadiselerden hiçbir şeyin olmamasını gerektirmektedir.

Buna şöyle cevap verilir: Âlemin topyekûn hadisliğinde meydana gelen teselsül, varlığın bütünsel işlerindeki bir teselsüldür. Bu ise muhaldir. Günlük hadiselerdeki teselsüle gelince bu, birbirini takip eden işlerdeki teselsüldür. Bunda önce olan ile sonra olan bir araya gelmez. Böylesi bir teselsül onlara göre muhal değildir. Çünkü onlara göre felekler kadimdir ve hareketi de daimidir. Bu ise istimrar (devamlılık) ve teceddüd (yenilenmek) şeklinde iki yönlü olmaktadır. Bu durum devamlılık açısından kadimden meydana gelmektedir. Yenilenme açısından ise kadimden hadisin ortaya çıkmasında vasıta rolü oynamıştır.

Artık sen yukarıdaki açıklamalardan anladın ki âlem hadis olsa da bu [46] haliyle sadır olması mümkündür. Mamafih bu, âlemin cüzlerinden herhangi birinin bir şekilde şahsî kidediliğini gerektirmez. Dahası bunların âlemin unsurlarından birer parça olmaları hasebiyle cinsî kidelemlerini de icap ettirmemektedir. Zira bunlar, sadece birbirlerini takip ederek var olmaya devam etmektedirler. Bazı müteahhir muhaddisler de bunu böyle ifade etmiştir. Nitekim ben İbn Teymiye'nin (ö.728/1328) bazı eserlerinde arş hakkında bu tarz bir görüşte olduğunu gördüm.

İmam Hüccetu'l-İslam, onların zikredilen cevaplarını ret sadedinde şöyle demiştir: Şüphesiz ki bu hareket ya devamlı olması yönünden ya da yenilenmesi açısından olayların başlangıcıdır. Şimdi şayet devamlı olma yönüyle (başlangıç/ilke) olursa o zaman cüzleri birbirine benzeyen devamlı bir şeyden -bazılarında olup bazılarında olmamak şeklinde- durumları farklılık gösteren bir şey nasıl hâsil olabilmektedir? Yok, şayet yenilenme tarzında meydana geliyorsa o zaman da kendi nefsinde yenilenmesinin sebebi ne olmaktadır? Çünkü bu durumda kesinlikle başka bir sebebe ihtiyaç duymaktadır ki böylece teselsül meydana gelmiş olmaktadır.

Buna (Gazzâlî'nin ifadelerine), "onlara göre bu tarz bir teselsül caizdir", şeklinde itiraz edilmiştir. Çünkü bu durumda unsurların bir araya gelmesi söz konusu değildir. Nitekim onlar, müteakip işlerde teselsülün caiz ve böylesi durumlarda meydana gelmesinin mümkün olduğunu söylemektedirler.

Ben derim ki burada teceddüt, bir şeyin yok olup başka bir şeyin ortaya çıkmasından ibarettir. Çünkü hareketten bir cüz yok olduğunda onun bu yokluğu için hadis bir illet gereklidir. Bu illet ise ya mevcut ya da mevcut olmayan veyahut da bazısı mevcut bazısı ise mevcut olmayan bir şeydir.

Bu ihtimallerden **birincisi** söz konusu olduğunda sözü bu şeyin sebebine hamlederiz. Ta ki böylelikle düzenli ve toplu bulunan tüm işlevlerde teselsül ortaya çıksın. **İkinci** ihtimal açısından bu yokluk, "varlığı bir şeyin varlığına sebep olmayanın yokluğu da bir şeyin yokluğuna sebep olmaz" kaidesinden hareketle

varlık sebebinin cüzlerinden bir cüzün yokluğu mesabesindedir. Bu durumda da yoklukları, kendileri için de yokluk demeye gelen varlık için teselsül icap edecektir. **Üçüncü** seçeneğe göre iki kısımdan birinin, varlığa dair durumlardan biri olması gerekir. Buradaki yokluk veya varlık ve yokluğun ikisinin de sonsuz olması lazım gelir ki bu iki halden herhangi birinde olduğunda da bütünsel ve düzenli varlık durumlarında yine teselsül lazım gelir.

Velhasıl toplu tertipli varlık durumlarında teselsül söz konusudur. Artık bu ister geçmişteki varlık durumunda olsun isterse şimdiki mevcut olmama halinde olsun. Çünkü onun yokluğu, şayet mevcut bir duruma binaen ise yahut mevcut bir durumun ortaya çıkmasını gerektiren yokluk durumu ise -tıpkı bir engelin varlığını gerektirecek çapta engelin olmamasının olmaması gibi-, evet işte bütün bu yokluk durumlarında; yokluk halinde ortaya çıkan, bütünsellik ve düzen arz eden varlığın tamamında teselsül icap etmektedir. [47] Şayet mevcut bir durumu gerektirmeyen mevcut bir halin olmaması sebebiyle olsa yine bu hadisin ortaya çıkma zamanında söz konusu teselsül vaki olacaktır. Üçüncü ihtimal durumunu da buna kıyas etmelisin.

Şayet sen desen ki: engelin varlığını gerektiren maninin olmamasının olmamasına dayanarak hiçbir cüzün olmamasının takdiri durumunda bu engeller arasında bir tertip lazım gelmez. Ta ki imkânsız teselsül söz konusu olsun. Üstelik bir an bile olsa onun meydana gelmesi, kendisini engelleyenin yok olmasında yeterli olduğu için bu engellerin bir varlıkta toplanması da lazım gelmemektedir.

Ben de derim ki bu engeller meydana gelmede ardı ardınadır. Bunlar bir varlıkta toplandıklarında imkânsız durumdaki teselsül devreye girmektedir. Çünkü unsurlar ortaya çıkmada zamana göre tertip edilmiş ve bir varlıkta da toplanmıştır. Hal böyle olunca da kendisinde "tatbik" gerekli olmaktadır. Dolayısıyla selim fitrat sahibi kimselere gizli kalmadığı gibi, bunda zât açısından bir tertip yok diye kötülenemez.

Şüphesiz biz meydana gelen günlük şeylerle başlayan silsileyi esas alıyor; dün (geçmişte) meydana gelenlerle başlayan silsileye tatbik ediyoruz. Delili ise son kısma uyarlıyoruz. Şayet bu durum bir varlıkta toplanmazsa sözü, olmamasının gerekçesine naklederiz. Ta ki yokluk veya varlık anında ortaya çıkan mevcudatta imkânsız teselsül gerekli oluncaya kadar.

Şüphesiz her engelin yok olmasının illeti ya engelin varlığını gerektiren engelin olmamasının olmamasıdır ya da illetin cüzlerinden birinin olmasıdır. **Birinci** ihtimalde göre sonsuz hadiselerin hudûsunda peş peşe gelen engellerin varlığı söz konusudur. **İkinci** ihtimalde ise bu engelin tahakkukunun, düzenli ve sonsuz varlık durumlarına bağlı olması lazım gelir ki o zaman da varlık nedenlerinde müstahil teselsül söz konusu olmaktadır.

**Dördüncü** vecih, bazı müteahhir ulemanın dayandığı görüştür. O da sonsuz hadis istidatların kadîm bir madde üzere varit olduğu kanaatidir. Dahası mutlak

bir kadîm bulunmasıyla beraber art arda ortaya çıkan hadislerin sonunun olmamasıdır. Artık ister söz konusu hadisler bu kadîm varlığa bağlı olsun veya onun için meydana gelmiş olsun isterse de öyle olmasın. Bu görüş, akıl kârı değildir. Zira kadîmin bütün hadis varlıklardan önce olması gerekmektedir. Değil mi ki kadîm, öncesinde yokluk bulunmayan; hadis ise kendinden önce bir şey bulunabilen demektir. Şu halde bunun, hadisin onayladığı her birinden önce olması gerekir. Bu durumda hadisin tasdik ettiği bütün varlıkların sebkiyetinin gerçekleştiği bir vaziyetinin olması gerekir. Çünkü hadislerden biriyle mukareneti (iltisakı) olanın bütün hadislere önceliği olamaz. Dahası onlardan bir kısmına bile olmaz. Nitekim bu durum, akli bir zaruret olarak apaçıktır. [48]

Ayrıca sonsuz hadislerin önüne geçmesi de kendisinde kadîmlik durumunun bulunmamasını gerektirir. Aksine bazı hadislere daima mukârin olmasını icap ettirir. Hadislerin bir takım fertleri ile beraber olmaya devamı ile hadislerin bütün fertlerinden önce olması arasındaki zıtlık ise apaçıktır.

Ben derim ki: bu, akli değil vehimsel bir bedâhettir. Çünkü kadîmin hadislerin bütün fertlerinin önüne geçmesi, kadîmin geçmiş zamanda onun bütün fertlerinin önüne geçmesinin tahakkuk etmesini gerektirir. Veleve ki onun başka bir ferdine mukarin olsa bile.

Burada hadislerden hiçbir ferdin bulanmadığı bir zamanda kadîm mevcut olunca -ki bu esnada hadislerden hiçbir fert yokken kadîm, önüne geçtiği hadis ile beraber mevcuttu- bu durumda kadîmin, hadislerden bir ferde mukarenetinin devamıyla beraber hadislerin bütün fertlerinden önce olması tahakkuk etmiş olur.

Şüphesiz zikredilen şeylerden, aynı zaman sürecinde kadîmin hadis tarifine uyan her şeyden önce olması lazım gelir ki bu, zinhar böyle değildir. Aksine bu sadece sonlu hadislerde böyledir. Sonsuzlarda ise kadîmin herhangi bir ferdine mukarenetinin devam etmesi ile birlikte hadislerin bütün fertlerinden önce olması söz konusudur. Nitekim bu açık bir durumdur.

Bu (dördüncü) duruma; bazı fertleri ile mukarenetinin devamı ile bütün fertlerinin önüne geçmesi arsında tezat olduğu gerekçesiyle itiraz edildi. Çünkü bütün fertlerin hadis olması, mevcut bütün fertlerin aynı olan bütünsel küllün hudûsiyetini gerektirseydi o zaman böyle bir şey lazım gelirdi ki bu böyle değildir. Sen de bunun fasitliğini biliyorsun. Çünkü bütün fertlerin hadis olması, bütün toplamının hadis olmasını gerektirir. Şüphesiz her fert toplamın bir cüzü olduğuna göre cüzün hadis olması açıktır ki küllün de hadis olmasını gerektirir. Sanki burada -şu vehimle- toplu haldeki küllün hadisliği, önceden hiçbir ferдинin varlığı söz konusu değilken sonradan meydana gelmiş olduğu düşünülmektedir ki bu çok geçersiz bir vehimdir.

Bazı fazilet sahibi kimseler, felsefecilerin: “mahiyetin varlığı, ancak fertlerinin zımında bulunur” görüşünü eleştirerek şöyle demişlerdir: Bütün fertleri hadis

olan hadislerin mahiyetinin de hadis olması gerekir. Nitekim fertlerinin tamamının hadis olması sebebiyle türlerinin kıdemliği de düşünülemez.

Bence bu saçma bir sözdür. Çünkü onların (filozofların) nev'in kadimliğinden kastı, o nev'in var olmaya devam eden fertlerinden hiçbirinin tümünden yok olma anlamında kaybolmamasıdır. Açıktır ki bütün fertlerinin hadis olması buna asla zıtlık teşkil etmemektedir. Vay başıma gelene! Şunun (mesela) "bir-iki günden fazla tek bir parçası kalmayan gül" hakkında ne demiş olduğuna bir bakın. Hâlbuki gülün kendisi bir iki ay baki kalmaya devam etmektedir. İşte akli tefekkür, böylesi bir hükümde sonluluk (ile sonsuzluk) arasında bir fark olmadığını ortaya koymaktadır. [49]

**Beşinci vecih:** Filozofların deliline yönelik kullanılan beşinci vecih: tedayuf delili ve hatta tatbik delili gibi diğer deliller de, tertipli varlık işlerinde teselsülün batıl olduğuna delalet etmektedirler. Artık bunlar, ister bir varlıkta toplu halde (bir arada) olsun isterse olmasın. Çünkü tedayuf delilinden hasil olan şudur: Şayet birbirine izafe edilen silsileler sonsuza doğru gidiyorsa izafe edilenlerden birinin adedinin izafe edilen diğerinden daha fazla olması lazım gelir ki bu da muhaldir. Çünkü izafe edilen iki şey zarurî olarak varlıkta birbirine denk olmak durumundadır.

Mülazemetin izahı şöyledir: Şayet teselsül işin başlangıç (illetler) kısmında ise ve biz de geçmiş belli bir noktadan silsileyi başlatıyorsak, mesela sonraki malûlde olacağı gibi o takdirde bu malûl için sabıkiyet olmadan mesbukiyet söz konusudur. Bu anlamda silsilenin bireylerinin her biri için ayrı ayrı sabıkiyetlik (önceleyenlik) ve mesbukiyetlik (öncelenmişlik) söz konusu olmaktadır. Bu durumda da son malûlden önce sabıkiyet ve mesbukiyetlik adedinde birbirine denklik meydana gelmektedir. Son malûlde ise sabıkiyet olmaksızın sadece mesbukiyet kalmış olmaktadır. Böylece mesbukların sayısı sabıkların sayısından bir adet fazla olmaktadır ki bu muhaldir.

Bu delilin, teselsülün sadece bir açıdan batıl olduğuna delalet ettiği düşünülemez. İki taraftan olmasına gelince -bizim de üzerinde olduğumuz husustaki gibi- söz konusu delil ona zıt değildir. Çünkü tıpkı hadis olanların evveleri de sonları da olmadığı gibi mesbukiyeti olan her şeyin sabıkiyeti de vardır. Bunda bir tutarsızlık da yoktur.

Bunun sebebi ise çünkü biz silsilenin bireylerinden herhangi birini ele aldığımızda mesela son malûl gibi ve oradan yukarıya doğru ilerlediğimizde kendinden önceki unsurlarda bir sabıkiyetin olması ve yanı sıra bir mesbukiyetin de olmaması gerekir. Ta ki baştaki mesbukiyet ile denkleşmiş olsun. Aynı şekilde aşağı doğru indiğimizde başlangıç noktasında olanın altında mesbukiyet olması gerekir. Mukabilinde ise sabıkiyet olmaz. Tıpkı başlangıçta yanında mesbukiyet olmaksızın sabıkiyetin bulunması gibi. Maksat sabıkiyyat ile mesbukiyat sayıları birbirlerine denk olabilsinler. Böylelikle silsilenin iki taraftan da sonlanması lazım gelir.

Açıktır ki bu delil varlıkta peş peşe gelen işlerde de vaki olmaktadır. Çünkü birbirine izafe edilen tarafların adedi ister bir varlıkta toplansın isterse müteakip durumda olsunlar bunlar diğerlerinin adetlerinden daha fazla olamaz. Mesela babaların evlatlardan daha fazla sayıda olması mümkün değildir. Artık bunlar ister haricî varlıkta bir olsunlar isterse olmasınlar, değişmez.

Tatbik delili de aynı şekilde varlıkta peş peşe gelen durumlarda vaki olur. Çünkü vehimsel tatbik, hârici varlıkta birlikteliği gerektirmez. Aksine akıl, vehimden yardım alarak [50] sonsuzca tertip edilmiş hadislerden bir bölüm aldığı zaman bir de ilk bölümün öncesinde ya da sonrasında olan hadisten sonsuz olan başka bir bölüm aldığı zaman ve bu arada ilk bölümün başlangıcının ikinci bölüm başlangıcıyla uyum içerisinde olduğunu tevehhüm ettiğinde birincinin diğer unsurları ikincinin diğer unsurlarıyla uyum (tatbik) sağlamış olurlar. Biz de bu vesileyle delilimizi serdederiz.

Şayet onlar peş peşe gelen işlerde, tatbikin engel olmasından dolayı delil cereyan etmediği için teselsüle cevaz veriyorlarsa bu durumun fasid olduğu açıktır. Bu durum sonu olmayan silsilenin burada mevcut olmamasından dolayı ise ve her ne kadar buna dair delil de var ise yine de burada iddia edilen şey farklıdır. Çünkü ortada sonu olmayan bir durum mevcut değildir. Kaldı ki burada iddia/ mesele, sadece sonsuz varlığın silsilesinden (teselsül) kaçınılması hususudur. Hâlbuki unsurlar toplanıp bir araya gelmediğinde sonsuz varlığın silsilesi de söz konusu olamaz. Dolayısıyla bu görüş de reddedilir.

Şöyle ki delilin gerektirdiği, toplanma veya peş peşe gelme yoluyla değil varlığının asla caiz olmamasıdır. Burada ise farz edilen sonsuz silsile, toplanma (bir araya gelme) açısından mevcut olmasa da peş peşe gelme açısından mevcut bulunmaktadır. Şüphesiz ki bütün hadisler, bireylerinin her birinin bu zamanın bütün cüzlerinde bulunması anlamında bütün zamanlarda mevcuttur. Varlık ise bir an veya zaman diliminde bulunmaktan daha umumî bir kavramdır. Bir zamanda var olmak ise toplu olarak bulunmaktan veya peş peşe gelmekten daha umumîdir.

Bunun da ötesinde felsefecilerin varlık adına, dehr/zamana nispet ettikleri başka bir unsur daha bulunmaktadır. Onlar şöyle diyorlar: Şüphesiz yüce prensipler (el-mebâdiu'l-aliye) dehrde mevcuttur. Dehr ise zamanın kabıdır. Şu halde peş peşe olma suretiyle bir zamanda mevcut olmak, vücudu haricînin bir türüdür. Onu, hârici varlığın dışına çıkarmak bir tahakkümdür/ zorbalıktır.

Şimdi şayet tatbik delilinin vukua gelmesi kabul edilecek olursa kendisinden ya yokluğu takdirine dayanarak bitiş ya da cüzün külle eşit olması gibi bir mahzurun ortaya çıkacağı gizli değildir. Bu iki mahzurlu durum ise peş peşe gelme suretinde meydana gelmektedir.

Şu da var ki parçasının bütününe eşit olduğu bir sayı/aded, nefsu'l-emr'de müstahildir. Şöyle ki eşyadan herhangi bir şeyin, bireyleri ister toplu olsun isterse

olmasın nefsu'l-emr'de herhangi bir şeye arız olması imkânsızdır. Çünkü bedâhet (apaçıklık), adedin tabiatının hatta mutlak olarak adetlerin, cüzün bütününe eşit olmaya engel olduğuna hükmetmektedir. Bu durum düşünülün. [51]

Bilinmelidir ki, felsefeciler teselsülün batıl olmasında ictimayı/toplu olmayı ve tertibi (birbirine dayalı sıra düzeni içerisinde olmayı) şart koşmuşlardır. Birinci şartın izahı az önce geçti. İkinci şarta gelince onlar bu şartı muteber saymışlardır. Çünkü bireyler arasında tertip olmadığına akıl için de tatbik mümkün olmamaktadır. Zira belirli bir nizamı bulunmamaktadır. Ta ki bir kısmını bir kısmına tatbik etmekten dolayı diğer kısımlarının da bütününe bütününe tatbik etmek icap etsin. Birbirine dayalı sıra düzeni içerisindeki fertlerde (tertipli bireylerde) durum bunun aksinedir. Çünkü tertipli bireylerde baştağının tatbikinden, ikinci silsilenin de birinci silsilenin bireylerine benzer şekilde bütün bireylerinin tatbikini gerektirir.

Bu, uzun bir silsile ve sayılması mümkün olmayan bir şeyle açıklanabilir. Birincisinde mebdein mebdee (başlangıcın başlangıca) tatbiki yeterlidir. İkincisinde ise her bir ferdi, tafsilatlı biçimde tatbik etmek gerekmektedir ki bunun sonu olmayacağı için aklın aciz kaldığı bir şey olacaktır. Bu duruma binaen onlar/ filozoflar da ifadelerinde, mücerred natik nefislerin sonlu olmayacağına kanaat ettiler.

Ben derim ki: İcmâli tatbik yeterli oluyorsa, bu durum tertipli olmayanlarda da söz konusudur. Şimdi akıl toplamdan her birini ya birbirinin karşısına koyar ya da koymaz. Bu birinci duruma göre eşitlik vaki olmakta; ikincisine göre ise kopukluk söz konusu olmaktadır.

Şimdi şayet icmâli tatbik yeterli gelmezse o zaman tertip suretinde de tatbik mümkün olamaz. Çünkü aklın, her bireyi teke tek birbirine karşılıklı olarak tafsilatlı biçimde düşünebilmesi mümkün değildir. İlk şekildeki icmal dikkate alınmadan bu icmâlîni yeterli olabileceğini dava etmek ise bir zorbalıktır. Aksine onların bu görüşlerini; "tertipli silsilelerdeki fazlalık, sonsuzluk tarafına nakledilir" düşüncesiyle terk etmeleri gerekir. Ki böylelikle kopukluk da ortaya çıkmış olur. Tertipli olmayanlarda ise intikal meydana gelmemektedir. Çünkü bazen ziyadeler ortada da olabilmektedir. Artık bunu düşün.

Burada benim söz konusu savrulmayı çözecek farklı bir kanaatim bulunmaktadır. O da şöyle: Sonu bulunmayan işlemler, mutlak olarak tertibi gerektirmektedir. Çünkü herhangi bir bütünlük birey göz ardı edilerek başka bir bütünlüğe bağlanabilir. Bu bütün de kendisinden bir unsur sakıt olduğunda o bütüne dayanmaktadır ki bu böylece devam eder. Bu bağlamda bütünlerin birbirine tatbiki tevehhüm edildiğinde bütünlerde de sonluluk olduğu anlaşılmaktadır. Bütünlerin sonunda yer alan bütün, ardında başka bütünlük bulunmayan bir bütündür ki işte bu ikincisidir. Buradaki mevcut bütünler, sonlu sayılar ile ikincide son bulmaktadır ki böylece birinci bütün de mütenâhî/ sonlu olmaktadır. [52]



Sen istersen buna şöyle de diyebilirsin: bir ikiye bağlanır; iki, üçe ve böylece sonsuza kadar devam eder. O zaman da bir ile başlayan silsilenin kendisinin bir üstündekine bağlanması gerekir.

Şayet desen ki: senin dediğin şunu gerektirir: Aristoteles'in meşhur "adet birlerden mürekkeptir; kendinden küçük sayılardan değil." sözünde olduğu gibi şayet adet aşağısındaki sayılardan meydana geliyorsa bilindiği üzere bu, mümtendir. Şüphesiz ki on sayısının dört ve altıdan meydana gelmesi, sekiz ve iki sayısından veya kendinden daha aşağıdaki herhangi bir sayıdan meydana gelmesinden daha evla değildir. Şayet kendinden düşük olan bütün sayılardan oluşmaktadır denilirse bu durumda farklı ve değişen parçalardan oluşmuş olması lazım gelir. O zaman da bir şeyin mahiyetinin tamamının teaddüt etmiş olması gerekir ki bu muhaldir. Yahut bunun mürekkep olmadığı söylenebilir. Ancak bahsi geçen birinci durum batıl olduğunda ikincisi de haliyle batıl olur.

(Buna cevaben) ben de derim ki: Bu söz, ancak her bir sayı, bireylerinden farklı çeşitte bir surete sahip olursa tutarlı olur. Değilse sadece bireyler söz konusu oluyorsa böyle bir şey düşünülemez. Çünkü o vakit, adetlerden her bir merteye, sırf maddesi sebebiyle diğer mertebelerden ayrılan farklı bir bölüm olur ki bu da kaynaklarına muhalif bir surette olmaz. Bu ise zaten ayrışik sayıların özelliklerindedir.

Hayret veren bir şeydir ki bazı müteahhir âlimler, onun, sayıların sırf bireylerden oluştuğunu ve bunlarda nevî suretlerin bulunmadığını açıklamasına rağmen adetlerin kendinden küçük sayılardan oluştuğunu nefyetmektedirler. Hâlbuki açıktır ki birer birer her şey kendi başına ayrı birer unsur oluşturmaktadır.

Kaldı ki adedin kendinden düşük sayılardan mürekkep olmaması adedin ma'ruzunun, bu adetlerin ma'ruzundan mürekkep olmasına engel değildir. Nitekim bedihî olarak Zeyd ve Amr'ın, Zeyd, Amr ve Halid'in cüzü olduğunu biliyoruz. Şüphesiz Zeyd ve Amr'ın birleşimi yani bu birleşen heyetin toplamı, Zeyd, Amr ve Halid'in birleşiminden, yani bu toplu heyetten ortaya çıkan sonuçtan farklıdır. Oysaki ilk ma'ruz/sonuç ikinci ma'ruzun dışında olmadığı gibi aynı da değildir. Dolayısıyla onun bir cüzü olmaktadır. İşte bazı muhakkiklerin, felsefecilerin "aklı itibarlar yerine vücuda gelen durumlara göre çoğalabilen malûllere dayanmak" gibi fikirlerinden tercih ettikleri görüşler, buna bine edilir. Örneğin: tek başına A'dan B'nin, tek başına B'den C'nin meydana gelmesi ve bunların (A, B, C) hepsinden D'nin meydana gelmesi ve böylece tek bir mertebede çoklu meselelerin meydana gelmesi gibi. [53]

Allah'ın ispatına dair meşhur delil, devir ve teselsülün geçersizliğiyle uğraşmadan, bunun üzerine bina edilir. Bu delil özetle şöyledir: Şayet bütün mümkünat sonsuza kadar tertip üzere olsa bu durumda silsileden her bir unsur mümkünatta mevcut illetine dayandırılır. Bütüne gelince onun illeti ya toplu/ bütün olmanın bizzat kendisidir ya cüzüdür ya da kendisinin dışındaki bir şeydir.

Buna göre yerinde de beyan edildiği üzere birinci ve ikinci ihtimal batıldır. Bu durumda üçüncüsü geçerli olmaktadır ki o da bütün mümkünatın dışında olan Vacip Teâlâ'dır. Bu delilde hiçbir kusur bulunmamaktadır. Mamafih bazı risalelerimizde de açıkladığımız üzere biz bütünün dayanağını cüzüne verdiğimizde ancak o zaman kusurlu hale gelmiş olur. Böylece anlaşıldı ki küçük sayı (topluluk) büyük sayının cüzüdür. Binaenaleyh burada sadece bireyler vardır vehmi, aklın hükmüne ters ve fasit bir düşüncedir.

Şayet desen ki: Senin bu dediğinden hareketle, Allah Teâlâ'nın malumatının mütenâhî/ sonlu olması gerekir. Değilse, delil geçersiz hale gelmiş olur.

Ben de derim ki: Eğer Allah'ın eşyaya dair ilmi ayrıntılı biçimde olsaydı o zaman bu dediğin doğru olurdu. Ancak bu imkânsız bir durumdur. Zira muhakkiklerin de belirttiği gibi Allah Teâlâ'nın ilminin basit/ bileşensiz ve tek olması caizdir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın malumata dair ilmi açısından hiç bir çeşitlilik/ parçasal durum söz konusu değildir. O halde bunu Allah'ın ilmine tatbik doğru bir düşünce olamaz. Nitekim bu sebeple felsefeciler, Allah Teâlâ'nın ilminin icmâlî olduğuna kanaat etmişlerdir. Hatta bazıları Allah Teâlâ'nın eşya hakkındaki ilminin sonsuz olamayacağını ifade etmişlerdir. Ne var ki Allah Teâlâ'nın ilmine dair değerlendirmeler Kalam'da geniş bir alanı işaret etmektedir. Burası ise onu kaldıracak bir yer değildir.

Şayet desen ki: Allah'ın bilgisi sonsuzdur. Bu ilmin alakalı olduğu şey ister bir tane isterse daha fazla olsun farksızdır. Yine de bu bilgiye tatbik uygulaması yapılır.

Ben de şöyle derim: âlemin hadis olduğu takdiri üzerinden gidersek haricî varlıkla muttasif olan her şey sonludur. Çünkü hadisler için nihayet bir başlangıç vardır. Gelecekte meydana gelecek olan hadisler ise sonsuzluk sınırına ulaşamazlar. Çünkü onlar her ne kadar had çerçevesinde meydana gelmemiş olsalar da sonsuz değillerdir. Buna göre tatbik (uygulama), eğer Allah Teâlâ'nın ilminde mevcut olmaları hasebiyle olursa, birdir çoklu yapıda değildir. Şayet hariçte mevcut olması itibari ile olsa o zaman da sonlu olmaktadır.

Öte yandan bilmelisin ki kelamcılar zihnî varlığı reddedip Allah Teâlâ'nın ilmını sonsuz hadislerle ispat ederler. Ne zaman ki bedihî olması sebebiyle Âlim ile sırf yokluk arasındaki alaka muhal olunca şu söze sığındılar: [54] İlmin hadis varlıklarla ilgisi o şey ancak meydana geldiğinde gerçekleşir. İlim sıfatı kadîmdir, taalluku ise hadistir.

Sen de bilirsin ki ilim bir şeye taalluk etmedikçe o şey bilfiil malum olmaz. Hal böyle olunca onların, Allah'ın ezelde hadisleri bilmediği görüşünü ileri sürmeleri lazım gelir ki yüce ve büyük Allah bu durumdan beridir. Bu anlattıklarımızda ise söz konusu durumdan bir çıkış bulunmaktadır.

Şayet desen ki: icmâlî ilim bilfiil değil bil-kuvve ilimdir. Bu ise bir mahzur oluşturur. Ben de derim ki: Yerinde ifade edildiği gibi icmâlî ilim aslında bilfiil ilimdir. O da felsefecilerin ulvî ilkelerden istifadeyle oluşturduğu basit sağduyudur. Tafsili ise kendisi olması hasebiyle nefsin kendisidir.

(Filozoflar) dediler ki: Yüce/üst ilkeler üzerinde yapılacak icmâlî taakkul (genel değerlendirme/ basit sağduyu), hariçteki tafsilî suretleri yaratan başlangıç noktasıdır. Sen şöyle diyebilirsin: Bizdeki icmâlî akletme faaliyeti, aynı zamanda zihinlerimizdeki tafsilî suretlerin de başlangıç noktasıdır.

Şüphesiz bu hususta yeterince tatmin edecek izahatlar yapmış durumdayız. Çünkü bunlar, temel dinî akâid ile ilgili konulardır. Bu konularda çokça fikrî mücadeleler ve saplantılı çekişmeler söz konusu olmuştur. Kelamcılarının geneli ise bu hususta zeki insanların gönlünü ferahlatacak bir değerlendirme yapabilmemiş değildirlir. Bunun yerine akliselimin hemen yüz çevireceği, gönlü tatminden uzak safsatlarla uğraşmışlardır. Dolayısıyla bu konuya eğilenlerin zihni, hükemanın görüşlerine yönelmekten başka çare bulamamıştır. Dahası bu konuda laf etmiş bahsi geçen imamların da meseleye dair tutumları, tartışmasız biçimde aynı olagelmıştır.

Bu bağlamda ben derim ki: Mekânsal uzaklığın sonlu olması ve buna rağmen vehim ile karışan akılda onunla ilgili sonsuza uzanan bir yol meydana geliyorsa tıpkı bunun gibi âlem de onun cüzlerinden bir cüzünde vaki oluyorsa zamansal uzantı (uzam) da aynı şekilde sonludur. Her ne kadar vehim, mekânsal uzantının son bulmasını reddederek sınırsız mekânsal bir uzantının olduğunu düşündüğü gibi zamansal uzantının da sonsuzluğunu düşünse dahi sonuçta zamansal uzantı sonludur. Bu anlamda nasıl ki mekânsal uzantıda keyfi hükümlere itibar edilmediği gibi aynı şekilde zamansal uzantıda da onun hükmüne itibar edilemez.

Onların: “biz kesin olarak zamanın bir kısmının bir kısmının önüne geçtiğini biliyoruz ki bu da ancak kendisi için mevcut bir düzen olduğu zaman söz konusu olabilir” sözleri geçersizdir. Çünkü biz kesin olarak biliyoruz ki mekânsal uzantıda da kendisi için belirlenmiş bir düzen olmadığı halde konum ve mertebe açısından cüzleri arasında öne ve arkaya geçme durumu vardır. [55]

Bu bağlamda deriz ki: Bu iki uzantı tevehhümü/ saplantısı, vehmin tabiatına yerleştirilmiş durumdadır. Ne var ki deliller bunların menedilmesini gerektirmektedir. Şimdi “zaman sonlu” olduğu vakit, kendisinden önce bir şey geçmiş olamaz. Şüphesiz bu durum, onun sonsuz olmasından dolayı değildir. Nitekim sınırlandırılmış olanın (mekânın) üzerinde de bir şey yoktur ve bu da onun sonsuz olmasından dolayı değildir.

İşte Allah Teâlâ zamandan öncedir. Ancak bu, zamansal bir öncelik değildir. Aksine başka çeşit bir önce olma ile öncedir. Kelamcılarının zikrettikleri gibi buna zâtî öncelik demek yanlış olmayacaktır. Bütün bunlar bir takım mukaddimelerdir.

Zeki bir kimse bunları birazcık düşünse bu konudaki batıl görüşlere karşı oluşabilecek eğilimi, kendisini terk edecektir. Allah hayır ve kemâl olan şeylere muvaffak kılandır.

**(Âlemin yok olabilme özelliğine sahip olduğuna** icma ettiler): Yani (âlem), varlığın ardından aniden yok olabilir. Ancak onun meydana gelme biçiminde ihtilaf ettiler. Bazıları şöyle demiştir: “*Onun Zâtı hariç her şey helak olacaktır.*” (Kasas 28/88) ayeti ve benzerlerine binaen âlem gerçekten yok olacaktır. Bu durum, cennet-cehennem ve insan bedenine ait uzuvların da yok olmasını gerektirir. Şüphesiz Allah Teâlâ bunları yok olduktan sonra yeniden diriltecektir. Bu görüş sahiplerine: “İdris (a.s.) şu an cennettedir ve orası ebedilik yurdudur. Şayet öyle olsa (âlem yok olunca) onun da yok olması gerekecektir.” argümanı ile itiraz edilemez. Zira onların şöyle demesi mümkündür: “Cennetin ebedilik yurdu olması hesap gününden sonra cennet ve ceennem ehlinin yerlerine yerleşmesinden sonra olur.”

İmam Hüccetu'l-İslâm (ö.505/1111) *İhyâ*'da şöyle demiştir: “Mümkün varlık hadd-i zatında her zaman helak olabilecek durumdadır.” Mişkâtü'l-Envar'da ise şunu söylemiştir: “Arifler mecâz basamağından hakikat zirvesine yükseldiklerinde (mecâz dünyasından gerçeklik âlemine çıktıklarında) apaçık biçimde (müşahade-i iyânla) gördüler ki varlıkta Allah'tan (c) başka bir şey yoktur ve O'nun zâtından başka her şey helak olacaktır. Üstelik eşya, geçici bir süreye münhasır olmadan ezeli ve ebedî olarak küllîyen yok (helâk) olacaktır. Kerrâmîye ekolü ise âlemin hadis olduğunda (muhalifleriyle) ihtilaf etmeseler de yok olacağını kabul etmemektedir.

### Nazar / Tefekkür

Sonra da şu sözle başka bir meseleye işaret etti. **(Nazarın da)**: Yani ehl-i hak, bu konuda ittifak etti. Nazar, fikir (tefekkür) demektir. **(Allah'ın marifetinde** [bilinmesinde]) yani, O'nun bilinip tanınmasında. Buradaki **(fi)** harfi, ta'lil (sebeplendirme) içindir. “Bir kadın bir kedi yüzünden azap gördü” hadisinde olduğu gibi.

Burada Allah'ın marifeti ile kastedilen şey, Allah'ın, insan takati nispetinde zâtî ve sübûtî sıfatları ile varlığını tasdik etmek demektir. [56] Allah Teâlâ'nın künhünü/ mahiyetini bilmek ise muhakkiklere göre bu, vukua gelmiş değildir. Onlardan Hüccetu'l-İslâm, İmamü'l-Haremeyn (el-Cüveynî) (ö.478/1085), sûfîler ve filozoflar gibi bazıları, bunun imkânsız olduğunu söylemişlerdir. Fakat ben, *Uyûnü'l-Mesâil*'de Aristo'nun şu ifadesi dışında onların bu konuda ortaya koyduğu bir delile rastlamadım.

Güneşe dikkatle bakınca insan gözünde, onun tam olarak görmesini önleyen bir karanlık ve bulanıklık meydana geldiği gibi akıl, O'nun künhünü/ mahiyetini öğrenmeye çalıştığında da aklın tam olarak muhakemesine engel olan bir

şaşkınlık ve dehşet ortaya çıkar. Gördüğün üzere bu ifade adeta edebî bir metin ve hatta şiirsel bir anlatım tarzı gibidir.

Bunun imkânsızlığı hakkında bazen şununla istidlâl edilir: "Allah Teâlâ'nın özü/hakikati bedihî değildir. Dolayısıyla tasavvur (görüntü) O'nun kühünü anlamaya yetmez, özüne dair bir tanım da yapılamaz. Çünkü O, basit (unsurlarla bileşik ve çok bölümlü olmayan nedensiz) bir varlıktır. Bu ifadelerin ne kadar zayıf olduğu ise açıktır. Çünkü aklî basitliğin delile ihtiyacı vardır ve tasavvurun (resm) özü/kühü tanımlamada faydasız olduğu iddiası ise her zaman geçerli değildir. Zira onun maddelerden herhangi bir şeyin kühünü kavrayamayacağına dair bir delil bulunmamaktadır. Keza durumun, bütün herkes açısından apaçık olmadığı söylemi de delile muhtaçtır. Çünkü kimi zaman, nefisleri hakikat prensipleri ile terbiye ederek beşerî bulanıklık ve cismânî engellerden arındırdıktan sonra bedâhet (apaçık bilgi) hasıl olmaktadır.

Ne var ki Allah Teâlâ'nın özünün bilinemeyeceğine dair pek çok hadis bulunmaktadır. Örneğin Peygamber'in (sav) şu sözleri gibi: "Biz seni hak ettiğin şekilde tanıyamadık." ve "Allah'ın zâtını değil, ayetlerini düşünün. Çünkü siz O'nun zâtını hakkı ile idrak edemezsiniz."

Ebubekir Sıddık şöyle demiştir: "Allah'ın kühünü idrak etmedeki acziyeti idrak etmek de bir idraktır." Bu söze el-Murtaza (ö.436/1044) (k.v.) şu ifadeyi eklemiştir: "Allah'ın kühünü idrak etmedeki acziyeti idrak etmek de bir idraktır. O'nun Zâtı'nın sırrını araştırmak ise şirktir."

**(şeriat bakımından vaciptir):** Allah Teâlâ'nın şu ifadelerine binaen: "Allah'ın rahmetinin eserlerine bak." (Rum 30/50), "Göklerde ve yerde ne var, bir bakın." (Yunus 19/101)

Ayrıca Peygamber'in (sav) "Şüphesiz yerin ve göklerin yaratılmasında, gece ve gündüzün peş peşe gelmesinde akıl sahipleri için ibretler vardır." (Âl-i İmrân 3/190) ayeti nazil olduğunda ifade ettiği şu söz nedeniyle: [57] "Bu ayetleri sıkça okuduğu (ağzından düşürmediği) halde tefekkür etmeyene yazıklar olsun." Buradaki emir ifadesi, vücubiyet içindir. Çünkü Resulullah (sav) Allah Teâlâ'nın varlık delilleri hakkında düşünmeyi terk edene "yazıklar olsun" demiştir. Oysaki vacibi terk etme dışında vaîd (sakındırma) ifadesi kullanılmamaktadır.

Mu'tezile'ye göre ise (tefekkür) aklen vaciptir. Çünkü nimet verene şükretmek aklen vaciptir. Şükretmek için de Allah Teâlâ'yı tanımak gerekir. Mutlak vacibi (sağlayan) mukaddimeler de vaciptir. Bu kanaat, onların "hüsün ve kubuh aklen bilinir" şeklindeki ilkelerine dayanmaktadır. Bunun geçersizliği ileride gelecektir.

Bunu Eş'arî mezhebine göre ispatlamak mümkündür. Şöyle ki Allah Teâlâ'ya ibadet etmek icma ile vaciptir. Mabudu tanımadan ona ibadet etmek ise tasavvur edilemez. (Yani) Allah'ı tanımak mutlak vaciplerin ilki olduğuna göre O'nu

tanımak da vacip olmaktadır. Bu ise tefekkürle mümkün olduğuna göre tefekkür de böylece vacip olmaktadır.

İmam Gazzâlî ve İmam er-Râzî (ö.606/1210) gibi bir kısım imamlar bazı kitaplarında "Vacibu'l-vücudun varlığı tefekküre ihtiyaç duymayacak şekilde apaçıktır." diyorlar, dersin şöyle derim: Bunun herkes açısından bedihî olduğunu söylemek imkânsız mesabededir. Böyle olduğunu kabul edecek olursak bu, Allah Teâlâ'nın ilim, kudret ve irade gibi diğer sıfatlarının da bedihî olduğu (vacip olarak bilineceği) anlamına gelecektir. Hâlbuki bunların bedihî olmadığı şüphesizdir.

Belki de doğrusu şudur: Mükellef durumdaki herkes için, kendisine nispetle apaçık olarak anlaşılmayan hususlarda tefekkür, vaciptir. Fakat Allah Teâlâ'nın bazı sıfatları hakkında fitrat itibariyle tefekkürden müstağnî durumda olan kişilere bu konularda tefekkür vacip değildir. Mamafih elbette yetecek kadar tafsilatla delilleri bilmek vaciptir. Öyle ki bu vesileyle şüpheleri gidermek mümkün olsun, inkârcılar susturulabilsin ve doğru yolu arayanlar irşad edilebilsin.

Fukaha her kasır mesafesinde, bu sıfatlarla muttasıf bir şahsın bulunmasının gerekli olduğunu belirtmiştir. Ki buna (bu şahsa) "savıp engelleme görevlisi" denir. Zaten (namazları) kasr mesafesini, bu tür bir şahıstan mahrum bırakması, devlet başkanı için haramdır. Nitekim adva mesafesini (Güneş doğmadan yola çıkılıp akşamın ilk vaktinde mekâna ulaşılabilecek kadarlık mesafesini), halkın ihtiyaç duyduğu şer'î meseleleri ve hükümleri bilen bir alimden mahrum bırakması da öyledir.

Ne var ki, ilim ve fazilet ışıklarının/emarelerinin söndüğü, cehalet bağlarının yayıldığı, [58] ilim ve temyiz ehli kimselerin önderliğinin engellendiği, ilimden ve temyizden yoksun kimselerin önderliğe gelmek için zalimlerin etrafında dönüp dolaştığı ve nihayet onların isteklerini yerine getirmek için çalışıp duran avanesinin bulunduğu (yaşadığımız bu) zamandan dolayı şikâyetim Allah Teâlâ'yadır. Allah böylelerini perişan ve darmadağın etsin. Tez zamanda onları cehenneme ulaştırın. Orası ne kötü bir varış yeridir.

Şayet diyecek olsan ki: "Allah Resulü (sav), sahabe ve tabiin; halkın sadece dil ile ikrar etmesi ve şeriatın hükümlerine tabi olması ile yetiniyordu. Onların hiç birinden, müminleri istidlâl ile mükellef tuttıkları nakledilmedi. Nasıl istesinlerdi ki? Onlardan bazıları zaten ölüm korkusu ile (kılıç gölgesinde) Müslüman olmuştu. Bilindiği üzere böylesi bir durumda Allah Teâlâ'nın varlığı ve sıfatlarıyla ilgili herhangi bir delil söz konusu olmamaktadır."

Ben derim ki: Onlar işin başında insanları tefekkür ile yükümlü tutmadılar. Aksine öncelikle ikrar ve boyun eğme ile sorumlu tuttular. Daha sonra onlara Allah ve sıfatları hakkında inanılması gereken hususları öğrettiler. Nitekim rivayet ve haberlerin gösterdiği gibi vaazlar, hutbeler ve sohbetler ile onları dinî bilgilerle donatıyorlardı.

Ennihayet onlar; Peygamber (sav), sahabe ve tabiin ile arkadaş olmanın bereketiyle ve dönem olarak Peygamber'e yakın olmaktan dolayı ön mukaddimelerin tertibinden ve belirlenmiş prensiplerle örtüşecek şekilde (sunulacak) delillerin düzenlenmesinden müstağni idiler. Lakin onlar, itikatlarına hiçbir şekilde şüphe ve tereddüdün musallat olamayacağı bir çerçevede delilleri icmalen biliyorlardı. Hâsıl-ı kelim, onlar ilahî marifete yakinen vakıf idiler ve yeteneklerinin el verdiği çerçevede çeşitli yollarla başkalarını da bu yakine ulaşınlara diye irşat ediyorlardı.

Bedevî (Allah'ın varlığı ile ilgili sorulduğunda), şöyle demiştir: Dışkı, deveyi işaret eder, ayak izleri oradan birinin geçtiğini gösterir. Peki, burçları olan gökyüzü ve yolları olan yeryüzü, latif ve habir olan Allah'ın varlığına delalet etmez mi?

Ariflerden bazıları, "Rabbini ne ile tanıdın" diye sorulduğunda şöyle demiştir: "O'nu, nefsin kabul etmemekten aciz kaldığı varidâta bildim." Cafer-i Sadık (r.a.) ise şöyle söylemiştir: Allah'ı, takatin tükenmesi ve azmin kırılmasıyla tanıdım.

Bu bağlamda sen, bu sözleri etraflıca düşünüp kavradığında, *kelam ilmi* ile uğraşmanın farzı ayn değil farzı kifaye olduğunu anlarsın. Bu ilim ise kişinin göğsünü ferahlatacak bir şeyle yakini elde etmesi ve tafsilî delille olmasa da nefsinin mutmain olmasıdır.

Usul âlimleri, mükellefe vacip olan ilk şeyin ne olduğu konusunda ihtilaf etti. [59] Eş'arî şöyle dedi: O, Allah'ı bilmektir. Çünkü vacip olanların vaciplikleri ve yasaklanan şeylerin haramlıkları bunun üzerine bölümlere ayrılır. Mu'tezile ve Ebu İshâk el-İsferayînî'ye (ö.418/1027) göre (kişiye ilk vacip olan şey Allah'ı bilmek amacıyla) tefekkür etmesidir. Çünkü (Allah'ı bilmek) buna (tefekküre) bağlıdır. Mamafih tefekkürün ilk cüzünün bu olduğu da söylenmiştir. İmamı'l-Haremeyn, Kâdî Ebubekir (ö.403/1013) ve İbn Fûrek'e (ö.406/1015) göre ise (kişiye ilk vacip olan şey) tefekkürü kastetmektir. Çünkü ihtiyârî fiiller ve bunları yerine getirmek, kastetmeye bağlıdır. Tefekkür de ihtiyârî bir fiildir.

Ben derim ki: anlattıkları bu çerçeveye göre kast etmek de ihtiyârî bir fiil olması hasebiyle yine başka bir kastetmeye bağlı olmalıdır. Bu devam eder ve böyle olunca da devir ve teselsül gerekli olmaktadır. İşin gerçeği ihtiyârî fiiller, ihtiyârî olmayan sebeplere dayanır. Örneğin uygun bir durumun tasavvur edilmesi şevkin ortaya çıkmasına sebep olur. Şevk ise iradeyi gerektirir. Çünkü bu, bazılarının da dediği gibi şevki motive etmenin kendisidir. İhtiyarın ise şevk ve iradeye bir etkisi yoktur. Sonuç olarak ihtiyar ile ortaya çıkıp da kast diye isimlendirilen bir şey söz konusu değildir.

Bence işin doğrusu şöyledir: Şayet tartışma, Müslümana ilk neyin vacip olduğu hakkında ise bu durumda yukarıdaki ihtilaftan söz edilebilir. Fakat tartışma mutlak olarak mükellefe ilk olarak neyin vacip olduğu hakkında ise (bu durumda) kâfirin öncelikle ikrar ile mükellef olduğu gizli bir durum değildir. Dolayısıyla onun için

ilk vacip olan şey de budur ve bu, tartışmaya açık bir durum da değildir. Şöyle de denildi: gerçek şu ki şayet (bu tartışmada) bizzat ilk vacip kastediliyorsa şüphesiz bu, Allah'ı tanımaktır. Ancak genel anlamda söyleniyorsa bu da (Allah'ı tanımayı) kastetmektir.

Allame Şerif (ö.816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*'da şöyle demiştir: (Kastın vacip olması), mutlak anlamda vacip olan şeyin öncülünün de vacip olması kuralına dayanmaktadır. Çünkü bu öncülün vücubiyeti, diğerlerinden farklı olarak sonuca götüren zorunlu bir sebep olmasındandır.

Ben derim ki: Zorunlu sebep ile diğerleri arasında bir fark yoktur. Çünkü bir şeyin vacip olması kendisine dayandığı şeyin de açıkça vacip olmasını gerektirir. Bunun vacip olması şundan değildir: "Şart ve cüz olmaksızın, meşrut (şart koşulan) ve küll (genellik) ile mükellef kılmak imkânsız bir tekliftir." Çünkü biz bu tarz bir teklifin imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz. Bizce asıl imkânsız olan; şart ve cüzün olmaması şeklinde mükellef kılmakla beraber meşrut ve küll ile de mükellef kılmaktır. Buna göre şart ve cüz ile değil de meşrut ve küll ile yapılan teklif imkânsız değildir. Zira bu durum lâzım -ki bu, şart ve cüz olmaktadır- olmadan melzum'un -ki bu, meşrut ve küllün varlığı demektir- varlığının cevazına yol açar ki bu da bedihî olarak imkânsızdır. [60]

(**ve onunla**) yani doğru nazar/tefekkür ile (**bilgi/marifet hasıl olur.**) Bu ya Eş'arîlerin savunduğu gibi Allah Teâlâ tarafından vaz edilen bir âdet yolu ile olur. Çünkü onlara göre varlığı mümkün olan her şey başlangıç itibariyle Allah Teâlâ'ya dayanır. Ya da Mu'tezile'nin kanaati olan tevîd sonucu ortaya çıkar. Bu durum failden, yaptığı bir iş vasıtasıyla başka bir şeyin ortaya çıkması şeklinde olmaktadır. Elin hareketi sonucu anahtarın hareket ederek kapıyı açması gibi. Bunun mukabili, mübaşeret kavramıdır. Bu ise (kişiden) bir fiilin başka bir fiilin vasıtası ile olmaksızın sadır olması demektir.

Nazar, ihtiyârî bir fiildir. Ancak ilim; muhakkiklere göre keyfiyet, diğerlerine göre ise meydana gelme (infial) ve izafet ile ilgilidir. Muhtemelen onlar (Mu'tezile) burada fiil derken, fiilden etkilenerek ortaya çıkan şeyi kastettiler. Anahtarın hareketinin örneği de bunu gösterir. Veyahut ilim, filozofların savunduğu gibi aklın gerektirmesi ile hasıl olur. Şu kurala binaen: onlara göre hadislerin, kabul eden şeyin tam bir şekilde hazır olması durumunda feyiz kaynağından taşması vaciptir.

(Allame Şerif) *el-Mevâkıf*'da şöyle demiştir: Burada İmam-ı Râzî'nin seçtiği bir mezhep daha vardır. Buna göre ilmin, kendisinden herhangi bir tevellüd (tevîd) söz konusu olmaksızın doğru bir tefekkürden hasıl olması, akli bir vaciplikle vaciptir. Nitekim akıl zorunlu olarak şu yargıya varmaktadır: Kim, âlemin değişken ve değişen her şeyin hadis olduğunu bilirse ve zihninde de "bahis konusu iki mukaddime bu çerçevede toparlayıcıdır" bilgisi hasıl olursa: onun bu âlemin kesinlikle hadis olduğu sonucuna ulaşması vacip olur.



Söz konusu bilginin tefekkürden tevellüd etmediği (konusuna) gelince: Zira başlangıç itibariyle bütün mümkün varlıklar Allah Teâlâ'ya dayanmaktadır. Bu görüş doğru olamaz. Çünkü hem başlangıç itibariyle bütün mümkün varlıkların kadir ve muhtâr olan Allah Teâlâ'ya dayandığını hem de bilginin tefekkürden tevellüd ettiğini söylemek doğru olamaz.

Seyyid Şerif (k.s.) şöyle demiştir: Bunu söylemek, ancak eşyanın başlangıç itibariyle Allah Teâlâ'ya dayandığına dair cümleden başlangıç kaydı silindiği ve yaptığı bazı fiillerin aklen ayrı düşünülemeden diğer bazı fiilleri etkilemesinin geçerli olması durumunda doğru olabilir. Böylelikle her ne kadar fiil genel (kül) olarak Allah Teâlâ'nın kudretinde olsa da fiilin bir kısmı (etki ile) diğerinden tevellüd etmiş olmaktadır. Bu tıpkı Mu'tezile'nin kulların fiillerinin kendi kudretleri ile gerçekleştiğine dair görüşü gibidir. Bazı fiillerin diğer bazılarında zorunlu olarak tevellüd etmesinin zorunluluğu, el-Muhtâr'ın (Allah Teâlâ'nın) o zorunlu fiil üzerindeki kudretine aykırı değildir. Çünkü Allah Teâlâ'nın o fiili diğer fiili gerektirecek şekilde yaratması da o gerekliliğin sonucunu terk etmesi de mümkündür. Ancak Eş'arî'nin dediği gibi buradaki kudretin tesiri, başlangıç itibariyle olmamaktadır. Bu durumda şöyle denilir: Nazar, Allah Teâlâ'nın var etmesi ile sadır olmakta ve aynı zamanda üzerinde tefekkür edilen şey hakkında akli bir gereklilikle bilgi sağlamaktadır. Öyle ki bu bilginin nazardan ayrılması düşünülemezdir. [61]

Derim ki: İmam er-Râzî'nin sözünün özeti şudur: Bu durumda ilim, Allah Teâlâ'nın takdiri ile meydana gelmekte ve tefekkürü gerekli kılmaktadır. Öyle ki onun devamında gelmemesi aklen imkânsız olmaktadır. Keza tefekkür de Allah Teâlâ'nın takdiri ile hasıl olmaktadır. Bu durumda ilmin hasıl olması, tefekküre bağlı kalmamış; aksine Allah Teâlâ'nın bazı fiilleri -ki burada ilimdir- bazı fiillerinin -ki bu da nazardır- lazımı olmaktadır.

Apaçiktır ki Eş'arî, küllün (her şeyin) Allah Teâlâ'ya dayandığını söylemekle birlikte bazı fiillerin diğer bazı fiillerin gereği olduğunu inkâr etmemektedir. Akıllı biri (şunu) nasıl inkar etsin ki mütedâyif (kademeli) unsurlardan birine dair bilgi, öteki hakkında da bilgiyi icap ettirmektedir. Nitekim bir şeyin küllü hakkındaki akıl yürütme, icmâlî veya tafsilî olarak onun cüzleri hakkında da akıl yürütme olmaktadır. Sadece bunları, Allah Teâlâ'nın iradesi dışında bir şeye bağlamak reddedilmektedir. Allah Teâlâ'nın iradesinin taalluk etmesi mümkün olan her şey, mümkün varlıktır. Allah Teâlâ'nın (iradesinin) onda etkili olması başka bir şeye bağlı da değildir. Bu şöylece reddedilemez: Bir cisimde beyazı var etmek, belli ki oradaki siyahı izale etmeye bağlıdır. Eş'arî'nin prensibi, bunların bağlı olmamasını gerektirmektedir. Çünkü Allah Teâlâ'nın iradesinin beyazın varlığına taalluk etmesi siyahın yok olmasını gerektirir.

Bil ki filozofların görüşlerinin esası şöyledir: Gerçekte Allah Teâlâ'dan başka müessir yoktur ve vasıtaların tamamı, alet ve şartlar mesabesindedir. Nitekim

Şifa'da bu durum açıkça belirtmiştir. Ancak (bununla beraber) onlar, bu tesrin vasıtalarla olduğunu da inkâr etmezler. Eş'arî mezhebinin zahiri ise bunu nefyetmektedir.

İmam (Râzî) *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de şöyle demiştir: Bence, varlığı mümkün olan her şeyin Allah Teâlâ'ya isnad edilmesine bir engel yoktur. Ancak bu, iki kısma ayrılır. Birinci kısımdakilerin varlığının mümkün olması, Allah Teâlâ'dan sudûr etmeleri için yeterlidir. Bunların Allah Teâlâ'dan feyezân etmesi için başka bir şarta hiç gerek yoktur. İkinci kısımdakilerin ise varlığının mümkün olması (bunların Allah Teâlâ'dan sadır olması için) yeterli değildir. Bunlardan önce ortaya çıkması gereken bir öncüle ihtiyaç vardır. Ki böylece önceki durumlar, feyezân eden illet için daha sonraki durumlara yaklaşmış olsun.

Bütün bunlar sonsuz bir hareket döngüsü içerisinde olmaktadır. Sonra şüphesiz bu mümkünler tam olarak var olmaya hazır olduklarında Bari Teâlâ'dan sadır olmakta ve ondan hudûs etmektedirler. Bunların vücuda gelmelerinde hiçbir şekilde araçların etkisi yoktur. Dahası hazır olmalarında da söz konusu değildir. Ben derim ki: Bu aktardığımız görüş, filozofların görüşlerinin bizzat kendisidir. Açıkça anlaşılacağı üzere bunun sonsuz hareket döngüsü açısından ispatı da onların görüşlerine dayanmaktadır. [62]

Sümenîyye mezhebi, nazarın/tefekkürün ilim sağlayabileceğini kesinlikle reddetmektedir. *Şerhu'l-mevâkıf*'ta şöyle denilmiştir: Onlar tenasühü savunmaktadırlar. Onlara göre his dışında bir yöntemle ilim elde etmek olanaksızdır. Ben derim ki belki de onlar (bununla) bilemeyi değil, reenkarnasyonun varlığını iddia ediyorlardır. Çünkü reenkarnasyon hissedilebilecek bir şey değildir. Hâlbuki onlara göre bilgi sahibi olmanın yegane yöntemi histir.

Hendeseciler/matematikçiler, "İnsana en yakın olan şey kendi hüviyetidir. Buna rağmen insan özünün ne olduğunu bilmemektedir." sabitesine dayanarak ilahiyat konularında (tefekkür ile) bilgi elde edilebileceğini inkâr etmişlerdir. (Onlara göre) bu öz; cevher mi, araz mı, soyut mu somut mudur? Bu konuda deliller ve tenakuzlar birbirine dolanmıştır. Öyle ki bu konuda ihtilaftan ve itirazdan salim kalabilmiş bir bilgi söz konusu değildir. Anlaşılmaktadır ki insanlar, kendilerine en yakın şey olan nefislerini dahi anlamaktan acizdirler. Hal böyleyken yaratıcının durum ve sıfatlarını nasıl bilsinler ki? Demek ki bu konuda yaratıcıya en layık ve en uygun olan görüş alınmaktadır.

Ben derim ki bu delilin ne kadar zayıf olduğu ortadadır. Zira bir konudaki ihtilafın çokluğu, o konuda bir ilmin hasıl olamayacağını göstermez. Bu bağlamda hüviyetin müdrîk olana (insana) yakın olması, onu idrak etmenin kolay olmasını gerektirmez. Kaldı ki (I.) yakın bir şeyin bilinmesinin zorluğu kabul edilse bile bu, uzak bir şeyin varlığını bilmenin imkânsızlığını göstermez. (II.) Bu delilin geçerli kabul edilmesi durumunda hendesiyatla ilgili konularda da geçerli olması gerekir.

İsmailîye'ye göre Allah Teâlâ'ya dair marifeti elde etmek ancak bir muallim (öğretici) ile mümkündür. Onlara göre bu da masum imamdır. Onlar bu konuda şöyle istidlâlde bulunmaktadırlar: Allah Teâlâ'yı bilme hakkında sayılamayacak kadar ihtilaf vardır. Şayet bu konuda nazar yeterli olsaydı bunlar olmazdı. Hakeza insanlar nahiv ve sarf gibi sıradan ilimlerde bile bir öğreticiye ihtiyaç duyuyorlarsa Allah Teâlâ'yı bilmek gibi en müşkil ilimlerde bir öğreticiye ihtiyaç duymaları daha evladır.

Ben derim ki bu durum, belirtilen konudaki zorluğa delalet eder. Onun imkânsız olduğuna göstermez. Nitekim şayet ihtilafın çokluğu ilmin yoluna delalet ediyor olsaydı bu ihtilaf aynı zamanda öğreticiye duyulan ihtiyaca yani onu tanıyıp bilmenin olanaksızlığına da delalet ederdi.

**(Öğreticiye ihtiyaç yoktur.)** Çünkü biz zarurî olarak biliyoruz ki: Âlemin sonradan yaratılmış olduğunu ve her sonradan yaratılanı da var eden birinin olduğunu bilen bir kişi, ortada bir öğretmen olsa da olmasa da âlemin de bir yaratıcısının olduğunu bilir.

Onlar (İsmailîye) her ne kadar öğretici olmaksızın bir [63] bilginin elde edilebileceğini kabul etseler de bu bilginin öğreticiden olmadığı müddetçe kurtuluşu sağlayamayacağını söylemektedirler. Tıpkı: "İnanç esaslarının, itibar edilebilmesi için şeriattan alınması gerekir." söyleminde olduğu gibi. Biz deriz ki: *Bize öğretici olarak şeriatin öncüsü ve rehber olarak da Kur'ân yeterlidir.*

### Kaynakça

- Abduh, Muhammed. es-Seyyid Cemaleddin el-Hüseynî el-Afgânî. *et-Ta'likât alâ şerhi'd-Devvânî lil-`akâ`idi'l-`adudîyye*. İ'dâd ve Takdim: Seyyid Hâdî Hüsrevşâh, 1. bsk., Kahire: Mektebetu's-şurûki'd-devliyye, 2002/1423.
- Abduh, Muhammed. "Hâşiyetu şerhi'l-`akâ`idi'l-`adudîyye (Hâşiyetu Muhammed Abduh alâ şerhi Celâleddîn ed-Devvânî ale'l-`akâ`idi'l-`adudîyye)". *Şeyh Muhammed Abduh beyne el-felâsife ve'l-`kelâmiyyîn*, thk.-takdim: Süleyman Dünya. 1. bsk., 39-147, Kahire: Dâru ihyâi'l-kutubi'l-arabîyye, 1958.
- Devvânî, Celâleddîn. *Celâl Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye*. Matbaa-ı el-Hac Muharrem Efendi el-Bosnevi. İstanbul: y.y., 1290.



**Kitap Değerlendirmesi / Book Review**

**el-Cevâhirü'l-Mükellele fi'l-Ahbâri'l-Müselsele, Yazar:  
Şemseddin Es-Sehâvî, Tahkik: Dr. Kemal Abdü'l-Fettâh  
Fettûh (Katar: Dâru'l-Fethi'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 2011),  
662 sayfa, ISBN:978995723184**

**Aljawahir Almukallalat fi Al'akhbar Almusalala, by  
Şemseddin Es-Sehâvî, Verification: Dr. Kemal Abdü'l-Fettâh  
Fettûh (Katar: Dar Al-Fath Studies and Publishing, 2011),  
662 pages, ISBN:978995723184**

**Değerlendiren / Reviewed by  
Şule SOYAL ŞENOL**

Doktora Öğrencisi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı  
Ph.D. Candidate, Karabuk University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences  
Bartın, Turkey  
bisenol@hotmail.com  
orcid.org/0000-0002-9726-9924

**Öz:** "Hz. Peygamber'in bir sözünü veya davranışını râvilerin birbirine göstererek veya söyleyerek rivayet ettikleri hadis" anlamına gelen "müselsele hadis" mevzuu, hadis ilminin önemli konularındandır. Sözü edilen konu Şemseddin Sehâvî'nin (ö. 902/1497) "el-Cevâhirü'l-mükellele fi'l-ahbâri'l-müselsele" adlı eserinde ayrıntılı olarak incelenmektedir. Eser, Dr. Kemal Abdü'l-Fettâh Fettûh tarafından tahkik edilerek ilim dünyasına kazandırılmıştır. Çalışma, bir taraftan Sehâvî gibi meşhur bir âlim tarafından alanında yazılmış ilk kaynaklardan olması hasebiyle önem arz ederken, hadis ilminin bir parçası olan müselsele hadis ile ilgili verilen usul bilgileri içermesi bakımından da önemli hale gelmektedir. Bu çalışmada müselsele hadis ile ilgili bazı bilgilerin yanı sıra daha çok "el-Cevâhirü'l-mükellele"nin muhakkik tarafından esas alınan nüshaların tanıtımı ve eserin şekilsel bilgileri hakkında malumat verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Sehâvî, Müselsele, Cevâhirü'l-Mükellele, Tahkik, Hadis.

**Abstract:** The subject of "Musalsal Hadith", which means the hadith narrated by narrators by showing or saying a word or behavior of the Prophet, is one of the important subjects of hadith science. The mentioned subject is examined in detail in Şemseddin Sakhawi's (d. 902/1497) work named "Al-Jawahirü'l-musalsala fi'l-ahbâri'l-musalsala". The Work, was verification and brought into the world of science by Dr. Kemal Abdü'l-Fettah Fettuh. In this study, in addition to some information about the Musalsal Hadith, more information about the presentation of the copies taken by the researcher of "Al-Jawahirü'l-musalsala" and the figural information of the work are given.

**Keywords:** Sakhawi, Musalsal, Aljawahir Almukalal, Verification, Hadith.

Lügatte “birbirini takip etmek” anlamına gelen “silsile” kelimesinin ismi mefulü olan “müsel”, hadis ıstılahında “Hz. Peygamber’in bir sözünü veya davranışını râvilerin birbirine göstererek veya söyleyerek rivayet ettikleri hadis” anlamına gelmektedir.

Müsel hadisin birçok çeşidi bulunmaktadır. İbn Hacer el-Askalânî’ye (ö. 852/1449) göre rivayet edilen müsel hadislerin en sahihi Saf Süresi’nin kıraati hakkındaki hadistir.<sup>1</sup> Bazı müellifler müsel hadisleri müstakil eserlerde toplamışlardır.<sup>2</sup> Müelliflerin bir kısmı da kendisine ulaşan senedlerle bir cüzde toplamışlar veya eserlerinin bir yerinde bunlara işaret etmişlerdir. Müsel hadisleri ilk defa İbn Hibbân el-Büstî, (ö. 354/965) *el-Müselâat* adıyla bir araya getirmiştir.

Hadis edebiyatı içerisinde müsel hadisleri ele alan eserlerden biri de Sehâvî’nin<sup>3</sup> “el-Cevâhirü’l-mükellele fi’l-ahbârî’l-müselâe” adlı kitabıdır. Eserin yazma nüshaları Dr. Kemal Abdü’l-Fettâh Fettûh tarafından tahkik edilerek ilim dünyasına kazandırılmıştır.

Tahkik eser; mukaddime (önsöz), giriş (temhîd), tahkik metni, fihristler (ayet, hadis, eser, şahıs isimleri ve konu başlıkları) ve kaynakçadan oluşmaktadır.

Muhakkik önsöz kısmında kendi çalışması ile ilgili şu bilgilere yer vermiştir: a. Müellifin tanıtılması: İsmi, künyesi, lakabı ve nesebi, doğum-ölüm yeri ve tarihi, ilmî hayatı, hocaları ve talebeleri, eserleri (s. 8-13) b. Eserin müellife nispeti (s. 11-13) c. Eserin tanıtımı: Telif sebebi, eser hakkında çalışma yapılmamış olduğu (s. 13-16) d. Yazma nüshaların tanıtımı: Nüshaların sayısı, buldukları yerler ve durumları ve istinsah edenlerin tanıtımı (s. 16-19).

Tahkik çalışmalarında eserin müellife nispeti konusu önem arz etmektedir. Muhakkik *el-Cevâhirü’l-mükellele fi’l-ehâdîsi (ahbârî)’l-müselâe* adlı kitabın Sehâvî’ye nisbeti konusunun kesinlik ifade ettiğini söylemiştir. Bunu Sehâvî’nin hayatını yazan kişilerin sözleri ve bizzat Sehâvî’nin yapmış olduğu açıklamalar ile desteklemiştir. Aynı zamanda Alemüddin Sehâvî’ye de nisbet edilen *el-Cevâhirü’l-mükellele fi’l-ehâdîsi (ahbârî)’l-müselâe* adlı bir eser bulunması bir karışıklığa yol açmıştır. “Sehâvî” nisbeti ile şöhret bulan iki farklı âlimin aynı konu ve başlıkla eser yazmış olması böyle bir karışıklığa sebep olmuş görünmektedir (s. 11-13).<sup>4</sup>

Muhakkik nüsha seçiminde eserin müellife okunmuş nüshasını tercih etmiştir. Dünya İslam Üniversitesi’nde yüksek lisans yapmış olduğu dönemde “Mecelletü Mecmai’l-luğati’l-Arabîyye bi Dimeşk” adlı dergide yayımlanan bir makalede (Mecelletü Mecmûi’l-luğati’l-Arabîyye bi Dimeşk, 1/43 (1968): 913-924) *el-Cevâhirü’l-mükellele*’nin tek bir nüshasının Pakistan’ın Sind bölgesi Haydarâbâd yakınlarındaki tekkelerden birisinde olduğunu öğrenmiştir.

1 bk. Dârimî, “Cihâd”, 1; Tirmizî, “Tefsîrü’l-Kur’ân”, 62.

2 bk. Mehmet Efendioğlu, “Müsel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 12/86.

3 Sehâvî’nin hayatı ve eserleri ile ilgili bilgiler için bk. Cengiz Tomar, “Sehâvî, Şemseddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 16/316.

4 bk. Efendioğlu, “Müsel”, 32/86.

Araştırmaya başladıktan sonra nüshanın bir kopyasının Muhammed Hamîdullâh Kütüphanesi'ne nakledilmiş olduğunu tespit etmiştir. İslâmâbâd'da Dünya İslam Üniversitesi Kütüphanesi'nde çalışmalarına devam ederken *el-Cevâhirü'l-mükellele* adlı bir nüsha bulmuş, bu nüshayı inceledikten sonra dergide yayımlanan makalede bahsedilen nüshanın aynısı olduğunu anlamıştır (s. 13-14).

Arama çalışmalarına Ürdün ve diğer üniversiteleri dolaşarak devam ettiğini ve bazı araştırma merkezlerine dilekçeler gönderdiğini belirten muhakkik, İrlanda Dublin şehrinde mühendislik kütüphanesinde bir yazma nüshaya daha ulaşmıştır. Böylece Pakistan ve Dublin nüshası olmak üzere iki nüshası olmuştur (s. 15). Eserde Pakistan nüshası (٢) ile, Dublin nüshası (٣) ile gösterilmiştir.

İmam Seḥâvî 885/1480 yılında Kahire'den ayrılarak Mekke'ye gitmiş ve orada iki yıl kalmıştır. Bu iki yıllık dönemde Kâbe'nin etrafındaki ilim meclislerinde *el-Cevâhirü'l-mükellele* ve pek çok kitabını talebelerine okumuş, onlar da imla yoluyla eserlerini kaydetmişlerdir. Pakistan nüshası müstensihî İmam Ebû Bekir b. eş-Şilhî es-Sülemî, Dublin nüshası müstensihî ise İmam Ebû Bekir b. el-Hıṣî el-Halebî'dir. Her iki müstensih de Seḥâvî'nin seçkin öğrencilerindedir ve nüshaları 886/1481 yılında istinsah etmişlerdir. Bir diğer nüsha olan İrlanda nüshasında eksik sayfaların farklı bir hat ile tamamlanmış olması sebebiyle Dublin nüshası asıl metin olarak seçilmiştir. Dublin nüshasının bizzat İmam Seḥâvî'den dinlenilerek yazılması ve sonunda kendisinin el yazısı ile icazet verilmiş olması, Pakistan nüshası için de söz konusu olduğu için her iki nüsha da çok değerli görülmüştür. İkinci nüsha gözden geçirmek ve teyit etmek için kullanılmıştır (s. 15-16).

Müellife okunmuş nüsha olarak her iki nüshanın, müellifin tanınmış öğrencileri tarafından istinsah edilmiş, eski tarihli, özellikle müellifin yaşadığı tarihte ve şehirde istinsah edilmiş oldukları, müstensihlerin âlim ve titiz oldukları, semâ (kıraat ve icâzet) kayıtlı oldukları, tashif ve tahrifin az olduğu, tam nüsha oldukları ve okunaklı oldukları tespit edilmiştir (s. 16-19).

Muhakkik, giriş (temhid) bölümünde müselselâta ait bilgiler vermiştir. Müselselin lûgat ve ıstılahî olarak tarifi (s. 20-23), muhaddislere göre müselselin tarifi; müselselâtin önemi ve faziletleri (s. 23-25), müselselâtin olumsuz yönleri (25-26); müselselâta ait özel faydalar (s. 26-27); müselselât çeşitleri ve kısımları (s. 27-31) ve müselselât alanında yazılan eserlerden örnekler (s. 31-41) konuları ele alınmıştır.

Müselselâtin, hadisin mahrecinin bilinmesi ve râvilerin ihmalinin tayinini kolaylaştırması, râvilerin isimlerinin tekraren nakledilerek olası şüphelerin ortadan kalkması ve zayıf metindeki illet ve benzeri şeyleri doğrulamak gibi faydaları olduğu söylenmiştir (s. 23-24). Müselsel senetli bir hadisin zayıf olabileceği fakat müselsellik ve metin arasında sıhhat ve zayıflık yönünden bir irtibatın olmadığı vurgulanmıştır. Metnin çok sayıda geliş yolu olduğu, bazılarının müselsel olarak nakledildiği bu durumda müselsel olup olmadığına bakılmaksızın senedin sıfatına itibar edilmeden râvilerin hallerine bakılması gerektiği söylenmiştir.



Ayrıca müselselliğin hadisi zayıf olmaktan kurtarma noktasında diğer yollardan daha etkili olduğu ifade edilmiştir (s. 25-26).

Bu alanda yazılan kitaplar derlenirken konuyla ilgili çok sayıda eser bulunduğu için meşhur olmuş bazı kitaplardan bahsedilmekle yetinilmiştir. Öncelikle sadece müselselâtı konu edinen eserler tanıtılmış (s. 33-35), ikinci bir başlık olarak da kitapta müselselâtın bir bölüm olarak yer aldığı eserler sıralanmıştır (s. 35-41). Kullanılan iki nüshanın -giriş ve son sayfaları da dâhil olmak üzere- sayfalarına/ varaklarına fotoğraf olarak yer verilmiştir (s. 42-48).

Muhakkik yöntem olarak gerek olmadıkça metne müdahale etmemiştir (49-514). Metinde kelime tespiti yapılırken iki nüsha arasında karşılaştırmalar yapılmış ve Dublin nüshası asıl olmasına rağmen manaya daha uygun olduğu için diğer nüsha tercih edilmiştir. Yapılan tercihler dipnotlarda gösterilmiştir (bk. s. 51, 1 ve 4. dipnotlar; s. 54, 1, 2, 3, 4, 5, 6. dipnotlar). Nüshada okunamayan herhangi bir yer bulunmamaktadır.

Metinde geçen şahıs isimlerinin tespitinde iki nüsha arasında karşılaştırma yapılarak şahıslar tam olarak tespit edilmiştir. Dublin nüshasında "Süfyân" yazarken Pakistan nüshasında "Süfyân b. Uyeyne" yazmaktadır. Böylece isim tespiti gerçekleşmiştir (bk. s. 62). Bu farklılıklara dipnotta işaret edilmiştir. Metin içinde geçen lakapların gerekçesi dipnotlarda açıklanmıştır. Mesela, Ebû el-Ğanânim Muhammed b. Ali' b. Meymûn en-Nersî, lakabı Übey olarak bilinmektedir. Kıraatı çok iyi olduğu için sahabilerden Ubey b. Ka'b'a benzetilmiştir (s. 53).

Metinde geçen meşhur olmayan kişi, kitap, mezhep, kabile, fırka, yer adları hakkında kısaca dipnotlarda bilgi verilmiştir. Zor (garib) kelimeler kısaca açıklanmıştır (bkz. s. 49). İsimler hakkında bilgi verirken gerektiğinde râvinin adalet ve zabtı hakkında bilgiler de verilmiştir. Ayrıca dipnotlarda hadisin derecesine işaret edilmiştir (s. 53, 1.dipnot: Mevzû, kizb; 2. Dipnot: Muhallit gibi).

Okunmasında ihtilaf olan ya da zorluk çekilebilecek kelimelerin okunuşu dipnotta verilmiştir (s. 52). Bilinen ve kısaltma olarak kullanılan <sup>ل</sup> gibi ifadelerin açılımlarına gerek olmadığı için aynen kaydedilmiştir (s. 66). "Sallallâhu aleyhi ve sellem, radiyallâhu anh, azze ve celle" gibi tazim ve dua cümleleri olduğu gibi kaydedilmiştir (bk. s. 67, 73, 83, 87). Metin içinde verilen kısmî olarak zikredilen ayetler, dipnotta tamamlanarak sûre ismi ve ayet numarası ile birlikte verilmiştir. Metinde ve dipnotta yer alan ayetler çiçekli parantez içine alınmıştır (bk. s. 128, s. 363).

Metin içinde konu değişikliklerinde muhakkik tarafından paragraflar oluşturulmuştur. Paragraflar verilirken orta bir yol izlenmiş, ne çok kısa ne çok uzun olmuştur. Eserin sonunda sırası ile bibliyografya, ayet, hadis ve konu fihristleri yer almıştır. Bibliyografyada 367 eser alfabetik sıra ile düzenlenmiştir. Eserlerin isimleri satır başında sıra sayısından sonra tam ve koyu harfler ile yazılmıştır. Sonlarındaki iki noktadan sonra yazar ismi ve neşir bilgileri yazılmıştır (s. 515-547).

Ayet fihristi yapılırken Kur'ân-ı Kerim'deki sıralama esas alınmıştır. Önce sûre numarası ardından ayet numarası, ilgili ayetin metni ve eser içinde zikredildiği sayfa numarası verilmiştir (s. 551-554). Hadis fihristi oluşturulurken hadislerin ilk kelimesi itibari ile alfabetik olarak sıraya konulmuştur. Ardından hadisin hükmü ve derecesi, vârid olduğu yerin rakamı ve sayfa numarası verilmiştir (s. 555-571).

Hikâye (s. 572-575) ve şiiir fihristlerinde (s. 576-579) metnin baş tarafı verilerek ardından vürüd sebeplerine işaret edilmiştir. Anlatan veya rivayet eden kişinin adının yazılmasından sonra sayfa numarası verilmiştir. Özel isimler fihristi alfabetik sıra ile hazırlanmış ve sayfa numaraları verilmiştir (s. 580-644). Son olarak da metinde yer alan kitapların fihristi bulunmaktadır. Kitap isimleri alfabetik sıra ile düzenlenmiş ardından yazar adı ve sayfa numarası verilmiştir (s. 645-651).

Muhakkikin vermiş olduğu bilgilere göre, son dönem Memlûklü âlimlerinden sayılan Sehâvî'nin yaşamış olduğu zaman, siyasi çalkantılar çoğalmış, ekonomik, kültürel ve toplumsal olarak gerilimlerin yaşanmış olduğu bir zamandır. Buna karşın ilmi medreseler yaygınlaşmıştır. O dönemin bariz toplumsal özelliklerinden birisi de sapkın tasavvuf anlayışlarının yayılmış olmasıdır. Sûfilerin çoğu müselâtin rivayet ve te'lifine önem vermişler, hadisleri nakd etmeden ve açıklamadan bir araya getirmişlerdir. Buna rağmen müselâle rivayetlerin sıhhat dereceleri farklı, faydaları ise çok olmuştur. Bu durum, Muhakkike göre Sehâvî ve diğer muhaddislerin müselâle rivayetler ile ilgili müstakil eser yazmalarında önemli bir etken olmuştur. Böylece müselâtin sıhhat dereceleri açıklanmış ve hadisler tenkit edilmiştir.

Sehâvî elimizdeki eserinde rivayetleri cem etmeye, senet ve metin yönünden tahlil ve tenkit etmeye çalışmıştır. Hadisi senedi ile rivayet etmiş, sonra hadisin hükmünü ve derecesini belirterek kendi görüşünü açıklamıştır. Hadisin diğer kitaplarda geçtiği yerleri de göstermiştir. Kitap başından sonuna kadar aynı ilmi metod ile telif edilmiş ve bu alanda yazılan ilk eserlerden biri olmuştur. Bu ve benzeri sebepler, kitabın aynı alanda yazılmış diğer kitaplardan daha seçkin olma özelliğini ortaya koymakta ve önemini artırmaktadır.

Yukarıda nüshada okunamayan herhangi bir yer olmadığı konusuna dikkat çekilmişti. Ancak bazı âlimlerin kimlikleri tespit edilememiştir. Böyle durumlarda Muhakkik dipnotlarda "belki falanca olabilir (s. 33, 3. dipnot; s. 55, 3. dipnot)", "bulamadım fakat filancalardan biri olabilir (s. 55, 6. dipnot)" şeklinde açıklamalarda bulunmuştur. Bu örnekler eserin titiz çalışılmış olmasına gölge düşürmeyecek kadar azdır.

Sehâvî gibi meşhur bir âlim tarafından müselâle alanında yazılmış ilk çalışmalardan sayılabilecek söz konusu eserin tahkik edilerek ilim dünyasına kazandırılması takdire şayandır. Hadis ilimlerinin bir parçası olan müselâle hadis ile ilgili verilen usul bilgileri de kıymetini artırmaktadır. Elimizde bulunan tahkik çalışmasının konuyla ilgili yapılacak olan çalışmalara da ışık tutması bakımından önemli katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

### **Kaynakça**

- Efendioğlu, Mehmet. "Müsel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/85-86. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Sehâvî, Şemseddin es-. *el-Cevâhirü'l-Mükellele Fi'l-Ahbârî'l-Müsel*. thk. Kemal Abdül-Fettâh Fettûh. Katar: Dâru'l-Fethî'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 2011.
- Tomar, Cengiz. "Sehâvî, Şemseddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/313-316. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

## **BEÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ** **YAYIM İLKELERİ**

1. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Bu alanlarla ilgilenen her ülkeden ve her disiplinden akademisyen, araştırmacı ve ilgililere hitap eden açık erişim anlayışını benimseyen bir yayındır.
2. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Makale hacmi, 10.000 kelimeyi geçmemelidir.
5. Metin yazı tipi Palatino Linotype ve boyutu 11 punto, dipnotlar ise 9 punto olmalıdır.
6. Dergiye gönderilen her bir çalışma için 200-250 kelimelik öz/abstract talep edilmektedir.
7. Dergimiz İSNAD atf sistemini (2. Edisyonu) kullanmaktadır. İSNAD Atf Sistemi'ne <https://dergipark.org.tr/beuifd/writing-rules> adresinden ulaşabilir.
8. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
9. Yayımlanması istenen yazılar, <https://dergipark.org.tr/beuifd> adresine elektronik ortam aracılığıyla gönderilmelidir.
10. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
11. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
12. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
13. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği iki hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Bir hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, yazının üçüncü hakeme yollanması ve üçüncü hakemin görüşü doğrultusunda belirlenir.
14. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.

15. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
16. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
17. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden bir adet gönderilir.
18. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
19. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları BEÜ İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
20. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
21. Dergimizin Haziran sayısı için makale kabul tarihleri 16 Aralık-15 Nisan, Aralık sayısı için ise 16 Haziran-15 Ekim tarihleri arasındır.

## Araştırma Makalesi / Research Article

- Üniversite Gençliğinin Kurumsal ve Öznel Dindarlığa Bakışı ve Etkileyen Faktörler Üzerine Nitel Bir Araştırma  
*A Qualitative Research on University Youth's Perspective on Institutional and Subjective Religiosity and Affecting Factors*  
**Doç. Dr. Hasan MEYDAN, Sare AYDIN**
- Kasas Sûresi 9. ile İnsân Sûresi 18. Âyetlerdeki Vakf ve İbtidânın Arap Diline Uygunluğu Meselesi  
*The Issue of Appropriateness of Waqf and Ibtidâ to Arabic in al-Qasas 9 and al-Insân 18*  
**Arş. Gör. Haşim ÖZDAŞ**
- Ignaz Goldziher'in 'İslam Kültürü ve Araştırmaları I-II' Eseri Bağlamında Hz. Peygamber ve Hadisler Hakkındaki Görüşlerine Yeniden Bakış  
*Revisiting Ignaz Goldziher's Views on the Prophet and Hadiths in the Context of 'Islamic Culture and Studies I-II'*  
**Doç. Dr. İlyas CANIKLI**
- Osmanlı Fetret Dönemi Fakihlerinden Şeyh Bedreddin ve Câmîu'l-Fusûleyn İsimli Eseri  
*Scholar of the Ottoman Interregnum Period Sheikh Bedreddin and His Work Named Câmîu'l-Fusûleyn*  
**Doktora Öğrencisi Şerif GEDİK**
- Bir Meslek Olarak Din Hizmetinin Kur'anî Referansları  
*Qur'anic References of Religious Service as a Profession*  
**Dr. Öğr. Üyesi Ali SOYLU**
- Kur'an Hıfzı Hakkında İki Mesele: Hâfızların Şefaât Hakkı ve Hâfızlığın Unutulmasının Vebali  
*Two Issues That Related to the Memorisation of The Qur'an: The Intercession Right of the Hafiz and the Sin of Forgetting the Memorisation of the Qur'an*  
**Dr. Öğr. Üyesi Abdulvehhab GÖZÜN**
- Metin Dil Bilimi ve Ortaya Çıkışı  
*Language Science of Text and its Emergence*  
**Dr. Öğr. Üyesi Mustafa İBİŞ**
- Hicrî Birinci Asırda Sünnet'in Bağlayıcılığı Meselesinin Kur'an'la Delillendirilmesi  
*Evidence of the Bindingness of the Sunnah in the First Century of Hijri with the Qur'an*  
**Arş. Gör. Mehmet YAŞAR**
- el-Mutenebbî'nin Seyfûddeve'ye Methiyeleri (Seyfiyyât)  
*al-Mutanabbî's Panegyrics to Sayf al-Dawla (Sayfiyyât)*  
**Dr. Öğr. Üyesi Esat AYYILDIZ**
- Gençlerde Dindarlık ve Modernleşme Algısı: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Örneği  
*Perception of Religiosity and Modernity in Youth: The Case of Sivas Cumhuriyet University*  
**Öğretmen Esra YILDIRIM, Dr. Öğr. Üyesi Mustafa MÜCAHİT**
- Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın (ö. 18/639) Babasını Öldürdüğü ile İlgili Rivâyet Üzerine Bir Değerlendirme  
*An Investigation About the Transmission that Abu Ubaydah b. Carrah (d. 18/639) Killed His Own Father*  
**Doç. Dr. Ali ARSLAN**
- Lisans Öğrencilerinin Değer Yönelimleri: Karşılaştırmalı Bir Analiz-Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Örneği  
*Value Orientations of Undergraduate Students: A Comparative Analysis - Example of Van Yuzuncu Yil University*  
**Dr. Mehmet Emin KALGI, Dr. Ali İNAN, Dr. Muhyettin ÖZEN**
- Mısır'da Piramitlerden Mezar Evlere  
*From Pyramids to Burial Houses in Egypt*  
**Dr. Aynur ERYİĞİT BADER**
- Süfilere Güncel Fihkî Tartışmalara Bakışı: Ankaravî'nin Tütün İçmenin Hükmünü Değerlendirmesi  
*The View of Sufi People for Current Islamic Law Discussions: The Evaluation of Anqaravi About Smoking Tobacco*  
**Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KAVALCIOĞLU**
- Subhî Fahmâvî'nin Romanlarında Kur'an Kısaları  
*Quran Stories in Subhî Fahmâvî's Novels*  
**Arş. Gör. Mazhar DEDE**
- Sivil Toplum Kuruluşlarına Göre İmam-Hatip Okulları: Kurumsal Varlık ve Meslek Lisesi Statüsü  
*Imam Hatip High Schools According to The Civil Society Organisations: Institutional Entity and Status As a Vocational High School*  
**Dr. Öğr. Üyesi Sümeyra ARICAN**

## Tercüme / Translation

- Devhânî'nin el-`Akâ` idü'l-`Adudiyye Şerhi'nde Hudûs ve Nazar  
*Huduth and Nazar in Devhani's book Explanation of el-`Akâ` idü'l-`Adudiyye*  
**Doç. Dr. Mustafa AKMAN**

## Kitap Değerlendirmesi / Book Review

- el-Cevâhirü'l-Mükellele fî'l-Ahbâri'l-Müselsele, Yazar: Şemseddin Es-Sehâvî, Tahkik: Dr. Kemal Abdü'l-Fettâh Fettûh (Katar: Dâru'l-Fethî'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 2011), 662 sayfa, ISBN:978995723184  
*Aljawahir Almukallalat fi Al'akhbar Almusalala, by Şemseddin Es-Sehâvî, Verification: Dr. Kemal Abdü'l-Fettâh Fettûh (Katar: Dar Al-Fath Studies and Publishing, 2011), 662 pages, ISBN:978995723184*  
**Doktora Öğrencisi Şule SOYAL ŞENOL**