



tokat ilmiyat dergisi

tokat journal of ilmiyat | مجلة العلميات بتوقات



tokat ilmiyat dergisi

Tokat İlmîyat Dergisi | *Tokat Journal of İlmîyat*
8/2 (Aralık | December 2020)
ISSN 2717-6134 | e-ISSN 2717-610X

Dergi Eski Adı

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8422 e-ISSN: 2687-4679
Yayımlanan Sayılar
Yıl 2013, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2019, Cilt 7, Sayı 2

Kapsam

İlahiyat Araştırmaları

Scope

Theology Studies

Periyod

1 Yılda 2 Sayı
(30 Haziran ve 30 Aralık)

Period

Biannually
(30 June & 30 December)

Basım Yeri

Vadi Grafik - Sertifika No: 47479

Place of Pub.

Vadi Graphic - Certificate No: 47479

Basım Tarihi

30 Aralık 2020

Pub. Date

30 December 2020

Tasarım ve Uygulama

TAVOOS

Graphic Design

TAVOOS

Yayın Dili

Türkçe ve İngilizce

Language Pub.

Turkish & English

Tokat İlmîyat Dergisi ulusal bilimsel hakemli bir dergidir. Makaleler, Türkçe - İngilizce başlık öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanmış kaynakça içerir.

Tokat Journal of İlmîyat a national peer-reviewed academic journal. Articles, contain an English title an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts) and a bibliography prepared with the ISNAD Citation Style.

Yayımcı

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Tokat 60010 Türkiye

Publisher

Tokat Gaziosmanpaşa University
Faculty of Islamic Sciences
Tokat 60010 Turkey

e-mail: ilmiyat@gop.edu.tr
tel: 03562521616/ 3884 fax: 03562521520
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Sahibi | Owner

Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN | yasar.turkben@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | Tokat Gaziosmanpaşa University

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Dr. Yılmaz Öksüz | yilmaz.oksuz@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | Tokat Gaziosmanpaşa University

Editör | Editor

Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR | muammer.bayraktutar@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | Tokat Gaziosmanpaşa University

Editör Yardımcısı | Editor Assistant

Dr. Kubatali Topchubaev | ktopchubaev@gmail.com
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | Tokat Gaziosmanpaşa University

Alan Editörleri | Field Editors

Doç. Dr. Hilal Özay | TİB | hilal.ozay@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | Tokat Gaziosmanpaşa University

Dr. Faysal Arpaguş | TİB | faysal.arpagus@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | Tokat Gaziosmanpaşa University

Dr. Kubatali Topchubaev | FDB | ktopchubaev@gmail.com
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | Tokat Gaziosmanpaşa University

Dr. Serdar Murat Gürses | TİB | smuratgurses@hotmail.com
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | Tokat Gaziosmanpaşa University

Dr. Yılmaz Öksüz | İTS | yilmaz.oksuz@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | Tokat Gaziosmanpaşa University

Öğr. Gör. Yavuz Sarı | İTS | yavuz.sari@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | Tokat Gaziosmanpaşa University

Arş. Gör. Gonca Dedemoğlu | FDB | gonca.dedemoglu@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | Tokat Gaziosmanpaşa University

Arş. Gör. İlhan Yıldız | İTS | ilhan.yildiz@omu.edu.tr
Ondokuz Mayıs Üniversitesi | Ondokuz Mayıs University

Arş. Gör. Mücahid Topcu | FDB | mucahid.topcu@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | Tokat Gaziosmanpaşa University

Arş. Gör. Recep Turan | TİB | recep.turan@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | Tokat Gaziosmanpaşa University

Arş. Gör. Sümeyye Turan | TİB | midisumeyye@gmail.com
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | Tokat Gaziosmanpaşa University

Dil Editörleri | Language Editors

Dr. Enes Salih Ar. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	enes.salih.gop@gmail.com Tokat Gaziosmanpaşa University
Dr. Faysal Arpaguş Tr. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	faysal.arpagus@gop.edu.tr Tokat Gaziosmanpaşa University
Arş. Gör. Aslıhan Kuşçuoğlu İng. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	aslihan.kuscuoğlu@gop.edu.tr Tokat Gaziosmanpaşa University
Arş. Gör. Feyza Ketenci İng. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	feyza.ketenci@gop.edu.tr Tokat Gaziosmanpaşa University
Arş. Gör. İlhan Yıldız Tr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi	ilhan.yildiz@omu.edu.tr Ondokuz Mayıs University
Arş. Gör. Sefer Korkmaz Ar. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	sefer.korkmaz@gop.edu.tr Tokat Gaziosmanpaşa University

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Erdinç Ahatlı Sakarya Üniversitesi	eahatli@sakarya.edu.tr Sakarya University
Prof. Dr. İbrahim Işıtan Selçuk Üniversitesi	ibrahimisitan@hotmail.com Selçuk University
Doç. Dr. Ahmet İnanır Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	inanirahmet@hotmail.com Tokat Gaziosmanpaşa University
Doç. Dr. Hasan Coşkun Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	hasan.hcoskun@gop.edu.tr Tokat Gaziosmanpaşa University
Doç. Dr. İbrahim Bayram Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	ibrahim.bayram@gop.edu.tr Tokat Gaziosmanpaşa University
Doç. Dr. Mehmet Demirtaş Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	mehmetdem06@gmail.com Tokat Gaziosmanpaşa University
Doç. Dr. Necdet Şengün Dokuz Eylül Üniversitesi	necdet.sengun@deu.edu.tr Dokuz Eylül University
Doç. Dr. Tahsin Koçyiğit Ege Üniversitesi	kocyigit@gmail.com Ege University
Dr. M. Aboubacar MAİGA Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	f.maiga85@gmail.com Tokat Gaziosmanpaşa University
Dr. Mehmet Ayas Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	mehmet.ayas@gop.edu.tr Tokat Gaziosmanpaşa University
Dr. Sema Yılmaz Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	sema_106@hotmail.com Sivas Cumhuriyet University

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman Marmara Üniversitesi	a.kahraman69@hotmail.com Marmara University
Prof. Dr. A. Hakkı Turabi Marmara Üniversitesi	ahturabi@yahoo.com Marmara University
Prof. Dr. Alim Yıldız Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	ayildiz@cumhuriyet.edu.tr Sivas Cumhuriyet University

Prof. Dr. Bilal Kemikli	bkemikli@hotmail.com
Bursa Uludağ Üniversitesi	Bursa Uludağ University
Prof. Dr. Bilal Sezer	bilal.sezer@usak.edu.tr
Uşak Üniversitesi	Uşak University
Prof. Dr. Çağfer Karadaş	caferkaradas@hotmail.com
Bursa Uludağ Üniversitesi	Bursa Uludağ University
Prof. Dr. Celal Türer	cturer@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi	Ankara University
Prof. Dr. Cemal Tosun	tosun@divinity.ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi	Ankara University
Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay	hmgunay@sakarya.edu.tr
Sakarya Üniversitesi	Sakarya University
Prof. Dr. Himmet Konur	himmet.konur@deu.edu.tr
Dokuz Eylül Üniversitesi	Dokuz Eylül University
Prof. Dr. Hüseyin Hansu	hhansu@istanbul.edu.tr
İstanbul Üniversitesi	İstanbul University
Prof. Dr. Hüsrev Subaşı	hsubasi@fsm.edu.tr
FSM Vakıf Üniversitesi	FSM Vakıf University
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu	icapci@divinity.ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi	Ankara University
Prof. Dr. Kadir Özköse	kadirozkoze60@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	Sivas Cumhuriyet University
Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu	iskenderoglumuammer@gmail.com
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi	Recep Tayyip Erdoğan University
Prof. Dr. Necmettin Gökçir	ngokkir@istanbul.edu.tr
İstanbul Üniversitesi	İstanbul University
Prof. Dr. Osman Türer	osmanturer@hotmail.com
Kilis 7 Aralık Üniversitesi	Kilis 7 Aralık University
Prof. Dr. Şuayip Özdemir	sozdemir@amasya.edu.tr
Amasya Üniversitesi	Amasya University
Doç. Dr. Sayfulla Bazarkulov	sbazarkulov@gmail.com
Araşan Beşeri Bilimler Enstitüsü	Arashan Humanitarian Institute
Doç. Dr. Zaylabidin Acımamatov	zaynabidina@mail.ru
Oş Devlet Üniversitesi	Osh State University

Hakem Kurulu

Tokat İlmîyat Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Referee Board

Tokat Journal of Ilmîyat uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential and not publish.

İndeksler



Indexes

ACAR İNDEKS
Akademik Araştırmalar İndeksi

SOBIAD
Sobiad Atıf Dizini

ASOS İNDEKS
Sosyal Bilimler İndeksi

İSAM
İslam Araştırmaları Merkezi



TÜBİTAK

ULAKBİM

ULAKBİM TR DİZİN
Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı
TURKISH NATIONAL DATABASE
Social Science and Humanities Database
Indexing Start: 2019 Volume/Issue: 7/1

Dergide yayımlanan yazıların her türlü
içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.

All content of the articles published
in the journal belongs to the authors.

All rights reserved.

İçindekiler

Contents

- 465-468 **Editörden | From the Editor**
- 473-495 **Kur'an Kıssaları Bağlamında Sosyal Değişim-Helak Münasebeti**
Social Change-Destruction Relationship in the Context of the Qur'an Parables
Enver Bayram
Hasan Coşkun
- 497-521 **İktisâş Sanatına Özgün ve Modernist Yaklaşımlar: Kur'an Örneğinde**
Original and Modernist Approaches to Narrative Art: In the Example of the Qur'an
Mustafa İbiş
- 523-546 **تجلیات قانون المطابقة الخلدونية في النقد المعاصر للروايات الحديثية: دراسة نقدية تحليلية**
İbn Haldûn'un Mutabakat Kanununun Hadis Rivayetlerinin Çağdaş Tenkidindeki Yansımaları:
Eleştirel Analitik Bir Çalışma
Manifestations of Ibn Khaldun's Conformity Law in the Contemporary Criticism of Hadith Narrations: An Analytical Critical Study
Musab HAMOD

- 547-572 **Din Öğretiminin Ötekileştirme Eğilimini Önleme Düzeyi Ölçeği: Geçerlik Güvenirlik Çalışması**
The Level Scale of Preventing the Marginalization Tendency of Religious Education: Validity and Reliability Study
Rabia Yıldırım
- 573-599 **Ritüel, Batıl İnanç ve Bilimsel Veriler Bağlamında Hapşırma ve Esnemeyle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi**
Evaluation of the Narratives Related to Sneezing and Yawning within the Context of Ritual, Superstitions and Scientific Datas
Yusuf Oktan
- 601-630 **Sosyolojik Açıdan Oyun ve Münafık: Abdullah b. Übey Örneği**
Play and Hypocrite (Munâfiq) in Sociological Perspective: the Case of 'Abdallâh b. Ubayy
Ahmet Aslan
- 631-658 **Muhterem b. Mahmud et-Tokâdî'nin *er-Risâle fî İbâhati'd-Devrâni's-Sûfiyye* Adlı Risalesi ve Devran Müdafaası**
The Treatise of Muhterem b. Mahmud et-Tokâdî named *ar-Risâla fî İbâhati'd-Devrâni's-Şufiyye and Whirling Dance* (şüfi Devrân) Defense
Müzekkir Kızılkaya
- 659-680 **Sühreverdî Düşüncesinde Bilginin İmkânı ve Değeri**
The Possibility and Value of Knowledge in al-Suhrawardî's Thought
Fatih Aydın
- 681-706 **Talâkta Ric'at Bağlamında Kur'ân-ı Kerim'de Belirtilen İlkeler**
The Principles Indicated in Holy Qur'ân in Terms of Retreat (Rijât) in Talâq
İsmail Narin
Haşim Özdaş

- 707-733 **İlahiyat Fakültesi Öğretmen Adayı Öğrencilerinin Sınıf Yönetimi Becerilerine Yönelik Algıları**
Perceptions of Students Who are Teacher Candidate in the Faculty of Theology Towards Classroom Management Skills
Mustafa Mücahit
- 735-761 **Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme* ve *İsâgüci* İsimli Eserlerinin Mantık Konuları Bakımından Karşılaştırılması**
The Comparison of al-Abharî's *Hidâyat al-hikma* and *İsâghûjî* in Terms of Logical Issues
Adem Evmeş
- 763-794 **Ebû Yûsuf'un İbadet Konularında Ebû Hanîfe ve Muhammed eş-Şeybânî'den Farklı Görüşleri ve Nedenleri**
The different views of Abû Yûsuf from the views of Abû Hanîfa and Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Shaibânî in the in Matters of Worship and Reasons for this
Savaş Kocabaş
- 795-818 **Câbir Bin Hayyân Metafizikinde "Oluş" Düşüncesi**
The Idea of "Existence" in Jâbir b. Ḥayyân's Metaphysics
Cihat İzci
Mehmet Demirtaş
- 819-834 **Kuzey Amerika Yerlilerinin Geçiş Törenleri Üzerine Bir İnceleme**
A Study of the Passage Rites of the North American Indians
Meltem Kekevi
Şir Muhammed Dualı
- 835-857 **Ali Şeriatî'de Varoluş İmkânı Olarak Din ve Sanat**
Religion and Art as a Possibility of Existence in Ali Shariati
Rûmeysa Aslan
Rıza Bakış
- 859-890 **Dini Toplumsal Hareketlerde Kaynak Mobilizasyonu Bağlamında Mubahlaştırma**
Permissible as a Resource in Religion Social Movements
Abdulhamit Budak

Kitap Değerlendirmesi | Book Review

- 893-899 *Çarlık Rusyasında Yahudiler (Sosyo-politik, Tarihi ve İnanç Boyutlarıyla)*
Jews in Tsarist Russia (With its Socio-political, Historical and Belief Dimensions)
Mücahid Topcu
- 901-907 *el-Belâĝa fî suâl ve cevâb*
al-Balâĝhat fî su`âl wa jawâb
Uğur Gülbil

Editörden

Merhaba Değerli Okurlar,

Tokat İlmîyat Dergisi'nin Aralık 2020 sayısıyla yeniden birlikte olmanın sevinci ve dergimizin ULAKBİM TR Dizin'de taranmaya başlanmasının mutluluğu içerisindeyiz. 2019 yılından itibaren yeni ve güçlü yayın ekibimizin özverili, tiziz ve gayretli çalışmalarıyla dergimiz her sayısında kalitesini daha da artırarak yayın yolculuğuna devam etmekte, ulusal ve uluslararası standartlarda kaliteli ve seçkin bir dergi olma yolunda ortaya koyduğu hedeflere her sayıda bir adım daha yaklaşmaktadır. Ekibimizin her aşamada ortaya koyduğu çabalar ilk meyvelerini vermiş ve kısa süre içerisinde dergimiz ULAKBİM TR Dizin'de taranmaya başlanmıştır. Dergimizin uluslararası indekslerde taranmasına yönelik olarak da çalışmalarımız ayrıca devam etmektedir.

Her bir başarı, büyük ve özverili çalışmaların bir ürünüdür. Dergi ekibimizle birlikte yine son altı ay kendimizi yoğun bir çalışmanın içinde bulduk. Dergimizin yayınlanarak bu şekilde sizlerle buluşmasında başta dergi editörü, editör yardımcısı ve yazı işleri müdürümüz olmak üzere, alan ve dil editörlerimizin, yazarlarımızın, hakemlerimizin, uzmanlarımızın, son okumalarda bulunan yayın kurulu üyelerimizin, redaksiyon ve mizanpaj ekibimizin özverili ve gayretli çalışma ve katkıları bulunmaktadır. Dergimiz, birlikte ve özverili ekip çalışmalarıyla kaliteli ve bilimsel bir dergi çıkarmanın somut bir örneğini teşkil etmektedir. Güçlü ve donanımlı yayın ekimizin gayret ve katkılarıyla yayınladığımız dergimizin,

akademide daha nice kaliteli sayılarıyla yerini alacağına ve almaya devam edeceğine inancımız tamdır.

Dergimizin TR dizinde taranmaya başlaması bizlere daha nitelikli ve sorumlu yayıncılıkta bulunma yönünde önemli görevler yüklemektedir. Bu sebeple gelecek sayılarımızda makaleler en başta yayın kurulumuz tarafından daha özenli olarak birtakım kriterler ve puanlamalar çerçevesinde ön incelemeye tabi tutulduktan sonra makalelerin yayın sürecine alınıp alınmayacağına karar verilecektir. Dergimizde mutlaka bilime katkı sağlayan, orijinal, özgün, yeni bilgi ve bulgular içeren makalelerin yayınlanmasına azami gayret gösterilecek, malumu ila'm hâsılı tahsil mahiyetinde olan, tekrardan başka bir anlam ifade etmeyen çalışmalara yer verilmeyecektir. Bu bakımdan yazarlarımızdan beklentimiz emek mahsulü, yeni, özgün, güncel ve nitelikli çalışmalarını dergimize göndermeleridir.

Dergimize bu sayımızda yazarlarımız tarafından 30 adet makale, 2 adet kitap değerlendirmesi gönderilmiştir. Bu makaleler arasından; 5 makale yayın kurulu tarafından iade edilmiş, 5 makale hakem sürecinde reddedilmiş, 16 makale ve 2 kitap değerlendirmesi yayınlanmak üzere kabul edilmiş, 4 makale süreçleri devam ettiği için gelecek sayıya bırakılmıştır. Bu sayımızda; 1 Tefsir/Din Sosyolojisi, 2 Hadis, 2 İslam Hukuku, 1 Arap Dili ve Belâğatı, 1 Tasavvuf, 2 Din Eğitimi, 1 İslam Felsefesi, 1 Din Felsefesi, 1 Felsefe Tarihi, 1 Din Sosyolojisi, 1 Sosyoloji, 1 Mantık, 1 Dinler Tarihi bilim dallarına ait makaleler ile 2 kitap değerlendirmesi yer almaktadır. Makalelerden birisi Arapça, diğerleri Türkçe'dir.

Dergimizin yayınlanmasında her bir aşamada ciddi emek ve katkıları bulunan dergi yayın ekibimize, yazarlarımıza, hakemlerimize, yayın kurulu üyelerimize, değerli okuyucularımıza, her türlü desteklerini esirgemeyen Rektörlüğümüze ve Dekanlığımıza teşekkürlerimi arz ederim. İçinden geçtiğimiz pandemi sürecinin nihayete ermesi ve 2021 yılının hayırlara vesile olması dileğiyle..

Gelecek sayımızda buluşmak üzere...

Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR
Editör

From the Editor

Esteemed readers,

We are more than happy to reach you again with December 2020 issue of *Tokat Journal of ilmiyat* and to see our journal is started to be scanned by ULAKBİM TR index. Our journal has been continuing its journey in the field of periodicals by gradually increasing its quality in every issue thanks to devoted, rigorous and diligent efforts of our new and strong publishing team since 2019 and getting one step closer to its targets towards becoming a quality and distinguished journal at national and international standards. Efforts made by our team at every stage have brought along the preliminary favourable results and our magazine has been started to be scanned by ULAKBİM TR Index. We endeavour further to ensure that our journal is scanned by international indexes.

Every achievement is an output of great and devoted efforts. We have once again found ourselves in an intensive working schedule within the past six months together with our team. In particular our editor, assistant editor and managing editor as well as field and language editors, authors, referees, peers, editorial board members who make final re-

views, redaction and layout team have made wholehearted efforts and contributions to publication of our journal and reaching it to you. Our journal sets a concrete example of issuing a quality and scientific journal depending on collaborative and devoted team work. We strongly believe that our journal published based on efforts and contributions of our energetic team who have the goods will take and continue to take its place in the academic world with many other quality issues.

The fact that our journal is started to be scanned by TR index gives us an important mission for more quality and responsible publishing. For this reason, articles will be subjected to a more attentive preliminary review primarily by our editorial board within the frame of certain criteria and scoring for the next issues and then it will be decided whether the article will be included in publication process. Maximum effort will be made to ensure that authentic, unique articles that include novel knowledge and findings and contribute to science are published in our journal while studies that state the obvious, find out the already endangered and feature no more than a repetition are not given place in the journal. In this regard, authors are expected to send us their novel, authentic, up-to-date and qualified studies which are works of elbow grease.

Authors sent 30 articles and 2 book reviews for this issue of our journal. Out of these articles; 5 of them were returned by editorial board, 5 were refused at refereeing process, 16 articles and 2 book reviews were approved for publication and 4 articles were left to the next issue since the procedures are still continued for them. This issue includes 1 article on Interpretation/Religious Sociology, 2 articles on Hadith, 2 articles on Islamic Law, 1 article on Arabic Language and Rhetoric, 1 article on Mysticism, 1 article on Religious Education, 1 article on Islamic Philosophy, 1 article on History of Philosophy, 1 article on Sociology of Religion, 1 article on Sociology, 1 article on the Science of Logic, 1 article on History of Religions and 2 book reviews. One of the articles is in Arabic while the others are in Turkish.

I would like to extend my gratitude to our publishing team, authors, referees, members of editorial board who made great efforts and contributions at every stage of publication of our journal, to our estimable readers and to our Rectorate and Deanship staff who provided full support to us. May the pandemic we have been going through end and may 2021 bring us all the best.

Looking forward to meeting with you with the next issue...

Assoc. Prof. Muammer BAYRAKTUTAR

Araştırma Makaleleri

Research Articles

tokat
ilmiyat
dergisi

Kur'an Kıssaları Bağlamında Sosyal Değişim-Helak Münasebeti

Social Change-Destruction Relationship in the Context of the
Qur'an Parables

Enver Bayram Hasan Coşkun

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Fakültesi
Tefsir Ana Bilim Dalı Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı
Tokat | Türkiye Tokat | Türkiye
enver.bayram@gop.edu.tr hasan.hcoskun@gop.edu.tr
orcid.org/0000-0001-7624-4528 orcid.org/0000-0002-4778-1073

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | İnceleme Makalesi Article Types | Examination Article
Geliş Tarihi | 06 Ekim 2020 Received | 06 October 2020
Kabul Tarihi | 05 Aralık 2020 Accepted | 05 December 2020
Yayın Tarihi | 30 Aralık 2020 Published | 30 December 2020

Atıf | Cite as

Bayram, Enver – Coşkun, Hasan. "Kur'an Kıssaları Bağlamında Sosyal Değişim-Helak Münasebeti [Social Change-Destruction Relationship in the Context of the Qur'an Parables]". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2020), 473-495.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.4399131>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Kur'an Kıssaları Bağlamında Sosyal Değişim-Helak Münasebeti

Öz: Sosyal değişme, toplumsal yapıda zaman içerisinde meydana gelen değişimlerdir. Hiçbir toplum ve kültür sabit değildir, zaman içerisinde değişime uğramaktadır. Toplumsal değer, norm, davranış, yapı ve kurumların zaman içerisinde farklılaşması ve değişime uğraması kaçınılmaz bir süreçtir. Sosyal değişim ekonomik, kültürel, siyasi, demografik, dinî birçok faktöre bağlı olarak gerçekleşebilir. Sosyal değişim yerine göre gelişme ve ilerleme gibi olumlu; gerileme, bozulma ve çöküş gibi olumsuz anlamlara da gelebilir. Kur'an, toplumların helak/çöküşünü kıssalar yoluyla bol bol örnekler verip zenginleştirerek ele alırken, yaşayan toplumlara bu kıssalar üzerinden mesaj göndermekte ve onları uyarmaktadır. Kur'an'da, geçmişte yaşamış kavimlerin şirk, zulüm, haddi aşmak gibi suçlardan dolayı helak edildikleri ifade edilmektedir. Kur'an'da helak/sosyal çöküş olgusu, farklı kültür ve medeniyetlere sahip toplumların kendi bireysel tercihlerinin sonucu olarak karşı karşıya kaldıkları bir ceza olarak değerlendirilmiş ve insanların hür iradeleri ile işledikleri günahların kaçınılmaz bir sonucu olarak görülmüştür. Bir toplumda itikadî, amelî ve ahlakî sapma, yozlaşma ve bozulmalar varsa bu durumun o toplumu adım adım çözülme, çöküş ve yok oluşa sürükleyeceği ifade edilmiştir. Sonuç olarak, ne zaman toplumlar zulüm ve isyan içine düşerse o zaman kaçınılmaz sonuç olan helak ile yüz yüze kalırlar. Kur'an, net bir mesaj ile toplumun olumlu veya olumsuz değişmesinde sorumluluğu insanlara vermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Sosyal Değişme, Kıssa, Helak.

Social Change-Destruction Relationship in the Context of the Qur'an Parables

Abstract: Social change is the changes that occur in the social structure over time. No society or culture is fixed, it changes over time. It is an inevitable process that social values, norms, behaviors, structures and institutions are differentiated and changed over time. Social change can take place due to many economic, cultural, political, demographic and religious factors. According to the place of social change, positive as development and progress; It can also have negative meanings such as regression, deterioration and collapse. While the Qur'an deals with the destruction/collapse of societies by giving plenty of examples and enriching them through stories, it sends messages to living societies through these stories and warns them. It is stated in the Qur'an that the people who lived in the past were destroyed because of crimes such as shirk, cruelty, and transgressing. The phenomenon of destruction/social collapse in the Qur'an was considered as a punishment faced by societies with different cultures and civilizations as a result of their individual preferences, and was seen as an inevitable result of the sins committed by people's free will. It is stated that if there are religious, practical and moral deviations, degenerations and deteriorations in a society, this situation will lead that society to dissolution, collapse and disappearance step by step. As a result, whenever societies fall into oppression and rebellion, they face destruction, which is the inevitable consequence. The Qur'an gives people the responsibility to change the positive or negative of the society with a clear message.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Social Change, Parable, Destruction.

Giriş

Kur'ân, İslam kültür ve medeniyetinin ana kaynaklarından biridir. Bu manada baktığımızda Kur'ân-ı kerim, medeniyetimizin ihya ve inşasında ana aktör, özne fail konumundadır diyebiliriz. Kur'ân, sadece geçmişte tarihi inşâ etmiş değildir, İslâm dinamizminin kaynağı olarak, inşâ edici özelliğini bugün de toplum için sürdürmektedir. Diğer kitaplar gibi Kur'ân da Allah tarafından, hayat ve akıl sahibi canlıları uyarmak için gönderilmiştir. Muhataplarına evreni ve tarihi doğru bir şekilde okumalarını salık veren Kur'ân, bir taraftan kendisinden önceki iyiyi tasdik etmiş ve korumuş; diğer taraftan körü körüne taklîdi yermiştir. Böylece insanı ve toplumu, dolayısıyla tarihi değiştiren ve dönüştüren bir kitap olmuştur. Bu da “hayat kitabı” olan Kur'ân'ın hayat kadar dinamik yapısını ve İslâm ümmeti aracılığıyla toplumsal hareketlerin ve o arada sosyal değişimin temel dinamiği olduğunu gösterir.¹

Sosyal değişim ve dönüşümü hayatımızın her alanında hissetmeye devam ediyoruz. Gelenekselden moderne çeşitli toplum tipolojilerinde sosyal değişimin gücü ve etkisi belirleyici bir faktördür. Küreselleşmenin pozitif ve negatif etkileri geleneksel, modern, postmodern tüm toplum tiplerinde kendisini kuvvetli bir şekilde hissettirmektedir. Topluma getirdiği diğer yenilikler içerisinde küreselleşme, iletişim teknolojileri ve kitle iletişim araçları yer almaktadır. Küreselleşmenin günümüzde kültürleri, insanları ve toplumsal yapılarını tek tipleştirmesinde en etkili yöntem iletişim araçlarının yaygınlaşması ve fonksiyonlarındaki artıştır. İletişim teknolojilerinin zirveye ulaştığı, iletişim araçlarının dünyanın her noktasında herkes tarafından kurlsızca kullanıldığı ve mahremiyetin uluslararası arenada hoyratça tüketildiği bir iletişim çağında yaşıyoruz. Bu çağda maalesef sadece yaşam tarzları ve kimlikler tek tipleşmemiş aynı zamanda şahsiyetler de tek tipleşmeye doğru yol almaktadır. Artık küresel iletişim çağında geleneksel çağlarda olduğu gibi insanlar sabah kalktıkları zaman cami, sinagog, kilise vb. kutsal mekanlara doğru koşmuyorlar ve kutsal yolculuklar yapmıyorlar. Modern zamanların bireyleri artık dijital araçlarla tüm dünyevi, dinî, seküler, ahlakî, gayri ahlakî, elektronik gruplar ve cemaatlerin tüm hallerini, dünyanın her halini sanal olarak yaşamaya çalışıyorlar. Modern zamanlarda birkaç sivil toplum kuruluşuna üye olan bireyler artık Twitter, Instagram, WhatsApp, Face-

¹ Mustafa Şentürk, “Kur'ân'da Toplumsal Değişme Olgusu -Disiplinlerarası Bir Giriş Denemesi-”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 2 (Yaz 2014), 25-42.

book gibi dünyanın en popüler sosyal medya ağları aracılığı ile oluşturulan binlerce sanal gruba üye olabiliyor ve grubun diğer üyeleriyle sanal bir yaşam tarzını doyumsuzca paylaşmaya ve sosyal etkileşime devam edebiliyorlar.² Tüm dünyada yoğun olarak yaşanmaya devam eden modernleşme, sekülerleşme, küreselleşme ve postmodernizm süreçleri aslında dinin ve sosyal yaşamın çok güçlü baskılara maruz kaldığı sosyal değişim süreçleridir. Bu süreçlere sosyal medya ağlarının eklenmesiyle tüm toplumların yaşam tarzlarında çok hızlı ve ani değişimlere şahit olmaya devam etmekteyiz. Toplumsal yapıda gerçekleşen bu köklü değişimler geleneksel toplumların sahip oldukları örf, adet, inanç, ibadet ve değerlerinin de zaman ilerledikçe değişmesine ve dönüşmesine sebep olmaya devam edecektir. Bu hızlı değişim ve dönüşümlerin sonucunda özellikle geleneksel toplumsal yapılarda sosyal sapma, toplumsal çözülme, sosyal çöküş olarak değerlendirilebilecek “anomik” normal olmayan sosyal ve psikolojik olguların ortaya çıkması kaçınılmaz gözükmektedir.

Kur’ân’da çağdaş sosyolojinin gündeminde tartışılmaya devam eden çok sayıda kavram bulunduğunu düşünüyoruz. Bunlarda biri de sosyal değişimi ve bunun sonucunda ortaya çıkan toplumsal çöküşü/helaki konu alan kavramlardır. Bu doğrultuda Kur’ân, milletlerin çöküşünü kıssalar aracılığı ile örnekler verip zenginleştirerek ele almakta, yaşayan toplumları ısrarla uyararak, olanlardan ders almayanların sonunun da helak olacağını ısrarla vurgulamaktadır.³ Kaos, çöküş, yozlaşma, anomi, kriz gibi risk toplumunu ifade eden tartışmaların yoğun olarak yaşandığı çağdaş ve modern dünyada bu durum daha da önem arz etmektedir. Bu çalışmamızda sosyal değişim kavramını, özellikle sosyal değişimin olumsuz yönlerini ve bu olumsuzluğu ortaya çıkaran sebepleri Kur’ân’ın ilgili âyet ve kavramlarından hareketle değerlendirmeye çalışacağız. Bu nedenle çalışmamızda toplumların helak olmasında sosyal değişim ne ölçüde rol oynar? Olumlu ya da olumsuz sosyal değişim nedir ve bunların helakle münasebeti var mıdır? Sosyal değişimin temel dinamikleri nelerdir? Helak olan kavimler niçin helak olmuştur? gibi sorulara cevap bulmaya gayret edeceğiz.

² Hasan Coşkun, “Küreselleşme Sürecinde Din”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Kış 2017), 123.

³ Ejder Okumuş, *Toplumsal Çöküş Teorileri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 269.

1. Sosyal Değişim ve Temel Dinamikleri

Sosyolojinin dikkat çekici konularından birini, toplumsal yapıların değişimi sorunu oluşturur. ‘Sosyal değişim’ kavramı çoğu defa muğlak bir görünümde dir: Bazen farklı toplumsal sınıflar arasındaki dengede meydana gelen değişiklikleri anlatmak üzere dar bir anlamda; bazen de sosyo-ekonomik-kültürel ve siyasal yapıda meydana gelen köklü değişiklikleri ifade etmek üzere çok daha geniş bir anlamda kullanılır. Değişim, her toplumun temel karakteristiğidir. Popüler deyimle, ‘değişmeyen bir şey varsa o da değişimin kendisidir’. Farklı hız ve boyutlarda olsa da değişim her toplumda yaşanan ve gözlenen bir sosyal süreçtir. Geleneksel ve kapalı toplumlarda değişim daha yavaş bir şekilde olurken, açık ve endüstriyel toplumlarda daha hızlı bir biçimde gerçekleşir.⁴ Sosyal değişim geniş boyutludur ve öncelikle iki tipe göre gerçekleşir:

- a) Tabii sosyal değişim,
- b) Planlı sosyal değişim.

Her iki tip sosyal değişim, birçok anlam ve hareketliliği içerir. Büyüme, gerileme, çöküş, başkalaşma, ilerleme, dağılma, bütünleşme gibi. Sosyolojik olarak hem ölçülebilen hem ölçülemeyen değerlerin gözlenmesi bile oldukça zor olan maddi ve manevi kültür birikiminin birlikte ele alınması ile anlaşılabilir. Bunların bir tanesini ele almak, sosyal değişim ve sosyal gelişim konusunu anlamamızı güçleştirir. Sadece maddi alandaki bir değişim sosyal değişimi tam olarak ifade etmez. Sosyal değişim olgusu, tekâmül, ilerleme, inkılap, moda, ihtilal, rönesans, reform vs. şeklinde gerçekleşebilir.⁵ Sosyal değişim toplumsal yapıda zaman içerisinde meydana gelen planlı ve plansız tüm değişimleri kapsar. Sosyal değişim; toplumda insanların bilgi, inanç, değer, norm, örf, adet, düşünce, üretim, tüketim, ahlakî vb. alanlar içerisinde değişimini ifade eden kapsamlı bir kavramdır. Sosyal değişim, düzenli insan ilişkileri dediğimiz toplumsal yapıda meydana gelen farklılaşmadır. Aynı zamanda sosyal değişim, toplumsal münasebetlerde, ilişkilerin kalıplaşmış biçimi olan kurumsal yapılarda farklılaşma, başkalaşma ve toplumdaki hem bireyler arası hem de gruplar arası ilişkilerdeki planlı ve plansız tüm değişimleri ifade eder.⁶ Sosyal değişim, kaçınılmaz ve evrensel bir fenomen olarak toplumun eko-

⁴ Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Sentez, 2018), 201.

⁵ Yümmi Sezen, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1990), 74

⁶ Faruk Kocacık, *Toplumbilim: Ders Notları* (Sivas, 1997), 143.

nomik, kültürel, yapısal, ekolojik ve(ya) demografik açılardan değişmesidir. Değişme; bir taraftan hiçbir yönü işaret etmeyen nötr bir kavram iken, diğer taraftan merkeze alınan değerlere göre gelişme ve ilerleme gibi olumlu; bunun yanında gerileme ve bozulma gibi olumsuz yönleri içine alabilecek anlam genişliğine de sahiptir.⁷

Sosyal değişimin dinamikleri ile ilgili çeşitli görüşler ortaya konmuştur. Günay, bu konuda Amerikalı sosyolog Johnson'u örnek vermiştir. Johnson, Sosyal değişimin dinamiklerini üç maddede toplamaktadır. Birincisi sosyal sistemin kendi iç yapısından kaynaklanan değişimdir ki ilk olarak çatışma gelir. İkinci olarak, sosyal sistemin ilgili olduğu ortamın etkilerine bağlı değişimler, bunların başında kültür değişimleri yer alır. Üçüncü olarak, çevrenin etkileridir.⁸

Okumuş, Sosyal değişme faktörlerini şu başlıklar altında sıralamıştır;⁹

1. Coğrafya, Mekân ve Zaman
2. Nüfus
3. Muhalefet, Çatışma, Rekabet, İş birliği ve Barış'ın Etkileri
4. Göç ve Şehirleşme
5. Ekonomi
6. Kültür, Kültürel Değerler, Din ve İdeoloji
7. Sanayileşme ve Teknoloji
8. Karizmatik liderler ve toplumsal hareketler

Sosyal değişme tek faktöre indirgenemez. Toplumsal hayatın bir alt alanında ortaya çıkan değişimler, yaratıcı, yenilenme imkanlarını taşıyan normatif bir çatışma durumu yaratır. Bütün sosyal yapıların birbirleriyle fonksiyonel bağımlılık içinde oldukları modeli, doğrudan doğruya dinamik bir inceleme tarzını gerektirir.¹⁰ Din ile sosyal değişimin ilişkileri çok yönlü ve çok işlevli olup bu ilişkilerde dinin yanı sıra başka birçok etken de etkili olabilmektedir. Gerek toplumsal değişim karşısında etkili bir faktör olarak, gerekse toplumsal değişimden etkilenen bir faktör olarak din; ekonomik, kültürel, siyasal ve toplumsal faktörlerle etkileşim halinde var olmaktadır.¹¹ Din bir yandan bu özellikleriyle toplumsal yapı üzerinde etkili iken bir yandan da toplum

⁷ Şentürk, *Kur'an'da Toplumsal Değişme Olgusu*, 25-42.

⁸ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 331.

⁹ Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 26-34.

¹⁰ Günter Kehrler, *Din Sosyolojisi*, çev. M. Emin Köktaş (Ankara: Vadi Yayınevi, 1996), 92.

¹¹ Ejder Okumuş, "Toplumsal Değişme ve Din", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (2009), 326.

onun üzerinde etkili olmaktadır. Dinin toplumsal değişme ile ilişkileri karşılıklılık arz etmektedir.¹²

Toplumbilimciler tarafından sosyal değişim kavramı sürekli tartışılmış ve çeşitli sosyal değişme kuramları geliştirilmiştir. Tüm kuramları tartışmak ve değerlendirmek bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. O nedenle çalışmamız ile ilgili olduğunu düşündüğümüz ve büyük boy kuramlardan kabul edilen Yükseliş ve Çöküş Kuramlarına kısaca değinmek istiyoruz. Organizmacı Kuramlar olarak da görülen bu teoriye göre; Uygarlıklar canlı organizmalar gibi doğar, büyür, güçlenir ve olgunlaşırlar. Olgunlaşma esnasında bir katılık ortaya çıkar. Bu katılık, toplum herhangi bir meydan okumayla karşılaşınca kadar devam eder. Onun “*Meydan Okuma ve Karşı Koyma*” kuramına göre büyük uygarlıklar, buna boyun eğmez ve karşı koyarsa, yeni bir dinamizm kazanarak gelişmesini sürdürür.¹³ Organizmacı modeller; tarihin deviniminin dairesel bir hareket olduğunu, toplumların ilerleme, yükseliş ve çöküşlerinin sürekli döngüsel bir hareket izlediğini, öncelikle zorunlu olarak yükseldiğini ve sonra da yine mecburi olarak iniş ve çöküş sürecine girdiğini iddia ettikleri için döngüsel yaklaşımlar adını almışlardır. Bu yaklaşımlara; İbn Haldun’un tavrılar nazariyesi ve Arnold Toynbee’nin medeniyetlerin çöküşüyle ilgili teorisi örnek verilebilir.¹⁴ İbn Haldun’a göre bütün varlıklar bozulmaya ve yok olmaya mahkumdurlar. O’na göre devletler, canlılar gibi en güçlü asabiyet sahibi sülaleler tarafından kurulurlar. Her ferдин bir ömrü olduğu gibi devletin ve onu kuran tebaanın da bir ömrü vardır. Onlar da doğarlar, büyüler ve toplumsal bir çöküşe yani helak olmaya mahkûm olurlar.¹⁵

Mukaddime’de ele aldığı konuları ayet ve hadislerle delillendirmeyi önceleyen İbn Haldun, çöküş teorisini tahlil etmeye çalışırken öncelikle sosyal değişimin önemine değinir. İbn Haldun’a göre çağların geçmesi ile farklı millet ve kavimlerin durumlarının da değişmesi zaruri ve kaçınılmazdır. Milletlerin ve alemin halleri, toplulukların yaşamları, adetleri ve dindarlıkları istikrarlı bir yol üzere devam etmez. Zaman geçtikçe meydana gelen bu süreç farklılaşma, değişiklik ve bir halden diğer hale

¹² Hasan Coşkun “Toplumsal Değişme ve Din”, *Din Sosyolojisi*, ed. Özcan Güngör - Rıdvan Şimşek (İstanbul: Lisans Yayınları, 2020), 179.

¹³ Kurt, *Din Sosyolojisi*, 210.

¹⁴ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 36-37.

¹⁵ Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği* (İstanbul: Remiz Kitapevi, 2000), 70-71.

intikalden ibarettir. Bu konu insanlar, zaman, şehir ve devletlerde de böyledir. Kulları arasında Allah'ın geçerli sünneti ve kanunu budur.¹⁶ Okumuş'a göre; Kur'an'da toplumsal çöküş kavramının karşılığında, toplumların cezalandırılmalarıyla alakalı olarak ölmek, yok olmak, ortadan kalkmak anlamlarına gelen "helâk" kavramı kullanılmıştır.¹⁷ Konuya toplumsal değişimin sonuçları açısından bakıldığında; Kur'an'a göre toplumsal değişimin, daha çok menfi yönde olduğu için, çoğu zaman "helâk", diğer bir ifadeyle "toplumsal çöküş" ile sonuçlandığı görülmektedir. Kur'an'ın toplumsal değişim konusundaki anlayışının ilerlemeci/doğrusal değil çevrimsel/döngüsel yaklaşıma daha yakın olduğu söylenilebilir. Ancak Kur'an'ın yaklaşımının toplumsal değişim ve tarih anlayışı açısından; mekanik, determinist, cebri, kaderci, evrimci ve(ya) organizmacı olduğu söylenemez.¹⁸

2. Sosyal Değişim-Helâk Münasebeti

Sosyal değişim Kur'an'ın üzerinde durduğu önemli konulardan biridir. Kur'an'da tağyir¹⁹, tebdil²⁰, tedâvül²¹, inkilâp²², tahvîl²³, tahrîf²⁴, tasrîf²⁵ gibi toplumsal değişmeye işaret eden pek çok kavram vardır. Kur'an'da toplumsal değişmeyi en iyi anlatan kavramlardan biri "tağyir" kavramıdır. Tağyîr, "bir özellikten başka bir özelliğe, bir durumdan başka bir duruma dönüşme anlamındadır."²⁶ Tağyir, bir şeyin zatını değil suretini değiştirme ya da bir şeyi başka bir şeyle değiştirme anlamında kullanılmaktadır. "Bir toplum kendilerindeki özellikleri değiştirmeye kadar Allah, onlarda bulunana değiştirmez. Allah bir topluma kötülük diledi mi, artık onun için geri çevrilme diye bir şey yoktur. Onların Allah'tan başka yardımcıları da yoktur."²⁷ ayeti ikinci anlamda "tağyir"i ifade etmektedir.²⁸ Ayette de ifade edildiği

¹⁶ Okumuş, *Toplumsal Çöküş Teorileri*, 14.

¹⁷ Okumuş, *Toplumsal Çöküş Teorileri*, 244.

¹⁸ Şentürk, "Kur'an'da Toplumsal Değişim Olgusu", 39-40.

¹⁹ *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 30 Haziran 2020), er-Ra'd 13/11.

²⁰ el-Bakara 2/108.

²¹ Âl-i İmrân 3/140.

²² eş-Şu'arâ 26/227.

²³ el-İsrâ 17/56.

²⁴ el-Bakara 2/75.

²⁵ el-A'râf 7/58.

²⁶ Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'da Tağyir Olgusu -Bireysel ve Toplumsal Değişim-", *Ekev Akademi Dergisi* 27 (Bahar 2006), 55.

²⁷ er-Ra'd 13/11.

²⁸ Rağîb İsfahânî, *Müfredât*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut: Dârü's-Şâmiye, h. 1412), "ğyr", 1/618.

gibi Allah, onlardan fesat ve isyan zuhur etmediği sürece intikam almak için, onların içinde buldukları nimeti değiştirmez. Başka bir ifadeyle toplumlar kendilerini kendi elleriyle azap ve helake götürmez ise Allah da onları azaba ve helake sürüklemeyebilir. Yani ne zaman toplumlar zulüm ve isyan içine düşerse o zaman kaçınılmaz sonuç olan helakle baş başa kalırlar. Dolayısıyla Allah'ın helak etmedeki adeti insanın geliştirdiği tavra göre gerçekleşmektedir.²⁹

Kur'ân'da “*Bu da, bir millet kendilerinde bulunanı (güzel ahlâk ve meziyetleri) değiştirmeye kadar Allah'ın onlara verdiği nimeti değiştirmeyeceğinden dolayıdır.*”³⁰ ifadesi yer almaktadır. Allah, toplumun değişmesinde sorumluluğu insanlara yüklemektedir. Bu durumda sosyal değişimin seyrini ve kaderini belirleyen değişimin aktörleri de bireylerden oluşan toplumlar olmaktadır. Bu ayetten yola çıkarak Kur'ân'da, sosyal değişimin farklı inanç ve kültürlere sahip topluluklar için kaçınılmaz bir süreç olduğunu söyleyebiliriz.

Allah'ın emir ve yasakları karşısında ayak direten toplumlar sonuçta helak olurlar. Helak kavramı sözlükte, “mahvolmak, ölmek” gibi anlamlara gelmektedir.³¹ Terim olarak ise, “fert ve toplumların yok edilmek suretiyle cezalandırılmasıdır.”³² Kur'an'da geçmişte yaşamış kavimlerin şirk, zulüm, haddi aşmak, fiske, refah içinde şımarmak ve azmak gibi günah ve suçlardan dolayı helak edildikleri ifade edilmektedir.³³ Kur'an'da helak kavramı daha çok toplumların tarih sahnesinden çekilmesini ifade etmek için kullanılmaktadır. Bununla beraber az da olsa söz konusu kavram toplumsal ve siyasi esareti, kültür ve medeniyetlerin yok oluşunu da ifade etmektedir.³⁴ Kur'an'da âkıbet³⁵, izhab³⁶, temzik³⁷, teb-

²⁹ Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Tefsîr-i kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, h. 1420), 19: 17; Ejder Okumuş, “Kur'an'da Toplumsal Çöküş”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 4 (2010): 71.

³⁰ el-Enfâl 8/53.

³¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru Sadr, h. 1414), “hlk”, 10/503.

³² İsfehânî, “hlk”, 1/844; İsmail Karagöz vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2010), “Helak”, 251.

³³ Karagöz vd., “Helak”, 251.

³⁴ Resul Ertuğrul, “Kur'an'da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu -I-”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2017), 168.

³⁵ Tâhâ 20/132; el-Kasas 28/83.

³⁶ Âl-i İmrân, 11; el-Enfâl 8/52; el-Mü'minûn 23/64; el-Kasas, 28/40; el-Ankebût, 29/14; el-Fâtır 35/52.

³⁷ es-Sebe' 34/19.

dil³⁸, tedmir³⁹, hasf⁴⁰, hızı⁴¹ gibi kelime ve kavramlar da helak anlamına gelmektedir.⁴²

Kur'an'da helak/sosyal çöküş olgusu farklı kültür ve medeniyetlere sahip toplumların kendi bireysel tercihlerinin sonucu olarak karşı karşıya kaldıkları bir azap olarak değerlendirilebilir. Yani insanların iradi olarak kendi yapıp-etmelerinin, özgür iradeleri ile işledikleri günahların kaçınılmaz bir sonucu olarak görülebilir.⁴³

Kur'an'da geçen helak ve sosyal değişimle ilgili en önemli kavramlardan biri "sünnetullah" kavramıdır. Sünnet ve Allah kelimelerinin bir araya gelip isim tamlaması oluşturan sünnetullah, "Allah'ın koyduğu kanun, nizam ve Allah'ın takip ettiği davranış tarzıdır."⁴⁴ Kur'an'a has bir tabir olan sünnetullah ile "Allah'ın yaratma ve yönetmesinde öteden beri süregelen ve değişmeyen uygulamasının bulunduğuna işaret edilmiştir." Kur'an'da geçen sünnetullah ile ilgili ayetler incelendiğinde görülecektir ki bu ifade bazı ayetler hariç⁴⁵ genel anlamda toplumların helaki ve cezalandırılmalarıyla alakalı kullanılmıştır.⁴⁶ "İnkâr edenlere, (sana düşmanlıktan) vazgeçerlerse, geçmiş günahlarının başışlanacağını söyle. Yok geri dönerlerse kendilerinden öncekilerin hali gözlerinin önündedir!"⁴⁷ ayetinde de ifade edildiği gibi geçmişteki kavimlerin hatalarını tekrarlayan kimsele- rin başlarına da aynı felaketin gelmesinin Allah'ın sünnetinin bir gereği olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca geçmiş kavimlerin başına gelen bela ve musibetler daha sonrakiler için de bu hataya düşmeme adına bir ibret vesilesidir. Nitekim Allah bu hususta şöyle buyurmaktadır: "Sizden önce nice (milletler hakkında) ilâhî kanunlar gelip geçmiştir. Onun için, yeryüzünde gezin dolaşın da (Allah'ın âyetlerini) yalan sayanların âkıbeti ne olmuş, görün!"⁴⁸ Yine, "Onlar öncekilerin kanunundan (onlara uygulananandan) başkasını mı bek-

³⁸ et-Tevbe 9/39; Muhammed 47/38; el-Vâkıa, 61; el-Meâric 70/41; el-İnsân 76/28.

³⁹ el-A'râf 7/137; el-İsrâ 17/16; el-Furkân 25/36; eş-Şuarâ 26/172.

⁴⁰ en-Nahl 16/45; el-İsrâ 17/68; el-Kasas 28/81-82; el-'Ankebût 29/40; es-Sebe' 34/9; el-Mülk 67/16.

⁴¹ el-Bakara 2/85, 114; el-Maide 5/33, 41; en-Nahl 16/27; el-Hac 22/9.

⁴² Okumuş, "Kur'an'da Toplumsal Çöküş", 73-75.

⁴³ Okumuş, "Kur'an'da Toplumsal Çöküş", 72-75.

⁴⁴ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç (Ankara: Fecr Yay., 1987), 124-125; İlyas Çelebi, "Sünnetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/159.

⁴⁵ en-Nisâ 4/6; Yûnus 10/19, 64.

⁴⁶ Okumuş, "Kur'an'da Toplumsal Çöküş", 67.

⁴⁷ el-Enfâl 8/38.

⁴⁸ Âl-i İmrân 3/137. Ayrıca bk. el-En'âm, 11; el-Hicr 15/13; en-Nahl 16/36; en-Neml 27/69; er-Rûm 30/42.

liyolar? Allah'ın kanununda asla bir değişme bulamazsın, Allah'ın kanununda kesinlikle bir sapma da bulamazsın.” ayetinde de ifade edildiği gibi sünnetullah evrenseldir ve değişmesi söz konusu değildir.⁴⁹

Kur'an'a göre evrende bir düzen vardır. Bu düzeni koyan da Allah'tır. Her şey bir sebep-sonuç ilişkisi içinde cereyan eder. Ancak bu demek değildir ki evren mutlak bir determinizme teslim olmuştur. Zira evrende meydana gelen olaylar Allah'tan bağımsız değildir. Esasında nedenlerin arkasındaki neden Allah'tır. Allah, istediği zaman evrene müdahalede bulunabilir ve orada değişikliklere neden olabilir.⁵⁰ Ancak bu durum insanın ve toplumun özgürlüğünün olmadığı anlamına gelmemektedir. İnsanlar ve toplumlar özgür iradeleriyle eylemlerini gerçekleştirirler ve nihayetinde sünnetullahın sonuçlarıyla karşı karşıya kalırlar.⁵¹

Kur'an'da geçen helak ve sosyal değişmeyle ilgili en önemli kavramlardan bir diğeri de “ecel” kavramıdır. Kur'an, bireylerin bir ecelinin olduğundan bahsettiği gibi aynı şekilde her toplum için de bir ecelden bahsetmektedir. Bu durum ayette şöyle ifade edilmektedir: “Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler.”⁵² Ancak toplumlarda zuhur eden ecel bireylerin eceli, ömrü anlamında değildir. Toplamların eceli, azap ve helak ecelini ifade etmektedir.⁵³ Dolayısıyla toplumlara kendilerini düzeltmeleri için bir müddet verilir. Bu süre içinde kendilerini düzeltmeyen toplumlar helaki hak etmiş olurlar.⁵⁴ Fakat bu durum erdemli ve ahlaklı toplumların kıyamete kadar yaşamasına mâni değildir.⁵⁵ Zira bu toplumlar kendilerine helake götüren nedenlerden uzak durmuşlardır.

Kur'an, kendine yabancılaştırmanın olumsuz taraflarına da değinmektedir. Zira kendine yabancılaştıran fert ve toplumlar helake daha yakınlaşmış olacaktır. Bu doğrultuda Kur'an, tams (silme, değiştirmek, belirsizleştirme), mesh (değiştirmek, aslını bozmak), hatm (mühürlemek), maraz (hastalık), habâl (kötülük, zarara, fitne) gibi kelime ve kavramlara yer vermekte ve bununla da insanların fitratlarından uzaklaşmalarına vur-

⁴⁹ Okumuş, “Kur'an'da Toplumsal Çöküş”, 68.

⁵⁰ el-Maide 5/17; el-En'âm 6/133; el-Furkân 25/45-46; el-Mülk 67/16-18.

⁵¹ Ömer Özsoy, *Sünnetullah -Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması* (Ankara: Fecr Yayınları, 1994), 78; Okumuş, “Kur'an'da Toplumsal Çöküş”, 70.

⁵² el-A'râf 7/34. Benzer ayetler için bk. Yûnus 10/49; el-Hicr 15/4-5; el-Mü'minûn 23/43.

⁵³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1982), 4/2155-2156.

⁵⁴ Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 14/234; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, çev. İ.Hakkı Şengüler vd. (yy.: Hikmet Yayınları, ts.), 6/70.

⁵⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/2155-2156.

gu yapmaktadır. Yine bu durum tevhide yabancılaşmanın da başka bir boyutudur.⁵⁶ Fıtrata ve tevhide yabancılaşmak da çeşitli bozulmaları beraberinde getirecektir. Bir toplumda itikadî, amelî ve ahlakî bozulma varsa bu durum o toplumu adım adım helake sürükleyecektir. Şimdi toplumları helake sürükleyen itikadî, amelî ve ahlakî bozulmaları daha detaylı bir şekilde incelemeye çalışalım.

2.1. İtikadî Bozulma

“Akd” kökünden türeyen “itikad” kelimesi sözlükte, “inanmak, sağlamlaştırmak, gönülden tasdik ederek inanmak, doğruluğuna kalben kararlı olmak ve zihnin kesin olarak hüküm verdiği şey” anlamlarına gelmektedir.⁵⁷ İman anlamında da kullanılan itikad kelimesi terim olarak, “iman esasları ve buna ilişkin tasdik, inkâr, küfür gibi hususların detaylı bir biçimde tartışılmasını sağlayan hüküm ve prensiplerdir.”⁵⁸ Kur’an, iman esaslarına inanan ve salih amel işleyen kimselerin kurtuluşa ereceklerini, aksi takdirde cezaya çarptırılacaklarını haber vermektedir.⁵⁹

Kur’an, tevhid inancından uzaklaşıp başka şeylere tapan kavimleri uyarmak üzere peygamberler gönderildiğini bildirmektedir. Ancak bunlardan bazıları peygamberlerin mesajını yalanlamış ve onlara düşman olmuştur. Peygamberlerinin mesajını yalanlayan kavimlerden biri de Nûh kavmidir. Nûh kavmi Hz. Nûh’un ismine atfen Nûh kavmi olarak anılmaktadır. Hz. Nûh beş büyük peygamberden biridir. Onun şeceresi Nûh b. Lamek b. Metuşelah b. Uhnûh (Hanok-İdrîs) b. Mehelail (Mahalalel) b. Kaynan (Ken’ân) b. Enoş b. Şis (Şît) b. Âdem şeklindedir.⁶⁰

Hz. Nûh, putlara tapan kavmini tekrardan tevhid inancına döndürmek için gönderilmiştir. O nedenle Hz. Nuh, kavmine Allah’a ibadeti emretmiş, O’ndan başka ilah olmadığını söylemiş ve ahiret gününün azabıyla uyarmıştır.⁶¹ Ancak kavmi onu sapıklıkla nitelendirmiştir.⁶² Hz. Nûh onları

⁵⁶ Okumuş, “Kur’an’da Toplumsal Çöküş”, 81.

⁵⁷ İbn Manzûr, “Akd”, 3/296; İsfehânî, “Akd”, 1/576; Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/212.

⁵⁸ Karagöz vd., “İtikat”, 346; Sinanoğlu, “İman”, 22/212.

⁵⁹ el-Bakara 2/2-5.

⁶⁰ Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 14/293; Ömer Faruk Harman, “Nûh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/224; M. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi I-II* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 87.

⁶¹ Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 14/295; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Dâru Kalem, h. 1414), 2/247.

⁶² el-A'râf 7/60. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Taberî, *Câmiu'l-beyân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 12/499; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2/247;

ne zaman hakka ve hakikate çağırırsa onlar bu çağrıya şöyle karşılık vermişlerdir: “*Ve dediler ki: Sakın ilâhlarınızı bırakmayın; hele Ved'den, Suvâ'dan, Yeğûs'tan, Ye'ûk'tan ve Nesr'den asla vazgeçmeyin!*”⁶³ Nihayetinde Hz. Nûh kendisiyle kafirler arasında Allah'ın hüküm vermesini istemiş⁶⁴ ve yer yüzünde hiçbir kafirin kalmaması için beddua etmiştir.⁶⁵ Bunun üzerine Allah Hz. Nûh'tan bir gemi yapmasını ve gemiye inananlarla birlikte her canlıdan birer çift almasını istemiştir. Sonuç olarak tufan gerçekleşmiş ve kâfirler suda boğularak helâk olmuştur.⁶⁶ Görüldüğü gibi Hz. Nûh bozulan manevi değerleri düzeltmek için peygamber olarak gönderilmiş, ancak kavminin çoğu buna yanaşmamış ve sonuçta helak olmuşlardır.

Peygamberlerin, kendilerine getirdiği mesajı yalanlayan kavimlerden biri de Ad kavmidir. Allah, Ad kavmine peygamber olarak Hz. Hûd'u göndermiştir. Hz. Hûd, Hz. Nûh'un oğlu Sâm'ın soyundan gelmektedir. Ad kavmi Yemen'de Uman ile Hadramut arasındaki Ahkâf bölgesinde yaşamış bir kavimdir.⁶⁷ Nitekim Kur'an, Hz. Hûd'un Ahkâf bölgesinde yaşayan bir kavme peygamber olarak gönderildiğini bildirmektedir.⁶⁸ Kur'an'a göre Ad kavmi muhteşem saraylara,⁶⁹ büyük bir servete, bağ ve bahçelere sahipti.⁷⁰ Bu nedenle gurur ve kibre kapılmış ve putlara tapmaya başlamıştır. Yine insanlara zulmederek azgınlık ve taşkınlıkta bulunmuştur.⁷¹

Allah, Hz. Hûd'u Ad kavmine peygamber olarak göndermiş, ancak kavmi onu yalanlamıştır.⁷² Hz. Hûd, kavmini Allah'a kulluk etmeleri hususunda onları uyarmış ve O'na iman etmelerini istemiştir.⁷³ Buna karşılık onlar, “*İster öğüt ver ister verme, bizce birdir, fark etmez*”⁷⁴ diyerek Hz. Hûd'a karşı

Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmidî't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 2/114.

⁶³ Nûh 71/23.

⁶⁴ eş-Şuarâ 26/118.

⁶⁵ Nûh 71/26.

⁶⁶ Hûd 11/40-43. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmidî't-tenzil*, 2/115.

⁶⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12/503; Ebu'l-Fidâ İsmâîl İbn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-azîm* (b.y.; Dâru Tayyibe, 1999), 3/434; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 14/299; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2/248; Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmidî't-tenzil*, 2/116.

⁶⁸ el-Ahkâf 46/21; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. İbrahim İtfiyiyyî (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 7/236.

⁶⁹ eş-Şuarâ 26/128-129.

⁷⁰ eş-Şuarâ 26/133-134.

⁷¹ Hûd 11/59; eş-Şuarâ 26/130.

⁷² el-A'râf 7/65-66; Hûd 11/50; eş-Şuarâ 26/123-126. Ayrıca bk. Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2/249.

⁷³ el-A'râf 7/65. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmidî't-tenzil*, 2/118.

⁷⁴ eş-Şuarâ 26/136.

çıkmişlar, onu beyinsizlikle ve akılsızlıkla suçlamışlardır.⁷⁵ Tehdit edildikleri azabı çarçabuk istemişlerdir.⁷⁶ Nihayetinde isyan ve inkârlarının cezası olarak kasıp kavuran ve sekiz gün devam eden bir rüzgârla helâk olmuşlardır.⁷⁷ Ne ilginçtir ki güçlü ve kuvvetli olmalarından dolayı fiziksel güçleriyle böbürlenlen Ad kavmi Allah'ın ince ve latif olan rüzgarıyla yerle bir edilmişlerdir.⁷⁸ Böylece tevhid inancından sapan Ad kavmi, olumsuz sosyal değişmeyi tercih etmiş ve tarih sahnesinden silinmek zoruunda kalmışlardır.

Tevhid inancından sapıp Allah'tan başkasına tapan kavimlerden biri de Suriye ile Hicaz arasında bulunan Hicr bölgesinde yaşamış olan Semûd kavmidir.⁷⁹ Kur'an, Semûd kavminden Ashâbü'l-Hicr diye de bahsetmektedir.⁸⁰ Hz. Nûh'un oğlu Sâm'ın soyundan gelmişlerdir.⁸¹ Bunlar yerin düzlüklerinde saraylar yapıyor, dağlarda ise kayaları yontarak evler yapmışlardı.⁸²

Semûd kavmi şirke düşmeden önce tevhid inancı üzerindeydi. Peygamberlere ve ahiret hayatına inanıyorlardı. Ancak daha sonra doğru yoldan sapmışlar ve putlara tapmaya başlamışlardır. Bunun yanında yeryüzünde fesat ve bozgunculuk çıkarmışlardır. Bunun üzerine Hz. Salih, peygamber olarak onlara gönderilmiştir.⁸³ Bu durum ayette şöyle ifade edilmektedir: *"Semûd kavmine de kardeşleri Sâlih'i (gönderdik). Dedi ki: Ey kavmim! Allah'a kulluk edin. Sizin O'ndan başka tanrınız yoktur. O sizi yerden (topraktan) yarattı. Ve sizi orada yaşattı. O halde O'ndan mağfîret isteyin; sonra da O'na tevbe edin. Çünkü Rabbim (kullarına) çok yakındır, (dualarını) kabul edendir."*⁸⁴ Böylece Hz. Salih onlara ölü topraktan yaratıldıklarını ve yeryüzünü yaşamaya uygun hale getirenin Allah olduğunu hatırlatmaktadır. Ayrıca Hz. Salih'in onlardan putlara tapmayı terk etmelerini ve tevbe etmelerini istemesi onla-

⁷⁵ el-A'râf 7/66. Ayrıca bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-azîm*, 3/435.

⁷⁶ el-A'râf 7/70.

⁷⁷ el-Ahkâf 46/24-25; el-Kamer 54/19-21.

⁷⁸ Ertuğrul, "Kur'an'da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu -I-", 175.

⁷⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Taberî, *Târîhu'l-ümemi ve'l-mülûk* (Beyrut: Daru'l-Turasi, 1387), 1/126-127; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 14/304; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2/250; Zemaşşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmidî't-tenzil*, 2/120.

⁸⁰ el-Hicr 15/80.

⁸¹ Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kureşî el-Besrî el-Dimeskî, *el-Bidaye ve'n-nihaye*, thk. Alî Şîrî (yy: Daru İhyai Turasi'l-Arab, 1988/1408), 1/150; Taberî, *Târîhu'l-ümemi ve'l-mülûk*, 1/126; Zemaşşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmidî't-tenzil*, 2/120.

⁸² el-A'râf 7/74; el-Fecr 89/9.

⁸³ Taberî, *Târîhu'l-ümemi ve'l-mülûk*, 1/126-127; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2/250.

⁸⁴ Hûd 11/61.

rın daha önceden tevhid dini üzere olduklarını ispatlamaktadır.⁸⁵ Ancak Semûd kavmi Hz. Salih'in kendilerine getirdiği gerçeği kabul etmediler ve ona şöyle seslendiler: “*Dediler ki: Ey Sâlih! Sen bundan önce içimizde ümit beslenen birisiydin. (Şimdi) babalarımızın taptıklarına tapmaktan bizi engelliyor musun? Doğrusu biz, bizi kendisine (kulluğa) çağırдың şeyden ciddi bir şüphe içindeyiz.*”⁸⁶ Ne var ki Semûd kavmi Hz. Salih'in üstün özelliklerini itiraf etmelerine rağmen kafalarındaki şüpheden kurtulamamışlar, onu yalancılığa devam etmişlerdir.

Semûd kavmi bir taraftan Hz. Salih'i yalancılıkla suçlarken diğer taraftan onun mucize getirmesi hususunda ısrar ediyorlardı. Bunun üzerine Allah, mucize olarak onlara bir deve göndermiştir. Allah'ın göndermiş olduğu bu deve Semûd kavmi için açık bir delil olmuştur.⁸⁷ Bu nedenle Hz. Salih, deveye bir kötülük etmemeleri hususunda kavmine uyarılarda bulunmuştur. Ancak inat ve kibirlerine yenilen bu insanlar Allah'ın devesini keserek ortadan kaldırmışlardır. Bunun üzerine Hz. Salih onlara üç gün mühlet vermiştir.⁸⁸ Arkasından da “*Zulmedenleri de o korkunç ses yakaladı ve yurtlarında diz üstü çöke kaldılar.*”⁸⁹ ayetinde ifade edildiği gibi korkunç bir sesle helâk edildiler. Yine onların başına gelen helâk “*Bunun üzerine onları o (gürültülü) sarsıntı yakaladı da yurtlarında diz üstü dona kaldılar.*”⁹⁰ ayetiyle de beyan edilmektedir. Böylece Semûd kavmi içinde korkunç bir ses barındıran şiddetli bir depremle helâk edilmiştir.

Kur'an, deveyi kesme işini toplumun hepsi değil de bir kısmının yapmış olmasına rağmen suçu tüm topluma yükleyerek “*deveyi kestiler*”⁹¹ buyurmaktadır. Bu şekilde diğer insanları da suç ortağı saymaktadır. Zira onlar devenin kesilmesine karşı çıkmamışlar, aksine bu olumsuz davranışı onaylamışlardır. Bunun için Kur'an, suçu bütün topluma izafe etmiştir.⁹² Dolayısıyla bu durum da göstermektedir ki toplumsal değişimden sorumlu olan sadece toplum değil aynı zamanda bireydir. Çünkü bireylerin olumlu yönde değişmesi toplumları da olumlu yönde değiştirecektir.

⁸⁵ Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 14/304; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 3/183.

⁸⁶ Hûd 11/61.

⁸⁷ Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 14/305; Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmid-i't-tenzil*, 2/120; Ebû'l-Alâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Yusuf karaca vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 2/56.

⁸⁸ Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 14/305; Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 3/183.

⁸⁹ Hûd 11/67.

⁹⁰ el-A'râf 7/78.

⁹¹ eş-Şems 91/14.

⁹² Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 14/307; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 2/59.

Bunların dışında kendilerine gönderilen peygamberlere iman etmeyen Tübbâ' kavmi⁹³ ve Fravun⁹⁴ helak edilmiştir. Yine İsrailoğulları⁹⁵ ve Fil sahipleri⁹⁶ çeşitli cezalara çarptırılmışlardır.

2.2. Amelî Bozulma

Amel kelimesi sözlükte “iş, fiil, çaba, çalışma, eylem” gibi mânalara gelmektedir.⁹⁷ Terim olarak ise, “canlı varlığın gayeli olarak yaptığı iş” diye tarif edilmektedir.⁹⁸ Bir fıkıh terimi olarak da amel, “kişinin dış dünyaya aktardığı söz ve davranışlarını ifade etmektedir.”⁹⁹ Bir fiil, iş ve davranışın amel olabilmesi için iradeli ve bilinçli yapılmış olması gerekir. Dolayısıyla amel kelimesi fiil kelimesinden daha özel bir mâna ifade etmektedir.¹⁰⁰ Kur'an'da insanların yaptıkları amele göre mükâfat veya ceza alacakları beyan edilmektedir.¹⁰¹

Kavimleri helake götüren bir başka sebep de kendilerine emredilen emir ve yasaklara riayet etmemeleridir. Bu emir ve yasaklara itaat etmeyenlerden biri de Hz. Musa'nın amcası oğlu olan Karun'un kıssasıdır. Karun, Hz. Musa zamanında yaşamış ve çok büyük bir servete sahip olmuştur. Öyle ki konağının kapısını altından yaptırmış, duvarlarını da altın levhalarla kaplattırmıştı.¹⁰² Hz. Musa, İsrailoğullarına zekâtı emredince Karun zekât vermekten imtina etmiş ve sahip olduğu bütün mal ve serveti kendi bilgi ve marifeti sayesinde kazandığını iddia etmiştir. Bu durum ayette şöyle ifade edilmektedir: “*Karun ise: O (servet) bana ancak kendimdeki bilgi sayesinde verildi, demişti. Bilmiyor muydu ki Allah, kendinden önceki nesillerden, ondan daha güçlü, ondan daha çok taraftarı olan kimseleri helâk etmişti. Günahkârlardan günahları sorulmaz (Allah onların hepsini bilir).*”¹⁰³ Karun, kendisine emredilen zekâtı verme bir yana Hz. Musa'yı zinâkâr olmakla itham etmiştir. Bunun üzerine Hz. Musa, onun hakkında beddua etmiş, o

⁹³ ed-Duhân 44/37.

⁹⁴ el-Bakara, 2/50; el-A'râf 7/136; İsrâ 27/103.

⁹⁵ el-Bakara 2/65.

⁹⁶ el-Fîl 105/1-5.

⁹⁷ İbn Manzûr, “Amel”, 11/475.

⁹⁸ Süleyman Uludağ, “Amel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/13.

⁹⁹ İbrahim Kâfi Dönmez, “Amel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/16.

¹⁰⁰ İsfehânî, “Amel”, 1/587; Karagöz vd., “Amel”, 24.

¹⁰¹ en-Nûr 24/38; Sebe' 34/37-38; el-Mü'min 40/40; el-Ahkâf 46/16.

¹⁰² Taberî, *Târîh*, 1/443-151; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/177-178; Köksal, *Peygamberler Tarihi I-II*, 84-85.

¹⁰³ el-Kasas 28/78.

ve serveti yerin dibine batıvermiştir.¹⁰⁴ Bu durum ayette şöyle ifade edilmektedir: “*Nihayet biz, onu da sarayını da yerin dibine geçirdik. Artık Allah’a karşı kendisine yardım edecek avanesi olmadığı gibi, o, kendini savunup kurtarabilecek kimselerden de değildi.*”¹⁰⁵ Görüldüğü gibi Karun’un kıssası servet ve gücüne güvenerek kendini yücelten ve Allah’a isyan edip sınırı aşanlar için bir ibret tablosudur.¹⁰⁶

Kur’an, amelî bozulmanın bir başka örneği olarak da zekatlarını vermeye yanaşmayan bahçe sahiplerini örnek vermektedir. Bunlar da yeti-me, yoksula ve fakire haklarını vermeyen kimselerdi. Kur’an, onların bu durumunu şöyle dile getirmektedir: “*Derken: Aman, bugün orada hiçbir yoksul yanınıza sokulmasın! diye fısıl-daşa fısıl-daşa yola koyuldular.*”¹⁰⁷ “*Fakat onlar daha uykudayken Rabbinin katından (gönderilen) kuşatıcı bir âfet (ateş) bahçeyi sarıverdi de bahçe kapkara kesildi.*”¹⁰⁸ Böylece malını ihtiyaç sahipleri için tasadduk etmekten çekinen bahçe sahiplerinin bahçeleri Allah’tan gelen bir âfet sonucu yanıp simsiyah olmuştur. Bu da göstermektedir ki ibadetleri yerine getirmede gevşek davranma ya da o ibadetten yüz çevirme toplumsal düzeni olumsuz şekilde etkilemekte ve toplumların helakine zemin hazırlamaktadır.

2.3. Ahlakî Bozulma

Arapça’da ahlak kelimesi hulk veya huluk kelimesinin çoğuludur. Hulk veya huluk kelimesi de “seciye, tabiat, huy” gibi mânalara gelmektedir. Genellikle insanın bedenî yapısı için halk, mânevî yapısı için hulk kelimesi kullanılmaktadır.¹⁰⁹ Terim anlamı olarak ahlak, “insanın iyi veya kötü olarak nitelendirilmesine sebep olan manevî vasıfları, huyları ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu iradeli davranışların bütünüdür.”¹¹⁰ Dolayısıyla insan, iyiliği de kötülüğü de yapmaya yatkın bir kabiliyet ve istidatla yaratılmıştır.¹¹¹

Ahlakî olarak bozulup yoldan çıkan kavimlerden biri Sedum ve

¹⁰⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 19/629; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’an’il-azîm*, 6/255; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 25/16-18; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 4/216; Zemahşerî, *el-Keşşâf’an hakâiki gavâmidî’t-tenzil*, 3/432-433.

¹⁰⁵ el-Kasas 28/81.

¹⁰⁶ Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 4/247.

¹⁰⁷ el-Kalem, 68/23-24.

¹⁰⁸ el-Kalem, 68/19-20.

¹⁰⁹ İbn Manzûr, “hlk”, 10/86; Mustafa Çağrırcı, “Ahlak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/1.

¹¹⁰ Karagöz vd., “Ahlak”, 14; Çağrırcı, “Ahlak”, 2/1.

¹¹¹ eş-Şems 91/9-10.

Amure'ye yerleşmiş olan ve Hz. Lût'un adına nispet edilen Lût kavmidir. Hz. Lût'un soyu, Lût b. Hâran b. Târah b. Nahor b. Saruğ' şeklindedir. Hz. Lût, Hz. İbrahim'in yeğeni, yani kardeşi Hâran'ın oğludur.¹¹² Kur'an'da yirmi yedi yerde¹¹³ ismi geçen Hz. Lût'un, Hz. İbrâhim'in tebliğini kabul ettiği¹¹⁴ ve bununla beraber nebilerden olduğu,¹¹⁵ Hz. İbrahim'le birlikte be-reketli ülkeye ulaştırıldığı¹¹⁶ bildirilmektedir. Ayrıca diğer peygamberler gibi âlemlere üstün kılındığı,¹¹⁷ ona hüküm ve ilim verildiği, sâlihlerden olduğu ve ilâhî rahmete kabul edildiği¹¹⁸ haber verilmektedir.¹¹⁹

Lût kavminin hataya düşüp bozulmasının sebebi, “Lût'u da (peygamber gönderdik). Kavmine dedi ki: “Sizden önceki milletlerden hiçbirinin yapmadığı fuhşu mu yapıyorsunuz? Çünkü siz, şehveti tatmin için kadınları bırakıp da şehvetle erkeklere yanaşıyorsunuz. Doğrusu siz taşkın bir milletsiniz.”¹²⁰ ayetlerinin de ifade ettiği gibi daha önce hiç kimsenin yapmadığı bir hayasızlığı yapmalarıydı. Hz. Lût'un uyarıları karşılığında onlar Hz. Lût'a ve ona inananlara “Çünkü onlar fazla temizlenen insanlarmış! demelerinden başka bir şey olmadı.”¹²¹ şeklinde hitap ederek onlarla alay etmeye kalkıştılar. Hz. Lût'un bütün uyarılarına rağmen onlar o kötü fiili işlemeye devam ettiler. Bunun sonucu olarak “Ve üzerlerine (taş) yağmuru yağdırdık. Bak ki günahkârların sonu nasıl oldu!”¹²² ayetinde de ifade edildiği gibi başlarına yağın taşla helâk edildiler. Hz. Lût'un karısı da onlarla helâk oldu.¹²³

Ahlakî bozulmanın başka bir örneğini de Şuayb peygamberin kavminde görmekteyiz. Hz. Şuayb, Medyen'e peygamber olarak gönderilmiştir.¹²⁴ Aynı zamanda Medyen Hz. Mûsâ'nın Mısır'dan ayrıldıktan sonra evlenip

¹¹² Taberî, *Târîh*, 1/292-307; Ebu'l-Hasen Alî b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî İbn'ül Esîr, *el-Kâmil fi't Târîh* (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-Arabi, 1997), 1/91-93; Köksal, *Peygamberler Tarihi I-II*, 245.

¹¹³ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-ğur'ânî'l-Kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), 654.

¹¹⁴ el-'Ankebût 29/26.

¹¹⁵ es-Sâffât 37/133.

¹¹⁶ el-Enbiyâ 21/71.

¹¹⁷ el-En'âm 6/86.

¹¹⁸ el-Enbiyâ 21/74-75.

¹¹⁹ Ömer Faruk Harman, “Lût”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/228.

¹²⁰ el-A'râf 7/80-81.

¹²¹ el-A'râf 7/82.

¹²² el-A'râf 7/84. Benzer ayet için bk. Hûd 11/83.

¹²³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12/548; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-ğur'ân*, 7/243; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an-il-azîm*, 3/444.

¹²⁴ el-A'râf 7/85; Hûd 11/84; el-Ankebût 29/36.

yıllarca aralarında kaldığı kavmin yaşadığı bölgeyi de ifade etmektedir.¹²⁵ Medyen, coğrafi bölge olarak Kulzum denizinin (Kızıldeniz) üst tarafında, Tebuk şehrinin hizasında yer almaktadır.¹²⁶ Kur'an'da bu kavimden Ashâb-ı Medyen¹²⁷ ve Ashâbü'l-Eyke¹²⁸ diye de bahsedilmektedir. Hz. Şuayb'ın şeceresi Şuayb b. Nüveyb b. Medyen b. İbrahim Halilullah şeklindedir.¹²⁹

Hz. Şuayb'ın kavmi itikadî bozulmanın yanında ahlakî olarak da bozulmanın son aşamasındaydı. Hz. Şuayb onları bir olan Allah'a tapmaya çağırılmış; ölçü ve tartıda adaletsizlik yapmamaları hususunda uyarılmıştır. Ayrıca tehdit ve şantajla insanları Allah yolundan alkoymak gibi tutum ve davranışlara son vermelerini istemiştir.¹³⁰ Ancak kavminin ileri gelenleri Hz. Şuayb'ı yalancılıkla itham etmiş ve "Ey Şuayb! Seni ve seninle beraber inananları memleketimizden kesinlikle çıkaracağız veya dinimize döneceksiniz"¹³¹ şeklinde tehdit etmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Şuayb onlara ilâhî azabın geleceğini haber vermiş, nitekim şiddetli deprem ve korkunç bir gürültüyle helâk olmuşlardır.¹³²

Kur'an'da toplumsal çöküş olarak değerlendirebileceğimiz büyük bir azap ile karşı karşıya kalan toplulukların, muhakkak bir peygamber tarafından uyarı ve ikazlara muhatap olmalarına rağmen Allah tarafından günah, suç ve bela olarak görülen fiilleri işlemeye devam ettiklerini söyleyebiliriz. Yukarıda gündeme getirilen dinin kurucu aktörü peygamberler tarafından sürekli tavsiye edilen ahlakî ilke ve prensiplerin ihlal edilmesi helak/sosyal çöküşün en önemli nedenlerinden birisi olduğu görülmektedir.

Sonuç

Sosyal değişme, toplumsal yapı ve insanlar arası ilişkilerde sosyolojik bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyal değişimin izlerini gelenek-

¹²⁵ Tâhâ 20/40; el-Kasas 28/22-28.

¹²⁶ Taberî, *Târîh*, 1/226-232; İbn-i Esir, *el-Kâmil fi't Târîh*, 1/138; Köksal, *Peygamberler Tarihi I-II*, 327.

¹²⁷ et-Tevbe 9/70; el-Hac 22/44.

¹²⁸ el-Hicr 15/78; eş-Şuarâ 26/176; Sâd 38/13; Kâf 50/14.

¹²⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12/554; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 14/312; Köksal, *Peygamberler Tarihi I-II*, 327-328; Ömer Faruk Harman, "Medyen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/347.

¹³⁰ el-A'râf 7/85-86; Hûd 11/84-87.

¹³¹ el-A'râf 7/88.

¹³² el-A'râf 7/85-92; Hûd 11/84-95. Geniş bilgi için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12/566-569; İbn Kesîr, *Tefsîru'l- Kur'an'il-azîm*, 3/448; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 14/319-320; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2/257; Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmidî't-tenzil*, 2/131-132.

selden moderne tüm toplum tiplerinde gözlemleyebiliriz. Değişim sürecindeki toplumlarda meydana gelen farklılaşma ve dönüşümler bazan gelişme, ilerleme olarak gerçekleşebileceği gibi bazı toplumlarda da bozulma, yozlaşma ve çöküş olarak da gerçekleşebilmektedir. Sosyal bilimciler tarafından çok sayıda sosyal değişme kuramı geliştirilmiştir. Bu kuramlardan biri olarak görülen Organizmacı teoriye göre; uygarlıklar canlı organizmalar gibi doğar, büyür ve ölür. İbn-i Haldun'un teorisyenlerinden olduğu bu kurama göre bu zorunlu bir değişim ve dönüşüm sürecidir. İbn-i Haldun'a göre zamanın değişmesi ve günlerin, ayların geçmesi ile millet ve sosyal grupların durumlarının da değişmesi kaçınılmazdır. Sosyal değişimin temel dinamiği toplumun kendisidir. Toplumsal anomi, toplumsal çöküş, sosyal çözülme gibi risk toplumunu ifade eden kavramlar günümüzde yoğun olarak gündemdedir. Tüm dünyada ve ülkemizde Covid-19 Pandemisinin sosyal, politik ve ekonomik etkileri hissedilmeye devam ettikçe, sosyal çözülme ve çöküş tartışmaları da sosyal bilimciler arasında tartışılmaya devam edecek gibi gözükmektedir.

Kur'an, kıssalar vasıtasıyla önceki kavimlerin sosyal değişim tecrübelerini bize aktarmıştır. Genel prensipler çerçevesinde sosyal değişimin bütün toplumlar için tüm zamanlarda geçerli olduğunu belirtmiştir. Kur'an, bireylerden nefislerini olumlu yönde değiştirmesini istemiş ve bunun sonucu olarak da toplumların salaha erişeceğini beyan etmiştir. Böylece olumlu anlamda değişen birey toplumu da olumlu anlamda değiştirecektir. Ancak Kur'an; bireylerin, kendilerini olumsuz yönde değiştirmeleri durumunda toplumların da olumsuz yönde değişeceğini belirtmiştir. Bunun temel sebebi ise toplumların itikadî, amelî ve ahlakî olarak bozulmalarıdır. Bunun sonucu olarak da Nûh, Ad, Semûd, Lût kavmi gibi bozulmaya maruz kalan önceki toplumlar Allah'ın yasaları (sünnetullah) gereği helakle yüz yüze kalmış ve nihayetinde Allah'ın azabıyla helak olmuşlardır. Bugün de sosyal değişim ile alakalı Kur'an'ın vermiş olduğu bu mesajdan gerekli dersi çıkarmayanların ve bunu kulak ardı edenlerin sonunun da toplumsal çöküş/helak olacağı vurgulanmaktadır.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Coşkun, Hasan. "Küreselleşme Sürecinde Din". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Kış 2017), 115-134.

- Coşkun, Hasan. "Toplumsal Değişme ve Din". *Din Sosyolojisi*. ed. Özcan Güngör-Rıdvan Şimşek. İstanbul: Lisans Yayınları, 2020.
- Çağrı, Mustafa. "Ahlak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/1-9. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Çelebi, İlyas. "Sünnetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/159. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Diyanet Vakfı Meali*. Erişim 30 Haziran 2020. <https://www.kuranayetleri.net/diyanet-vakfi-meali>
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Amel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/16-20. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Ertuğrul, Resul. "Kur'an'da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu-I". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2017), 165-192.
- Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alpaslan Açıkgenç. Ankara: Fecr Yay., 1987.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Harman, Ömer Faruk. "Lût". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/227-229. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Harman, Ömer Faruk. "Medyen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/346-348. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Harman, Ömer Faruk. "Nûh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/224-227. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl İbn Ömer. *Tefsîru'l- Kur'ân'il-azîm*. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tay-yibe, 2. Basım, 1999.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihaye*. thk. Alî Şîrî. yy: Daru İhyai Turasi'l-Arab, 1988/1408.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 3. basım, h. 1414.
- İbn'ül Esîr, Ebu'l-Hasen Alî b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't Târih*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabi, 1997.
- İsfehânî, Rağîb. *Müfredât*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru's-Şâmiye, h. 1412.
- Karagöz, İsmail vd.. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 2010.
- Karaman, Hayreddin vd.. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2006.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'da Tağyîr Olgusu -Bireysel ve Toplumsal Değişme-", *Ekev Akademi Dergisi* 27 (Bahar 2006), 51-64.
- Kehrer, Günter. *Din Sosyolojisi*. çev. M. Emin Köktaş. Ankara: Vadi Yayınevi, 1996.

- Kocacık, Faruk. *Toplumbilim: Ders Notları*. Sivas: yy., 1997.
- Kongar, Emre. *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 8. basım, 2000.
- Köksal, M. Asım. *Peygamberler Tarihi I-II*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Sentez, 2018.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-aḥkâmî'l-Kur'ân*. thk. İbrahim İtfiyişi. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısrıyye, 1964.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. çev. İ. Hakkı Şengüler vd.. 16 Cilt. yy.: Hikmet Yayınları, ts.
- Mevdûdî, Ebû'l-Alâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Yusuf Karaca vd.. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Okumuş, Ejder. "Kur'an'da Toplumsal Çöküş". *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]* 4 (2010), 63-94.
- Okumuş, Ejder. "Toplumsal Değişme ve Din". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (2009), 323-347.
- Okumuş, Ejder. *Toplumsal Çöküş Teorileri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Okumuş, Ejder. *Toplumsal Değişme ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Özsoy, Ömer. *Sünnetullah-Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*. Ankara: Fecr Yayınları, 1994.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Tefsîr-i kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, h. 1420.
- Sezen, Yümnî. *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1990.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/212. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Şentürk, Mustafa. "Kur'an'da Toplumsal Değişme Olgusu -Disiplinlerarası Bir Giriş Denemesi". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 2 (Yaz 2014), 25-42.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Dâru Kalem, 1414.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târîhu'l-ümemi ve'l-mülûk*. Beyrut: Daru'l-Turasi, 1387.
- Uludağ, Süleyman. "Amel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/13-16. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, yy., 1982.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gâvâmi'î't-tenzîl ve 'uyûni'l-e'kâvil fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, h. 1407.

İktisâş Sanatına Özgün ve Modernist Yaklaşımlar: Kur'an Örneğinde

Original and Modernist Approaches to Narrative Art: In the
Example of the Qur'an

Mustafa İbiş

Dr. Öğr. Üyesi, Uşak Üniversitesi Asst. Prof., Uşak University
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences
Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı Department of Arabic Language and Rhetoric
Uşak | Türkiye Uşak | Turkey
mustafa.ibis@usak.edu.tr orcid.org/0000-0001-5457-3697

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 28 Eylül 2020 Received | 28 September 2020
Kabul Tarihi | 22 Aralık 2020 Accepted | 22 December 2020
Yayın Tarihi | 30 Aralık 2020 Published | 30 December 2020

Atıf | Cite as

İbiş, Mustafa. "İktisâş Sanatına Özgün ve Modernist Yaklaşımlar: Kur'an Örneğinde [Original and Modernist Approaches to Narrative Art: In the Example of the Qur'an]". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2020), 497-521.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.4399163>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



İktışâş Sanatına Özgün ve Modernist Yaklaşımlar: Kur'an Örnekliğinde

Öz: İktışâş sanatına ait özgün ve modernist yaklaşımları konu edinen bu çalışmada, ilk olarak iktışâşın lügat ve terim anlamı ele alınmış ve bunun Kur'an'ın mûciz sanatlarından birini teşkil ettiği vurgulanmıştır. Burada, tarihi süreçte özgün yaklaşımlar çerçevesinde iktışâşın geçirdiği evreler ve kazandığı anlamlar açıklanmıştır. İktışâşın klasik ve modern dönem kavramlarıyla olan ilişkisi bu çalışmanın konusunu belirlemiştir. Bir bilim dalına ait kavramlar o bilimi şekillendiren ve ona değer katan anlamlardır. Bu kavramlar, ait olduğu bilimin anahtar kelimeleridir. Her kavram içinde geliştiği kültürel çevresiyle yakından ilgilidir. Çünkü her kültür kendi kavramlarıyla ayaktadır. İktışâş, başta Kur'an ilimlerinin ve daha sonra Arap dilinin kültürel yapısını oluşturan bir kavramdır. İktışâş, geçmiş dönemlerden itibaren kullanılıyor olsa da terim anlamında ilk defa Kur'an'ın belâgatını ortaya çıkarma gayretinde olan âlimler tarafından ele alınmıştır. Sonraki dönemlerde ise uzun müddet tenkit konusu içinde ele alınmıştır. İktışâş, modern dönemle beraber metin dil bilimi terimleriyle karşılaştırılması yapılmıştır. İktışâş sanatının geçirdiği tüm bu gelişmeler böyle bir konunun incelenmesini önemli ve gerekli kılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, İktışâş, Tenâşş, Sirkât, İktibâs.

Original and Modernist Approaches to Narrative Art: In the Example of the Qur'an

Abstract: In this study, which deals with the original and modernist approaches of narrative art, firstly, the dictionary and term meaning of the word narrative is examined and then it is emphasized that it constitutes one of the miracle arts of the Qur'an. Here, the stages of narrative art and the meanings that it has gained, are explained within the original approach. The relationship of narrative art with the concepts of classical and modern periods determined the subject of this study. Concepts, which belong to a science, are the meanings that shape that science and add value to it. These terms are the keywords of the science to which they belong. Each concept is closely related to the cultural environment in which it develops. Because every culture stands with its own concepts. The narrative art, firstly, had constituted a concept within the field of Qur'anic sciences, but after that it constituted a concept related to cultural structure of the Arabic language. Although the art of narrative has been used since past times, it was first addressed as a term by scholars who were trying to reveal the rhetoric of the Qur'an. In the following periods, it was handled within the subject of criticism for a long time. In the modern times, narrative art has been compared with linguistics terms. All these developments in the art of narrative made it important and necessary to examine such a subject.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Narrative, Intertextuality, Plagiarism, Quotation.

Giriş

Arap dili ilimlerinin ortaya çıkmasına etki eden en önemli sebep, Kur'an'daki sırların ortaya çıkarılma isteğidir. Bu istek ve gayret Kur'an'ın ve dolayısıyla Arap dilini en yüksek mertebeye ulaştırmayı başarmıştır. Bununla beraber Kur'an'ın müciz dili gün geçmiyor ki yeni bir manayla buluşmasın.

Bilimlerin sahip olduğu en önemli özellik, sahip oldukları terimlerdir. Bu terimler sayesinde diğer ilimlerden ayrışırlar. Bu terimler aynı zamanda bilimlerin gövdelerini ayakta tutan sütunlardır. Bunlar bazen dar bir anlam ifade ederken araştırmacıların gayreti ve tetkiki sayesinde geniş anlamlarla buluşmaktadır. Terimler, bilgi ve düşünceler için kontrol mekanizması görevini üstlenmektedir. Bunlar haricindeki konuların karışmasını engellediği gibi dâhilindeki konuların da kendisine katılmasına katkı sunmaktadır.¹

Kur'an'ın sahip olduğu edebi sanat ve barındırdığı terimler belâgat ilminin en önemli konularını oluşturmaktadır. Bu terimler Kur'an'ın sırlarının inkişaf edilmesine etki eden en önemli araçlardır. Bunlar aynı zamanda dilin düğümlenmesini çözen ve durağanlığına canlılık katan ifadelerdir. İşte son dönemlerde öne çıkan bu terimlerden biri iktisâştır. İktisâş terimi Kur'an ilimlerinin merkezinde yeşermiş ve ilahi kelamın beşeriyete sunulan bir hediyesi olmuştur. İktisâş, Kur'an'ın edebi sanatını ortaya çıkmasına katkı sunan terimlerden biridir. Bu ifade aynı zamanda Kur'an'da geçen kıssalarla ilgili modellerle irtibatı vardır. Dolayısıyla, iktisâş terimi şekilsel ve içerik bakımından birçok manalar barındırmaktadır.

Genel anlamda, terimsel ifadelerden maksat, bilimlerin tutarlılığını çerçevelemek ve bunu tespit etmektir. Bu ifadeler, düzgün anlamının yönlendirdiği mana ve çıkarımlara engel olabilecek kapalılığı kaldırmayı hedeflemektedir. Kısaca bunlar, bilimlerin anahtarı görevini görmekteler. Bu terimler aynı zamanda neşet ettiği ortamla da sıkı bağlantılıdır.² İktisâşın Kur'an'ın bir edebi sanat dalını oluşturması, tarihi süreçte gösterdiği anlamsal gelişmeler sayesinde tenkitçi ve belâgatçılara yol gösterici olması ve son olarak modern tenkit çalışmalarına kaynak teşkil etmesi bu konunun araştırılmasını gerektiren sebeplere dendir.

¹ Yâsir b. Süleymân Şûşû, "Beyne'l-aşale ve'l-mu'aşara", *Mecelletü 'ulûmi'l-luğât ve âdâbihâ* 8 (Mayıs 1433/2012), 183.

² Şûşû, "Beyne'l-aşale ve'l-mu'aşara", 184.

1. İktişâşın Tanımı

İktişâş kelimesi, sözlükte birçok anlama gelmektedir. Bunlardan bazıları konuyla ilgiliyken, bazıları çok farklı anlamlar taşımaktadır. Konunun hedefi çerçevesinde bunlardan bazıları zikredilmiştir. الْقَصُّ الْاِقْتِصَاصُ kelimesi الْقَصُّ kelimesinden türetilmiştir. Bu ifade sözlükte almak, hikâyeye, rivayet, izlemek, bir sonrakinin, öncekinin yaptığını yapması, kelamı muhafaza etmek (ezberlemek) ve iz veya haberi takip etmek gibi birçok anlama gelir.³ Buna Kur'an'dan şu ayetleri örnek vermek mümkündür:

وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيبِہ “Mûsâ'nın (annesini) ablasına: 'Onu takip et!' dedi.”⁴

قَالَ ذَلِكُ مَا كُنَّا نَبِغُ فَاَرْتَدَّا عَلٰی اٰثَارِهِمَا قَصَصًا “Mûsâ, 'İşte aradığımız bu idi.' dedi. Hemen izleri üzerine geri döndüler.”⁵

Ayette geçen قُصِّيبِہ kelimesinin anlamı izini ve haberini takip etmektir. Ayetteki anlamı ise; Musa'nın izini takip et ki, kimin onu aldığını göresin.⁶ İkinci ayette geçen قَصَصًا kelimesinin anlamı ise geldiği izi takip etmektir.

İktişâş kelimesi aynı şekilde Arap dilinde kullanılan hikâyeler anlamındaki الْقَصُّ terimiyle irtibatlıdır. Hikâyelerden maksat; takip edilen veya iç içe girmiş haberlerdir.⁷ Buna şu ayetleri örnek vermek mümkündür:

اِنَّ هٰذَا لَهٗوَ الْقَصَصِ الْحَقِّ “İşte bunlar birbirini takip eden gerçek haberlerdir.”⁸

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ “Andolsun onların iç içe geçmiş kıssalarında akıl sahipleri için ibretler vardır.”⁹

İktişâş kelimesinden türetilen, hikâyeye veya kıssa şeklinde bilinen الْقِصَّةُ kelimesi ise iş, haber, söz ve durum anlamına gelir.¹⁰

İktişâşın zikredilen anlamlarından hiçbiri kullanılmayan anlamlar değildir. Bu terim kullanıldığı durumun haliyle şekillenmektedir. Lafzın konumu yer değiştirdikçe delalet ettiği anlamı da değişir. Dolayısıyla, kelamın içerik bütünlüğünü oluşturmak ve onu anlamlandırmak bilinçli bir izlemenin eseridir. Bu bilinçli izleme, terimlerin lafzi veya içerik bakımın-

³ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2010), “kasasa”, 7/73-78.

⁴ el-Kasas 28/11.

⁵ el-Kehf 18/64.

⁶ Mennâ' el-Kattân, *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2000), 300; Ebüssuûd Muhammed el-İmâdî, *Tefsîrû Ebi's-Su'ûd el-müsemmâ İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Ḳur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhya'i't-Türâsi'l-Arabî, 2015), 7/5; Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 2008), 20/83.

⁷ İbn Manzûr, “kaşaşa”, 7/78.

⁸ Âl-i İmrân 3/62.

⁹ Yûsuf 12/111.

¹⁰ Kattân, *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, 300; İbn Manzûr, “kışsa”, 7/77-78.

dan iktibaslarıdır. Bu izleme ise, bir mana tam belirtilmediği veya açıklanmadığı halde onu işaret ve ima eden durumlarından ibarettir.¹¹

İktisâş kelimesinin terim anlamı ise sözlük anlamının delalet ettiği anlamdan çok farklı değildir. İktisâşın terim anlamını İbn Fâris (öl. 395/1004) şöyle açıklamaktadır: “Allah’ın kitabına ait edebi sanatlardan biri iktisâştır. İktisâş, sûrede geçen kelamın, diğer veya bitişik¹² sûredeki kelamdan iktibas (alınması veya takip edilmesi) edilmesidir.”¹³ Buna ayetten örnek:

وَأَتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ “Ona bu dünyada mükâfatını verdik; o, ahirette de iyiler arasında yer alacaktır.”¹⁴

İbn Fâris, burada geçen ahiretin, çalışma yeri değil aksine sevap mekânı olduğunu açıkladıktan sonra bunun: وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمَلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى “Kim de iyi davranışlarda bulunmuş bir mümin olarak onun huzuruna çıkarsa o kimseler için üstün dereceler vardır.”¹⁵ ayetten alındığını ifade etmiştir.

2. İktisâş Kavramının Tarihsel Seyri

Tarihte iktisâş terim anlamında kullanılan ilk isim İbn Fâris’tir. İbn Fâris, eş-Şâhibî adlı çalışmasında iktisâş belâğatın i’câz sanatından biri saymıştır. Ona göre iktisâş, bir sûredeki kelamın diğer bir sûredeki kelamdan alınmasıdır.¹⁶

İbn Fâris’in iktisâşı tarif ederken kast ettiği anlam; değişik iki konudaki anlamlardan birinin diğerinden iktibas edilmesi veya aynı konunun başka kelamda tekrar edilmesidir. İster bu kelimeler aynı yerde, ister her biri farklı yerlerde olsun. Burada önemli olan, her iki kelam arasında anlam bakımından sıkı bir ilişkinin olmasıdır. Buna göre, kelamın şekilsel veya içerik yönünden tekâmüle ermesi ancak bu değişik yerlerdeki kelimelerin bir araya getirilmesiyle mümkündür. Öyleyse, aynı maksada yönelik fark-

¹¹ Muhammed Zübeyr Abbâsî, “Tefâvüt beyne’l-İktisâşi’l-Çur’ânî ve muştalahi’t-tenâşş”, *ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye* 52/2 (2017), 199.

¹² Zerkeşî, bu açıklamaya “veya aynı suredeki kelamın takip edilmesidir.” sözünü ilave etmiştir. bk. Bedrüddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ‘ulûmi’l-Çur’ân*, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Mektebetü Dârü’l-Türâs, 2008), 3/297

¹³ Ebü’l-Huseyn Ahmed bin Fâris, eş-Şâhibî, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Matba’atü ‘İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurkâh, 1977), 398.

¹⁴ el-Ankebût 29/27.

¹⁵ Tâhâ 20/75.

¹⁶ İbn Fâris, eş-Şâhibî, 398.

lı cümlelere serpilmiş kelimeler bir araya getirilmeden yapılacak yorum ve tefsirler yetersiz kalacaktır.¹⁷

İbn Fâris, iktisâs Kur'an'dan birçok örnek getirmiştir. Yukarıda geçen ayetlerden başka aşağıdaki örnekleri de zikretmiştir:

“*Rabbimin lütfu olmasaydı ben de şimdi cehenneme getirilenler arasında olacaktım.*”¹⁸ İbn Fâris, bu ayetin aşağıda zikredilen:

“...Onlar da azabın içine bırakılırlar.”¹⁹ ayeti ile; ثُمَّ لَنَحْضِرَهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جُنُودًا لَنَحْضِرَهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جُنُودًا...²⁰ ayetinin tekrarı olduğunu ve ondan alındığını belirtmiştir.

İbn Fâris, ayetteki bir kelamın, başka ayetlerdeki birçok kelamdan iktisâs edilebileceğine işaret etmiş ve buna ayetlerden delil getirmiştir. Buna örnek:

“*Elbette biz, hem dünya hayatında hem de şahitlerin hazır bulunacağı günde elçilerimize ve inanmış kişilere yardım ederiz.*”²¹ İbn Fâris, ayette geçen şahitler anlamındaki الْأَشْهَادُ kelimesinin dört ayetteki kelamdan alındığını ifade etmiştir. Çünkü şahitler dördür. Bu dört şahit ise dört yerde geçmektedir. Birinci şahit, meleklerdir. Buna örnek:

“*Her şahıs, yanında bir sürücü bir de şahitle gelir.*”²² İkinci şahit peygamberlerdir.²⁴ Buna örnek:

“*Her bir ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve seni de onlara şahit tuttuğumuz zaman halleri nice olacak!*”²³ Üçüncü şahit, Hz. Muhammed'in Ümmetidir.²⁶ Buna örnek:

“*İşte böylece, siz*

¹⁷ Muhammed Ebû Mûsâ, *Mürâca'ât fi uşûli'd-dersi'l-belâğî* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1429/2008), 299.

¹⁸ es-Saffât 37/57.

¹⁹ er-Rûm 30/16.

²⁰ Meryem 19/68.

²¹ el-Mü'min 40/51.

²² İbn Fâris, *eş-Şâhibî*, 398.

²³ Kâf 50/21.

²⁴ İbn Fâris, *eş-Şâhibî*, 398.

²⁵ en-Nisâ 4/41.

²⁶ İbn Fâris, *eş-Şâhibî*, 399.

insanlara şahit olursunuz, peygamber de size şahit olsun diye sizi vasat (örnek) bir ümmet yaptık.”²⁷ Dördüncü şahit ise uzuvlardır.²⁸ Buna örnek:

يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ “Ceza gününde dilleri, elleri ve ayakları, yapıp ettikleri hususlarda aleyhlerine tanıklık edecektir.”²⁹

İbn Fâris iktişâş konusunda buna benzer daha pek çok ayet zikretmiştir. Konunun fazla uzatılmaması adına bunlarla iktifa edilmiştir.³⁰ Belâgat ve Kur'an ilminin önde gelen isimlerinden Zerkeşi ve Suyûtî de aynı şekilde İbn Fâris'in iktişâşla ilgili tarifini ve delillerini aktarmışlardır.³¹

Hicri yedinci yüzyılın ünlü edebiyatçısı İbn Ebî İsbâ' (öl. 654/1256) da iktişâş ilmine değinen âlimlerden biridir. O, iktişâş Kur'an'ın ve Arap kelamının icâz konularından biri olduğunu zikretmiştir. İbn Ebî İsbâ' iktişâş şöyle tanımlamıştır: “Kişinin bir kıssayı anlatırken onu kısa lafızlarla anlatması ve ondan hiçbir şeyi eksik bırakmamasıdır. Şöyle ki, şayet belâgat sahibi olmayan biri anlatsa onu birçok lafızla anlatacaktır. Kur'an'daki kıssaların durumu da bu kabildendir. Örneğin, Tâhâ sûresinde zikredilen Hz. Mûsâ'nın kıssasında yer alan lafızlar bu gerçeği yansıtmaktadır.”³² İbn Ebî İsbâ' iktişâş konusuna birçok şahit getirmiş ve bunları, barındırdığı icâz lafızlardan ve kapsayıcı durumlarından dolayı övmüştür.³³

İbn Ebî İsbâ'ın iktişâşa getirdiği tarif ile verdiği örnekler, iktişâşın bilinen anlamında farklılığa sebep olmuştur. Anlaşıyor ki İbn Ebî İsbâ', İbn Fâris tarafından ele alınan iktişâşın anlam dairesini genişletmiştir. Daha önceki âlimler, iktişâş sadece Kur'an'a has kılarken İbn Ebî İsbâ' bunu başka örneklerle de uygulamıştır. Ayrıca, kelimelerin belâgat açısından birbirinden ayrılan yönlerini, belâgatın uygulamadaki şartı kabul etmiştir. Bu yüzden de iktişâş konusunda karşılaştırmaya gitmiştir.³⁴ O, beşerin sözleri ile Kur'an'da zikredilen kelamı birbiriyle karşılaştırmıştır. Örneğin, A'şâ'nın beyitlerini zikrettikten sonra, âlimlerin bu konudaki en iyi

²⁷ el-Bakara 2/143.

²⁸ İbn Fâris, *eş-Şâhibî*, 399.

²⁹ en-Nûr 24/24.

³⁰ Bk. İbn Fâris, *eş-Şâhibî*, 399.

³¹ Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Çur'ân*, 3/297-298; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Çur'ân*, thk. Mustafâ Şeyh Mustafâ (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1429/2008), 594-595.

³² Zekiyyüddîn Abdülazîm İbn Ebî İsbâ', *Tahrîrü't-tahbîr fi şinâ'ati's-şî'r ve'n-neşr ve beyâni icâzi'l-Çur'ân*, thk. Hifnî Muhammed Şeref (Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1383/1963), 459.

³³ Zekiyyüddîn Abdülazîm İbn Ebî İsbâ', *Bed'ü'l-Çur'ân*, thk. Hifnî Muhammed Şeref (Kahire: Nahda Mısır li't-Taba'a ve'n-Neşr, 1377/1957), 239-241; İbn Ebî İsbâ', *Tahrîrü't-tahbîr*, 459-470.

³⁴ Şûşû, “Beyne'l-aşale ve'l-mu'aşara”, 184.

haberini bu beyitler olduğu fikrine karşı çıkmıştır. O, iktişâşa A‘şâ’nın aşâğıdaki sözleri ile:³⁵

كُنْ كَالسَّمْوَالِ إِذْ طَافَ الْهُمَامُ بِهِ
فِي جَحْفَلٍ كَسَوَادِ اللَّيْلِ جَرَّارٍ
بِالْأَبْلَقِ الْفَرْدِ مِنْ تَيْمَاءَ مَنْزِلُهُ
حِصْنٌ حَصِينٌ وَجَارٌ غَيْرُ غَدَّارٍ

Samuel gibi ol. Şöyle ki; (Hâris) onu, gece karanlığı gibi büyük bir orduyla kuşatmıştı. O (Samuel), Teymâ’da korunaklı bir kaledeydi. O ihanet etmeyip sözünü yerine getiriyordu. Kur’an’da zikredilen;

وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ.

“Anne babasını makamına çıkardı. Hepsi onun huzurunda yere kapandılar; Yûsuf dedi ki: ‘Babacığım! İşte daha önce gördüğüm rüyanın manası buymuş; Rabbim onu gerçekleştirdi. Doğrusu Rabbim bana lütuflarda bulundu: Beni zindandan çıkardı, sizi çölden (çıkarıp buraya) getirdi, üstelik şeytan benimle kardeşlerimin arasını bozduktan sonra! Şüphesiz Rabbim dilediğine çok lütufkârdır. Kuşkusuz O çok iyi bilendir, hikmet sahibidir.’”³⁶ ayetini delil getirmiş ve şunları ifade etmiştir: “Basiret sahibi olan biri bu iki kelam arasındaki farkı görür. A‘şâ’nın şiirinin, ayette geçen kelimadan belâgat yönünden daha düşük kaldığı apaçık ortadadır.”³⁷ İbn Ebî İsbâ’ın iktişâşa verdiği örneklerden biri de:

“Ey toprak! Suyunu yut! Ey gök! sen de tut, denildi.”³⁸ ayetidir. İbn Ebî İsbâ’ burada tufanı hikâye eden lafızların iktişâşın en yüksek mertebesini oluşturduğunu ifade etmiştir.³⁹

İbn Ebî İsbâ’ın iktişâş konusunda Kur’an’dan getirdiği deliller, onun ince fikirliliğine ve edebi sanatının mükemmelliğine işaret etmektedir. Bu keşif, ancak üstün zekânın ve Kur’an ilimlerinin inceliklerini ortaya

³⁵ Şiirde Samuel’in vefası anlatılmaktadır. Şair İmruülkays, Kayser’e (sarayına) gitmek isteyince zırhını Samuel’e teslim eder. Zalim padişah (Hâris) ise onun zırhını isteyince Samuel onun kendisine emanet ettiğini ve veremeyeceğini söyler. Bunun üzerine padişah zırhıyla oğlu arasında tercih yapmaya karar vermesini isteyince Samuel zırhı vermeyeceğini belirtir. Bunun üzerine padişah oğlunu öldürür. Sonunda zırhı İmruülkays’ın ailesine teslim eder. bk. İbn Ebî İsbâ’, *Tahrîrû’t-taḥbîr*, 459-460; İbn Ebî İsbâ’, *Bedî’u’l-Ḳur’ân*, 239-240; Ebü’l-Hasan Muhammed İbn Tabâtabâ, ‘İyârû’s-şîr’, thk. Abdülâzîz el-Mânî (Kahire: Matba’atü’l-Hancî, 2010), 73-76.

³⁶ Yûsuf 12/100.

³⁷ İbn Ebî İsbâ’, *Bedî’u’l-Ḳur’ân*, 241.

³⁸ Hûd 11/44.

³⁹ İbn Ebî İsbâ’, *Bedî’u’l-Ḳur’ân*, 239-240.

çıkarma çabasının bir eseridir. Bu durum, hikâye edilen farklı kelimeler konusunda hazır bulunma durumuyla açıklanabilir. Bir kelamın inceliklerini anlamak için o kelamın başkasıyla olan ilgisini veya ona manen ve lafzen nasıl delalet ettiğini bilmek gerekir. Bu durumun iki izahı vardır. Birincisi, geniş yelpazede farkındalık bilincine sahip olmaktır. Yani okuduğu şeyi takip edip ondan hiçbir şeyi atlamamaktır. İkincisi ise, kuvvetli sezgi ve içgüdüye sahip olmaktır.⁴⁰

Son dönemin önemli belâgat âlimlerinden Muhammed Ebû Mûsâ; وَيَوْمَ الْأَشْهَادِ “şahitlerin hazır bulunacağı günde”⁴¹ ayetinde iktisâş konusuna değinmiş ve bu konuda şunları zikretmiştir: “Şayet ayette zikredilen الْأَشْهَادُ (şahitler) kelimesi üzerinde durup manayı tamamlayıp bunu sadece “şahitler” şeklinde tefsir edersen kelamı yüzeysel biçimde açıklamış olursun. O zaman kelamın inceliklerine inmemiş, onun işaret ettiği anlamlarına riayet etmemiş ve Kur'an'ın bütünsel anlamını korumamış olursun. Onun için bazen kitaptaki tek bir kelimeyi tefsir etmek için bütün benliğimizle (bilgi birikim ve hislerimizle) hazır bulunmamız gerekir.”⁴²

3. Tenkit İlminde İktisâş

Kur'an'ın belâgat sanatları arasında kendine yer bulan iktisâş, tenkit ilminde de kendisinden söz ettirmiştir. Tenkit ilminde iktisâş ile ilgili çalışmalar, daha çok onun şiirlerde nasıl kullanıldığı ile ilgilidir. Yani şairin iktisâş uygulamasının uygun ve güzel olduğu yerler veya onu uygulamadan kaçınılması gereken durumlara yöneliktir.

İlk dönemin önemli belâgat âlimlerinden İbn Tabâtabâ (öl. 322/934) iktisâş daha çok lügat manası olan, bir haberi veya hikâyeyi kısma etmek, anlamında ele almıştır. O, bir haber veya hikâyeyi şiirinde aktarmak mecburiyetinde kalan şairin yapması gerekeni şu şekilde izah etmektedir: “Şayet şair, şiirinde bir haberi iktisâş etmek mecburiyetinde kalırsa onu önce zihninde tasarlar ve onu manayı en iyi ifade eden en güzel sözlerden seçer. Şairin ele aldığı bu şiir vezninin, ziyade veya noksan kelimeler barındırması muhtemeldir. Fakat bu ziyade veya noksanlık durumu, kelamı ifsat etmemeli aksine ona yardımcı olmalıdır. Bu ziyade lafızlar, manayı

⁴⁰ Ebû Mûsâ, *Mürâca'ât fi uşûli'd-dersi'l-belâğî*, 299.

⁴¹ el-Mü'min 40/51.

⁴² Ebû Mûsâ, *Mürâca'ât fi uşûli'd-dersi'l-belâğî*, 299.

oluşturan kelamın cinsinden olmalı, onu teyit etmeli ve en güzel biçimde sunmalıdır.”⁴³

İbn Tabâtabâ, şiirlerde hikâye edilen haberin bölümlerinin, birbiriy-le uyumlu olması gerektiğine dikkat çekmiştir. İktîşâşın, şiirin anlamsal veya terkip yapılarında bozukluğa neden olmaması gerekir. Çünkü şiirin ahenk ve güzelliği, metnin tüm parçalarının birbiriyle uyumuyla ortaya çıkar. Dolayısıyla, şair aktarmak istediği hikâyeyi önce zihninde güzelce planlamalı ve hedeflediği manaya en güzel lafızlarla varmalıdır. Aynı şekilde fazladan getireceği veya noksanlık yapacağı lafızlar şiirin manasına hâle getirmemeli ve veznini de bozmamalıdır.⁴⁴

Dil ve belâgat eleştirmenleri, metnin lafızlarının birbiriyle uyumunu, tenkit ilminin önemli bir kıstası kabul etmişlerdir. Onlara göre iktîşâşta uyulması gereken şey tenasüptür. Nitekim İbn Tabâtabâ, iktîşâş konusuna A’şâ’nın yukarıda geçen şiirini örnek vermiş ve bu konuda şunları ifade etmiştir: “Burada, A’şâ’nın kelamının düzenine bak. Lafızları akıcı, manası yerinde ve hikâye tümüyle doğru haber barındırmaktadır. Her bir kelime yerli yerinde. Kelamda ne bir fazlalık nede noksanlık söz konusudur.” İbn Tabâtabâ yukarıda A’şâ’nın şiirinin güzel (istihsân) özelliklerini sayarken buna, icâz sanatında olmaması gereken durumları da eklemiştir. Buna göre kelam, “taksir” ve “ihlal”den uzak olmalıdır. O, şairin şiirini en veciz, bütün haberi kapsayıcı ve bunu en güzel biçimde sunduğunu ifade etmiştir.⁴⁵

İktîşâş konusunu ele alan meşhur belâgat eleştirmenlerinden biri de Kartâcennî’dir (öl. 684/1285).⁴⁶ O, İbn Tabâtabâ’nın zikrettiği iktîşâşın istihsân özelliklerine işaret etmiştir. Bu konuyu öykünmenin kısımlarından saydığı الْمُحَاكَاةُ التَّامَّةُ (tam öykünme) başlığında işlemiştir. Tam öy-

⁴³ İbn Tabâtabâ, *İyârü’ş-şîr*, 72-73.

⁴⁴ Şûşû, “Beyne’l-aşale ve’l-mu’asara”, 189-190.

⁴⁵ İbn Tabâtabâ, *İyârü’ş-şîr*, 73, 75; bk. Hâmid b. Sâlih er-Rabî’î, *Mekâyisü’l-belâga beyne’l-üdebâ ve’l-ulemâ* (Mekke: Ma’hadü’l-Buhûsî’l-İlmiyye ve İhyâi’t-Türâsî’l-İslâmî, 1416/1996), 197-224.

⁴⁶ Kartâcennî, Endülü’sün Kartacenne şehrinde doğmuş önemli ilim adamlarından biridir. İlk tahsilini Kartacenne şehrinin kadısı olan babasından Arap dili ve edebiyatı, fıkıh ve hadis derslerini almıştır. Tursunî, Arûzî ve Ebû Ali eş-Şelevbîn gibi dönemin tanınmış birçok âlimden ders alan Kartâcennî, kendini birçok ilim dalında geliştirmiştir. İlim tahsili ve başka nedenlerle Mürsiye, Gırnata, İşbiliye, Fas ve Tunus gibi birçok beldeye gitmiştir. Aristo, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Fârâbî gibi bilim adamlarının şiir, belâgat, tenkit, mantık ve hitabete dair görüşlerinden istifade ederek bu konuda özgün görüşler ortaya koymuştur. Kartacennî önemli şahsiyetlere hocalık yapmış ve vefat ettiğinde geride önemli eserler bırakmıştır. bk. İsmail Durmuş, “Kartâcennî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/518-519.

künmeyi şöyle açıklamıştır: “Tam öykünme, hikâyedeki bütün parçaların derinlemesine incelenmesidir. Şöyle ki, ancak bu parçaların düzen ve kafiyelerinin uyumu sayesinde hikâyenin hayali tam manasıyla gerçekleşmiş olur.” Kartâcennî, yukarıda A’sân’ın zikrettiği Samuel’in kisasını zikretmiş ve şunları aktarmıştır: “Şiirde tam bir öykünme söz konusudur. Şair eğer burada, manayı ihlal edip sadece bazı lafızları zikretmiş olsaydı, hikâyeye noksan kalmış olurdu. Şayet lafızları icmalî (anlaşılmayacak kadar kısa) şekilde zikretseydi, o zaman da bu bir öykünme olamazdı.”⁴⁷

İbn Tabâtâbâ, bir hikâyeye veya haberi öykünürken bunun gerçek ve doğruluk yönüne riayet edilmesi gerektiğini şart koşmuştur. O, öykünmede haberin doğruluk yönüne riayet edilmediğine Ferazdak’ın aşağıdaki mısralarını delil getirmiştir:

وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُمَلَّكَ - أَبُو أُمِّهِ حَيُّ أَبُو يُقَارِيَهُ

İnsanlar içinde ona (İbrâhîm el-Mahzûmî’ye) fazilet bakımından benzer kimse yoktur.⁴⁸ Ancak, annesinin babası onun da babası olan padişah akrabası (Hişâm b. Abdülmelik) hariç.

İbn Tabâtâbâ, Ferazdak’ın bu mısralarını, gerçeğe uygun bulmamış ve bunları hastalıklı kelimeler şeklinde izah etmiştir.⁴⁹

İk̄tişâşta haberin veya hikâyenin gerçeklik yönüne riayet edilmesini şart koşan isimlerden biri de Ebû Hilâl el-Askerî’dir (öl. 400/1009). O, bu durumu şu cümlelerle izah etmiştir: “Şayet bir kelimede haber veya hikâyenin öykünmesi zaruriyse, onda doğruluk ve gerçeklik yönüne riayet etmen şarttır. Kelamda ancak öykünmede doğruluğa riayet edersen ona sahip olabilirsin. O zaman kelama uyar ve ona boyun eğersin.”⁵⁰

İbn Ebî İsbâ’ da ik̄tişâşta haberin gerçek ve doğruluğuna riayet etmeyi şart koşmuştur. Fakat ona göre ik̄tişâş, îcâz sanatı içinde değerlendirilebileceği gibi îcâzı barındırmadığı durumları da vardır.⁵¹ İbn Ebî İsbâ’ buna aşağıdaki şairin şu beytini örnek vermiştir:

لَعَشْرِي لَنْعَمَ الْحَيِّ حَيُّ بَنِي كَعْبٍ - إِذَا نَزَلَ الْخُلُخَالُ مَنْزِلَةَ الْقَلْبِ

Hayatım üzerine yemin ederim ki, Benî Ka’b’in insanları ne güzel!

⁴⁷ Ebü'l-Hasen Henfüddîn Hâzîm el-Kartâcennî, *Minhâcü'l-bülegâ*, thk. Muhammed el-Habîb İbn el-Hôcâ (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1986), 109.

⁴⁸ Ferazdak bu mısralarda, Hişâm b. Abdülmelik’in dayısı İbrâhîm b. Hişâm b. İsmâil el-Mahzûmî’yi övmek istemiştir.

⁴⁹ İbn Tabâtâbâ, *İyârü's-Şi'r*, 72.

⁵⁰ Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü's-Şinâ'ateyn*, thk. Alî Muhammed el-Bicâvî ve Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1371/1952), 147.

⁵¹ İbn Ebî İsbâ', *Tahrîrü't-tahbîr*, 462.

Onlar (korku ve dehşet anında) bileziklerine halhal⁵² takarlar.⁵³

İbn Ebî İsbâ' buradaki beyitlerde iktişâş var olduğunu fakat îcâzın bulunmadığını ifade etmiştir. Çünkü îcâz lafızlarının gerçek lafızlardan oluşması gerekir. Ona göre îcâz, iki türdür: Hakiki îcâz ve mecazi îcâz. Şayet lafızlar hakiki olursa buna îcâz denir. Fakat lafızlar mecaz olursa o zaman icâz ismiyle değil de türediği şeyin uygun ismiyle anılır.⁵⁴

Ebû Hilâl el-Askerî, yukarıda sayılan iktişâşta riayet edilmesi gereken şartlarına bir şart daha ilave etmiştir. O da, şairin şiirindeki kafiyelerinin uyumudur. Askerî, “Şiirde Nazım Nasıl Olmalı” anlamındaki konu başlığında şunları izah etmiştir: “Şiirde hikâye edeceğin konu hakkında anlatımı kolay bir yol tutman ve kafiyele düzgün dizmen gerekir. Nâbiğa'nın şu beyitleri buna örneklerdir:”⁵⁵

إِلَى حَمَامٍ شَرِيعٍ وَارِدِ النَّمِدِ
مِثْلَ الرُّجَاجَةِ لَمْ تَكْحَلْ مِنَ الرَّمِدِ
إِلَى حَمَامَتِنَا وَنِصْفُهُ فَقَدِ
وَأَسْرَعَتْ حَسْبُهُ فِي ذَلِكَ الْعَدَدِ
تَسْعًا وَتَسْعِينَ لَمْ تَنْقُصْ وَلَمْ تَزِدِ

وَاحْكُمْ كَحُكْمِ فِتَاةِ الْحَيِّ إِذْ نَظَرْتُ
يَحْفُهُ جَانِبًا نَيْقٍ وَتَتْبَعُهُ
قَالَتْ أَلَا لَيْتِمَا هَذَا الْحَمَامُ لَنَا
فَكَمَلْتُ مَائَةً فِيهَا حَمَامُهَا
فَحَسْبُوهُ فَأَلْفُوهُ كَمَا حَسِبْتُ

Genç kadının isabetli hükmü gibi hüküm ver. Şöyle ki o, yelkenlerini az bir suya batırmış güvercin(ler)e bakmıştı. Dağın iki tarafı güvercini kuşatmıştı. (Genç kadın) Sürme çekmeyen cam gibi gözleriyle güvercini takip etmekteydi. Dedi ki: Keşke Bu güvercinler bizim olsaydı... Veya bu güvercinlerden yarısı bizim olsaydı. O esnada güvercinlerin sayısı yüze ulaştı. Sayıda herhangi bir azalma yoktu. Düşündüğü gibi oldu. Hemen güvercinleri bulup saydılar. Güvercinlerin sayısı doksan dokuzdu. Ne eksik ne fazla.

Askerî, Nâbiğa'nın bu beyitlerini ele almış ve şunları zikretmiştir: “Bu beyitlerde zikredilen sözler, bu konunun en iyi örneklerindedir. Bu, şairin en zorlandığı durumlardan biridir. Şair burada ince bir hesap yapmış ve konuyu en veciz şekilde açıklamıştır. Şair, şiirinde kafiye düzenine riayet ettiği halde yine de hikâyenin gerçekliğinden sapmamıştır.”⁵⁶

⁵² Halhal, kadınların ayaklarına taktıkları bileziğin adıdır.

⁵³ Yani bu durum yadrganacak bir şey değildir.

⁵⁴ İbn Ebî İsbâ', *Tahrîrü't-tahbîr*, 462.

⁵⁵ Askerî, *Kitâbü's-Şinâ'ateyn*, 148.

⁵⁶ Askerî, *Kitâbü's-Şinâ'ateyn*, 148.

İbn Tabâtâbâ, şairin şiirini inşa ederken nasıl ve neye dikkat etmesi gerektiğini şöyle açıklamıştır: Şair şiirini oluşturmak istediğinde, önce şiirini irat etmek istediği manada nesir olarak zihninde tasarlar. Daha sonra buna uygun lafız, kafiye ve vezinler hazırlar.⁵⁷

Tenkit ilminde iktisâşın delaleti, örnekleri ve istihsân (kelamı güzelleştirme) şartları, bir hikâyeyi alıntılama, anlamı etrafında şekillenmektedir. Buna göre şair, şiirini biçimlendirmeden evvel hikâyeye edeceği haber için iktisâşın şartlarına riayet etmesi gerekir. Şair, şiirinde aktarmak istediği manayı veciz lafızlardan seçmeye dikkat etmelidir. Lafızlar ne anlamı daraltacak kadar yetersiz ne de anlamı saptıracak şekilde muhalif olmalıdır. Çünkü tenkitçilere göre dikkatle seçilmiş lafız, hedeflenen manaya en uygun olan ve yerine başkasının kaim olamayacağı lafızdır. Buna göre şair şiirini biçimlendirirken kelamın birbiriyle ahengine, bunların sibak ve siyakına ve şiirdeki kafiye uyumuna dikkat etmesi gerekir.⁵⁸

4. Modern Tenkit Çalışmalarında İktisâş

İktisâş, önceki dönemlerde olduğu gibi modern dönemde de ele alınmış ve araştırmalara konu olmuştur. Konuyu bu derece değerli kılan durum ise, Kur'an'ın büyük bir kısmının iktisâş barındırmasıdır. Böyle olunca, konu ilk etapta Kur'an merkezli çalışmalar çerçevesinde ele alınıp incelemeye tabi tutulmuştur. İktisâş ilk olarak Kur'an'ın îcâzı (bir düşüncüyü özlü sözlerle anlatan edebi sanat terimi) veya i'câzı (karşıdakini aciz bırakacak şekilde söylenen söz, mucizevi şekilde söylenen söz) etrafında şekillenmiş, daha sonra ise diğer edebi çalışmalara konu olmuştur. Özellikle iktisâşın tenkit konusu içinde değerlendirilmesi ve şiirlerin bu konuda tahlile tabi tutulması bunun sahasını genişletmiştir.

İktisâş konusu, özellikle modern çalışmalarda kendine yer bulmayı başarmıştır. Konunun edeb-i sirrât (intihal), iktibâs, tazmîn, telmîh vs. gibi ilimlerle ilişkisi merak uyandırmıştır. Son olarak ise iktisâşın yakın dönemde ortaya çıkan metin dil bilimi konularından "naşş" veya "tenâşş" kavramıyla ne derece ilişkili olduğu tartışmalara konu olmuştur. Kısaca bu konu başlığında, modern dönemde iktisâşın sebep olduğu bu tartışmalara cevap aranacaktır. Modern dönemde iktisâşın ilgili olduğu konular göz önüne alındığında bunun özellikle üç konu başlığında tartışıldığı

⁵⁷ İbn Tabâtâbâ, 'İyârü's-şî'r, 7-8.

⁵⁸ Nimet Azâvî, *en-Nakdu'l-luğavî 'inde'l-'Arab hattâ nihâyeti'l-karnî's-sâbi'i'l-hicrî* (Bağdat: Dârü'l-Hürriyye, 1978), 247.

görülmektedir. Birincisi, iktişâşın edeb-i sirkât ile ilgisi ikincisi, iktibâs, tazmin ve telmîh ile ilgisi üçüncüsü ise tenâşş ilmiyle ilgisidir. Bu konular şekillendiğinde, iktişâşın önemi daha da belirginlik kazanacaktır. Bunlar, daha çok klasik ve modern dönemdeki çalışmaların birbiriyle karşılaştırılması yöntemiyle ele alınmıştır. Burada ilk etapta iktişâşın ilişkili olduğu konular ele alınacak daha sonra bunların ne derece birbiriyle ilişkili olduğu incelenecektir. İktişâşın ilişkili olduğu konular şunlardır:

4.1. İktişâşın Edeb-i Sirkât (İntihal) ile Karşılaştırılması

İktişâşın intihal anlamına gelen edeb-i sirkât ile karşılaştırılması hem ilk dönem hem de modern dönem çalışmalarına konu olmuştur. Konunun intihalın bir bölümünü teşkil edip etmediği tartışmalara sebep olmuştur. Burada kısaca intihal konusuna değinilip iktişâşın bununla ilgisi ele alınacaktır.

Sirkat, sözlükte gizli bir şeyi çalmak anlamına gelir.⁵⁹ Edebi sanattaki anlamı ise, başkalarının görüşlerini, kaynağını bildirmeden ve atıfta bulunmadan bilinçli veya farkında olmadan kullanmak ve kendi görüşü gibi sunmaktır.⁶⁰

Edebi sirkat, tenkit konusunun en önemli konuları arasındadır. Tenkitçiler eskiden bu yana bu konuyu ele almış ve bununla ilgili birçok eser telif etmişlerdir. Tenkitçilerin bu konudaki görüşleri, birbirinden farklılık arz etmektedir. Bazı edebiyatçılar bu konuda aşırı taassup sahibi iken, bazıları daha müsamahakâr davranmıştır.⁶¹

İlk dönem âlimlerinden İbn Tabâtabâ intihali şöyle tarif etmektedir: “Şayet mensur, hutbe, risale veya darb-ı mesellerde (deyim veya atasözlerde) yer alan güzel bir kelam şiiire nakledilirse bu çok güzeldir. Bunun misali, gümüş veya altını eritip onlara öncekinden daha güzel şekil veren sarrafın misali gibidir. Yine bunun durumu gelen elbiseyi en güzel biçimde boyayan boyacının durumu gibidir. Fakat bu boyacı, elbisenin sahibiy-

⁵⁹ İbn Manzûr, “saraka”, 10/155-157.

⁶⁰ Mehmet Akif Özdoğan, “Klâsik Arap Şiirinde İntihâl Olgusu”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam İlahiyat Dergisi* 6 (Aralık 2005), 65-66; İsmail Durmuş, “İntihal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 22/347-350.

⁶¹ bk. Özdoğan, İntihâl, 65-106; Hamûd Yûnus, *en-Nakd 'inde İbn Ebi İşba' el-Mısrî* (Şam: Hey'etü'l-'Ammeh es-Suriye, 2010), 115; Sûzân Kâzım, *Cuhûdu İbn Ebi İşba' el-Mısrî en-nağdiyye ve'l-belâğiyye* (Bağdat: Bağdat Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 117.

le ahitleştiği biçimde boyamaz ise o zaman işler karışır. İşte manalar ve bunlardan yapılan alıntılar da böyledir.”⁶²

İbn Tabâtabâ, intihal ve iktisâs konu olacak durumlardan bahsederken özellikle edebi yaratıcılık (الإبداع الأدبي) konusuna odaklanmıştır. Ona göre mana, haber ve hikâyeler teneffüs edilen hava gibidir. Bunlar, kimseye ait değildir. İsteyen istediği şekilde bunları alabilir. Burada önemli olan, varılan nihai durumdur. İbn Tabâtabâ'nın, intihal ve iktisâs konularında müsamahalı olduğu görülmektedir. Ona göre bu gibi konularda en önemli ölçü, edebi yaratıcılıktaki kabiliyettir.⁶³

İntihalin modern dönem dil bilimcilerin çalışmalarına konu olması önemlidir. Fakat ilk dönemlerde tartışmalara yansayan intihal konuları son dönemlerde kendisine farklı bir mecra bulmuştur. İntihal, edebi sanatların konusunu oluşturduğu gibi tarih ahlak, medeniyet ve sosyal gibi birçok edebi olmayan sanat dalının da konusunu oluşturmaktadır. Son dönem edebiyatçılarından Muhammed Mustafâ Heddâra⁶⁴ (öl. 1997), konuyu etraflıca inceleyip eski ve yeni eleştirmenlerin görüşünü aktardıktan sonra ortaya çıkardığı sonucu şöyle açıklamıştır: “Arap dilinde tenkit ilmine konu olan intihalın sebep olduğu problemler ortadadır. Günümüzde artık bu konuya yeni bir bakış açısıyla bakma vaktidir. Şayet intihal yerine, son dönemlerde gelişen kavramlar kullanılırsa intihal ile ilgili tartışmalar sona erer.”⁶⁵ Heddâra'ye göre son dönemlerde gelişen kavramlar hem intihal hem de edebi yaratıcılığı kapsayacak şekilde daha geniş kapsamlıdır.

Son dönemlerde, metin dil bilim içinde gelişen edebi metin kavramı-

⁶² İbn Tabâtabâ, *İyârü's-Şîr*, 126-127.

⁶³ Şûşû, “Bejne'l-aşale ve'l-mu'aşara”, 195-196.

⁶⁴ Muhammed Mustafâ Heddâra 1930 yılında İskenderiye'de doğdu. Tahsiline burada başlayan Heddâra 1960 yılında Arap dili ve edebiyatı alanında doktora unvanını aldı. Heddâra uzun yıllar doktora bitirdiği İskenderiye Üniversitesinde Hocalık yapmıştır. Birçok ilmi ve kültürel araştırma komisyonlarında üye veya başkan olarak görev almıştır. Yaptığı çalışmalarla birçok ödüle layık görülmüştür. Örneğin 1948 yılında “Arap Dili ve Edebiyat Başarı Ödülü”nü, 1960 yılında Mansûra adlı romanıyla “Tarihsel Roman Ödülünü” ve 1988 yılında edebiyat tarihi alanında “Saddâm Edebiyat Ödülü”nü almaya hak kazanmıştır. Yazar el-Ehrâm, el-Ahbâr, eş-Şarku'l-Evsat ve er-Riyad adlı birçok gazetede makaleler yazmıştır. Heddâra, 1997 yılında vefat ettiğinde geride önemli bir ilmi birikim bırakmıştır. Belâgat, şiir ve tenkit gibi birçok konuda eser ele almıştır. Bu eserlerden bazıları özgün eserler bazıları tahkik edilen eserler bazıları ise tercüme eserlerdir. Diğer bir kısım eserleri ise ilmi araştırmalar çerçevesinde ele aldığı çalışmalardır. bk. Muhammed Zekeriyâ Annânî vd., *Muhammed Muştafâ Heddâra: Buhûs ve Dirâsât*, (Riyad: Mektebetü 'Übeykân 1424/2003), 9-17.

⁶⁵ Muhammed Mustafâ Heddâra, *Müşkiletü's-sirât fi'n-naqdi'l-Arabî: Dirâse tahlîliyye mükârane* (Mısır: Mektebetü'l-Encülû, 1958), 3002.

nın intihal gibi pek çok sanat dalını kapsadığı ve birçok probleme cevap verdiği ileri sürülmüştür. Bu kavram hem edebi sanat konularını hem de edebi sanat dışında tarih, sosyal ve ahlak bilimi gibi pek çok konuyu içinde barındırmaktadır. Daha önce de buna benzer çalışmaların olduğunu söylemek gerekir. Örneğin Hâtimî⁶⁶ (öl. 388/998), yukarıda zikredilen manaya yakın şu ifadeleri kullanmıştır: “Arapların kelamı, bazısı diğerine karışmış ve iç içe girmiştir. Sonrakiler, öncekilerin kelamını aktarmıştır. Bu konuda, yaratıcı ve özgün kelama sahip çok az kişi vardır. Şayet bir kimse, benim kelamım kimsenin kelamıyla karışmamıştır derse yalan söylemiştir.”⁶⁷ Kartâcennî, aynı şekilde çok önceleri bu meseleyi tahlil eden isimler arasındadır. Kartâcennî’ye göre şayet edebiyatçı bir şiiirden veya mensur eserden bir manayı alacaksa tasarruf⁶⁸, tağyîr⁶⁹ ve tazmin⁷⁰ gibi sanatları kullanarak alır. Ona göre, önceki bir manayı alma yöntemlerinden biri de cümleyi değiştirmek suretiyle; kelamı farklı tabirlerle veya daha güzel yerde kullanmaktır.⁷¹

Klasik dönemde yapılan analizlere ilave olarak; tümüyle olmasa da iktisâşın intihal ile ilintili olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü hikâye edilen kıssalar intihal edilen manaların bir parçasını teşkil etmektedir. Fakat iktisâşta haberin gerçek ve doğru olması veya şiiirde gerçekleşen iktisâşta vezin ve kafiye uyumu gibi bir birçok şart varken, intihalde buna benzer şartlar söz konusu değildir. Ayrıca hemen hemen tüm edebiyatçılara göre intihal, manada değil lafızda gerçekleşir. İktisâşta ise ana tema, intihal edilen lafız veya mana değil öyküden hikâyedir. İntihal ve iktisâşın aynı kelam

⁶⁶ Hâtimî’nin hayatıyla ilgili bize aktarılan bilgiler pek azdır. Hâtimî, hicrî IV. yüzyılda şair bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldiği rivayet edilmiştir. Dönemin önemli âlimlerinden Gulâme Sa’leb, İbn Düreyd ve Ali et-Tenûhî’den ders almıştır. Erken yaşta Hamdânî Hükümdarı Seyfuddevle’in himayesine girmiş ve Ebû Ali el-Fârişî, İbn Hâleveyh ve Mütenebbî gibi dönemin önemli âlimleri arasında yer almıştır. Dönemin edip ve şairi Mütenebbî ile çeşitli münazaralarda bulunmuştur. Bu münazaralardan sonra yazdığı eserlerle ilim dünyasına damgasını vurmuş ve şöhretinin zirvesine ulaşmıştır. Hatimî, geride önemli eserler bırakmıştır. Sonraki âlimler onun belâgat, şiiir ve tenkide dair birçok görüşünden istifade etmişlerdir. bk. Zülfikar Tüccar, “Hâtimî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/474-476.

⁶⁷ Ebû Ali Muhammed el-Hâtimî, *Hilyetü’l-mühâdâra fi şinâ’ati’s-şi’r*, thk. Ca’fer el-Kettânî (Irak: Dârü’r-Raşîd, 1979), 28.

⁶⁸ Tasarruf, şairin bir lafzı bazen istiare, bazen icâz, bazen de hakikat gibi farklı anlamlarda kullanmasıdır. bk. İbn Ebî İsbâ’, *Tahrîrû’t-tahbîr*, 582.

⁶⁹ Tağyîr, vezin gereği lafzın başka bir şekle dönüştürülmesidir. bk. Ahmed Matlûb, *Mu’cemü’l-muştalâhâti’l-belâğiyeye ve tetâvvrühâ* (Beyrut: ed-Dârü’l-‘Arabiyye li’l-Mevsû’ât, 1427/2006), 2/306.

⁷⁰ Tazmîn, Edebiyatçının başkasına ait mısra, beyit veya sözü kendi kelamına katmasıdır. bk. İbn Ebî İsbâ’, *Tahrîrû’t-tahbîr*, 140.

⁷¹ Kartâcennî, *Minhâcü’l-büleğâ*, 194.

çerçevesinde birleşmeleri ve birbirini çağrıştırmaları bunları birbirine yaklaştırsa da bunların aynı şeyler veya birinin diğerinden bir cüz olduğunu göstermez. Bu iki sanat dalının birbirinden ayrılan noktalarından biri de uygulamadaki yöntem farklılığıdır. Biri, olumsuz bir durumu incelerken diğeri, bir manayı veya haberi aktarma peşindedir. Kaldı ki, edebi sanatın birçok konusu birbiriyle yakından ilgilidir. Son olarak; iktisâş ve intihalin kullanım yönünden göreceli kavramlar olduğu söylenebilir. Yani kişi bunları ne şekilde ele almak isterse bunlar ona göre şekillenirler. Tüm bunlar, bize intihal ve iktisâşın aslında farklı konular olduğunu göstermektedir.

İktisâş ve intihalin edebi metinle ilgisini araştıran çalışmalar, günümüzde halen devam etmektedir. Metinsellik ile ilgili çalışmalar, Arap dünyasında kabul görse de bu bilim henüz tekâmüle ermiş değildir. Yine bu bilimin Kur'an'a uygulanıp uygulanamayacağı veya ne şekilde uygulanacağı tartışma konusudur. Bu konuyla ilgili tartışmalar, son bölümde ele alınacaktır.

4.2. İktisâşın Diğer Sanat Dallarıyla İlgisi

İktisâş, edebiyatın birçok sanatıyla yakından ilgilidir. Birbirine yakın bu sanatlar, çoğu kez tek konu içinde işlenmiş bazen de biri diğerinden bir bölüm addedilmiştir. İktisâş teriminin yakından ilgili olduğu konular; iktibâs, tazmîn ve telmîhtir. Bu başlıkta, kısaca iktisâşın yakından ilgili olduğu bu terimlere değinilip iktisâşın bu terimlerle ilgisi ele alınacaktır.

İktibâş, Bir cümleyi değerli kılmak veya süslemek için ona Kur'an veya hadisten ibareler yerleştirmektir. Tazmîn, Kişinin kelimasına, başkasına ait beyit, ayet, deyim, atasözü veya hikmetli bir söz öbeğinden bir kelime sokmasıdır. Telmîh, kelamın muhtevasında yaygın bir deyim, atasözü, önemli bir şiir veya meşhur bir kıssaya kendisi zikredilmeden işaret edilmesidir.⁷²

Fahreddîn er-Râzî, telmîh sanatını kısımlara ayırdıktan sonra buna şu mısraları örnek göstermiştir;⁷³

كَالْمُسْتَجِيرِ مِنَ الرَّمْضَاءِ بِالنَّارِ الْمُسْتَجِيرُ بِعَمْرٍو عِنْدَ كُرْبَتِهِ

Sıkıntı anında Amr'den yardım isteyen, alevli günde ateşten medet uman gibidir.

⁷² Matlûb, *Mu'cemü'l-muştalahât*, 1/270-271, 2/316, 344; İbn Ebî İsbâ', *Tahrîrîü't-tahbîr*, 141; Fahrüddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-i'câz*, thk. Bekrî Emîn (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâ'în, 1985), 288.

⁷³ Râzî, *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-i'câz*, 288.

Bu darb-ı meselin hikâyesi, iki Arap kabileleri arasında gerçekleşen meşhur savaşı işaret etmektedir. Bunlar Bekr ve Tağlib kabileleridir. Bu savaş, cahiliye döneminde Bekr ve Tağlib arasında gerçekleşen Besûs veya Vâil diye bilenen savaştır. Amr, Cessâs b. Mürre'nin amcaoğludur. Cessâs'la Vâil kabilesinden Küleyb arasında çıkan anlaşmazlık sonucunda, Cessâs Küleyb'i yaralar. O esnada, Küleyb Cessâs'ın yanında bulunan Amr'den su ister. Amr ise onun bu talebini, ona ölümü göstererek men eder. Araplar, zor zamanın dostu olmadığını ve kimseye güvenmemek gerektiğini ifade etmek için bu darb-ı meseli kullanırlar. Araplar arasında yaygın olan bu darb-ı meselde bu kıssaya telmîh (işaret) vardır.⁷⁴

İkhtişâşın yukarıda tarifleri verilen iktibâs, tazmîn ve telmîh ile ilgisinin bulunduğu aşikârdır. Bununla birlikte ikhtişâş, delalet yönünden telmîh sanatıyla daha ilgilidir. Fakat telmîh sanatı kaside, yaygın meseller ve birçok şiir türünde kullanılması itibariyle daha geniş bir anlama sahiptir.⁷⁵

4.3. İkhtişâşın Tenâşş İlmiyle İlgisi

Tenâşş, modern dönemde ortaya çıkmış yeni bir bilim dalı olan metin dil biliminin terimlerinden birisidir. Bu bilim dalı, yirminci yüzyılın ortalarında Avrupa'da ortaya çıkmıştır. Bu bilim birçok isimle anılmakla beraber en önemlileri şunlardır:⁷⁶ نَحْو النَّصِّ , لِسَانِيَّاتُ النَّصِّ , لِسَانِيَّاتُ الْخَطَابِ , عِلْمُ النَّصِّ , تَحْلِيلُ الْخَطَابِ .

Günümüzde, ikhtişâşın metinlerarasılık şeklinde tabir edebileceğimiz *التَّنَاصُّ* terimiyle ilgisinin olup olmadığı tartışma konusudur. Bazı eleştirmenler, bunun tarihini çok gerilere götürmüş ve bunu, ilk dönemlerdeki birçok belâgat sanatının günümüze yansıyan farklı versiyonu olarak görmüştür. Bazı eleştirmenlere göre ise bu ilim, her ne kadar eskiyle irtibatı söz konusu olsa da ondan apayrı ve bağımsızdır. Tüm bu tartışmalar tazeliğini korurken bunun Kur'an ayetlerine uygulanma çalışmaları, araştırmacıları farklı görüşlere sevk etmiştir. Tenâşş teriminin hangi sanatları kapsayıp kapsamadığı yine tartışma konusudur. Son dönemlerde bu kavram adeta göreceli hale gelmiştir. Her araştırmacı bunu, farklı biçimde ele almıştır. Ayrıca bu yeni bilimin henüz tekâmüle ermemiş olması, bu konuda varılacak nihai

⁷⁴ Sa'düddin et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel fî şerhi telhîşî'l-miftâh*, thk. Abdülhamîd Hendâvî (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye 1422/2001), 730-732.

⁷⁵ Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 730, 732.

⁷⁶ Fevziye Mîrtâc, *et-Tahlîlu'n-naşşî fi't-Tefâsîri'l-Ḳur'âniyyeti'l-beyâniyyeti ve'l-mevdû'îyye: Dirâsetun tahlîliyyetun fi ḍav'i menhaci naḥvi'n-naşş* (İslamabad: Uluslararası İslam Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Doktora Tezi, 2013), 13.

karara engeldir. Burada ilk olarak, farklı araştırmacıların görüşleri çerçevesinde bu bilimin tarihi kökeniyle irtibatı, hangi sanatları kapsadığı ve iktisâş sanatıyla ilgisi ele alınacaktır. Daha sonra ise batıda neşet tenâşş kavramının iktisâş karşılamadığını savunan kimselerin görüşleri ele alınacaktır. İlk olarak, bu ilgiyi savunanların görüşlerini ele alalım.

Dil bilim araştırmacıları, tenâşş teriminin nihai bir tarifini yapmanın mümkün olmadığını ifade etmişlerdir. Çünkü bu kelimenin yapısı, anlamlarının farklılıkları ilkesi üzerine temellendirilmiştir. Modern dönemde, metin dil bilimi içinde gelişen bu ve benzeri terimler araştırmacı ve tenkitçiler arasında tartışmalara neden olmuştur. Her iki görüşün de kendine göre haklılık payı vardır. Çünkü metinlerde devamlılık olmadığından, bunların temellendiği bilimsel yönleri ve hedefledikleri de aynı değildir.⁷⁷

Tenâşş, kavram ve terim olarak tarihin farklı dönemlerine aidiyetleri bulunmaktadır. Tenâşş, kavram itibarıyla edebi tenkit içinde tarihi bir kökene sahiptir. Fakat terim olarak yenidir. Çünkü Aristo'nun *Fennu's-şî'r* adlı eserinde bahsettiği muhâkât (hikâyeler), ustûra (efsaneler) ile tazmîn gibi sanatlar ve ilk dönem Arap edebiyatına konu olan iktibâs, tazmîn ve sırkat (intihal) gibi konular günümüzdeki tenâşşın ifade ettiği anlamdan farklı şeyler değillerdir. Muhammed Miftâh, tenâşşın kökenlerinin tarihe dayandığını şu ifadelerle teyit etmektedir: "Tenâşş, farklı boyutları olan çetrefilli bir kavramdır. Onu çerçevelemek ve tam bir şekilde tanımlamak zordur. Kişi, sahip olduğu kültürel bilgi ve birikimiyle onu ayırt edip uygulayabilir."⁷⁸

Tenâşş kavramının tam ve düzgün biçimde tarif edilmesi önemlidir. Çünkü tenâşş, diğer bilimlerin temel yapısını oluşturmaktadır. Bu yapı ne derece sağlam olursa ifade ettiği mana da o derece açığa kavuşur. Tenâşş, bir kitaba ait herhangi bir metnin hedeflerini ortaya çıkaran bir dizi etkileşimden ibarettir. Tenâşş, bilerek veya bilmeyerek önceki veya kendi dönemindeki metinlerle etkileşimi sonucu meydana gelir. Bu tanıma göre, tenâşşın daha önceki dönemde ele alınan edebi yaratıcılıktan bir farkı yoktur. Çünkü edebi yaratıcılık da bunun gibi birçok farklı metinlerin bir araya getirilmesiyle oluşmuştur.⁷⁹

⁷⁷ Şûşû, "Beyne'l-aşale ve'l-mu'aşara", 199.

⁷⁸ Muhammed Miftâh, *Tehlîlu'l-ḥiṭâbi's-şî'rî* (Beirut: el-Merkazü's-Sekâfi'l-'Arabî-Dârü'l-Beyzâ, 1992), 131; Şûşû, "Beyne'l-aşale ve'l-mu'aşara", 199.

⁷⁹ Nûr el-Hüdâ Levşen, "*et-Tenâşş beyne't-türâş ve'l-mu'aşara*", *Mecelletü Câmî'atü Ümmükurâ* 26 (1424/2003), 1021.

Tenâşş konusunu işleyen araştırmacılarından biri Abdülmelik Mirtâz'dır. O, tenâşşı şöyle tarif etmiştir: Tenâşş, edebi yaratıcılığa sahip kimsenin kendinden önce ortaya atılan fikirlerden veya lafızlarından etkilenerek yaptığı iktibâs veya tazmîn durumundan ibarettir. Fakat edebiyatçı bu tazmîn veya iktibâsları, kesin bilinçle değil de bilinçaltı durumdan etkilenerek uygulamıştır. Mirtâz, tenâşş nazariyesinin köklerinin İbn Haldûn'a dayandığını ifade etmiştir. Mirtâz'a göre, İbn Haldûn'un şairlere şiirlerini oluştururken riayet etmeleri gereken durumları nasihat ederken kullandığı ifadeler, tenâşş ilmine işaret etmektedir.⁸⁰ İbn Haldûn bu nasihatini şöyle dile getirmiştir: "Ezber, Araplara ve Arap şiirine aittir. Öyle ki, bu durum, kişide insicam üzere o minvalde yürümeyi meleke haline getirir. Bu birikim sayesinde, şiir konusunda şairde bir meleke oluşur. Bazen de şöyle denir: Kişi ezberlediğini unutmalı ki, zahir durum silinsin. Çünkü bu zahir durum, aynı şeyleri kullanmaya sebep olur. Kişi ezberlediği şeyi unuttuğunda, zihin bu bilgi birikim sayesinde yeni üslubunu bulacaktır. Bu sayede, önceki kelimeler yerine farklı ve kendine özgü kelimeler kullanacaktır."⁸¹ Mirtâz, İbn Haldûn'un bu ifadelerini aktardıktan sonra: "Bu, tenâşş değil midir? Önceki dönemlerde söylenenler bu sözler, günümüzde gelişen yeni kavramların somutlaşmış durumundan ibaret değil midir?" şeklindeki sözleriyle, klasik terimleri modern kavramlarla ifade edemeyen kimselere çıkışmıştır.⁸²

Metinlerarası ilgiye değinen ilk dönem âlimlerinden biri de Ebû Hilâl el-Askerî'dir. O, bir metnin öncekilerle ilgisini şu sözlerle dile getirmiştir: Bir kimsenin ifade ettiği mana veya lafız daha önce bu konuda söylenen ifade ve kalıplardan bağımsız değildir."⁸³ Bu konuya işaret eden isimlerden biri de İbn Reşîk el-Kayrevânî'dir (öl. 456/1064). O da aynı şekilde, tüm ifadelerin asıl kaynağının daha önce bu konuda söylenen kelimeler olduğunu, ifade etmiştir. Ona göre, ilgisi gizli veya uzak olsa da her kelam, bir diğerinden dolaylı biçimde alıntıdır.⁸⁴

Dil bilim eleştirmenleri, klasik ve modern dönemde ele alınan kavram-

⁸⁰ Abdülmelik Mirtâz, "Fikretü's-sirkâtî'l-edebiyeye ve'n-nezariyyeti't-tenâşş", *Mecelletü 'alâmâtî'n-nakz* 1/1 (Mayıs 1991), 87.

⁸¹ Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Muqaddimetü İbn Haldûn*, thk. Abdullâh Muhammed ed-Dervîş (Dimeşk: Mektebetü'l-Hidâye-Dârü'l-Belhî, 1425/2004), 2/376.

⁸² Mirtâz, "Fikretü's-sirkâtî'l-edebiyeye", 17.

⁸³ Askerî, *Kitâbü's-Şimâ'ateyn*, 197.

⁸⁴ Hasan el-Kayrevânî, *el-'Umde fi mehâsini's-si'r ve âdâbihi ve naqdih*, thk. Muhammed Abdülhamîd (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1981), 2/1038.

ları karşılaştırmış ve bunların birbiriyle olan ilgisini ortaya çıkarmıştır. Tenâşş ve edeb-i sirkât ile ilgili yapılan açıklamalar, bunların birbirine yakın terimler olduğunu göstermiştir. Tenâşşın ve sirkâtın delaleti birbiriyle örtüşmektedir.⁸⁵ Tenâşş ile tazmin ve iktibâs arasında ise umum ve husus ilişkisi bulunmaktadır. Buna göre, tenâşşın iktibâs ve tazmîni kapsadığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla, iktibâs ve tazmînin ifade ettiğiyle tenâşşın ifade ettiği mana aynıdır. Biri Arap medeniyetinin, diğeri ise Batı medeniyetinin ürünüdür. Biri dünün diğeri ise bugünün çocuğudur.⁸⁶

İktişâş ile tenâşş arasındaki ilişki dolaylı görünse de iletişim anındaki durumları göz önüne alındığında ilgileri açıktır. Aynı şekilde iktişâş, edeb-i sirkât ile tazmîn ve iktibâs sanatlarıyla ilgilidir. Bu ilgi her zaman tenâşş kavramıyla ifade edilmese de dolaylı biçimde herkesçe bilinmekte ve kullanılmaktadır. Sonuç olarak, iktişâş terimi ilk etapta Kur'an ilimleri çalışmaları sahasında şekillenmiş, sonra klasik ve modern dönemdeki tenkit çalışmalarındaki yerini almıştır. Tüm dönemlerde, delalet ettiği anlam ve uygulama yönüyle vazgeçilmez duruma gelmiştir.⁸⁷

İlk olarak, iktişâş teriminin tenâşş ile ilgisinin varlığını kabul eden ve bunu açıklayan araştırmacıların görüşlerine yer verildi. İkinci bir görüş ise bu ilgiyi kabul etmeyen görüştür. Bu görüş sahiplerine göre iktişâş, birçok modern kavramla ilgisi bulunduğu doğrudur. Fakat bunların tamamen birbirini karşıladığı söylenemez. Şimdi ise kısaca bu ilgiyi kabul etmeyenlerin görüşlerini aktaracağız.

Kur'an'daki kıssaları analiz eden kimse, hem buradaki muhteşem belâgat sanatını görür hem de bu kıssaların *hubk*⁸⁸ ve *subk*⁸⁹ gibi modern dönemde ortaya çıkan birçok kavramı kapsadığına şahit olur. Kur'an kıssalarından herhangi birini ele alan kimse, bunların iç içe geçmiş kıssalar olduğunu müşahede eder. Bu, iktişâşî tenâşşa yaklaştıran bir durumdur. Fakat yakınlık sadece iktişâş için değil birçok belâgat sanatı için söz konusudur. Bunları birbirine yaklaştıran sebeplerin olması bunların aynı şeyler olmasını gerektirmez. Dolayısıyla, bu sanatlardan her biri içinde çok farklı manalar barındırmaktadır.⁹⁰

⁸⁵ Kabul edilmeyen sirkat bunun dışındadır.

⁸⁶ Levşen, "et-Tenâşş beyne't-türâş ve'l-mu'âşara", 1025; Şûşû, "Beyne'l-aşale ve'l-mu'âşara", 201.

⁸⁷ Şûşû, "Beyne'l-aşale ve'l-mu'âşara", 202.

⁸⁸ *Hubk*, metinde bulunan farklı yapıların anlamsal veya konu yönünden birbiriyle bağdaşıklığının ve ilgisinin incelenmesidir.

⁸⁹ *Subk*, metnin birbiriyle birlikteliğinin ve ilişkisini nahiv açısından incelenmesidir.

⁹⁰ Saîd Hasan Buhayrî, *İlmu'l-luğati'n-naşş: el-Mefâhîm ve'l-itticâhât* (Beyrut: eş-Şeriketu'l-

Tenâşş ilmi, bir metnin sonraki bir metinle ilgisini konu edinir. Metnin, etkileme ve etkilenmesi şeklinde gerçekleşir. Bu ise, الاتِّسَاقُ birliktelik ve uyum, الاتِّسَاجُ tutarlılık ve ahenk, الإِعْلَامُ bilgisellik, القَصْدُ yönelimsellik, القَبُولُ kabul edilebilirlik, التَّنَاصُصُ metinlerarasılık, المَعَامِيَّةُ durumsallık gibi yedi durumun birlikteliğiyle oluşur. Metin dil biliminin bağımsız bir bilim dalı olduğunu savunanlara göre “metin mükemmelliği” bu yedi şartın bir araya gelmesiyle oluşur. Fakat bu durumun her zaman ayetlere uygulanması mümkün değildir. Kur’an ayetleri bu şartlardan bazılarını barındırır da çoğu kez bu şartlar yerine gelmez.⁹¹ Buna göre, tenâşşın iktişâsı karşıladığını söylemek mümkün değildir. Bunun en önemli sebebi ise Arapların ve Batının sahip oldukları farklı kültürlerdir. Batının sosyal, iktisat, siyasi ve felsefi kültürüyle Arapların sahip olduğu kültür aynı değildir. Böyle olunca, Batının kitaplarından yapılan tercüme ve tahkiklerin yetersizliği gibi iktişâs ve tenâşş arasında yapılacak karşılaştırmalar da kifayetsiz kalacaktır.⁹²

Sonuç

İktişâş sanatına özgün ve modernist yaklaşımlar adlı bu çalışmada, ilk olarak iktişâş kavramının Arapça, Kur’an, belâgat, tenkit ve modern ilmindeki anlamları ele alınmıştır. İktişâşın, klasik ve modern dönem karşılaştırılması bu çalışmanın hedeflediği konular arasındadır. Bu konunun incelemesini önemli kılan durumların başında ise iktişâşın Kur’an’ın belâgat sanatlarından birini oluşturmasıdır.

İktişâş, ilk dönemlerde Kur’an merkezli bir edebi sanat dalı olarak incelenirken sonraki dönemlerde bunun sahası genişletilmiş ve hemen hemen tüm belâgatçıların kullandığı bir sanat haline gelmiştir. İktişâş, Arap dil bilimcilerin edebi yaratıcılıkları sayesinde geniş yankılar uyandırmıştır. İlk dönemlerde belâgatçı, şair ve tenkitçiler tarafından kullanılan bu sanat modern dönem çalışmalarına da konu olmuştur. İktişâşın, modern dönemde gelişen kavramlarla karşılaştırılması sebebiyle adeta tüm dil bilimcilerin araştırma konusunu oluşturmuştur.

Tarihi kaynaklara bakıldığında, iktişâş sanatını ilk ele alan ismin Ebü'l-Hasan Ahmed b. Fâris olduğu anlaşılmaktadır. O, bunu Kur’an’ın

⁹¹ Alemiyyetu Luncmân, 1997), 145-146.

⁹¹ Buhayrî, *‘İlmu’l-luğati’n-naşş*, 145; Mîrtâc, *et-Tahlîlu’n-naşşî*, 15.

⁹² Abbâsî, “Tefâvut beyne’l-iktîşâsî’l-Şur’ânî, 202-203; bk. Muhammed Zübeyr Abbâsî, *et-Tenâşş: Mefhûmuhu ve haşaru taṭbîkîhi ‘ala’l-Şur’ânî’l-Kerîm* (İslamabad: Uluslararası İslam Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Doktora Tezi, 1436/2014), 28-32.

i'câz sanatlarından biri saymış ve bunu birçok ayetle örneklendirmiştir. Sonraki âlimler de iktisâş ele almış, buna yeni tanımlar ve belli şartlar getirmişlerdir. İktisâş, tenkit sanatı bağlamında ele alan isimlerin başında ise Ebü'l-Hasan İbn Tabâtabâ gelir. Onun, iktisâş sanatına en önemli katkısı, bunun makbul bir sanat olması için ileri sürdüğü istihsân şartlarıdır. Bu konuyu farklı biçimde ele alan ve farklı tanımlayan isimlerden biri de İbn Ebî İsbâ'dır. O, bu konuda hikâye eden kıssanın hikâye edilenin tüm şartlarını taşıması gerektiğini ileri sürmüştür. O, gerçek öykünmeyi: "Kısa lafızlarla ve ondan hiçbir şeyi eksik bırakmadan anlatmasıdır." şeklindeki sözleriyle dile getirmiştir.

Dil ve belâgat eleştirmenlerine göre, iktisâş asıl konumuna oturtmak için belâgatçının ayrıca sahip olması gereken özellikleri vardır. İster Kur'an ister diğer kelimadaki iktisâş konusunun tam anlaşılması, analizinin gerçekleştirilmesi ve kelamla ilgisinin yapılabilmesi için belâgatçı iki şeye ihtiyaç duyar. Birincisi, geniş bilgi ve birikim. İkincisi ise, kuvvetli bir sezgidir. Edebiyatçı kendisinde temayüz eden bu iki özellik sayesinde iktisâş hedeflenen anlamında ele alabilir.

İktisâş terimini diğer sanatlardan önemli kılan şey, bunun modern terimleriyle olan ilgisidir. Birçok dil bilimci, bir tarafta temelleri Avrupa'da atılan metin dil bilimle birlikte dilin yeni bir evreye girdiğini açıklarken diğer taraftan yaklaşık bin yıl önce bu bilimin temellerinin atıldığı yankılarını duymuşlardır. Dil bilimle ilgili ortaya çıkan gelişmelerin klasik dönemdeki sanatlarla temellendirilmesi tartışmalara neden olmuştur. Bazı dil bilimciler, dildeki bu gelişmelerin mutlaka geriye götürmesine ve onlarla ilişkilendirmesine gerek duyulmadığını söylemişlerdir. Bazıları ise, hiçbir bilimin öncesinden tamamen kopuk ve temelsiz biçimde ortaya atılmasının bir izahının olamayacağını ifade etmişlerdir.

İktisâş sanatı, klasik ve modern dönem birçok sanat dalıyla yakından ilgilidir. İktisâş, hem önceki dönemlerde ele alınan edeb-i sirrât (intihal), iktibâs, tazmîn ve telmîh gibi sanatlarla hem de yakın dönemde metin dil bilimi içinde gelişen tenâşş sanatıyla ilgilidir. Bu ilginin düzeyi zaman zaman tartışılabilir de bu durumun sanatların doğal yapısında var olan bir olgu olduğu fikri ön plana çıkmıştır.

Kaynakça

Abbâsî, Muhammed Zübeyr. "Tefâvut beyne'l-İktisâşî'l-Kur'ânî ve muştalahî't-tenâşş". *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*. 52/2 (2017), 197-230.

- Abbâsî, Muhammed Zübeyr. *et-Tenâşş: Mefhûmuhu ve haţaru taţbîkîhi 'ale'l-Ķur'ânî'l-Kerîm*. İslamabad: Uluslararası İslam Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Doktora Tezi, 1436/2014.
- Annânî, Muhammed Zekeriyâ vd. *Muĥammed Muşţafâ Heddâra: Buĥûş ve Dirâsât*. Riyad: Mektebetü 'Übeykân 1424/2003.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbü'ş-Şinâ'ateyn*. thk. Alî Muhammed el-Bicâvî ve Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabîyye, 1371/1952.
- Azâvî, Nimet. *en-Nakdu'l-luġavî 'inde'l-'Arab ĥattâ nihâyeti'l-ĳarnî's-sâbi'i'l-hicrî*. Bağdat: Dâru'l-Hürriyye, 1978.
- Bedevî, Ahmed. *Usesu'n-naĳdi'l-edebî 'inde'l-'Arab*. Mısır: Dâru Nahda, 1996.
- Buhayrî, Saîd Hasan. *'İlmu'l-luġati'n-naşş: el-Mefâhîm ve'l-itticâhât*. Beyrut: eş-Şeriketu'l-'Alemiyyetu Luncmân, 1997.
- Durmuş, İsmail. "İntihal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/347-350. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Durmuş, İsmail. "Kartâcennî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/518-519. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ebû Mûsâ, Muhammed. *Mürâca'ât fi uşûli'd-dersi'l-belâĳî*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2. Basım, 1429/2008.
- Ebüssuûd Efendi, Ebüssuûd Muhammed el-'İmâdî. *Tefsîrü Ebi's-Su'ûd el-müsemmâ İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Ķur'ânî'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhya'it-Türâsi'l-'Arabî, 2015.
- Hâtimî, Ebû Ali Muhammed. *Ĥilyetü'l-muĥâdara fi şinâ'ati'ş-şî'r*. thk. Ca'fer el-Kettânî. 2 Cilt. Irak: Dâru'r-Raşîd, 1979.
- Heddâra, Muhammed Mustafâ. *Müşkiletü's-sirkât fi'n-naĳdi'l-'Arabî: Dirâse taĥlîliyye mukârane*. Mısır: Mektebetü'l-Encülû, 1958.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Âşûr. *et-Taĥrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusîyye, 2008.
- İbn Ebî İsbâ', Zekiyyüddîn Abdülazîm. *Bedî'u'l-Ķur'ân*. thk. Hifnî Muhammed Şeref. Kahire: Nahda Mısır li't-Taba'a ve'n-Neşr, 1377/1957.
- İbn Ebî İsbâ', Zekiyyüddîn Abdülazîm. *Taĥrîrü't-taĥbîr fi şinâ'ati'ş-şî'r ve'n-nesr ve beyâni ic'âzi'l-Ķur'ân*. thk. Hifnî Muhammed Şeref. Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1383/1963.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris. *eş-Şâhibî*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Matba'atü 'İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurkâh, 1977.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn. *Muĳaddimetü İbn Ĥaldûn*. thk. Abdullâh Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Dimeşk: Mektebetü'l-Hidâye-Dâru'l-Belhî, 1425/2004.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 2010.

- İbn Reşîk, Hasan el-Kayrevânî. *el-'Umde fî mehâsini's-sî'r ve âdâbihi ve naqdhîh*. thk. Muhammed Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1981.
- İbn Tabâtabâ, Ebü'l-Hasan Muhammed. 'ÿârü's-sî'r. thk. Abdülazîz el-Mâni'. Kahire: Matba'atü'l-Hancî, 2010.
- Kartâcennî, Ebü'l-Hasen Henüddîn Hâzim. *Minhâcü'l-bülegâ*. thk. Muhammed el-Habîb İbn el-Hôcâ. Beyrut: Dârü'l-Ġarbi'l-İslâmî, 3. Basım, 1986.
- Kattân, Mennâ'. *Mebâhiş fî 'ulûmi'l-Ġur'ân*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000.
- Kâzım, Sûzân. *Cuhûdu İbn Ebî İşba' el-Mısrî en-naqdiyye ve'l-belâgiyye*. Bağdat: Bağdat Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Levşen, Nûr el-Hüdâ. "et-Tenâşş beyne't-türâş ve'l-mu'aşara". *Mecelletü Câmi'atü Ümmükurâ* 26 (1424/2003), 1019-1034.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemü'l-muştalâhâti'l-belâgiyye ve te'tavvuru'hâ*. 3 Cilt. Beyrut: ed-Dârü'l-'Arabîyye li'l-Mevsû'ât, 1427/2006.
- Miftâh, Muhammed. *Tehlîlu'l-hîtâbi's-sî'rî*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi'l-'Arabî-Dârü'l-Beyzâ, 3. Basım, 1992.
- Mîrtâc, Fevziye. *et-Taĥlîlu'n-naşşî fî't-Tefâsîri'l-Ġur'âniyyeti'l-beyâniyyeti ve'l-mevdû'îyye: Dirâsetun taĥlîliyyetun fî dav'i menhecî naĥvi'n-naşş*. İslamabad: Uluslararası İslam Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Doktora Tezi, 2013.
- Mirtâz, Abdülmelik. "Fikretü's-sirĥâti'l-edebîyye ve'n-nezariyyeti't-tenâşş". *Mecelletü 'Alâmâtü'n-Nakz* 1/1 (Mayıs 1991), 1-87.
- Özdoğan, Mehmet Akif. "Klâsik Arap Şiirinde İntihâl Olgusu". *Kahramanmaraş Sütçü İmam İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (Aralık 2005), 65-106.
- Rabî'î, Hâmid b. Sâlih. *Meĥâyisü'l-belâġa beyne'l-üdebâ ve'l-'ulemâ*. Mekke: Ma'hadü'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve İhyâit-Türâsi'l-İslâmî, 1416/1996.
- Râzî, Fahrüddîn. *Nihâyetü'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz*. thk. Bekrî Emîn. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1985.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Ġur'ân*. thk. Mustafâ Şeyh Mustafâ. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1429/2008.
- Şuşû, Yâsir b. Süleymân. "Beyne'l-aşale ve'l-mu'aşara". *Mecelletü 'Ulûmu'l-Luġât ve Âdâbihâ* 8 (Mayıs 1433/2012), 179-2009.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *el-Muṭavvel fî şerĥi telĥîşî'l-miftâĥ*. thk. Abdülhamîd Hendâvî. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Tüccar, Zülfikar. "Hâtimî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/474-476. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yûnus, Hamûd. *en-Nakd 'inde İbn Ebî İşba' el-Mısrî*. Şam: Hey'etü'l-'Amme es-Suriye, 2010.
- Zerkeşi, Bedrüddîn. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Ġur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâş, 2008.

تجلیات قانون المطابقة الخلدونية في النقد المعاصر للروايات
الحديثية: دراسة نقدية تحليلية

İbn Haldûn'un Mutabakat Kanununun Hadis Rivayetlerinin Çağdaş
Tenkidindeki Yansımaları:
Eleştirel Analitik Bir Çalışma

Manifestations of Ibn Khaldun's Conformity Law in the
Contemporary Criticism of Hadith Narrations: An Analytical
Critical Study

Musab HAMOD

Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi Asst. Prof., Sinop University
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology
Hadis Ana Bilim Dalı Department of Hadith
Sinop | Türkiye Sinop | Turkey
musabhamod@sinop.edu.tr orcid.org/0000-0002-7681-2537

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 17 Eylül 2020 Received | 17 September 2020
Kabul Tarihi | 17 Aralık 2020 Accepted | 17 December 2020
Yayın Tarihi | 30 Aralık 2020 Published | 30 December 2020

Atıf | Cite as

Hamod, Musab. "تجلیات قانون المطابقة الخلدونية في النقد المعاصر للروايات الحديثية: دراسة نقدية تحليلية". *İbn Haldûn'un Mutabakat Kanununun Hadis Rivayetlerinin Çağdaş Tenkidindeki Yansımaları: Eleştirel Analitik Bir Çalışma & Manifestations of Ibn Khaldun's Conformity Law in the Contemporary Criticism of Hadith Narrations: An Analytical Critical Study*. *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2020), 523-546.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.4399173>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



تجلیات قانون المطابقة الخلدونية في النقد المعاصر للروايات الحديثية: دراسة نقدية تحليلية

الملخص: إن مطابقة الخبر للواقع دليل صدق الخبر، لكن ابن خلدون فسّر المطابقة على غير تفسير الأصوليين، وأثر هذا التفسير في النقد المعاصر للروايات الحديثية؛ لأنه نوع من النقد خارج إطار دراسة الإسناد التقليديّة. ومشكلة البحث أنّ ابن خلدون نفسه ممزج بين الروايات التاريخية والحديثية فقام التاريخيّة بالمطابقة وقیم الحديثية بقوانين الإسناد، لكن رواد المدرسة العقلية كأحمد أمين والشيخ رشيد رضا مالوا إلى تعميم نظرية ابن خلدون في المطابقة لتشمل الأخبار مطلقاً التاريخيّة منها والحديثية، فكان ينبغي كشف تجليات قانون المطابقة الخلدونية على الروايات الحديثية في العصور الأخيرة. والهدف من البحث بيان اختلاف المطابقة الخلدونية عن الأصولية، وبيان مظاهر تأثير المطابقة الخلدونية في النقد المعاصر للروايات الحديثية، وبيان الأخطاء التي ارتكبها بعض رواد المدرسة العقلية في معرض تصدير المطابقة الخلدونية من النطاق التاريخي إلى الحديثي. وقد أتبع في البحث المنهج النقدي التحليلي، ووصلت فيه إلى نتائج أهمها خطأ ما نسب إلى الإمام أبي حنيفة من تضعيف الحديث بالفعل النفسي، وتعضف المدرسة العقلية في نقل المطابقة الخلدونية إلى مجال الحديث الشريف. الكلمات المفتاحية: الحديث، قانون المطابقة، ابن خلدون، إسناد، المدرسة العقلية

İbn Haldûn'un Mutabakat Kanununun Hadis Rivayetlerinin Çağdaş Tenkidindeki Yansımaları: Eleştirel Analitik Bir Çalışma

Öz: Haberin vakiya mutabakatı doğruluğunun delilidir. Ancak İbn Haldûn, mutabakatı usulcülerden farklı yorumlamış bu da çağdaş hadis tenkidini etkilemiştir. Zira onun mutabakata yaklaşımı geleneksel isnâd çalışmalarının çerçevesi dışına çıkmıştır. Bu noktada araştırmamızın problemini İbn Haldûn'un tarih ve hadis rivayetlerini birbirinden ayırması; tarihi olanları mutabakat, hadisleri ise isnâd kurallarıyla değerlendirmesi ve bunun yanı sıra söz konusu mutabakat teorisinin Ahmed Emîn ve Reşid Rıza gibi akılcı ekolün önde gelenleri tarafından tarihi haberlerle birlikte hadisi kapsayacak şekilde genelleştirilmesi oluşturmaktadır. Dolayısıyla İbn Haldûn'un mutabakat teorisinin son yüzyıllardaki hadis rivayetlerine yansımalarının ortaya konulması gerekmektedir. Buradan hareketle çalışmamızda İbn Haldûn'un mutabakat teorisinin usul ilmiyle olan farkının açığa kavuşturulması, modern hadis tenkidinde görülen etkisinin izahı ile tarihi kapsamdan hadis alanına aktarılmasında akılcı ekolün düştüğü hataların tespiti amaçlanmıştır. Araştırmada eleştirel analitik yöntem izlenmiş ve bazı bulgular ortaya konulmuştur. Araştırmada ulaşılan sonuçlardan en önemlileri, İmam Ebû Hanife'nin şahsî kanaatiyle hadisleri zayıf gördüğü şeklindeki bilginin hatalı ve İbn Haldûn'un mutabakat teorisinin hadis-i şerif alanına aktarılmasının akılcı ekolün bir istismarı olduğudur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Mutabakat Kanunu, İbn Haldun, İsnâd, Akılcı Ekol.

Manifestations of Ibn Khaldun's Conformity Law in the Contemporary Criticism of Hadith Narrations: An Analytical Critical Study

Abstract: The conformity of the news to the reality is evidence of the rightness of the news, but Ibn Khaldun explained the conformity differently from the methodologist, and this explanation affected the con-

temporary criticism of hadith narrations since it is a type of criticism that is outside the framework of studying the traditional isnād. The research problem arises since Ibn Khaldun himself distinguished between hadith and historical narrations, using the conformity to evaluate the historical narration, whereas he evaluated ḥadith narrations through isnād regulations. However, the pioneers of the rationalist school, such as Ahmad Amin and Rashid Riza were inclined to generalize Ibn Khaldun's conformity theory to involve all news, namely the historical and hadith one. Therefore, a necessity arises to explore the manifestations of applying Ibn Khaldun's conformity law on hadith narrations in recent centuries. The research objective of this study is to show the differences between Ibn Khaldun's conformity and the methodologist as well as reveal the effect of Ibn Khaldun's conformity on hadith narrations in contemporary criticism and to identify the mistakes that the rationalist school has fallen into in transferring it from the historical context to the field of hadith. The analytical critical approach was adopted in this study, whereby several findings were showed. The most important results of the study are that the knowledge Imam Abū Ḥanīfa considers the ḥadith weak in his personal opinion is erroneous and that the transfer of Ibn Khaldun's conformity theory to the field of holy hadith is an abuse of the rationalist school.

Keywords: Ḥadith, Conformity Law, Ibn Khaldun, Isnād, Rationalist School.

مدخل

ثمة اتفاق على أنّ مطابقة الخبر للواقع دليلٌ صدق الخبر، لكنّ هناك اختلافاً في تفسير المطابقة، وكان لتفسير ابن خلدون -صاحب المقدمة المشهورة في علم التاريخ والعمران- للمطابقة أثرٌ كبير في نقد الروايات التاريخية، وامتد هذا الأثر حتى وصل إلى الروايات الحديثية بفعل المدرسة العقلية المعاصرة، فكان لزاماً أن نبحت في مظاهر تأثير قانون المطابقة الخلدونية على الروايات الحديثية في الأعصر الأخيرة؛ لأنه نوعٌ من النقد خارج إطار دراسة الإسناد التقليديّة، ومن هنا تنبع أهمية هذا البحث الذي سمّيته: تجليات قانون المطابقة الخلدونية في النقد المعاصر للروايات الحديثية، دراسة نقدية تحليلية.

ومشكلة البحث أن ابن خلدون نفسه ميّز بين الروايات التاريخية والحديثية فقيم التاريخية بالمطابقة وقيم الحديثية بقواعد الإسناد والجرح والتعديل، لكنّ رواد المدرسة العقلية كأحمد أمين والشيخ رشيد رضا مالوا إلى تعميم نظرية ابن خلدون في المطابقة لتشمل الأخبار مطلقاً التاريخية منها والحديثية، فكان ينبغي كشف تجليات قانون المطابقة

الخلدونيّة على الروايات الحديثيّة في العصور الأخيرة، للإجابة عن تساؤلات عديدة في هذا المضمار، منها: هل كان للمطابقة الخلدونية تأثير حقيقي في النظر المعاصر للنقد الحديثي؟ وما مدى صلاحية المطابقة الخلدونية لهذا النقد؟ وهل تعسّفت المدرسة العقلية في استجلاب المطابقة الخلدونية من مضمار النقد التاريخي إلى مضمار النقد الحديثي؟ وما الفرق بين المطابقة الخلدونية والمطابقة الأصولية في صدق الأخبار؟ والهدف من البحث بيان اختلاف المطابقة الخلدونية عن الأصولية، وبيان مظاهر تأثير المطابقة الخلدونية في النقد المعاصر للروايات الحديثية، وبيان الأخطاء التي ارتكبتها بعض رواد المدرسة العقلية في معرض تصدير المطابقة الخلدونية من النطاق التاريخي إلى الحديثي، وبيان صلاحية المطابقة الخلدونية للتحليل والتفسير أكثر منها للتصحيح والتضعيف.

وأتبعت في هذا البحث المنهج النقدي التحليلي فعرضتُ القضايا العامة التي أثّرت بها المطابقة الخلدونية على جوانب من النظر المعاصر للنقد الحديثي، وحللتها وبيّنت مواضع الخلل فيها.

هذا وقد كثّرت الدراسات حول مقدمة ابن خلدون ما بين كتب ومؤتمرات ومقالات إلّا أن طابعها الغالب كان يتجه نحو الدراسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتاريخية، وأقرب ما يتصل بموضوعنا منها دراستان:

أ. الصناعة الحديثية عند ابن خلدون من خلال المقدمة، صادق كرشيد، في مجلة المشكاة، العدد 4، 2006، حاول درس الجانب الحديثي من شخصية ابن خلدون ومصادره في هذا العلم.

ب. فلسفة التاريخ عند عبد الرحمن بن خلدون، ميسوم بلقاسم، في مجلة علوم الانسان والمجتمع، الجزائر، العدد 24، 2017، دار حول التعليل التاريخي عند ابن خلدون وأنه أقرب الى تعليل الاصوليين وأقيستهم.

وجديد هذا البحث عمّا سبقه من الدراسات هو الكشف عن أنّ المطابقة الخلدونية تختلف عن المطابقة الأصولية فلا يصحّ الزعم بأنّ ابن خلدون قلّد الأصوليين فيها، وكذلك الكشف عن التجلّيات العامّة المعاصرة للمطابقة الخلدونية في النقد الحديثي، ومناقشتها،

وإثباتُ الخلل في النقل المحكّي عن أبي حنيفة من أنه ضَعَفَ الحديث بمعارضة الفعل النفسي، ودرسُ التصحيفات التي اعتَرَت تلك العبارة، وبيانُ خطأ مَنْ بنى عليها من المعاصرين، وإثباتُ أن ابن خلدون لم يطعن في أحاديث المهديّ بزوال العصبية.

1. ابن خلدون وقانون المطابقة

هذا الفصل أبحاثه في بندين أحدهما التعريف بابن خلدون والآخر التعريف بقانون المطابقة.

1.1. ابن خلدون، اسمه ونسبه وحياته العلمية وآثاره

ابن خلدون (808-1406/732-1332) هو "عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون"،¹ الحَضْرَمِيّ الإشبيليّ التونسي، أبو زيد، وليّ الدين، مؤرخ فيلسوف عالم في الاجتماع والسياسة.²

يرجع نسبه إلى أسرة حضرية من نسل وائل بن حُجر الصحابي رضي الله عنه، من بَقِيَّة أقيال اليمن أي ملوكهم،³ كما عرّف هو بنفسه في سيرته الذاتية،⁴ لكن طه حسين شكّ في نسبه العربي، وردّ عليه ساطع الحصري،⁵ وقد هاجرت أسرته من اليمن إلى الاندلس عند الفتح، ومن الأندلس إلى تونس عند الجلاء.⁶

وُلِد وتعرّج في تونس وتلقّى العلوم النقلية والعقلية عن أبيه والعديد من العلماء في تونس وفاس وغيرهما وحجّ ورحل إلى مصر والشام، والأندلس، ومن أشهر مشايخه أبو عبد الله محمد بن سعد بن بُرّال الاندلسي (ت. 746/1345) شيخ القراءات، وعبد

1 عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً، مح. محمد بن تاويت الطنجي، (بيروت: دار الكتاب العلمية، 2004)، 27.

2 محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982)، 211/2.

3 الأقيال ملوك باليمن دون الملك الأعظم، واحدهم قيل، يكون ملكاً على قومه ومخلافه ومحتجّه. انظر: محمد بن مُكرم، أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، ط3، (بيروت: دار صادر، 1993/1414)، 222/12.

4 ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، 28.

5 طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية تحليل ونقد، ترجمه عن الفرنسية: محمد عبد الله عنان، (مصر: مطبعة الاعتماد، 1925)، 10؛ ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ط3، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1967)، 560.

6 الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، 560.

المهيم بن محمد الحضرمي السبتي (ت. 749/1348) إمام المحدثين والنحاة في المغرب، ومحمد بن ابراهيم العبدري التلمساني الشهير بالأبلي (ت. 757/1356) شيخ العلوم العقلية في المدرسة المغربية.⁷

اشتغل بالسياسة كاتباً لسلطان تونس أبي إسحاق الحفصي ثم لسلطين آل مرين في المغرب أبي الحسن وابنه أبي عنان، ثم اعتزل السياسة وقضى الثلث الأخير من عمره في القاهرة مشغلاً بالتدريس والقضاء.⁸

وترك ابن خلدون عدداً من المؤلفات منها:

شفاء السائل لتهذيب المسائل، في التصوف، طبع باسطنبول 1958 بتحقيق محمد بن تاويت الطنجي.

لُباب المحصل في أصول الدين، تلخيص محصل الأفكار لفخر الدين الرازي، نشر في المغرب 1952.

تاريخه المسمى: العبر في ديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، طبع ببولاق 1867 في سبعة أجزاء.

التعريف بان خلدون ورحلته شرقاً وغرباً، وهي سيرة ذاتية له من الجزء السابع من تاريخه، طبعت في القاهرة 1951، بتحقيق محمد بن تاويت الطنجي. ورسائل أخرى في الأصول والمنطق والحساب.⁹

ولكن أهم آثاره على الإطلاق مقدمة ابن خلدون، وهي الجزء الأول من تاريخه، وبها اشتهر وعلا صيته، واعتبر بالنظريات التي بثها فيها أباً لعلم الاجتماع الذي سماه العمران، ومفكراً رائداً في الاقتصاد والسياسة وصانعاً لفلسفة التاريخ.¹⁰ وقد طُبعت طبعات كثيرة أولها طبعة باريس 1858، ومن طبعاتها الأخيرة: طبعة بتحقيق عبدالله الدرويش، في دمشق 2004، وأخرى بتحقيق عبد السلام شداوي، الدار البيضاء، 2005، وثالثة بتحقيق علي وافي، القاهرة، 2014.

7 ابن خلدون، التعريف بان خلدون ورحلته شرقاً وغرباً، 36-40.

8 الحضرمي، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، 54-66.

9 محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، 221-222.

10 الحضرمي، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، 252.

1.2. قانون المطابقة بين الأصوليين وابن خلدون

المطابقة لغةً الموافقة¹¹، جاء في المقييس: «طبق: الطاء والباء والقاف أصل صحيح واحد، وهو يدل على وضع شيء مبسوط على مثله حتى يغطيه. من ذلك الطبق، تقول: أطبقت الشيء على الشيء، فالأول طبق للثاني، وقد تطابقا»¹².

واستعملها المناطق والأصوليون للدلالة على صدق الأخبار، فقال الراغب (ت. 502/1108): «الصدق: مطابقة القول الضمير والمخبر عنه معاً»¹³، ومطابقة القول المخبر عنه هي التي اشتهرت عن الراغب بعد بتعبير المطابقة الخارجية، ففي الكلبيات: «وقال الراغب: الصدق هو المطابقة الخارجية مع الاعتقاد لها»¹⁴، وسماها القرافي مطابقة الواقع، فقال: «إنَّ الخبرَ إنَّ طابق الواقع فصدق، وإن لم يطابق الواقع فكذب»¹⁵.

ولقد استعملها ابن خلدون في نطاق الأخبار التاريخية لكنه فسر الواقع والخارج بعوائد العمران وأحوال الاجتماع الإنساني وفسر المطابقة بملاءمة العوائد وأحوال الاجتماع الإنساني، فالخبر إن طابق العوائد أي كان ممكناً في قياسها فهو صدق وإن خالفها فهو كذب، لذلك تحوّل التاريخ على يديه من نقل للخبر إلى نقد له، وذلك بتحكيم قوانين العمران وعاداته، فأصبحنا حيال مقدمة ابن خلدون كما قال أبو يعرب المرزوقي: «أمام علم العمران لذاته وعلم العمران أداة لتصحيح الخبر»¹⁶.

ونص ابن خلدون الذي اعتُبر أصلاً في قانون المطابقة المذكور قوله في المقدمة: «وأما الأخبار عن الوقائع فلا بدّ في صدقها وصحّتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن يُنظر في إمكان وقوعه إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضاً لا يعتدّ به وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا

¹¹ ابن منظور، لسان العرب، 209/10.

¹² أحمد بن فارس بن زكرياء، أبو الحسين القزويني، معجم مقاييس اللغة، مح. عبد السلام هارون، (دمشق: دار الفكر، 1979)، 439/3.

¹³ الحسين بن محمد، أبو القاسم الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مح. صفوان الداودي، (دمشق/ بيروت: دار القلم/ الدار الشامية، 1991/1412)، 478.

¹⁴ أيوب بن موسى، أبو البقاء الكوفي، الكلبيات، مح. عدنان درويش ومحمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.)، 415.

¹⁵ أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، شهاب الدين القرافي، الفروق، (الرياض: عالم الكتب، د.ت.)، 103/3.

¹⁶ أبو يعرب المرزوقي، «وحدة المقدمة وبنيتها العميقة»، مجلة إسلامية المعرفة 50/13 (2007)، 36.

ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه».¹⁷

وقال أيضاً: «وتمحيصه إنما هو بمعرفة طبائع العمران وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة، ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع».¹⁸

ولما عدد الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار، جعل أهم سبب الجهل بطبائع العمران! فقال: «ومن الأسباب المقتضية له أيضاً وهي سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع الأحوال في العمران فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته و فيما يعرض له من أحواله فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود و مقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض».¹⁹

فمن هذه الأقوال يعلم قطعاً أنه ينبغي تحكيم العمران وطبائع الموجودات في تصحيح الأخبار التاريخية، وأنه لا مدخل للشك فيه، وأنه سابق على تمحيص الرواة، مقدم عليه.

ولكن المطابقة معتبرة عنده في تضعيف الأخبار التاريخية أما الأخبار الشرعية فموكولة إلى قواعد الجرح والتعديل، يقول: «وإنما كان التعديل والتجريح هو المُعتبر في صحة الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها متى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط».²⁰

فإذا كان الخبر شرعياً اكتفي فيه بالنقد الحديثي القائم على علم الجرح والتعديل من غير حاجة لمقارنة المضمون بأحوال العمران وطبائع الموجودات.

وإذا كان تاريخياً لزم أن يطابق أحوال العمران وألا يخرج عن الإمكان العادي وإلا لم يكن صحيحاً بغض النظر عما يفيدُه نقد الإسناد.

ولست الآن في صدد تقييم قانون المطابقة الخلدونية هذا ومدى صحة تفسيره للواقع

17 عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مع. عبدالله الدرويش، (دمشق: دار يعرب، 2004)، 128/1.

18 ابن خلدون، المقدمة، 128/1.

19 ابن خلدون، المقدمة، 126/1.

20 ابن خلدون، المقدمة، 128/1.

وللخارج بأحوال الاجتماع البشري وطبائع العمران، بل الغرض من بحثي أن أبين مظاهر تأثير المطابقة الخلدونية هذه على الأخبار الشرعية نفسها وليس التاريخية وفي عصرنا الأخير، خصوصاً أن المدرسة العقلية سعت - كما سيأتي - لمدِّ قانون المطابقة حتى يشمل تأثيره جميع الأخبار تاريخية كانت أم شرعية.

وذلك في تجليات ثلاثة:

تضعيف رواية الحديث إذا عارضها الفعل النفسي.
والنقد الداخلي لمتن الحديث بمطابقة الواقع.
وتضعيف أحاديث المهدي بزوال العصبية.

2. تضعيف رواية الحديث اليقيني إذا عارضها الفعل النفسي

من الشبه التي أثرت على الحديث الشريف في العصر الأخير أن علماءه لم يعتنوا بدرس الطبائع النفسية والظروف البيئية للرواة التي قد تحملهم على الكذب أو الخطأ، وإنما تعلقوا بظواهر الأحوال منهم؛ يقول أحمد أمين: "ولم يدروسوا كثيراً بيئة الراوي الشخصية وما قد يحمله على الوضع وهكذا، نعم رويت أشياء من هذا القبيل فابن خلدون مثلاً يقول: "أسباب قلة²¹ رواية أبي حنيفة للحديث أنه ضعف رواية الحديث اليقيني إذا عارضها الفعل النفسي، وهي عبارة وإن كانت موجزةً وغامضةً بعض الغموض إلا أنها تدلُّ على هذا الاتجاه".²²

ثم رأى أحمد أمين أنه وجد مثلاً لا انتقاد الحديث بالفعل النفسي ما قاله ابن عمر لمَّا قيل له إن أبا هريرة يقول: أو كلب زرع فقال ابن عمر: إن لأبي هريرة زرعاً.²³

وهذا الحديث في صحيح مسلم من طريق عمرو بن دينار «عن ابن عمر أن رسول

²¹ قلة رواية الإمام أبي حنيفة للحديث أمر مستقر في أدبيات العلماء، وقد أقر به العلامة الحنفي الشيخ ملا علا القاري (ت. 1606/1014) في شرحه لمسنده، ولكن لغير العلة المذكورة في المتن، فقال: "وحاصله: أنه لم يجز الرواية بالمعنى ولو كان مراداً للمبني، خلافاً للجمهور من المحدثين، فإنهم جوزوا رواية المعنى لا سيما عند نسيان المبني. فقلت رواية أبي حنيفة لهذه العلة الشريفة". يُنظر: علي بن سلطان محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري، شرح مسند أبي حنيفة، مع خليل الميس، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، 7.

²² أحمد أمين، ضحى الإسلام، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998)، 2/131.

²³ المصدر السابق، 2/131.

الله صلى الله عليه وسلم أمرَ بقتل الكلاب، إلَّا كلبَ صيِّدٍ، أو كلبَ غنمٍ، أو ماشيةً، فقيل لابن عمر: إنَّ أبا هريرة يقول: أو كلبَ زرع! فقال ابن عمر: إنَّ لأبي هريرة زرعاً». ²⁴
قال في ضحى الإسلام معلِّقاً عليه: «وهو نقدٌ من ابن عمر لطيفٌ في الباعث النفسي». ²⁵ يريدُ أن ابن عمر يتَّهمُ أبا هريرة بهذه الزيادة (أو كلب زرع) وأنَّ الذي حمّله على زيادتها أنَّه كان صاحب زرعٍ، أي أنه وقع تحت تأثير العامل النفسي المتمثل هنا بالهوى!

وشُبهة أحمد أمين استند بها على كلمة ابن خلدون التي حكاها عنه، ومثَّل لها بزيادة كلب الزرع، وهي شبهةٌ من الخطورة بحيث ينبغي ردُّ التمثيل لها أولاً، ثم إبطال أصلها النظري ثانياً.

2.1. إبطال تهمة الوضع في زيادة كلب الزرع

بطلان تهمة الوضع هنا من جهتين:

الأولى، أن علماء الحديث وشرَّاحه قديماً فطنوا إلى هذه الشبهة ورُدُّوها وأجابوا عنها بالتوجيه الصحيح، قال الخطَّابي (ت. 388هـ، 988م): "تأوَّله بعض من لم يُوفِّق للصواب على غير وجهه، وذهب إلى أنه قصد بهذا القول إنكاره والتهمة له من أجل حاجته إلى الكلب لحراسة زرع، وليس الأمر كما قال، وإنما أراد ابن عمر تصديق أبي هريرة وتوكيد قوله وجعل حاجته إلى ذلك شاهداً له على علمه ومعرفته به؛ لأنَّ من صدقت حاجته إلى شيء كثرت مسألته عنه ودام طلبه له حتى يدركه ويحكمه". ²⁶
وقال ابن الجوزي (ت. 597هـ، 1200م): «فكأنَّه -أي ابن عمر- قال: جدير بأبي هريرة أن يكون علمُ هذا عنده». ²⁷

وبنحوهما قال النووي (ت. 676هـ، 1277م): «ليس هذا توهيناً لرواية أبي هريرة ولا

²⁴ مسلم بن الحجاج، القشيري النيسابوري، المسند المختصر من السنن بنقل العدل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم "صحيح مسلم"، مح. محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.) "المساقاة"، 3/1200 (1571)

²⁵ أحمد أمين، ضحى الإسلام، 132/2.

²⁶ حمَّد بن محمد بن إبراهيم، أبو سليمان الخطَّابي، معالم السنن، (حلب: المطبعة العلمية، 1932)، 4/288.

²⁷ عبد الرحمن بن علي بن محمد، جمال الدين أبو الفرج الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، مح. علي البواب، (الرياض: دار الوطن، د.ت.)، 511/2.

شكاً فيها، بل معناه أنه لما كان صاحب زرع وحرث اعتنى بذلك وحفظه وأتقنه؛ والعادة أن المبتلى بشئ يتقنه مالا يتقنه غيره، ويتعرف من أحكامه مالا يعرفه غيره».²⁸

وتقاطر الشراح على ذلك وتابعهم المعاصرون الذين ألفوا في ردِّ الشبه، قال محمد أبو شَهَبَة: «ليس فيه الطعن في صدق أبي هريرة وأمانته، وإنما فيه إشارة للباعث لأبي هريرة على حفظ هذه الرواية».²⁹

ويؤكد هذا المعنى من مراد ابن عمر رواية أخرى لهذا الحديث قال فيها: «يَرَحْمُ اللَّهُ أَبَا هُرَيْرَةَ كَانَ صَاحِبَ زَرْعٍ».³⁰ فلو كان يتهمه بوضع الزيادة هذه لما ترحم عليه.

والثانية، أن زيادة كلب الزرع في الاستثناء ثابتة عن غير أبي هريرة أيضاً، بل إنها ثابتة في حديث ابن عمر نفسه من طريق أبي الحكم عبد الرحمن بن أبي نُعم البجلي، قال: «سمعت ابن عمر يحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: من اتخذ كلباً، إلا كلب زرع، أو غنم، أو صيد، ينقص من أجره كل يوم قيراطاً»³¹ فقد قال ابن عمر هنا في روايته: إلا كلب زرع.

وقد فسّر النووي الزيادة والنقص في الروایتين عن ابن عمر، فقال: «يحتمل أن بن عمر لما سمعها من أبي هريرة وتحققها عن النبي صلى الله عليه وسلم رواها عنه بعد ذلك وزادها في حديثه الذي كان يرويه بدونها، ويحتمل أنه تذكر في وقت أنه سمعها من النبي صلى الله عليه وسلم فرواها ونسبها في وقت فتركها».³² وهي على الاحتمالين ثابتة في حديث ابن عمر فلا يُعقل أن يتهم أبا هريرة بوضعها انسياقاً وراء الباعث النفسي، ومنه يبطل استدلال أحمد أمين.

2.2. تحقيق التصحيف في عبارة: ضعّف رواية الحديث اليقيني إذا عارضها

الفعل النفسي

هذه العبارة (ضعّف رواية الحديث اليقيني إذا عارضها الفعل النفسي) التي نسبها

²⁸ يحيى بن شرف، أبو زكريا محيي الدين النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط2، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392)، 236/10.

²⁹ محمد أبو شَهَبَة، دفاع عن السنة، (القاهرة: مكتبة السنة، 1989)، 269.

³⁰ مسلم، "المساقاة"، 1203/3 (1575).

³¹ مسلم، "المساقاة"، 1202/3 (1574).

³² النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط2، 236/10.

أحمد أمين إلى ابن خلدون وأنه فسّر بها إقلال أبي حنيفة من الرواية، لم ترد بهذه الصورة في أيّ من طبعات المقدّمة الوثيقة، سوى طبعة المقدمة مع تاريخ ابن خلدون التي جاء فيها: ”والإمام أبو حنيفة إنما قلت روايته لما شدد في شروط الرواية والتّحمّل وضعّف رواية الحديث اليقينيّ إذا عارضها الفعل التّفسيّ. وقلت من أجلها روايته فقلّ حديثه“.³³

أمّا في الطبعة الباريسية وهي أول طبعات المقدّمة فيها: «وضعّف الحديث إذا عارضه العقل القطعي فاستصعبت روايته فقلّ حديثه».³⁴

وفي طبعة علي وافي: ”وضعّف الحديث إذا عارضه العقل القطعي فاستصعب وقلت من أجلها روايته فقلّ حديثه“.³⁵

وفي طبعة الشّدادي: ”وضعّف الحديث إذا عارضه العقل القطعي فاستصعبت روايته فقلّ حديثه“.³⁶

وهكذا ترى أنّ عبارة (ضعّف رواية الحديث اليقينيّ إذا عارضها الفعل النفسي) التي استند عليها أحمد أمين ليس لها مكانٌ في موثوق الطبعات من المقدمة، وأنّ العبارة في تلك الطبعات: (ضعّف رواية الحديث إذا عارضه العقل القطعي) وليس الفعل النفسي. والعبارة الأوثق (ضعّف رواية الحديث إذا عارضه العقل القطعي) مشكّلة أيضاً؛ لأنّ العقل القطعي لا يعارض أكثر الأحاديث وخصوصاً أنّ أكثرها تكاليف تتعلّق بأحكام الفقه، فلا يُعقل أن يكون هذا هو السبب في قلّة حديث أبي حنيفة! وهذا يُرَجِّح أن تصحيفاً وقع في العبارة تواطأت عليه النسخ، وأنّ الأقرب إلى مراده أن تكون: (ضعّف رواية الحديث إذا عارضها العامّ القطعي) وليس العقل القطعي، فالحنفية كما هو معلوم يرون أنّ دلالة العام على أفرادها قطعاً ولا يخصّصونها بحديث الآحاد الذي يفيد الظن، وأكثر الأحاديث آحاد، فمن هذا الوجه قلت الرواية والله أعلم.³⁷

³³ عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون الحضرمي الإشبيلي، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، مح. خليل شحادة، ط2، (بيروت: دار الفكر، 1988/1408)، 562/1.

³⁴ عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، مح. البارون مارك كاترمير، (باريس: بنيامين دوبارت، 1858)، 405.

³⁵ عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، مح. علي وافي، (القاهرة: دار نهضة مصر، 2014)، 36/3.

³⁶ عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، مح. عبد السلام الشّدادي (الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005)، 194/2.

³⁷ عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البردوي، (القاهرة: دار الكتاب العربي، د.ت.)، 304/1؛ حسن بن محمد، العطار الشافعي، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 515/1.

3. النقد الداخلي لمتن الحديث بمطابقة الواقع

كذلك تأثر أحمد أمين في ضحى الإسلام بمباحث ابن خلدون في عرض الروايات التاريخية على الواقع كما ذكرته في الفصل الأول، فقال: «ولكنهم - أي المحدثين - لم يتوسّعوا كثيراً في النقد الداخلي فلم يعرضوا لمتن الحديث هل ينطبق على الواقع أو لا». ³⁸

ثم ضرب مثلاً بحديث الكمأة وتساءل هل فيها مادة تشفي العين حقاً؟ وحديث «الْكَمَاءُ مِنَ الْمَنِّ، وَمَاؤُهَا شِفَاءٌ لِلْعَيْنِ» صحيح متفق عليه، ³⁹ أي في أعلى مراتب الصحة، ومن المفارقة أن أبا هريرة يُروى أنه قام بتجربة ميدانية بما ينافي ما يقال عن أهل الحديث أنهم لا يهتمون بنقد المتن، فعن قتادة، قال: حَدَّثْتُ أَنَّ أبا هريرة قال: «أخذتُ ثلاثة أكمؤ أو خمساً أو سبعاً، فعصرتهنّ، فجعلت ماءهنّ في قارورة، فكحلّت به جاريةً لي فبرأت». ⁴⁰

لكن أحمد أمين لم تقنعه تلك التجربة؛ «لأنّ تجربة جزئية نفع فيها شيءٌ مرةً لا تكفي منطقياً لإثبات الشيء في ثبوت الأدوية، إنّما الطريقة أن تُجرّب مراراً وخير من ذلك أن تحلّل لتعرف عناصرها». ⁴¹

فليت شعري ماذا ترك لأهل الطبّ إذن! وماذا لو قصر علم ذلك الزمن عن الإحاطة بخصائص تلك المادة أيردّون الحديث ويقطعون الطريق على قادم الأيام؟.

ورغم أن أهل الحديث لم يغفلوا عن المتن، وبحثوا في علله الظاهرة والباطنة، وتكلّموا على مُدرجه ومقلوبه ومنكره وفصاحته وركاكنه وغريبه ومشكله وناسخه ومنسوخه، إلا أنّ المتن اشتغل به الفقهاء أيضاً، فكم من حديث صحّ ولم يعملوا به، «فلا يضيرهم - أي أهل

³⁸ أحمد أمين، ضحى الإسلام، 131/2.

³⁹ محمد بن إسماعيل، الجعفي البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه «صحيح البخاري»، مح. محمد زهير الناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، 2001/1422) «الطب»، 126/7 (5708)؛ مسلم، «الأشربة»، 1619/3 (2049).

⁴⁰ محمد بن عيسى بن سؤدة، أبو عيسى الترمذي، الجامع الكبير «سنن الترمذي»، مح. أحمد شاکر وآخرون، ط2، (مصر: مصطفى البابي الحلبي، 1975/1395) «الطب»، 401/4 (2069)، والحديث منقطع لقول قتادة فيه: حَدَّثْتُ أَنَّ أبا هريرة. وهو موقوف أيضاً.

⁴¹ أحمد أمين، ضحى الإسلام، 131/2.

الحديث - العناية بنقد السند أكثر من نقد المتن لأن من ورائهم أهل الفقه هم يشبعون المتن نقدا وهذا شأنهم».⁴²

4. الطعنُ في أحاديث المهديّ بزوال العصبية

والعصبية «تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه»⁴³ أي من الولاء والحليف، وقد ألحَّ عليها ابن خلدون في مقدّمة تاريخه، وجعلها «بمثابة المحور الذي يدور حوله معظم المباحث الاجتماعية وتُتصل به جميع مباحث الاجتماع السياسي في المقدمة».⁴⁴

أما موضوع المهدي فهو الفصل الذي أبان ابن خلدون فيه عن بضاعته في علم الحديث وسماه «أمر الفاطمي وما يذهب إليه الناس في شأنه وكشف الغطاء عن ذلك»⁴⁵ وقال في أوّلها: «اعلم أنّ في المشهور بين الكافة من أهل الإسلام على ممرّ الأعصار أنّه لا بدّ في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت يؤيّد الدين ويظهر العدل ويتبعه المسلمون ويستولي على الممالك الإسلامية ويسمّى بالمهديّ».⁴⁶ ثم ذكر أنّ جماعة من الأئمة خرّجوا أحاديث المهدي منهم الترمذي⁴⁷ وأبو داود⁴⁸ وابن ماجه⁴⁹ والبيهقي⁵⁰ والحاكم⁵¹ والطبراني⁵² وأبو يعلى الموصلي⁵³ وأنهم أسندوها إلى جماعة من الصحابة مثل عليّ وابن عباس وابن عمر وطلحة وابن مسعود وأبي هريرة وأنس وأبي سعيد الخدريّ وأمّ حبيبة وأمّ

42 صلاح الدين الإدلي، منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983)، 11.

43 ابن خلدون، المقدمة، 256/1.

44 الحصري، دراسات عن مقدّمة ابن خلدون، 333.

45 ابن خلدون، المقدمة، 514/1.

46 ابن خلدون، المقدمة، 514/1.

47 الترمذي، "الفتن" 4/506-505 (2230-2232).

48 سليمان بن الأشعث، أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، مح. محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.) "الفتن والملاحم"، 106/4-109 (4279-4290).

49 أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، سنن ابن ماجه، مح. محمد فؤاد عبد الباقي، (مصر: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، د.ت.) "الفتن"، 2/1366-1368 (4082-4081).

50 أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق العنكي البزار، مسند البزار، مح. محفوظ الرحمن زين الله، وآخرون، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1988-2009) «حديث ثوبان»، 100/10 (4163).

51 سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني، المعجم الكبير، مح. حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط2 (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1994) «حديث عوف بن مالك»، 18/15 (91)، «حديث أم سلمة»، 23/267 (566).

52 أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه الضبي النيسابوري، ابن البيع، المستدرک على الصحيحين، مح. مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990) «الفتن والملاحم»، 4/510 (8432)، 4/507 (8530)، 4/547 (8531)، 4/549 (8537)، 4/559 (8568)، 4/596 (8659)، 4/600 (8670)، 4/867 (8671)، 4/601 (8672)، 4/867 (8673).

53 أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي الموصلي، مسند أبي يعلى، مح. حسين سليم أسد، (دمشق: دار المأمون للتراث، 1984) «حديث علي بن أبي طالب» 359/1 (465).

سَلْمَة وثوبان وقرّة بن إياس وعليّ الهلاليّ وعبد الله بن الحارث، لكنه قال: «بأسانيد ربّما يعرّض لها المنكرون كما نذكره إلّا أنّ المعروف عند أهل الحديث أنّ الجرح مقدّم على التّعديل فإذا وجدنا طعنًا في بعض رجال الأسانيد بغفلة أو بسوء حفظ أو ضعف أو سوء رأي تطرّق ذلك إلى صحّة الحديث وأوهن منها».⁵⁴

ثم راح يدرس أحاديثه واحداً واحداً حسب قوانين الجرح والتعديل وليس بحسب ما ابتغاه في الرواية التاريخية من تحكيم العمران، وأضرب مثلاً على ذلك قوله: «وأما الترمذيّ فخرج هو وأبو داود بسنديهما إلى ابن عبّاس من طريق عاصم بن أبي النّجود أحد القراء السّبعة إلى زرّ بن حبيش عن عبد الله بن مسعود عن النّبّي صلّى الله عليه وسلّم: لو لم يبق من الدّنيا إلّا يوم لطوّل الله ذلك اليوم حتّى يبعث الله فيه رجلاً منّي أو من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي». ⁵⁵ هذا لفظ أبي داود وسكت عليه وقال في رسالته المشهورة إنّ ما سكت عليه في كتابه فهو صالح».⁵⁶

يشير ابن خلدون إلى قول أبي داود: «ما كان في كتابي من حديث فيه وهنٌ شديد فقد بيّنته... وما لم أذكر فيه شيئاً فهو صالح».⁵⁷

ويظهر من نصّ أبي داود أن كلمة صالح عنده تبدأ من يسير الضعف وتتجه إلى الأعلى حسناً وصحّة؛ لأنّه لم يُخرج من الصّلاح إلّا ذا الوهن الشديد. وبعد أن فرغ ابن خلدون من دراسة أحاديث المهدي وردّ كثيراً منها بالضعف وفق علوم الإسناد والجرح والتعديل، قال: «والحقّ الذي ينبغي أن يتقرّر لديك أنّه لا تتمّ دعوة من الدّين والملك إلّا بوجود شوكة عصبية تُظهره وتدافع عنه من يدفعه حتّى يتمّ أمر الله فيه... وعصبية الفاطميين بل وقريش أجمع قد تلاشت من جميع الآفاق ووُجد أممٌ آخرون قد استعلت عصبيتهم على عصبية قريش إلّا ما بقي بالحجاز...».⁵⁸

وهذا يدلُّ نظرياً وعملياً على أنّ ابن خلدون يقدّم قوانين أهل الحديث في دراسة الروايات الحديثية على مطابقة عوائد العمران التي يقدمها في الروايات التاريخية؛ لأنّه

⁵⁴ ابن خلدون، المقدمة، 1/515.

⁵⁵ أبو داود، "الفتن والملاحم"، 4/106 (4282)؛ الترمذي، «الفتن»، 4/505 (2230)، وقال حسن صحيح.

⁵⁶ ابن خلدون، المقدمة، 1/515.

⁵⁷ سليمان بن الأشعث، أبو داود السجستاني، رسالة أبي داود إلى أهل مكة، مح. محمد الصباغ (بيروت: دار العربية، د.ت.)، 27.

⁵⁸ ابن خلدون، المقدمة، 1/542.

حاكم أحاديث المهدي وفق قوانين الإسناد والرجال أولاً، ثم نظّر في طبائع العمران وليس العكس.

لكنّ لفيفاً من المعاصرين كان لهم رأيٌ آخر أفحمتُهُ المدرسة العقلية في التفسير في أدبياتها من جهة أنّه اشترط لظهور المهدي العصبيّة القرشية، والتي باتت تحصيلها يصعبُ ويتلاشى مع الأيام واختلاط الأمم.

فمن رواد المدرسة العقلية صاحب تفسير المنار الذي قال: «وقد جاءهم النذير ابن خلدون الشهير فصاح فيهم أنّ لله تعالى سنناً في الامم والدول والعمران مطّردة في كل زمان ومكان... ومنها أنّ الدول لا تقوم إلا بعصبيّة وأن الأعاجم قد سلبوا العصبيّة من قریش والعترّة النبوية فإن صحّت أخبار هذا المهدي فلن يظهر إلا بعد تجديد العصبيّة».⁵⁹ لكنّ ابن خلدون لم يقل إنّ المهدي لن يظهر إلا بعد تجديد العصبيّة على نحو ما حكى الشيخ رشيد رضا، ولكنه قال: «فإن صحّ ظهور هذا المهديّ فلا وجه لظهور دعوته إلا بأن يكون منهم ويؤلّف الله بين قلوبهم في آتباعه حتّى تتمّ له شوكة وعصبيّة وافية».⁶⁰

فظهر دعوته غير ظهوره نفسه؛ فلعلة أن يظهر أولاً على ضعف في العصبيّة فيلتفّ العرب والقرشيّون حوله فتقوى شوكته وتتجدد العصبيّة فتظهر دعوته ويكون لها الغلب. فابن خلدون كما ترى لم يُرد استبعاد ظهور المهدي أو نفيه بسبب انعدام العصبيّة، وإنما أراد أنّه إن ظهر فإنّ العصبيّة ستعود بظهوره.

وقد عقد شقيق شقيق في كتابه موقف المدرسة العقلية الحديثة من الحديث النبوي الشريف فصلاً لتقليد رشيد رضا لابن خلدون، قال فيه: «وكلُّ من طعن في أحاديث المهدي من المتأخرين احتج بابن خلدون ودخل في بابه».⁶¹

فالذي أراه أن المدرسة العقليّة حمّلت كلام ابن خلدون أكثر مما يحتمل وقولته ما لم يقل، وطعنت في الأحاديث بنظريته في العصبيّة، مع أنه هو نفسه لم يفعل هذا. وعلى الطرف المقابل فإنّ من العلماء من أنكروا على ابن خلدون دخوله فيما لا يعنيه

⁵⁹ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990)، 417/9.

⁶⁰ ابن خلدون، المقدمة، 542/1.

⁶¹ شقيق شقيق، موقف المدرسة العقلية الحديثة من الحديث النبوي الشريف: دراسة تطبيقية على تفسير المنار، (بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت.)، 334.

من درس الأحاديث برسم علمائها، ففي تعليقه على المسند على حديث لا تقوم الساعة حتى يلي رجلٌ من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي، قال الشيخ أحمد شاکر: «أما ابن خلدون فقد قفا ما ليس له به علمٌ واقتحم قحماً لم يكن من رجالها... وقد تهافت في الفصل الذي عقده في مقدمته للمهدي تهافتاً عجيباً».⁶²

وبغض النظر عن مدى صحة اتهام الشيخ أحمد شاکر لابن خلدون بالغلط والجهل في هذا الشأن، وبغض النظر عن صحة أحاديث المهدي أو ضعفها، إنما يعني من هذه المسألة أمر واحد وهو أن ابن خلدون تصدّى لدرس أحاديث المهدي وفق موازين علم الحديث من رجال وإسناد وجرح وتعديل، ولم يُفحم أحكام العمران إلا في ربط ظهور دعوة المهدي بالعصبية وأنها تتجدد بظهوره. وهذا المقدار يثبت إجلال ابن خلدون لأصول علم الحديث ويسحب البساط من تحت أرجل الذين يحاولون استخدام اسمه في شدّ أزر المدرسة العقلية وتصرفها في قبول الأحاديث وردّها، ونختّم بأن موقف ابن خلدون إزاء النصوص الشرعية يتماهى مع العقلانية الشرعية التي تمنح العقل وظيفة أن "يعقل النقل ويفهمه ويستدلّ له ويرتاد له أفضل سبل التطبيق والتنزيل على الواقع".⁶³

الخاتمة

وصلت في هذا البحث إلى نتائج أهمها:

1. مطابقة الواقع التي يقاس بها صدق الخبر عند ابن خلدون تختلف عن مطابقة الواقع عند الأصوليين، فهي عند الأصوليين حصول الخبر في الواقع الخارجي بغض النظر عن إمكانه العادي أو استحالته، أمّا عند ابن خلدون فمطابقة الواقع تعني إمكانية حدوث الخبر بالقياس إلى أحوال العمران وعوائده.
2. يرجع تمحيص الأخبار التاريخية عند ابن خلدون إلى المطابقة لعوائد العمران وأحوال الاجتماع مقدماً على النظر في إسناد الخبر وعدالة رواته، وفي الأخبار الشرعية

⁶² أحمد بن محمد بن حنبل، المسند، مح. أحمد شاکر، (مصر: دار المعارف، 1950)، «حديث عبد الله بن مسعود» 197/5 (3571)، الهامش.

⁶³ محمد القطاونة، "الانسجام بين الوحي والعقل وأثره في صياغة الدور الحضاري"، المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل لإصدار العلوم الإنسانية والإدارية 2/17 (2016/1437)، 34.

يُقدِّم النظر في الإسناد، وليست هذه بدعاً من النتائج، ولكن البحث انتهى إلى تأكيدها وإزالة شبهة أنه يُقدِّم المطابقة مطلقاً.

3. تحقيق الخلل في العبارة المنقولة عن مقدمة ابن خلدون في بعض طبعاتها (أنَّ الإمام أبا حنيفة ضَعَّف رواية الحديث اليقيني إذا عارضها الفعل النفسي)، وأنَّ الثابت في الطبقات المحققة (أنَّ أبا حنيفة ضَعَّف رواية الحديث إذا عارضه العقل القطعي) وليس الفعل النفسي.

4. التشكيك أيضاً في عبارة أنَّ أبا حنيفة ضَعَّف رواية الحديث إذا عارضها العقل القطعي، وإثبات أنَّ بها تصحيفاً وأنَّ الصواب ينبغي أن يكون: العامُّ القطعي وليس العقل القطعي، أي أنَّ أبا حنيفة ضَعَّف رواية الحديث إذا عارضها العامُّ القطعي، أمَّا دليل التصحيف فهو أنَّ العقلَ القطعي لم يعارض أكثر الأحاديث خصوصاً أن أكثرها تكاليف تتعلق بأحكام الفقه، فلا يُعقل أن يكون هذا هو السبب في قلة حديث أبي حنيفة، ولكنَّ أكثر الأحاديث آحاداً لا يُخصَّصُ بها الحنفية دلالة العام، فمن هذا الوجه قلت الرواية.

5. لم يُغفل المحدثون نقد المتن، لكن ظهر عملهم في الإسناد أكثر لأنَّ الفقهاء شركوهم في نقد المتن وغلبوهم عليه.

6. حمّلت المدرسة العقلية كلام ابن خلدون في ربط ظهور المهدي بالعصبية أكثر ممَّا يحتمل وقولته ما لم يقل، وطعن في الأحاديث بنظرته في العصبية، مع أنَّه هو نفسه لم يفعل هذا، فهو حاكم الأحاديث بقوانين أهلها، وليس بالمطابقة، ثم إنَّه لم ينفِ ظهور المهدي من أجل أنَّ العصبية تلاشت، ولكن قال إنها لا بدُّ أن تعود فتقوى بظهوره حتى يمكن له الغلبة.

7. موقف ابن خلدون إزاء النصوص الشرعية يتماهى مع العقلانية الشرعية التي تمنح العقل وظيفة أن يعقل النقل ويفهمه ويحلله تنزيلاً على الواقع بعد أن يكون قد ثبت إسنادُه بقوانين أهل الحديث.

هذا وأوصي الباحثين بقضيتين:

1. جمعُ تعليقات ابن خلدون في التخريج والأسانيد والرجال في مقدّمته يُعرف مبلغه من علم الحديث، وقياسُ صحّة انتقاد أحمد شاعر وغيره له في هذا الشأن.

2. القيام ببحثٍ مقارنٍ موسَّعٍ بين قانون المطابقة عند ابن خلدون والمطابقة عند الأصوليين من جهة معناها وتأثيرها بتصور دارس الخبر، وتأثيرها في قبول الخبر وردّه.

المصادر والمراجع

- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد. كشف المشكل من حديث الصحيحين. مح. علي البوّاب. الرياض: دار الوطن، د.ت..
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. مح. خليل شحادة. 2 ط. بيروت: دار الفكر، 1988/1408.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً. مح. محمد بن تاويت الطنجي. بيروت: دار الكتاب العلمية، 2004.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون، مح. البارون مارك كاترمير. باريس: بنيامين دوبارت، 1858.⁶⁴
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون، مح. عبد السلام الشداددي. الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون، مح. عبد الله الدرويش. دمشق: دار يعرب، 2004.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون، مح. علي وافي. القاهرة: دار نهضة مصر، 2014.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، مُعجم مقاييس اللغة، مح. عبد السلام هارون. دمشق: دار الفكر، 1979.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، مح. محمد فؤاد عبد الباقي. مصر: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، د.ت..

⁶⁴ رجعت إلى أربع طبعات من مقدمة ابن خلدون بتحقيقات مختلفة (مارك كاترمير، وعلي وافي، والشداددي، والدرويش) من أجل تحقيق التصحيح في العبارة المنقولة عن أبي حنيفة في المقدمة المذكورة، أما الطبعة التي أرجع إليها في عموم البحث فهي طبعة دمشق بتحقيق الدرويش.

- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب. ط 3. بيروت: دار صادر، 1993/1414.
- أبو البقاء، أيوب بن موسى الكفوي. الكُتُبَات، مح. عدنان درويش ومحمد المصري. بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت..
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. رسالة أبي داود إلى أهل مكة. مح. محمد الصباغ. بيروت: دار العربية، د.ت..
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. سنن أبي داود. مح. محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية، د.ت..
- أبو شُهبة، محمد. دفاع عن السنة. القاهرة: مكتبة السنة، 1989.
- أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي الموصلي، مسند أبي يعلى، مح. حسين سليم أسد. دمشق: دار المأمون للتراث، 1984.
- أحمد بن حنبل. المسند. مح. أحمد شاکر. مصر: دار المعارف، 1950.
- الإدليبي، صلاح الدين. منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983.
- أمين، أحمد. ضحى الإسلام. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.
- البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي. صحيح البخاري. مح. محمد زهير الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، 2001/1422.
- البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البصري، مسند البزار، مح. محفوظ الرحمن زين الله، وآخرون. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2009-1988.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سؤرة. سنن الترمذي. مح. أحمد شاکر وآخرون. ط 2. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975/1395.
- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه الضبي النيسابوري ابن البيع، المستدرک علی الصحیحین، مح. مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.

حسين، طه، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية تحليل ونقد. ترجمه عن الفرنسية محمد عبد الله عنان. مصر: مطبعة الاعتماد، 1925.

الحُصْرِي، ساطع. دراسات عن مقدمة ابن خلدون. 3 ط. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1967.
الخطَّابِي، أبو سليمان حمّد بن محمد بن إبراهيم. معالم السنن. حلب: المطبعة العلمية، 1932.

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. المفردات في غريب القرآن. مح. صفوان الداودي، دمشق/ بيروت: دار القلم/ الدار الشامية، 1991/1412.

رضا، محمد رشيد. تفسير المنار. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.
شُقَيْر، شُقَيْر. موقف المدرسة العقلية الحديثة من الحديث النبوي الشريف: دراسة تطبيقية على تفسير المنار. بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت..

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم، المعجم الكبير، مح. حمدي بن عبد المجيد السلفي. ط2. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1994.
العطار، حسن بن محمد بن محمود الشافعي. حاشية العطار على شرح الجلال المحلّي على جمع الجوامع. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت..

علاء الدين البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد الحنفي. كشف الأسرار شرح أصول البزّودي. القاهرة: دار الكتاب العربي، د.ت..

القاري، المُلا علي بن سلطان محمد، أبو الحسن نور الدين الهروي. شرح مسند أبي حنيفة، مح. خليل الميس. بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.

القَرّافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن. الفروق. الرياض: عالم الكتب، د.ت..

القطاونة، محمد. «الانسجام بين الوحي والعقل وأثره في صياغة الدور الحضاري»، المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل إصدار العلوم الإنسانية والإدارية 2/17 (2016)، 27-42.

[https://services.kfu.edu.sa/ScientificJournal/ar /Home/](https://services.kfu.edu.sa/ScientificJournal/ar/Home/)

ContentsDetails/555

محفوظ، محمد. تراجم المؤلفين التونسيين. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982.

المرزوقي، أبو يعرُب. ”وحدة المقدمة وبنيتها العميقة»، مجلة إسلامية المعرفة 50/13 (2007)،

<https://citj.org/index.php/citj/issue/view/143>. 45-16

مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. صحيح مسلم. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. ط2. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Musned*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1950.
- Alâeddin el-Buĥârî; 'Abdulazîz b. Muĥammed el-Ĥanefî. *Keşfu'l-esrâr şerĥu Uşûl el-Bezdevî*. Qāhira: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 4 Cilt, ts.
- el-'Atţâr, Ĥasan b. Muĥammed b. Maĥmud. *Ĥâşiyetu'l-'Atţâr 'alâ şerĥi' Celâl el-Maĥallî 'alâ cem'î'l-cevâmi'*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2 Cilt, ts.
- el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî, *Musnedu'l-Bezzâr*, thk. Maĥfûz er-Raĥmân Zeynullah vd. el-Medîne el-Munevvere: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Ĥikem, 1988-2009.
- el-Buĥârî, Muĥammed b. İsmâîl el-Cu'fî. Şahîhu'l-Buĥârî. thk. Muĥammed Zueyr en-Nâşir. Beyrût: Darû Tavkı'n-Necât, 9 Cilt, 2001/1422.
- Ebu'l-Beĥâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî, *el-Külliyât*. thk. 'Adnân Dervîş Muĥammed el-Mışrî. Beyrût: Müessetü'r-Risâle, ts.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Risâletu Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke*. thk. Muĥammed es-Sabbâğ. Beyrût: Dâru'l-'Arabiyye, ts.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sunenu Ebî Dâvûd*. thk. Muĥammed Muĥyiddîn 'Abdulĥamîd. Şayda-Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 4 Cilt, ts.
- Ebû Şehbe, Muĥammed. *Difâ' 'ani's-sunne*. Qāhira: Mektebetu's-Sunne, 1989.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ b. Yaĥyâ b. 'İsâ b. Hilâl et-Temîmî el-Mevsilî. *Müsned Ebî Ya'lâ*. thk. Ĥüseyn Selîm Esed. Dimeşq: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1984.
- Emîn, Ahmed. *Duĥa'l-İslâm*. Qāhira: el-Heyetu'l-Mışriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 1998.
- el-Ĥâkim, Ebû Abdillâh Muĥammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Ĥamdeviye eđ-

- Ḍabî en-Nîsâbûrî İbn'ul-Bedi', *el-Mustedrek 'alâ's-Şaḥîḥeyn*. thk. 'Abduḳkâdir 'Aṭâ. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- el-Haṭṭâbî, Ebû Süleymân Hamed b. Muḥammed b. İbrâhîm. *Me'âlimu'l-lisân*. Haleb: Maṭba'atu'l-İlmiyye, 4 Cilt, 1932.
- el-Huşârî, Sâḫî'. *Dirâsâtu 'an Muḳaddimeti'bni Ḥaldûn*, Ḳâhira: Mektebetu'l- Ḥânicî, 3. Basım, 1967, s. 560.
- Hüseyn, Tâhâ. *Felsefetu'bnu Ḥaldûn el-ictimâ'iyye taḥlîl ve'n-naḳd*. trcm. Muḥammed Abdullah 'Anân. Mısır: Matba'atu'l-İ'timâd, 1925.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muḥammed, *Keşfu'l-muşkili min ḥadıṣi's-Şaḥîḥayn*, thk. 'Ali el-Bevvâb, Riyâd: Dâru'l-Vatan, 4 Cilt, ts.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvînî. *Mu'cemu meḳâyisi'l-luḡa*. thk. 'Abdusselâm Hârûn. Sûriyâ: Dâru'l-Fikr, 6 Cilt, 1979.
- İbn Ḥaldûn, Abdurrahmân b. Muhammed b. Muḥammed. *Dîvânû'l-mubtede' ve'l-ḥaber fi târiḫi'l-'Arab ve'l-Berber ve men-âsarahum min-zevi's-sultânî'l-ekber*. thk. Ḥalîl Şehâde. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 8 Cilt, 1988/1408.
- İbn Ḥaldûn, Abdurrahmân b. Muḥammed b. Muḥammed. *et-Ta'rîfu bi'bni Ḥaldûn ve riḥletihî şarḳan ve ğarben*. thk. Muḥammed b. Tâvit eṭ-Ṭancî. Beyrût: Dâru'l-Küttâbi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Ḥaldûn, Abdurrahmân b. Muhammed b. Muḥammed. *Prolegomenes D'ebn-Khaldoun (Muḳaddimetu'bnu Ḥaldûn)*. thk. Par. M. Quatermere. Paris: Benjamin Dupert, 3 Cilt, 1858.
- İbn Ḥaldûn, Abdurrahmân b. Muḥammed b. Muḥammed. *Muḳaddimetu'bnu Ḥaldûn*. thk. "Abdusselâm eṣ-Şedâdî. ed-Dâru'l-Beydâ: Beytu'l-Funûn ve'l-'Ulûm ve'l-Âdâb, 3 Cilt, 2005.
- İbn Ḥaldûn, Abdurrahmân b. Muhammed b. Muḥammed. *Muḳaddimetu'bnu Ḥaldûn*. thk. 'Abdullah ed-Dervîş. Dimeşḳ: Dâru'l-Ya'rib, 2 Cilt, 2004.
- İbn Ḥaldûn, Abdurrahmân b. Muhammed b. Muḥammed. *Muḳaddimetu'bnu Ḥaldûn*. thk. 'Ali Vâfi, el-Ḳâhira: Dâru Nahḍa Mısır, 3 Cilt, 2014.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muḥammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sunenu İbn Mâce*, thk. Muḥammed Fuâd Abdalbâkî. Mısır: Dâru İḫyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye- Fayşal 'Îsâ el-Bâbî el-Ḥalebî, ts.
- İbn Manzûr, Cemâleddîn Muḥammed b. Mükerrrem. *Lisânû'l-'Arab*. Beyrût: Dâru Şâdır, 3. Basım, 15 Cilt, 1993/1414.
- el-İdlîbî, Şalaḥaddîn. *Menhecu'n-naḳdi'l-mutân 'inde 'ulemâi'l-ḥadıṣ en-nebeviyye*. Beyrût: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1983.

- el-Karâfi, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân. *el-Furûk*. Riyâd: 'Âlemu'l-Kutub, 4 Cilt, ts.
- el-Kârî, el-Mullâ 'Alî b. Sultân Muḥammed, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn el-Herevî. *Şerhu Musnedi Ebî Ḥanîfe*. thk. Ḥalîl el-Meys. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.
- el-Ḳaṭâvine, Muḥammed. "el-İnsicâm beyne'l-vaḥyi ve'l-'aqli ve eseruhu fî şiyâğati'd-devri'l-ḥadâri". *el-Mecelletu'l-İlmiyye li-câmi'ati'l-Melik Fayşal işdâru'l-ulûmi'-İnsâniyye ve'l-İdâriyye*. 17/2 (2016), 27-42. <https://services.kfu.edu.sa/ScientificJournal/ar/Home/ContentsDetails/555>
- er-Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muḥammed. *el-Mufredat fî ğarîbi'l-Ḳur'ân*. trcm. Şaffân ed-Dâvûdî, Dimeşq-Beyrût: Dâru'l-Ḳalem, ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1991/1412.
- Rıdâ, Muḥammed Reşîd. *Tefsîru'l-menâr*. Ḳâhira: el-Heyetu'l-Mışrıyye el-'Amme lil-Kitâb, 12 Cilt, 1990.
- Şuḳayr, Şaḳîk. *Mevkıfu'd-dirâse el-'akliyye el-ḥadîse mine'l-ḥadîsi'n-nebevî eş-şerîf: dirâse taṭbîkiyye 'alâ tefsîri'l-Menâr*. Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmiyye, ts.
- Maḥfûz, Muḥammed. *Terâcimu'l-muellifîn et-Tûnusiyyîn*. Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1982.
- el-Merzûkî, Ebû Ya'rub. "Viḥdetu'l-muḳaddimeti ve bunyetuhâ el-'amîka". *Mecelletu İslâmiyyeti'l-ma'rifeti (el-Fikru'l-islâmî el-mu'âşır) ani'l-ma'hed el-'âlî lil fikri'l-islâmî*, 13/50 (2007), 16-45. <https://citj.org/index.php/citj/issue/view/143>
- Muslim b. Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî en-Nîsâbûrî. *Şaḥîḫu Müslim*. thk. Muḥammed Fuâd 'Abdulbâkî. Beyrût: Dâru İḫyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 5 Cilt, ts.
- en-Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn b. Şeref. *el-Minhâc fî şerḫi Şaḥîḫi Müslim b. Ḥaccâc*. Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2. Basım, 18 Cilt, 1392.
- et-Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb b. Muṭîr el-Laḥmî eş-Şâmî, Ebu'l-Kâsım. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Ḥamdî b. 'Abdulmecîd es-Suflî. el-Ḳâhira: Mektebetu İbn Teymiye, 2 Cilt, 1994.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muḥammed b. İsâ b. Sevre. *Sunenu't-Tirmizî*. thk. Aḫmed Şâkir ve diğeri. Mışır: Maṭba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Ḥalebî, 2. Basım, 5 Cilt, 1975/1395.

Din Öğretiminin Ötekileştirme Eğilimini Önleme Düzeyi Ölçeği: Geçerlik Güvenirlik Çalışması

The Level Scale of Preventing the Marginalization Tendency of
Religious Education: Validity and Reliability Study

Rabia Yıldırım

Arş. Gör., Dumlupınar Üniversitesi Research Asist., Dumlupınar University
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences
Din Eğitimi Ana Bilim Dalı Department of Religion Education
Kütahya | Türkiye Kütahya | Turkey
rabia.yildirim@dpu.edu.tr orcid.org/0000-0001-8208-3513

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 14 Ekim 2020 Received | 14 October 2020
Kabul Tarihi | 05 Aralık 2020 Accepted | 05 December 2020
Yayın Tarihi | 30 Aralık 2020 Published | 30 December 2020

Atıf | Cite as

Yıldırım, Rabia. "Din Öğretiminin Ötekileştirme Eğilimini Önleme Düzeyi Ölçeği: Geçerlik Güvenirlik Çalışması [The Level Scale of Preventing the Marginalization Tendency of Religious Education: Validity and Reliability Study]". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2020), 547-572.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.4399231>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Din Öğretiminin Ötekileştirme Eğilimini Ölleme Düzeyi Ölçeği: Geçerlik Güvenirlik Çalışması

Öz: Bu çalışmanın amacı, din öğretiminin ötekileştirme eğilimini ölleme düzeyini ölçen bir ölçek geliştirmektir. İlgili alan yazında öne çıkan ötekileştirme eğilimini önlemeye yönelik 4 farklı kategori bu ölçeğin alt boyutlarını oluşturmaktadır. Ölçeğin alt boyutları; adalet, birlik ve beraberlik, hoşgörü ve anlayış ve farklılıklara saygı olarak isimlendirilmiştir. Ölçek, 623 AIHL öğrencisi üzerinde uygulanmış ve elde edilen veriler geçerlik ve güvenirlilik analizine tabi tutulmuştur. Yapılan faktör analizine göre, 27 madde ve 4 faktörden oluşan yapı, toplam varyansın 57'sini açıklamaktadır. Faktör analizi incelendiğinde 27 maddenin faktör yükleri arasında değiştiği görülmektedir. Ayrıca ölçeğin faktör yapısı doğrulayıcı faktör analizi ile de sınanmış, elde edilen sonuçlar 4 faktörlü yapıyı doğrulamıştır. Elde edilen uyum indeksleri RMSEA= 0,063, SRMR=0,056, NFI=0,950, NNFI=0,970, CFI=0,970, IFI=0,970, RFI=0,950 olarak çıkmıştır. Ölçeğin cal alfa iç tutarlılık kat sayısı 0,935 olarak hesaplanmıştır. Bununla birlikte ölçekte yer alan boyutların birbirleriyle ve ölçek toplam puanıyla korelasyon içinde oldukları görülmektedir. Bütün bu sonuçlar ölçeğin geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Ötekileştirme, Ölçek Geliştirme, Geçerlik, Güvenirlilik.

The Level Scale of Preventing the Marginalization Tendency of Religious Education: Validity and Reliability Study

Abstract: The aim of this study is to develop a scale that measures the level of preventing religious education from the tendency of marginalization. 4 different categories to prevent the marginalization tendency in the relevant literature are the sub-dimensions of this scale. Sub-dimensions of the scale were named as *justice, unity and solidarity, toleration and understanding and respect for diversity*. The scale was applied to 623 Anatolian Religious High School students and the obtained data were subjected to validity and reliability analysis. According to factor analysis, the structure consisting of 27 items and 4 factors explains 57 of the total variance. When the factor analysis is examined, it is seen that 27 items vary between factor loads. In addition, the factor structure of the scale was tested by confirmatory factor analysis and the obtained results confirmed the 4-factor structure. It was obtained that RMSEA = 0.063, SRMR = 0.056, NFI = 0.950, NNFI = 0.970, CFI = 0.970, IFI = 0.970, RFI = 0.950. Cal alpha internal consistency coefficient of the scale was calculated as 0.935. Additionally, the dimensions of the scale correlated with each other and the total score. These results prove that the scale is a valid and reliable data collection instrument.

Keywords: Religious Education, Marginalization, Scale Development, Validity, Reliability.

Giriş

19. yüzyılda yerel kimlikler yerini ulusal kimliklere bırakırken¹ ulusal kimlikleri ötekiler üzerinden tanımlayan ve ulus-devletlerin ideolojisi olan milliyetçilik akımları, bütün dünyayı sarmıştır. Böylece önceleri Avrupa merkezci özneliğe sahip olan “ötekileştirme” dünyaya yayılmıştır. Artık insanlar kendilerini tanımlarken ilk olarak bu kimlik ögesine başvurur hale gelmiştir. Bugün iletişim, ulaşım ve bilgi teknolojileri gibi modern araçların gelişmesiyle birlikte dünya küçülmüş, çeşitli nedenlere dayalı kitlelerin hareketliliği artmış, farklılığın iç içe yaşaması kaçınılmaz olmuştur. Bu gelişmeler aynı zamanda egemen kesimlerin, büyük halk kitlelerini kolayca manipüle edeceği imkânları da beraberinde getirmiştir. Artık toplumlar hem farklılıklarla birlikte yaşamak, hem de birlik ve beraberliğe karşı kışkırtmalara karşı uyanık olmak zorundadır.² Ancak ötekiler/yabancılar, toplumda bazı korkular üretmektedir. Ürettikleri ana korku ise, toplumların yerel değerlerine ters düşen kültürlerdeki insanların kendi toplumsal değerlerini yıprattığı ve yok ettiği algısıdır. Toplumlarda oluşan bu algı, özünde hoşgörü, farklılıklara saygı, çok kültürlülük, eşit vatandaşlık taşıyan toplumlarda bile zamanla bu öz değerlerin zayıflamasına, bunların yerine ırkçılığın, ayrımcılığın ve yabancı düşmanlığının gelişmesine neden olabilmektedir.³

20. yüzyılın başlarından itibaren kültürel kimlikleri koruyarak bir arada yaşayabilmenin üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. 30’lu yıllardan başlayarak uzmanların çoğunluğu (Tocqueville’den Durkheim’a ve Weber’e kadar sosyoloji düşüncesinin gerçek kurucuları) ırk yaklaşımını kökten eleştirmişlerdir.⁴ İlk olarak ırkçılıkla mücadele ile başlayan fikirler genişleyerek her türlü ayrımcılığı kapsayacak şekilde din, etnik köken, kültür, cinsiyet alanındaki farklılıklara tahammülsüzlük, ırkçı bakışla özdeşleştirilmiştir.⁵ Daha sonra bu ırkçı bakışı ifade eden yeni bir kavram kullanılmaya başlanmıştır. İşte bu kavram “ötekileştirmedir”.

¹ John Valk - Mualla Selçuk, “İslami Dünya Görüşü: Modern, Demokratik ve Seküler Bir Ülkede Etik”, *Türkiye Biyoetik Dergisi* 3/1 (2016), 16,17.

² Kudret Emiroğlu - Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), “Öteki”, 661-662.

³ Gerard Delanty, *Avrupa’nın İcadı Fikir, Kimlik, Gerçeklik*, çev. Hüsamettin İnaç (İstanbul: Adres Yayınları, 2013), 21.

⁴ Dominique Schnapper, *Öteki ile İlişki / Sosyoloji Düşüncesinin Özünde*, çev. Ayşegül Sönmezay (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005), 79.

⁵ Immanuel Wallerstein - Etienne Balibar, *İrk Ulus Sınıf*, çev. Nazlı Öktem (İstanbul: Metis Yayınları, 2000), 44, 45.

Ötekileştirme dil yapısına göre öteki haline getirme/ biçimine sokma/ şekline büründürme/ durumuna düşürme gibi anlam çağrışımları yapmaktadır. Dolayısıyla ötekileştirmenin anlaşılması için öteki kavramının tanımının yapılması gerekmektedir. Sözlükte “öteki”; “Sözü edilen veya benzer iki nesneden önem veya konum bakımından uzakta olan”⁶ anlamına gelirken, toplum biliminde bu kelimeye sonradan yüklenen “mevcut kültürün içinde dışlanmış olan”⁷ gibi anlamlar verilmiştir. Öteki insana göre düşünüldüğünde durumsal olarak kendinden önem veya konum bakımından ya da “ben” ve “biz” kimliğinden farklı olanı ifade eder. İnsanlar, kendi ırk, aşiret, akrabalık, etnisite, din, mezhep, coğrafya, cinsiyet gibi aidiyetlerinden farklı olan kişi veya kitleleri öteleme eğilimindedir. “Öteki” kavramı işte bu “ötelenen”i ifade ettiği gibi, potansiyel olarak düşman olanı ve düşmanlaştırılanları da ifade eder.⁸

Ötekileştirme ise, kavram olarak sömürge sonrası (post-kolonyal) teori yazarları tarafından geliştirilmiştir. Ötekileştirme terimi, Gayatri Spivak tarafından emperyalist söylemin ötekilerini oluşturduğu süreç için kullanılmıştır.⁹ Sömürge sonrası teoriye göre “sömürgeci teorinin, sömürgeciliğini perdelemek için (günümüzde kimlikle ifade edilen) ırk, etnik köken, kültür ve cinsiyet, sınıf farklılıkları üzerinde egemenlik kurma aracı olarak kullandığı savunulur.¹⁰ Peki, sömürgeci nasıl öteki üretti? Yani ötekileştirme sürecini nasıl işletti? Önce güçlü ve egemen olduğunun bilincine vardı. Bu bilinçle kendini merkeze koyup ırk, din, kültür, ulus, sınıf gibi farklılıklarından hareketle, biz ve onlar ikili ayırımına gitti. Onları oluşturduğu hayali kalıp yargılarla veya sahte bilimsellikle damgalayarak hiyerarşik bir sınıflamaya tabi tuttu (ırkçılık gibi).¹¹ İşte sömürgeci güçler bu ötekileştirme sayesinde sömürgeciliğine rahatça alan açtı. Batı’nın değerlerini ihraç etti. Sömürgeleştirme yoluyla zorla dayatılan Batılı kimliği ve ötekilik kategorilerinin hemen hemen her yerde kabul edilmesi sağlandı.¹²

⁶ İsmail Parlatır - Nevzat Gözaydın, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998), “Öteki”, 2/1740.

⁷ TDK, “Öteki” erişim: 29 Ağustos 2018.

⁸ Emiroğlu - Aydın, “Öteki”, 661.

⁹ Bill Ashcroft vd., “Transculturation”, *Post-Colonial Studies: The Key Concepts* (New York: Routledge, 2013), 156.

¹⁰ Ashcroft vd., *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, 155.

¹¹ Alaeddin Şenel, *İrk ve İrkçilik Düşüncesi* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1984), 31.

¹² Jean-François Staszak, “Other/otherness”, *International Encyclopedia of Human Geography* 8/2 (2009), 44.

İnsanın tabiatında, çevresini kuşatan varlıkları anlamaya yönelik ben/biz ve ötekiler şeklinde ikili ayrıma gitme eğilimi vardır.¹³ Ötekileştirme, bireylerin iki hiyerarşik gruba ayrılmalarını sağlayan bir ilkenin uygulanmasından (“onlar” ve “biz” şeklinde) oluşur: Bir grubun, sadece iç gruba olan muhalifliği veya kimliğe dayalı eksikliği, büyük ölçüde kendini merkeze alan hâkim gücün ön yargılarına dayalı damgalamayla grup dışına iterek dış grup oluşturma olarak tanımlanmaktadır. Grup içinde bir veya daha fazla öteki de oluşturulabilir. Böylece kendini diğerinden ayırır ve kendine bir kimlik oluşturur. Görüldüğü gibi ötekilik ve kimlik aynı madalyonun ayrılmaz iki tarafıdır.¹⁴ Burada iki türlü ötekileştirmeden söz edilebilir. Birincisi, kimliksel öteki (dış grup) olana uygulanan “ötekilik” tutumudur. İkincisi ise iç grup farklılığından dolayı farklı olanı kimliğin dışına atarak uygulanan “ötekilik” tutumudur.¹⁵ Dolayısıyla her iki durumda da farklı olanın hakkını ihlal, ayrımcılık, dışlama, aşağılama, onurunu zedeleme olduğu söylenebilir. Yani doğal olan insani farklılığa karşı alınan aşağılayıcı, onur kırıcı ve adil olmayan tavır ve tutum olarak anlaşılabilir.

Ötekileştirmede, ötekileştirilen kişi ya da gruplara karşı olumsuz davranmanın farklı tonları vardır. Mesela; yok sayma, görmezden gelme, sindirmeye çalışma, düşmanlaştırma vb. bu bağlamda ötekileştirme ırk, etnik, din, mekân, cinsiyet gibi kimlik öğeleri temelinde bir takım peşin hükümler yanlış anlamalar ve büyük ölçüde de farklı olanı tanınamaktan kaynaklanan bilgi yoksunluğu veya iletişimsizlik bulunmaktadır. Tüm bunlar eğitimsizlikle ya da yanlış eğitimle doğrudan alakalı hususlardır.¹⁶

Ötekileştirme dendiğinde akla ilk olarak azınlıkların geldiği bilinen bir durumdur. Ülkemizde “ötekileştirme” ile ilgili çalışmalarda çoğunlukla azınlıkların veya farklı kimliklerin durumunun araştırıldığını görüyoruz. Bu anlamda birçok ötekileştirme türü ile karşılaşabiliyoruz. Tabii ki ötekileştirmenin önemli bir ayağını dış ötekileştirme oluşturmaktadır. Ancak daha vahim olanı, (tercihen edinilen kimlik öğelerinin en önemlisi olan) aynı (dini) kimliğe sahip kişilerin basit farklılıklara dayalı ötekileştirilmesidir. Dini açıdan oluşan ayrışmalar toplumsal bağların büyük

¹³ Muhammet Şevki Aydın - Cemil Osmanoğlu, “Kültürler Arası Din Eğitimi”, *Din Eğitimi*, ed. Recai Doğan - Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 242.

¹⁴ Staszak, “Other/otherness”, 43.

¹⁵ Denise Jodelet, “Formes et figures de l’altérité”, *L’Autre: regards psychosociaux* 1/1 (2005), 26.

¹⁶ Aydın - Osmanoğlu, “Kültürler Arası Din Eğitimi”, 242.

oranda zayıflatılması demektir. Çünkü Freyer'in aktardığına göre Bacon dini şu şekilde tanımlar; “Din, cemiyetin en kuvvetli zinciridir.”¹⁷ Bir dine özgü muhteva bireyleri ve grupları birbirine bağlamaktadır. Bu nedenle din eğitimi açısından ötekileştirmeye bakıldığında, üzerinde daha fazla durulması gereken kısmını Müslümanlar arası ötekileştirme yani din içi ötekileştirme oluşturmaktadır. Bu ise aynı dine mensup bireylerin birbirlerini görüş, düşünce, mezhep vb. nedenlere dayanarak dışlamaları ve tekfir etmeleri olarak ifade edilebilir.

Halkın büyük çoğunluğu Müslüman olan Türkiye'nin kültürü, büyük oranda İslam dini tarafından şekillendirilmiş ve hâlâ şekillendirilmeye devam etmektedir.¹⁸ Dolayısıyla Türkiye'de din eğitimi denilince akla gelen din İslam'dır. Bu nedenle İslam'ın ötekileştirmeye bakışı önem arz etmektedir. Her dine olduğu gibi İslam dininin de kendi ilkelerine uymayan kişiler ile arasına mesafe koyduğu¹⁹ bilinmektedir. Barış ve esenlik adına sahip bir din olan İslam'ın²⁰ görüldüğü gibi tümünü “batıl” olarak adlandırdığı (her dinin inanmayanları olduğu gibi) kâfirleri²¹ vardır. İslam, Müslüman kimliğini²² bu öteki kimliklere ters yönde inşa ettiği söylenebilir. Ama sömürgeciliğin ürettiği öteki ve ötekileştirmeyi kabul etmemiştir. Temel prensiplerinden biri adalet²³ olan bir dinin ötekileştirmeyi onaylaması veya hoş görmesi düşünülemez. Ayrıca, mümin toplumun birlik, beraberlik ve kardeşliğini ve ötekilerle barışı konu alan ayetleri²⁴ ve hadisleri²⁵ de ihtiva etmektedir. Yine Kuran ve hadislerde ötekilerle barış içinde birlikte yaşamak ile alakalı birçok örnek vardır.²⁶

Aynı kimlik mensupları arasında da farklılaşmalar yaşandığı, birçok farklılığın, alan kazanmak için diğerini sapmayla suçladığı bilinen bir hakikattir. Sapmanın da türleri ve dereceleri vardır. Etiketleme kuramının temelini oluşturan sapkınlığı, birinci ve ikinci derecede sapkınlık olarak

¹⁷ Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz (Ankara: Ankara İlahiyat Yayınları, 1964), 37.

¹⁸ Valk - Selçuk, “İslami Dünya Görüşü: Modern, Demokratik ve Seküler Bir Ülkede Etik”, 16, 17.

¹⁹ el-Bakara 2/256,120; el-Mâide 5/51, 80, 81; el-Fetih 48/29.

²⁰ Râğıb El-İsfahânî, *Müfredat / Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Mehmet Yolcu - Abdulkaki Güneş (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010) “S-l-m”, 509-510.

²¹ el-Bakara 2/212.

²² el-Âl-i İmrân 3/102.

²³ en-Nisa 4/58; el-Maide 5/8-42; el-Enfâl 8/58; en-Nisa 4/135; el-Hucurât 49/9.

²⁴ el-Hucurât 49/10; el-Âl-i İmrân 3/102-103-105; el-Enfâl 8/46, eş-Şûra 42/13; el-Beyyine 98/4-5, el-Mâide 5/2.

²⁵ Buhârî, “Edeb”, 27.

²⁶ Buhârî, “Edeb”, 31, en-Nisâ 4/ 90,94; el-Mümtehine 60/9-8; eş-Şuarâ 26/3; el-Âl-i İmrân 3/186; el-Bakara 2/139; eş-Şûrâ 42/15.

ayırın Edwin Lemert'e göre, birincil dereceden sapkınlık, basit, küçük, önemsiz ve geçici farklılaşma iken; ikincil dereceden sapkınlık ise, çok önemli, temel ve kapsamlı farklılaşmadır. Birinci dereceden sapkınlığı daha temel hale getirme, ötekilerin etiketlenmesi ve toplumun ötekileştirici tepkisine dayanmaktadır.²⁷ Kur'an'a göre her ümmet, cemaat, grup yaptıklarının doğru ve güzel olduğuna inanır.²⁸ Hâlbuki Allah, tüm insanları aynı inanç etrafında birleşmiş tek ümmet yapmaya muktedirdir. Fakat bu yaratılış dünyanın imtihan olması kurgusu gereği, insanlar arasında ihtilaflar, farklılaşmalar geçmişte olduğu gibi gelecekte de olacaktır.²⁹ Dolayısıyla bu farklılaşmalar bir imtihandır ve tabii bir durumdur. İslam iddialı bir evrensellik taşıdığı için, modern çağın öncesinde, Müslümanlar, aralarında tanımlayıcı olacak etnik, mezhepsel ve tarikat farklılıklarını vurgulamaktan daima kaçınmışlardır. Modern çağın tarihine bakıldığında "ötekileştirme" ye dayanan ayrışmalar kimlik siyasetine dayalı çeşitli etkenlerle artmıştır. Bunda, iletişim araçlarının gelişmesinden faydalanan egemen kesimlerin büyük halk yığınlarını manipüle etmeleri, yüz yüze savaş yerine içten içe toplumda nefret yaymaları büyük etken olmuştur.³⁰ Ayrıca, etnik, coğrafi, kültürel, mezhepsel farklılıkları ayrıştırma unsuru olarak kullanan, Müslüman kimliğini sadece kendi cemaatine has kılması ile oluşan cemaatçi anlayışlar, Müslümanların aralarında ötekileştirmelerin olmasına sebep olmaktadır. Farklılıkların oluşması akıl ve irade sahibi insan için tabiidir. Bu sapmaların birinci dereceden iyi niyete dayalı ve makul ölçülerde olması, diğerlerinin de bu makul farklılığı damgalama ve ötekileştirme tutumu geliştirmemesi gerekmektedir. Bu damgalama, ötekileştirme farklılıkları temel ayrışmalara sürükleyebilmektedir. Hâlbuki bu tabii farklılıkların insanları en güzele, en doğruya ulaşmada rekabete doğru ilerletmeliyken ikinci dereceden sapmalara da itebilmektedir. Dolayısıyla parçalanma, ayrışma ve toplumların devletlerin yok olmasına götürmektedir.³¹ Bu hakikate binaen İslâm, farklılıkların düşmanlığa dönüştürülmesine, kamplaşmalara müsamaha göstermez. İslâm'ın kardeşlik bilinci özellikle Müslümanlar arasında birlik ve beraberliği sağlama konusunda son derece kaynaştırıcı bir unsurdur. Din

²⁷ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay - Derya Kömürücü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), "Birincil ve İkincil Sapkınlık", 74.

²⁸ el- En'âm 6/108.

²⁹ el-Hûd 11/118.

³⁰ Emiroğlu - Aydın, "Öteki", 662.

³¹ el-Enfâl 8/46.

kardeşliğine, soy kardeşliğinden daha fazla önem atfeder. Zira barışı, kardeşliği ve dayanışmayı ilk cemaat oluşumunda başardığı gibi, farklı ırklar ve coğrafyalar arasında da başarmıştır.³² Günümüzde farklılıkların var ve doğal oluşu, farklılıkların bir arada yaşama zorunluluğu düşünüldüğünde, insanların seçme şansı teke inmektedir. O da barış, uzlaş, hoşgörü ve saygı içerisinde farklılıklarını koruyarak birlikte var olmaya çalışmaktır. Fakat bu ortamı ve anlayışı sağlamak tabii ki kolay değildir. En başta herkesin kabulleneceği, değer vereceği, farklı sosyal grupları için bir uzlaş zemini olacak ortak bir aidiyete, ortak yaşam kültürünü yeniden üreten bir ortama ihtiyaç vardır.³³ İslam, tarihte bunu sağladığı gibi günümüzde de sağlayabilecek en önemli unsur olarak görülmektedir.

Ötekileştirmenin, kişinin yetiştiği, kimliğinin, kişiliğinin şekillendiği çevresi tarafından öğretilen bir olgu oluşu, aynı dine mensup kişilerin farklı mezhep, cemaat, tarikat, görüş veya yorumlarına atfen birbirlerini öteleme eğilimleri göstermeleri, din eğitiminin bu konuya özel önem atfetmesini gerektirmektedir. Çünkü var olan ve oluşma ihtimali olan ötekileştirme eğilimlerinin önlenmesi, her eğitim kurumunun başlıca görevlerindedir.³⁴ İşte bu noktada din öğretimi literatürü incelendiği zaman; çok kültürlülük ve din öğretimi³⁵ alanında birçok araştırma yapılmıştır. Bu tür araştırmalara bakıldığı zaman genel itibari ile farklı dinden olanları ötekileştirmeyi önleme konusunun ele alındığı görülmektedir. Yani iç grup ötekileştirmesinden ziyade dış grup ötekileştirmesi üzerine durulduğu görülmektedir. Fakat toplumumuzda artık aynı dine mensup, aynı kültürden gelen, aynı ırka sahip insanların birbirlerini ötekileştirdiği görülmektedir. Bu problem üzerine literatürde İslam kardeşliği bilincine dikkat çekilen³⁶ ve mezhepler üstü tutum ve davranışların gelişmesini sağlamak için önerilerin yapıldığı³⁷ bazı çalışmalar bulunmakla beraber alan araştırması yapılabilmesi için yeterli ölçek ve anket çalışması bulun-

³² Ayrıntılı bilgi için bk. Recep Şentürk - Kadir Canatan, "İrkçılık", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 16, 124-131.

³³ Aydın - Osmanoğlu, "Kültürler Arası Din Eğitimi", 244.

³⁴ Milli Eğitim Temel Kanunu (METK), *Resmî Gazete* 14574 (24 Haziran 1973) Kanun no. 1739, md. 2, 4.

³⁵ Recep Kaymakcan, "Önsöz", *Çok Kültürlülük, Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi*, ed. Recep Kaymakcan (İstanbul: Dem Yayınları, 2013), 7-15; Nurullah Altaş, "Küreselleşmenin Dini Anlama Biçimlerine ve Din Öğretimindeki Yeni Yönelişlere Etkisi (Çok Kültürcülük Kavramı Etrafında Bir Analiz)" *Dini Araştırmalar* 6/17 (2005), 215-240.

³⁶ Hüseyin Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış* (Ankara: Dem Yayınları, 2019), 57.

³⁷ Beyza Bilgin, "Mezhepler ve Dinler Arası Eğitim ve İşbirliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 25.

mamaktadır. Bu nedenle, alan araştırmalarına katkı sunmak ve bu konuda din öğretimi programlarının değerlendirilebilmesi amacıyla bu ölçek çalışması yapılmıştır. Türkiye’de din eğitimi ve öğretimi veren en önemli kurumlarından birisi İmam Hatip Liseleri’dir. Bu liselerin tanımı şu şekilde yapılmaktadır:

“İmam Hatip Liseleri, imamlık, hatiplik ve Kur’an kursu öğreticiliği gibi dini hizmetlerin yerine getirilmesi ile görevli elemanları yetiştirmek üzere, Milli Eğitim Bakanlığınca açılan ortaöğretim sistemi içinde, hem mesleğe hem yükseköğrenime hazırlayıcı programlar uygulayan öğretim kurumlarıdır.”³⁸

Dolayısıyla Anadolu İmam Hatip Liseleri, din öğretimi denilince ilk akla gelen okullardır. Bu nedenle çalışmada örneklem grubu bu okullardaki öğrencilerden seçilerek” Din Öğretiminin Ötekileştirme Eğilimini Ölleme Düzeyi Ölçeği” oluşturulmaya çalışılmıştır. Çünkü din eğitimi ve öğretimi ötekileştirme, taassup şiddet ve gibi sorunları önlemede önemli bir yere sahiptir. Ayrıca sevgi, saygı adalet ve kardeşlik gibi değerler din eğitim ve öğretim kurumlarda yeterince işlenmelidir.³⁹

Sonuç olarak, din öğretiminin ötekileştirme eğilim ve davranışlarını önleme gibi bir hedefi bulunmaktadır. Bu eğilimlerinin önlenmesi için çalışmaların yapılmasında gerekli olan şey ise eğitim ve öğretimin bu konudaki durumunun saptanmasıdır. Bu durumu saptamak için de öncelikle din eğitimi ve öğretiminin ötekileştirme eğilimini önleme düzeyinin ne olduğunun bilinmesi gereklidir. Bu nedenle yapılan incelemelerde, din öğretiminin ötekileştirme eğilimlerini önleme düzeyini ölçen herhangi bir ölçme aracının bulunmadığı ve bu konuda araştırmaların yetersiz olduğu belirlenmiştir. Bu araştırma ile din öğretiminin ötekileştirme eğilimini önleme düzeyini saptamak için güvenilirliği ve geçerliliği saptanmış, bir öğrencinin aldığı din öğretiminin ötekileştirmeyi önleme açısından değerlendirme ölçeğinin geliştirilmesi amaçlanmıştır.

1.Yöntem

1.1. Araştırmanın Modeli

Araştırma betimsel tarama modelinde yapılandırılan bir çalışmadır. Ayrıca, betimsel araştırmalar hali hazırdaki olay, durum ve olguların daha

³⁸ METK, md. 32.

³⁹ Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*, 237.

önceki durumlar ile arasındaki ilişkilerin önemsenmesi ve bu durumlar arasındaki etkileşimi açıklamayı amaçlar.⁴⁰

1.2. Araştırma Grubu

Araştırma grubunu Sivas şehir merkezinde bulunan İhramcızade AİHL ve Sivas AİHL'nde bulunan 316 kız ve 309 erkek öğrenci olmak üzere toplamda 625 öğrenci oluşturmaktadır. Bu verilerden 25 tanesi boş veya eksik olarak bırakıldığı için geçersiz sayılmış ve araştırmaya dâhil edilmemiştir. Açıklayıcı faktör analizi 300 anket verisi ile yapılmış, analizden sonra kalan maddeler 300 öğrenciye daha uygulanarak bu veriler ile doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır.

1.3. Veri Toplama Aracı

Literatür incelenmesi ve ölçek geliştirme sürecinde elde edilen bilgiler ile birlikte 4 din eğitimi, 2 din psikolojisi, 2 ölçme ve değerlendirme alanlarından 8 uzmanın görüşü alınarak 65 maddeden oluşan bir madde havuzu elde edilmiştir. Öğretim üyelerinin değerlendirmeleri ve önerileri doğrultusunda maddelerde istenilen değişiklikler yapılmış bu doğrultuda 7 tane madde ölçekten çıkartılmıştır. Kapsam geçerliliği açısından kalan maddelerin yeterli olduğu konusunda uzmanların görüş birliği bulunmaktadır. Sonuçta ortaya çıkan 58 madde, “1” kesinlikle katılmıyorum, “2” katılmıyorum, “3” kararsızım, “4” katılıyorum, “5” kesinlikle katılıyorum şeklinde beş basamaklı likert tipi bir dereceleme ölçeği olarak hazırlanmış ve bu maddeler geçerlilik ve güvenilirlik analizlerine tabi tutulmuştur. “Likert ölçeği çoğunlukla tarama araştırmalarında kullanılan, insanların tutumları veya diğer tepkileri bir süreklilik çizgisi boyunca derecelendirilen sıralama düzeyinde kategoriler aracılığı ile ifade ettiği bir ölçektir.”⁴¹

1.4. Verilerin Toplanması ve Analizi

Taslak olarak hazırlanan “Din Öğretiminin Ötekileştirme Eğilimini Önleme Düzeyi Ölçeği”nin 300 AİHL öğrencisine ön deneme uygulaması yapılmıştır. Böylelikle ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik analizleri ortaya çıkmıştır. Ölçeğin yapı geçerliliği için açıklayıcı ve doğrulayıcı faktör ana-

⁴⁰ Saim Kaptan, *Bilimsel Araştırma ve İstatistik Teknikleri* (Ankara: Bilim Yayınevi, 1998), 59.

⁴¹ W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri 1*, çev. Sedef Özge (Ankara: Yayın Odası Yayıncılık, 2016), 1/304.

lizleri uygulanmıştır. Araştırmada kapsam geçerliliği için literatür taraması ve uzman görüşlerine başvurulmuştur. Faktör analizlerinden önce elde edilen verilerin faktör analizine uygun olup olmadığının tespiti için KMO katsayısı ve Bartlett Küresellik testi yapılarak uygun olduğu sonucuna ulaşılmıştır. SPSS 25 ile Açıklayıcı faktör analizi (AFA), LISREL 8.8 ile doğrulayıcı faktör analizi (DFA) yapılmıştır. “Din Öğretiminin Ötekileştirme Eğilimini Önleme Düzeyi Ölçeği”nin güvenilirliği iç tutarlık (Alfa) ile incelenmiştir. Ayrıca ölçeğin güvenilirlik çalışmaları kapsamında düzeltilmiş madde-toplam puan korelasyonu ve üst %27 ile alt %27’lik grupların madde ortalamaları arasındaki farkların anlamlılığına t testi kullanılarak bakılmıştır. Öncelikle, 300 öğrenciden elde edilen verilere açıklayıcı faktör analizi (AFA) yapılmış ve ölçeğin alt faktörleri belirlenmiştir. Faktör yükleri düşük olan maddeler hazırlanmış olan taslak ölçek maddeleri içerisinden çıkarılmıştır. Ölçeğin alt faktörleri ve geneli üzerinde güvenilirlik analizleri yapılmıştır. Bu şekilde son hali oluşmuş olan taslak ölçek formu 300 farklı öğrenciye uygulanmış ve elde edilen veriler üzerinde doğrulayıcı faktör analizi (DFA) yapılmıştır. AFA ve DFA sonucunda ulaşılan bulgular ise aşağıdaki bölümlerde yer almaktadır.

1.5. Kapsam Geçerliliği

Literatür taraması ve alan ile ilgili yapılan araştırmalardan sonra hazırlanan taslak form, ilk olarak altı alan uzmanına ve iki ölçme değerlendirme uzmanına sunularak maddelerin değerlendirilmesi istenmiştir. Uzmanlar tarafından yapılan değerlendirme, maddeler için düzeltilmeli, çıkartılmalı ve böyle kalmalı şeklinde görüş alınarak yapılmıştır. Değerlendirmelerden sonra 58 maddelik form 2 dil uzmanına sunulmuş ve gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra formun son hali verilmiştir.

1.6. Faktörlerin İsimlendirilmesi

AFA neticesinde bu faktörleri temsil edecek maddeler belirlendikten sonra bu faktörlerin belli isimlerle ifade edilmesi gerekmektedir. Faktör altında yer alan maddeler kuramsal altyapı, maddelerin ortak özellikleri, yüksek faktör yükü alan maddelerin ifade ettikleri anlam gibi hususlar dikkate alınarak isimlendirilir.⁴² Ötekileştirmeyi önleme açısından çıkan

⁴² Sait Gürbüz - Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2016), 313.

faktörlerin madde kapsamı değerlendirilip, uzman görüşleri de alınarak aşağıdaki gibi isimlendirilmesine karar verilmiştir.

İlk faktörün adı adalettir. Adalet ötekileştirmenin karşısında olan ve ötekileştirmeyi önleyen en önemli değerdir. Çünkü adil bireylerde ötekileştirme davranış ve tutumları görülmez. Adalet, bireyler arası farklılıklara veya kişinin kendisine yakın olup olmamasına bakmaksızın hiçbir kişiyi dışlamadan davranışta bulunmayı gerektirir.

İkinci faktör birlik ve beraberliktir. Bu faktör ötekileştirmeyi önleyen davranışlar bütünüdür. Birlik ve beraberliğin olduğu yerde ötekileştirmeden bahsedilemez. Toplumsal birlik ve beraberlik oluşturmak ve insanların birbirleri ile iyi ilişki kurmalarını sağlayıp ayrımcılık, dışlama, hor görme gibi davranışların önüne geçmektedir.

Üçüncü faktör hoşgörü ve anlayıştır. Bu faktör insanların farklılıklarına karşı birbirlerine hoşgörülü ve anlayışlı olma davranışlarını içine almaktadır. Birey karşısındakinin düşünce ve fikirlerine yaklaşımında hoşgörü ve anlayış içerisinde bulunarak ötekileştirme eğilimleri önlenmektedir.

Dördüncü faktör farklılıklara saygıdır. Farklılıklara saygı ötekileştirmeyi önleyen en önemli değerlerden biridir. Çünkü kişi bir bireyi sevmek zorunda değildir. Fakat ona saygı duymadığı sürece ötekileştirme ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle farklı olana saygı duymak ötekileştirmeyi önlemektedir. Ayrıca tüm faktörler içerisinde, iç ötekileştirmeyi önlemeye yönelik ifadeler bulunmaktadır. Tüm bu faktörlerin bireylerde bulunması ile ötekileştirme davranışı, eğilimi ve tutumları kaybolmaktadır. Din öğretiminin ötekileştirmeyi önleme düzeyi ise ölçekten alınan puana göre ortaya çıkacaktır.

2. Bulgular

Bu bölümde ölçek geliştirme sürecinde elde edilen bulgulara yer verilmiştir. “Din Öğretiminin Ötekileştirme Eğilimini Önleme Düzeyi Ölçeği”ni geliştirmek için yapılan geçerlik ve güvenilirlik analizlerine ilişkin madde analizi, açıklayıcı faktör analizi, doğrulayıcı faktör analizi ve güvenilirlik analiz sonuçlarına yer verilmiştir.

2.1. Madde Analizi

Çalışmamızın başında yapılan madde analizi ile hangi maddelerin çıkarılması gerektiğine bakılarak 0,30’un altında olan 9, 14, 52. maddeler

çıkartılarak diğer analizlere geçilmiştir. Çünkü, madde toplam korelasyon kat sayısı 0,30'un altında olan maddeler ölçekten çıkarılmalıdır.⁴³ Açıklayıcı faktör analizi ve doğrulayıcı faktör analizinden sonra kalan maddeler tekrar madde analizi uygulanarak ortaya çıkan sonuçlar tablo 1 'de gösterilmektedir.

Tablo 1. Din Öğretiminin Ötekileştirme Eğilimini Ölleme Düzeyi Ölçeği Ölçeğine İlişkin Madde Analiz Sonuçları

MADDELER	Scale Mean if Item Deleted	Scale Variance if Item Deleted	Corrected Item-Total Correlation	Cronbach's Alpha if Item Deleted
M19	108,1065	257,888	,648	,932
M20	108,2215	261,559	,572	,933
M21	108,2425	256,739	,666	,932
M24	108,3032	255,118	,731	,931
M25	108,1678	257,570	,692	,931
M26	108,1711	262,290	,644	,932
M27	108,1352	261,704	,639	,932
M28	108,0134	263,694	,589	,933
M29	108,0812	261,979	,666	,932
M30	108,1476	261,546	,625	,932
M31	108,3408	258,067	,692	,931
M33	108,3728	259,871	,605	,933
M35	108,3680	260,861	,601	,933
M36	108,2825	264,340	,471	,934
M37	108,1556	265,038	,498	,934
M38	108,3561	262,590	,559	,933
M41	108,5036	264,522	,487	,934
M42	108,1846	264,931	,396	,936
M43	108,4963	259,988	,573	,933

⁴³ Hüner Şencan, *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005), 242.

M44	108,5136	263,893	,482	,934
M45	108,4968	264,194	,484	,934
M48	108,5500	259,662	,564	,933
M50	108,4096	260,985	,556	,933
M53	108,5604	259,930	,532	,934
M54	108,4705	261,904	,532	,934
M57	108,1065	257,888	,648	,932
M58	108,2215	261,559	,572	,933
Genel Güvenirlik: 0,935				

Tablo 1’de yer alan madde analizine ilişkin bulgular göstermemektedir ki, bir maddenin diğerleri ile olan ilişkisine ait değerler içerisinde 0,30’un altında madde bulunmamaktadır. Ayrıca, ölçeğin genel güvenirliliğin yüksek olduğu belirlenmiştir. (Cronbach’s Alpha>0,70).

2.2. Açıklayıcı Faktör Analizine Ait Bulgular

“Açıklayıcı faktör analizi, çok sayıda değişkeni, belirli sayıda gruplara ayırarak, her bir grubun içindeki değişkenler arasında ilişkiyi maksimum, gruplar arasındaki ilişkiyi ise minimum yaparak grupları yeni değişkenlere dönüştüren bir analiz türüdür. Türetilen bu yeni değişkenlere faktör adı verilir. Genel kural olarak faktör analizi için alınacak örneklem büyüklüğü değişken sayısının en az 5 katı hatta 10 katı olmasıdır. Ayrıca örneklem büyüklüğü olarak 50 çok zayıf, 100 zayıf, 200 orta, 300 iyi, 500 çok iyi 1000 mükemmeldir.”⁴⁴

Geliştirilmekte olan ölçeğin faktör analizi için hazırlanmış olan taslak anket formu 300 öğrenciye uygulanmıştır. Ölçeğe, faktör analizlerinin uygulamasının ön şartı olan Bartlett Küresellik testi sonucu değişkenler arasındaki ilişkinin yeterli olduğu belirlenmiştir. ($p<0,005$ $p=0,000$) KMO değeri, ölçek geliştirmek için yapılacak olan faktör analizinin uygulanmasında örneklem sayısının yeterli olup olmadığını belirler. Literatür incelendiğinde KMO testi sonucunda kaiser değeri 1’e yaklaştıkça mükemmel, (0,50’nin altında ise, kabul edilemez 0,80 çok iyi, 0,70’lerde ve 0,60’larda

⁴⁴ Yalçın Karagöz, *Spss ve Amos Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği* (Sivas: Nobel Yayınları, 2017), 402.

vasat, 0,50'lerde kötü) olduğunu belirtmektedir. KMO değeri 0,50'nin altında ise örneklem sayısının faktör analizlerini yapmak için uygun olmadığı sonucuna ulaşılmaktadır.⁴⁵ Bu açıdan çalışmanın örneklem grubunun yeterli büyüklüğe sahip olduğu belirlenmiştir. Ayrıca yapılan normallik analizi sonucunda verilerin normal dağılım gösterdiği ortaya çıkmıştır. Bu nedenle veriler üzerinde AFA yapılmıştır. Literatürde belirtilenler doğrultusunda Varimax döndürme tekniğiyle faktör analizi yapılmıştır. Varimax rotasyon seçeneği faktör çözümleri için en yaygın kullanılan eksen döndürme yöntemidir.⁴⁶ Analiz sonuçları incelendiğinde; ölçek maddelerinin 4 alt faktörden oluştuğu görülmektedir. Maddelerin ötekileştirmeyi önleme açısından hangi değerler ile ilgili olduğu ve hangi alt başlıkların daha uygun olacağı uzman görüşlerinden de faydalanılarak isimlendirme işlemi yapılmıştır. Faktör analiz sonuçları ile her bir faktörün açıkladığı varyansın yüzdeleri, faktör ağırlıkları ve faktör güvenirlilik sonuçları tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2. Açıklayıcı Faktör Analizi Ve Güvenirlik Analizine İlişkin Bulgular

Faktörler	Madde No:	Faktör ağırlıkları	Faktör Açıklayıcıları	Faktör Güvenirlikleri
Adalet	M25	,622	21,671	0,919
	M26	,545		
	M27	,655		
	M28	,705		
	M29	,746		
	M30	,678		
	M31	,560		
	M33	,616		
	M35	,553		
	M36	,675		
	M37	,721		
	M38	,585		

⁴⁵ Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi* (İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 2006), 50; Nuran Bayram, *Sosyal Bilimlerde SPSS ile Veri Analizi* (Bursa: Ezgi Kitabevi, 2004), 206.

⁴⁶ Kasım Özdamar, *Ölçek ve Test Geliştirme Yapısal Eşitlik Modellemesi* (Eskişehir: Nisan Kitabevi, 2017), 149.

Birlik ve Beraberlik	M41	,503	12,514	0,769
	M42	,673		
	M43	,740		
	M44	,534		
	M57	,650		
	M58	,524		
Hoşgörü ve Anlayış	M45	,775	12,348	0,831
	M48	,478		
	M50	,831		
	M53	,838		
	M54	,596		
Farklılıklara Saygı	M19	,731	11,458	0,867
	M20	,811		
	M21	,856		
	M24	,763		
Toplam			57,990,935	
0,935				
Kaiser-meyer olkin ölçek geçerliliği			0,924	
Bartlett küresellik testi Ki Kare			4323,707	
sd:			351	
p:			0,000	

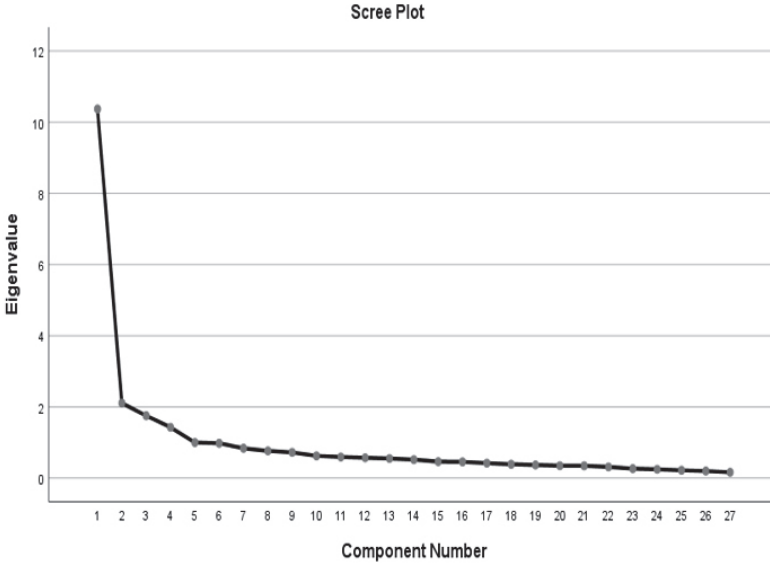
Tablo 2’de gösterildiği gibi AFA sonucunda, adalet faktörünün faktör açıklayıcısı 21,671 bulunurken birlik ve beraberlik faktörüne ait faktör açıklayıcısı 12,514, hoşgörü ve anlayış faktörünün açıklayıcısı 12,348, farklılıklara saygı faktörünün açıklayıcısı ise 11,458 bulunmuştur. 27 maddelik ölçek, dört alt faktöre ayrılmış ve bu 4 alt faktör varyansın %57,990’ını açıkladığı belirlenmiştir. Maddelerin topladıkları faktör yüklerinin birbirine uzaklığının en az %10 olmasından dolayı bu kurala uymayan maddeler ölçekten çıkarılmıştır. Ayrıca ilk faktörün güvenilirliği 0,919, ikinci faktörün güvenilirliği 0,769, üçüncü faktörün güvenilirliği 0,831 ve son faktörün güvenilirliği 0,867 olduğu görülmektedir. Ölçeğin genel güvenilirliği ise 0,935 bulunmuştur. KMO değeri mükemmel değer aralıklarında 0,924 bulunmuş olup açıklayıcı faktör analizi için yeterli örneklem sayısına sahip olduğu belirlenmiştir. Ayrıca Bartlett Küresellik testi sonucunda ki

kare = 4323,707, $p=0,00$, $sd=351$ bulunarak faktör analizi yapılmaya uygun olduğu belirlenmiştir.

“Scree Plot’a bakılarak dikey eksende öz değerlerin yatay eksenine ise faktörlerin yer aldığı Scree Plot’da yüksek ivmeli hızlı düşüşlerin yaşandığı faktör en uygun faktör sayısı vermektedir. Grafikte yer alan yatay çizgiler faktörlerin getirdikleri ek varyansların katkılarının birbirine yakın olduğunu göstermektedir. Bu nedenle, grafikte eğimin kaybolduğu nokta da faktör sayısına karar verilir.”⁴⁷

Açıklayıcı faktör analizi sonrası aşağıda verilen şekil 1’deki faktör yapısı dağılım çizelgesine bakılarak ölçeğin 4 faktörlü bir yapı olarak belirlenmesine karar verilmiştir.

Şekil 1. Faktör Yapısı Dağılım Çizelgesi



Faktör yapısı çizelgesinde de görüldüğü gibi 4. Faktör sonrası eğim kaybolmaya başlamış ve ilk 4 faktörün varyansın % 57,9’unu açıkladığı da tespit edildiği için 4 faktörlü yapıya sahip ölçek olmasına karar verilmiştir.

Geliştirilen ölçeğin alt faktörleri arasındaki ilişkiyi tespit edebilmek için Pearson Korelasyon analizi kullanılmıştır. Korelasyon değerlerinin

⁴⁷ Bayram, Sosyal Bilimlerde SPSS ile Veri Analizi, 201.

0,30 ile 0,90 değerleri arasında olması gerekir. Çalışmada bulunan maddelerin çıkarılmasında bu ölçütlere dikkat edilmiştir. Madde toplam korelasyonları analizi yapılmış ve çıkan sonuçlara tablo 3'te yer verilmiştir.

Tablo 3. Ölçeği Oluşturan Faktörlerin Ölçek Toplam Puanıyla Korelasyonu

	Adalet	Birlik ve Beraberlik	Hoşgörü ve Anlayış	Farklılıklara Saygı	Toplam
Adalet		,665**	,543**	,588**	,834**
Birlik Beraberlik			,417**	,490**	,796**
Hoşgörü Ve Anlayış				,388**	,741**
Farklılıklara Saygı					,676**

**P<0.01

Tablo 3'te gösterildiği gibi ölçeği oluşturan alt faktörler, birbirleriyle ve ölçek toplam puanıyla anlamlı ve olumlu korelasyon içinde bulunmaktadır. Alt faktörler arasında korelasyon katsayısı 0.90 ve üzerinde ise, çoklu bağlantı probleminin olduğunu göstermektedir.⁴⁸ Ölçeğin alt faktörleri arasındaki korelasyon katsayılarına bakıldığında ölçeğin alt boyutları ile anlamlı ilişkilerinin olduğu belirlenmiştir.

2.3. Doğrulayıcı Faktör Analizine Ait Bulgular

“Doğrulayıcı faktör analizi, ölçek geliştirme ve geçerlik analizinde kullanılır ve önceden belirlenmiş bir yapının doğruluğunu belirlemeyi amaçlar. Doğrulayıcı faktör analizi modellerinde, bir değişkenin diğerini etkilemesi değil, değişkenler arasındaki ilişki önemlidir.”⁴⁹

Acıklayıcı faktör analizinde amaç ölçeğin yapısını ortaya koymak iken doğrulayıcı faktör analizinde amaç bu yapının doğruluğunu çeşitli ölçütlerden hareket ederek test edilmesidir.⁵⁰ Modelin yapısının doğruluğunun test edilmesi için uyum indeksleri ve faktör yükleri ve t değerleri incelenmiştir.

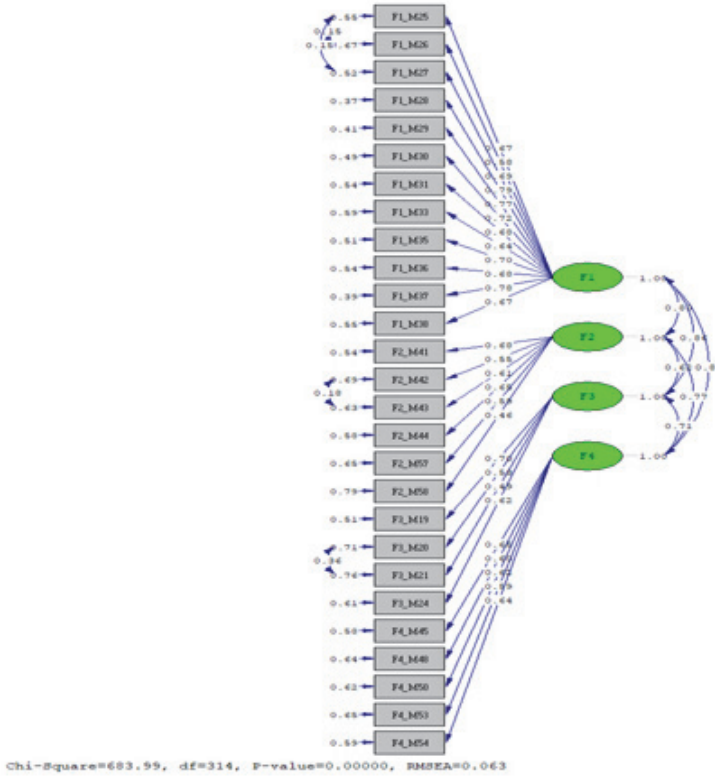
⁴⁸ İsmail Seçer, *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci: SPSS ve LISREL Uygulamaları* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 145.

⁴⁹ Karagöz, *Spss ve Amos Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği*, 459.

⁵⁰ Nuran Bayram, *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Amos Uygulamaları* (Bursa: Ezgi Kitabevi, 2016), 42.

Araştırmamızın doğrulayıcı faktör analizi lisrel programı ile yapılmış olup aşağıdaki şekilde ise lisrel path analiz sonuçları verilmiştir.

Şekil 2. Doğrulayıcı Faktör Analizi Path Diyagram



Şekil 2’de yer alan DFA sonucunda ölçeğin faktör yüklerinin 0.46 ve 0.77 arasında değiştiği görülmektedir. Ayrıca ölçekte bulunan maddelerin *t*-değerleri 7.70 ve 16,20 arasında olduğu belirlenmiştir.

DFA sonucunda ortaya çıkan modellerin, elde edilen veriyi ne kadar açıkladığını uyum istatistikleri göstermektedir. Oluşturulan modellerin uyumunu test eden birçok uyum istatistiği vardır.⁵¹ Bunlar arasında en sık kullanılan uyum indeks ölçütleri⁵² aşağıdaki tabloda verilmiş ve geliştirilen ölçeğe ait değerler de tablo içerisinde yer almaktadır.

⁵¹ Karagöz, Spss ve Amos Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği, 462.

⁵² Ünal Erkorkmaz vd., “Doğrulayıcı Faktör Analizi ve Uyum İndeksleri”, *Türkiye Klinikleri Journal*

Tablo 4. Uyum İyiliği Ölçütleri ve DFA'dan Elde Edilen Uyum İndeks Sonuçları

Uyum Kriterleri	Mükemmel Uyum	Kabul Edilebilir Uyum	Geliştirilen Ölçeğe Ait Değerler
χ^2/sd	≤ 3	≤ 5	2,178**
RMSEA	$0 < RMSEA < 0,05$	$0,05 \leq RMSEA \leq 0,10$	0,063*
SRMR	$0 \leq SRMR < 0,05$	$0,05 \leq SRMR \leq 0,10$	0,056*
NFI	$0,95 \leq NFI \leq 1$	$0,90 \leq NFI \leq 0,95$	0,950**
NNFI	$0,95 \leq NNFI \leq 1$	$0,90 \leq NNFI \leq 0,95$	0,970**
CFI	$0,95 \leq CFI \leq 1$	$0,90 \leq CFI \leq 0,95$	0,970**
IFI	$0,95 \leq IFI \leq 1$	$0,90 \leq IFI \leq 0,95$	0,970**
RFI	$0,95 \leq RFI \leq 1$	$0,90 \leq RFI \leq 0,95$	0,950**

*kabul edilebilir uyum **mükemmel uyum

Tablo 4'te verilen uyum iyiliği ölçütleri ve DFA sonuçları incelendiğinde model uyum ölçütlerine göre kabul edilebilir uyuma sahip olduğu görülmektedir. Modelin χ^2/sd değeri 2,178 çıkmıştır. Bu modelin uyum iyiliği ölçülerine göre ($\chi^2/sd \leq 3$) mükemmel uyum düzeyinde olduğunu göstermektedir. Yaklaşık hataların ortalama karekökü (RMSEA) 0,063 bulunmuştur. RMSEA'nın 0,05 ve 0,10 arasındaki değerleri kabul edilebilir uyumu göstermektedir. Standardize edilmiş kalıntıların ortalama karekökü (SRMR) değerinin 0,05 ve 0,10 arasında olması kabul edilebilir bir uyumu gösterir (SRMR=0.056). Sonuç olarak NFI: 0.950, NNFI: 0.970, (karşılaştırmalı uyum indeksi) CFI: 0.970, IFI: 0.970, RFI: 0.950 şeklinde bulunmuştur. Ortaya çıkan sonuçların hepsi mükemmel veya kabul edilebilir uyum ölçütleri içerisinde görünmektedir. Bu, geliştirilen modelin güçlü bir uyuma sahip olduğunu gösterir.

2.4. Güvenirliliğe Ait Bulgular

Cronbach Alfa iç tutarlık katsayısının en az 0,70 olması gerekmektedir olup testin homojenliğinin göstergesi olarak kabul edilir. Eğer bu değer daha düşük olursa ölçeğin birkaç özelliği ölçtüğünü gösterebilir.⁵³ Faktörlerin içsel tutarlılıklarının hesaplanmasında Cronbach Alfa değerinin

of Medical Sciences 33/1 (2013)/220; Karagöz, Spss ve Amos Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği, 466.

⁵³ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 29.

%70 üzerinde olduğundan güvenilirliğin yüksek olduğu belirlenmiştir. Bu nedenle ölçekteki soruların aynı özelliği ölçtüğü varsayılmaktadır.

“Din Öğretiminin Ötekileştirme Eğilimini Ölleme Düzeyi Ölçeği” nin genel güvenilirliği ve alt faktör güvenilirlikleri hesaplanarak sonuçlar tablo 2’de verilmiştir. Ayrıca, madde toplam korelasyonları ve %27’lik alt-üst grup analiz sonuçları aşağıdaki tablodaki gibidir.

Tablo 5. Ölçeğin Güvenirliğine İlişkin Bulgular

Madde No	Madde Toplam Kolerasyonu	Alt %27-Üst %27 - t	Faktör Güvenirlikleri
ADALET			
M25	,684**	-9,177	0,919
M26	,612**	-10,529	
M27	,702**	-9,883	
M28	,760**	-12,737	
M29	,723**	-10,348	
M30	,673**	-10,256	
M31	,670**	-9,859	
M33	,622**	-8,817	
M35	,694**	-11,774	
M36	,658**	-9,727	
M37	,722**	-12,220	
M38	,643**	-9,707	
BİRLİK VE BERABERLİK			
M41	,638**	-10,915	0,769
M42	,518**	-8,447	
M43	,539**	-7,405	
M44	,598**	-7,718	
M57	,531**	-9,818	
M58	,453**	-5,301	
HOŞGÖRÜ VE ANLAYIŞ			
M45	,598**	-10,024	0,831
M48	,580**	-10,328	
M50	,576**	-9,533	
M53	,545**	-8,463	
M54	,566**	-8,180	

FARKLILIKLARA SAYGI		
M19	,615**	-11,681
M20	,529**	-10,754
M21	,530**	-10,514
M24	,608**	-10,596
P=0,000**		**p< 0.01
Genel Güvenirlik: 0,935		

AFA'ndan sonra ortaya çıkan alt faktörlerin birbirleri ile ve ölçeğin bütünüyle olan korelasyonları, %27'lik alt-üst grup analizleri ve faktör güvenirlilik analizleri incelenerek ulaşılan değerler tablo 5'te yer almaktadır. Her bir maddeden elde edilen puan ile toplam puan arasındaki ilişki hesaplanarak madde toplam korelasyonu bulunmuştur. Her bir madde için hesaplanan Pearson Momentler çarpımı korelasyon kat sayısının en az 0,20 (sd:100, p<,05) veya 0,25 (sd:100 p:0,01) olması istenir.⁵⁴ Geliştirilen ölçeğe ait madde toplam korelasyon değerleri incelendiğinde ölçekte bulunan 27 maddenin toplam korelasyon değerleri 0,453 ile 0,760 arasında olduğu gözlemlenmiştir. Madde puanları incelendiğinde aralarında tutarlılık olduğu belirlenmiştir.

Ölçek güvenirliliğini test etmenin diğer bir yolu olan alt-üst grup analizi için yüksek puanlar ucundan %27'si "üst grup" %27'si "alt grup" oluşturacak şekilde ayrılır. Her madde için bu iki gruba ait ortalamalar bulunur ve iki grubun ortalamaları arasındaki farkın manidarlığı için bağımsız gruplar için t testi yapılır.⁵⁵ Çalışmada, katılımcıların verileri küçükten büyüğe sıralanarak %27'lik alt ve üst gruplar belirlenmiştir. Bu sıralamada din öğretiminin ötekileştirme eğilimini önleme düzeyinin en düşük ilk 81'i ve en yüksek ilk 81'i incelenmiştir. %27 alt ve üst değerlerinin incelenmesi ile maddelerin ayırt edici özellikte olduğu belirlenmiştir (p<0,001).

2.5. Geliştirilen Ölçeğin Puanlanması ve Değerlendirilmesi

Geliştirilen ölçek, 5 likert tipinde ("5" kesinlikle katılıyorum ile "1" kesinlikle katılmıyorum arasında değerlendirilen) bir ölçektir. Ölçekten alınabilecek en yüksek puan 135'tir. Birinci faktörde 12 soru bulunmakta olup alınabilecek en yüksek puan 60'tır. İkinci faktörde 6 soru vardır ve alınacak en yüksek puan 30'dur. Üçüncü faktörde 4 soru bulunmakta olup en yüksek

⁵⁴ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 148.

⁵⁵ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 55.

toplam puanı 20'dir. 4. Faktör 5 sorudan oluşmaktadır ve en yüksek toplam puanı 25'tir. Ölçekten alınan puan arttıkça "Din Öğretiminin Ötekileştirme Eğilimini Önleme Düzeyi" de olumlu yönde artmaktadır.

Tartışma, Sonuçlar ve Öneriler

Bu çalışmada, "Din Öğretiminin Ötekileştirme Eğilimini Önleme Düzeyini" belirlemek için kullanılabilecek geçerlik ve güvenirliliği yüksek bir ölçek geliştirilmiştir. Öncelikle alan yazın taraması yapılmış; akabinde uzman görüşlerine başvurularak madde havuzu oluşturulmuştur. Ortaya çıkan 58 maddelik ilk taslak çalışması Sivas İli'nde 300 AİHL öğrencisine uygulanmıştır. Bu uygulama sonrasında veriler üzerinde yapılan analizlerin ardından 58 maddeden 3 tanesi madde analizi sonucu, 28 madde ise faktör analizleri sonucunda ölçekten çıkartılmıştır. Açıklayıcı ve doğrulayıcı faktör analizleri uygulanarak ölçeğin yapı geçerliliği belirlenmiştir. Oluşturulan 58 maddelik ilk ölçek formunun toplam varyansın % 46.15'ini açıkladığı belirlenmiş ve 4 faktörlü ölçek yapısı doğrulanmıştır. Ölçekten çıkarılan bazı maddelerden sonra tekrar yapılan AFA'nde toplam varyansın % 57.99'unu açıklayan 4 faktörlü bir ölçek yapısı elde edilmiştir. Açıklanan varyans oranının yüksek düzeyde olduğu kabul edilebilir. Çünkü "sosyal bilimlerde yapılan analizlerde %40 ile %60 arasında değişen varyans oranları kabul edilmektedir."⁵⁶ Sonrasında doğrulayıcı faktör analizi kullanılarak ortaya çıkan yapının doğruluğu test edilmiştir. DFA'den sonra; χ^2 /sd: 2,178, RMSEA:0.063, SRMR:0.056, NNF:0,95, NNFI:0.97, CFI:0.97, IFI:0.97 ve RMR: 0.053 şeklinde sonuçlar ortaya çıkmıştır. Bu çıkan sonuçlar ile kabul edilebilir ve mükemmel uyum değerlerine sahip bir ölçek geliştirildiği görülmektedir. Geliştirilen ölçme aracının güvenirlilik analizleri sonucunda Cronbach Alfa katsayısı hesaplanmıştır. Buna ek olarak her bir maddenin madde toplam korelasyon değerleri ve her maddenin alt-üst %27 gruplarının madde ortalama puanları arasındaki ilişkisiz t testi ve hesaplanmıştır. Din öğretiminin ötekileştirme eğilimini önleme düzeyi ölçeği; adalet, birlik ve beraberlik, farklılıklara saygı, hoşgörü ve anlayış olarak 4 bölümden oluşmaktadır. Adalet boyutu; 25-26-27-28-29-30-31-33-35-37-38 numaralı 12 sorudan oluşup güvenirlilik değeri 0.919'dur. Birlik ve beraberlik boyutu ölçekte yer alan; 41-42-43-44-57-58 numaralı 6 sorudan oluşmakta olup güvenirlilik değeri 0.769'dur. Hoşgörü ve anlayış

⁵⁶ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 48.

boyutu 45-48-50-53-54 numaralı 5 sorudan oluşmakta olup güvenilirlik değeri 0.831'dir. Farklılıklara saygı boyutu 19-20-21-24 numaralı 4 maddeden oluşmakta olup bu maddelerin güvenilirlik değeri, 0.867'dir. Ölçek toplamda 27 maddeden oluşmakta ve ölçeğin genel güvenilirlik değeri 0.935'tir. Bu değerler ile ölçeğin ikinci boyutunun "oldukça güvenilir", diğer boyutları ve tamamının ise "yüksek derecede güvenilir" olduğunu göstermektedir. Ölçekten elde edilen puanın yüksek olması din öğretiminin ötekileştirme eğilimini önleme düzeyinin yüksek olduğu anlamına gelmektedir.

"Din Öğretiminin Ötekileştirme Eğilimini Önleme Düzeyi Ölçeği" din öğretimi gören öğrencilerde çeşitli değişkenlere göre, din öğretimi derslerinin ötekileştirmeyi önlemeye yönelik düzeylerinin incelenmesinde kullanılabilir. Ayrıca ötekileştirme eğilimini önlemeye yönelik din öğretiminin rolü üzerine çalışmak isteyen araştırmacılar, bu ölçme aracı ile ilişkili farklı ölçme araçları geliştirme çalışmalarında veya din öğretimi yapan çeşitli alanlarda uygulamak için bu ölçekten faydalanabilir. Farklı özelliklerde, yaşlarda, öğrenim kademelerinde ve yaygın din eğitimi kurumlarında, ötekileştirmeyi önleyici birlik ve beraberliği geliştirici çalışmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Ayrıca din eğitiminin farklılıklara saygı duyan bireyler yetiştirmesi, toplumda hoşgörü, anlayış ve barışın geliştirilmesi amacına hizmet eden bu tür çalışmalar din öğretimine katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Altaş, Nurullah. "Küreselleşmenin Dini Anlama Biçimlerine ve Din Öğretimindeki Yeni Yönelişlere Etkisi (Çokkültürcülük Kavramı Etrafında Bir Analiz)". *Dini Araştırmalar* 6/17 (2005), 215-240.
- Ashcroft, Bill vd., *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. London: Roudledge Yayınları, 2009.
- Aydın, Muhammet Şevki - Osmanoğlu, Cemil. "Kültürler Arası Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. ed. Recai Doğan - Remziye Ege. 235-290. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Bayram, Nuran. *Sosyal Bilimlerde SPSS ile Veri Analizi*. Bursa: Ezgi Kitabevi, 2004.
- Bayram, Nuran. *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Amos Uygulamaları*. Bursa: Ezgi Kitabevi, 3. Basım, 2016.
- Bilgin, Beyza. "Mezhepler ve Dinler Arası Eğitim ve İşbirliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 1-25.

- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şahîh*. Nşr. Şuaybel-Arnâût. 5 Cilt. Dimeşk: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2011.
- Delanty, Gerard. *Avrupa'nın İcadı Fikir, Kimlik, Gerçeklik*. çev. Hüsamettin İnaç. İstanbul: Adres Yayınları, 3. Basım, 2013.
- El-İsfahânî, Râgıb. *Müfredat / Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Mehmet Yolcu - Abduldulbaki Güneş. İstanbul: Çıra Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Erkorkmaz, Ünal vd. "Doğrulayıcı Faktör Analizi ve Uyum İndeksleri". *Türkiye Klinikleri Journal of Medical Sciences* 33/1 (2013): 210-223.
- Emiroğlu, Kudret - Suavi Aydın. *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Ezel Tavşancıl. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 3. Basım, 2006.
- Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*. çev. Turgut Kalpsüz. Ankara: Ankara İlahiyat Yayınları, 1964.
- Gürbüz, Sait - Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Jodelet, Denise. "Formes et figures de l'altérité". *L'Autre: regards psychosociaux*, 1/1 (2005), 23-47.
- Kaptan, Saim. *Bilimsel Araştırma ve İstatistik Teknikleri*. Ankara: Bilim Yayınları, 11. Basım, 1998.
- Karagöz, Yalçın. *Spss ve Amos Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği*. Sivas: Nobel Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim Ve Sanat Yayınları, 1999.
- METK Milli Eğitim Temel Kanunu (Kanun No. 1739), *Resmi Gazete* 14574 (24 Haziran 1973), Erişim: 26 Temmuz 2019. <https://www.maarifmevzuati.com/wp-content/uploads/2020/01/1739-SAYILI-M%4%B0LL%C4%B0E%C4%9E%C4%B0T%C4%B0M-TEMEL-KANUNU.pdf>
- Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*. çev. Sedef Özge. Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 2016.
- Özdamar, Kasım. *Ölçek ve Test Geliştirme Yapısal Eşitlik Modellemesi*. Eskişehir: Nisan Kitapevi, 2. Basım, 2017.
- Parlatır, İsmail - Gözaydın, Nevzat. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
- Schnapper, Dominique. *Öteki İle İlişki / Sosyoloji Düşüncesinin Özünde*. Çev. Ayşegül Sönmezay. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.

- Seçer, İsmail. *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci: SPSS ve LISREL Uygulamaları*. Ankara: Anı yayıncılık, 1. Basım, 2015.
- Kaymakcan, Recep. “Önsöz”. *Çokkültürlülük Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi*. ed. Recep Kaymakcan. 7-20. İstanbul: Dem Yayınları, 2013.
- Staszak, Jean-François. “Other/otherness”. *International Encyclopedia of Human Geography*. 8/2 (2009), 43-47.
- Şencan, Hüner. *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005.
- Şenel, Alaeddin. *İrk ve İrkçilik Düşüncesi*. Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 1984.
- Şentürk, Recep - Canatan, Kadir. “İrkçilik”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/124-131. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Türk Dil Kurumu*. Erişim: 29 Ağustos 2018. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b867ab3d4c798.73983649.
- Valk, John - Selçuk, Mualla. “İslami Dünya Görüşü: Modern, Demokratik ve Seküler Bir Ülkede Etik”. *Türkiye Biyoetik Dergisi* 3/1 (2016), 15-25.
- Yılmaz, Hüseyin. *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*. Ankara: Dem Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Wallerstein, Immanuel - Balibar, Etienne. *İrk Ulus Sınıf*. çev. Nazlı Öktem. İstanbul: Metis Yayınları, 3. Basım, 2000.

Ritüel, Batıl İnanç ve Bilimsel Veriler Bağlamında Hapşırma ve Esnemeyle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi

Evaluation of the Narratives Related to Sneezing and Yawning
within the Context of Ritual, Superstitions and Scientific Datas

Yusuf Oktan

Öğr. Gör. Dr., Yalova Üniversitesi | Lec. Dr., Yalova University
İslami İlimler Fakültesi | Faculty of Islamic Sciences
Hadis Ana Bilim Dalı | Department of Hadith
Yalova | Türkiye | Yalova | Turkey
oktanyusuf@gmail.com | orcid.org/0000-0002-9196-8919

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi | Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 30 Eylül 2020 | Received | 30 September 2020
Kabul Tarihi | 21 Kasım 2020 | Accepted | 21 November 2020
Yayın Tarihi | 30 Aralık 2020 | Published | 30 December 2020

Atıf | Cite as

Oktan, Yusuf. "Ritüel, Batıl İnanç ve Bilimsel Veriler Bağlamında Hapşırma ve Esnemeyle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi [Evaluation of the Narratives Related to Sneezing and Yawning within the Context of Ritual, Superstitions and Scientific Datas]". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2020), 573-599.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.4399239>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Ritüel, Batıl İnanç ve Bilimsel Veriler Bağlamında Hapşırma ve Esnemeyle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi

Öz: Bazı rivâyetlerde hapşırığın övülerek Allah'a nispet edilmesi, esnemenin yerilerek şeytana nispet edilmesi insanî fitrî bir ihtiyaç olan hapşırmanın vücuda faydalı, esnemenin zararlı olarak anlaşılmasına sebebiyet vermektedir. Tarih boyunca çeşitli itikat ve kültürlerde uğursuzluk, ölüm, müjde gibi birçok farklı alâmetle bağdaştırılan hapşırma ve esnemenin rivâyetlerdeki mevcut hali, konunun diğer inanç ve kültürler çizgisinde algılanmasına sebebiyet verebilecek niteliktedir. Bununla birlikte rivâyetlerde hapşırma sonrası yapılan şükür ve karşılıklı dua, İslâmî bir toplum yapısı oluşturmada sünnetin rolünü ve bunun toplumsal hafızayı canlı tutarak bireysellikten öte kolektif bir yapı oluşturan, aynı zamanda toplumda ortak bir işlevi olan ritüellerle ilişkisini gündeme getirmektedir. Makale, Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarında Rahmân ve Şeytan'la bağdaştırılan hapşırma ve esneme eylemlerini bilimsel veriler zemininde ele alarak, bu konuda buyrulan rivâyetlerin tarih boyunca inanılan hurâfelerden farkını açıklamayı hedeflemektedir. Ayrıca makale hapşırma sonrası İslâmî uygulamaların sosyal bilimlerin temel konularından biri olan ritüel kavramıyla olan ilintisini de açıklamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, Ritüel, Hurâfe, Hapşırma, Esneme.

Evaluation of the Narratives Related to Sneezing and Yawning within the Context of Ritual, Superstitions and Scientific Datas

Abstract: Sneeze is praised and attributed to God and yawning is attributed to the devil by being scorned in the narrations. This situation causes sneezing, which is a human inherent need, to be perceived as beneficial for the body and yawning as harmful. Throughout history, sneezing and yawning, which have been associated with many different signs such as bad luck, death, and gospel, may cause the subject to be perceived in line with other beliefs and cultures. Therewithal, after the sneeze, thanks and mutual prayer in the narratives reveals the role of the Sunnah in creating an Islamic social structure and its relation with rituals, which also constitute a collective structure rather than individuality by keeping social memory alive, but also a common function in society. The article tackles the association of sneezing and yawning with Rahmân and Satan in the words and practices of Prophet Muhammad (pbuh) on the basis of scientific data and aims to explain the difference between the narratives said on this subject and the superstitions believed throughout history. Furthermore, the article explains the correlation of Islamic practices after sneezing with the concept of ritual, which is one of the fundamental topics of social sciences.

Keywords: Hadith, Rituel, Superstition, Sneezing, Yawning.

Giriş

Dinî alanda kişinin Allah'a karşı sorumluluğu olduğu gibi topluma karşı sorumluluğu da söz konusudur. Hz. Peygamber'in birçok öğretisi ve uygulaması, aynı zamanda insanlar arasındaki uygulamaların nasıl olması gerektiğini bizlere öğretirken âdâb-ı muâşeret kurallarının toplumsal hayatta yerleşmesini amaçlamaktadır. Hapşırma ve esneme hakkında bize ulaşan rivâyetler de böyle bir amaca hizmet etmektedir.

Bazı rivâyetlerde hapşırma, genel anlamda iyi kabul edilip övülerek Allah'a nispet edilirken, esneme yerilerek şeytana nispet edilmiş ve engellenmesi salık verilmiştir. İnsanın biyolojik ihtiyacından kaynaklanan bu özelliklerin Hz. Peygamber'in sözleriyle yerilmesi veyahut övülmesi, bilimi ve kurallarını yaratan Allah'ın sünnetiyle çelişmemesi gerekmektedir. Bu durum hapşırma ve esneme üzerine yapılan bilimsel çalışmaların rivâyetlerin ifade ettiği manayla uyumu hususunu gündeme getirmektedir. Bunun yanında hapşırma ve esneme hususunda farklı inanç ve doktrinlerde bulunan dogma, hurâfe ve batıl inançların zaman zaman rivâyetlerin içeriğiyle benzerlik gösterdiği müşahede edilmektedir. İslâm dışı inançların hapşırma ve esnemeye yaklaşımlarında şans, güzel haber gibi olumlu duygular bulursa da yaklaşımlarının ağırlıklı genel karakteristiği kötü haber, hastalık, şeytanla ilişkilendirme gibi olumsuz duygulardır. Bu durum özellikle esnemeyi şeytanla ilişkilendiren rivâyetlerin doğru anlaşılmasını engellemektedir. Rivâyetlerde hapşırma ve esnemenin Rahman'a ve Şeytan'a nispetleri diğer inançlarla benzerlik göstermesi rivâyetler hakkında kuşku yaratarak artmasına sebebiyet verebilmektedir.

Bu çalışmada insan tabiatından kaynaklanan hapşırma ve esneme eylemlerinin bilimsel veriler ışığında nitelikleri ortaya konulacaktır. Tarih boyunca inanılan çeşitli dogma, batıl inanç ve hurâfelerin sunmuş olduğu bilgiler, rivâyetlerin içeriğiyle karşılaştırılacaktır. Ayrıca çalışma Hz. Peygamber'in insanî, biyolojik, istem dışı hareketler esnasında verilmesi gereken tepkileri hapşırma örneği üzerinden sistemleştirmesini ön plana çıkarmaya çalışarak bu durumun İslâmî bir toplum oluşturmaya katkısını irdeleyecektir.¹

¹ Hapşırma ve esnemeyle alakalı yapılan bazı bilimsel ve tarihi çalışmalar için bk. Haldun Narmancıoğlu, "Ritüel İletişimin Biyolojik Nesnesi: Hapşırık", *Kültürlerarası İletişim Bağlamında İnsana Dair Duygular ve Ritüeller*, ed. Necla Mora (Ankara: Nobel yayınları, 2011); Andrew C. Gallup- Gordon G. Gallup, "Yawning as a Brain Cooling Mechanism: Nasal Breathing and Forehead Cooling Diminish the Incidence of Contagious Yawning", *Evolutionary Psychology Journal* 5/1 (2007), 92-101.

1. Hapşırma ve Esneme Hakkındaki Rivâyetler

1. Ebû Hureyre'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah hapşırmayı sever, esnemeyi kerih görür. Sizden biriniz hapşırıp Allah'a hamdettiği zaman, bunu işiten her Müslüman üzerine o kişiye hayır dua etmesi bir hak olmuştur. Esnemeye gelince; o Şeytan'dandır. (Birinize esneme gelirse), gücü yettiği kadar onu geri çevirmeye çalışsın! Çünkü biriniz esneyip 'hâa' dediğinde, Şeytân bundan dolayı güler”²

2. Ebu Hureyre'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Sizden biriniz hapşırıldığı zaman 'elhamdulillâh' desin. Kardeşi veya arkadaşı da ona 'Yerhamukellâh' diye duada bulunsun. O (hapşıran) da 'Yehdikumullâh ve Yuslih bâlekum' desin”³

3. Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Biriniz esnediği vakit, eliyle ağzını tutsun(kapatsın). Çünkü (bundan dolayı) şeytan (ağza) girer.”⁴

² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî, *Şaḥîhu'l-Buḥârî*, 3. Basım (Beyrût: Dâru İbn Keşîr, 1987), “Edeb”, 125; “Bedü'l-halk”, 11; Aynı manâda benzer rivâyetler için bk. Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *Şaḥîhu Müslim* (Riyâd: Dâru Tayyibah, 1427), “Zühhd ve'r-rekâik”, 10 ; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî* (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Salât”, 158, “Edeb”, 41; Süleymân b. el-Eş'as Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenu Ebî Dâvud* (Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Edeb”, 96; İbn Mâce, “İkâmetu'l-selâvât” 42; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsnedu'l-İmam Ahmed* (Dimeşk: Müessesetu'r-Risâle, 2001), 13/41, 15/84, 15/325, 15/326, 16/408, 16/413.

³ Buhârî, “Edeb”, 125; Tirmizî, “Edeb”, 37; Ebû Dâvud, “Edeb”, 98; Ebû Eyyûb el-Enşârî rivâyeti için bk. Tirmizî, “Edeb”, 37; Hz. Ali rivâyeti için bk. İbn Mâce, “Edeb” 20.

⁴ Müslim, “Zühhd ve'r-rekâik”, 10 ; Ebû Dâvud, “Edeb”, 96; Hanbel, 14/425, 18/387, 18/408; Dârimî, “Salât”, 106. Ebû Hureyre rivâyeti için bk. Hanbel, 12/243. Ulaşabildiğimiz kadariyle esneme sırasında ağzın kapatılmaması halinde şeytanın gireceğini ifade eden rivâyetlerin hepsi senette bulunan Süheyl b. Ebî Sâlih yoluyla gelmektedir. Her ne kadar rivâyetin sıhhatine zarar verebilecek kuvvetli bir karine bulamasak da Süheyl'in durumu cerh ve tadil âlimleri arasında ihtilâfıdır. Ebû Hâtim, Süheyl'in rivâyetinin yazılacağını lakin bununla istidlâl yapılamayacağını söylemiştir. bk. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beyrût: Dâru İhyâi'turâsi'l-Arabî, 1905), 4/247; Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl* (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1980), 12/227. Bazıları Süheyl'i sika râvî olarak tanımlarken bazıları da onun hakkında leyyin ve zayıf olduğu, hıfzının ömrünün sonuna doğru zayıfladığı, rivâyetlerinde ihtilâf yaptığı yorumları yapmıştır. Hakim, Süheyl'i Müslim'in kendilerinden hadîs tahrîc edip de bundan dolayı ayıplanan râvîler arasında sayarak Müslim'in Süheyl'den tahrîcinin çoğunun şevâhit şeklinde olduğunu söylemiştir. bk. Moğultay b. Kılıç, *İkmâlî Tehzîbi'l-Kemâl* (Kâhire: el-Fârûku'l-ḥadîse, 2001), 6/150-153. Bununla birlikte Müslim şeytanın ağızdan girebileceğini ifade eden ve Süheyl b. Ebû Şâlih yoluyla gelen rivâyetleri, konuyla alakalı rivâyetlerin en sonuna koymuştur. Müslim'in kitabında rivâyetleri üç kısma ayırdığı, rivâyet sıralamasında sıhhati en güçlü olandan daha zayıf olana doğru bir usûl izlediği ve genelde sondaki rivâyetleri, öncelilere istiḥâd niyetiyle zikrettiği göz önünde bulundurulursa (Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Şaḥîhi Müslim b. Haccâc*, 2. Basım (Beyrût: Dâru İhyâi'turâsi'l-Arabî, 1392), 1/23.) Süheyl yoluyla gelen bu rivâyetler farklı bir çalışmanın konusu olacaktır.

4. Enes b. Mâlik’in rivâyet ettiğine göre iki kişi Hz. Peygamber’in yanında hapşırıldı, Hz. Peygamber birisine: “*Yerhamukellah*” diye dua etti, ötekine dua etmedi. Kendisine (niçin diğerine dua etmediği) soruldu. O da: “*Bu, Allah’a hamdetti, şu ise Allah’a hamdetmedi*” buyurdu.⁵

5. Berâ’ b. Âzib şöyle demiştir: “*Hz. Peygamber bize yedi şeyi emretti, yedi şeyden de bizleri sakındırdı: Hastayı ziyareti, cenazeye iştiraki, hapşırana dua etmeyi, davete icabeti, selâm verene karşılık vermeyi, mazluma yardım etmeyi ve yeminin yerine getirilmesini... bize emretti...*”⁶

6. Seleme b. Ekvâ’in babasından naklettiği rivâyete göre: Bir adam Hz. Peygamber’in yanında hapşırıldı, Hz. Peygamber ona “*Yerhamukellah*” dedi. Sonra bir daha hapşırması üzerine Hz. Peygamber: “*Bu adam nezledir*” buyurdu.⁷

7. Abdullah b. Kays dedi ki: “*Yahudiler Hz. Peygamber’in yanında onlara ‘Yerhamukellah’ demesi arzusuyla hapşırırlardı. Hz. Peygamber onlara ‘Allah sizi hidayete erdirsin, durumunuzu düzeltsin’ derdi*”.⁸

Hz. Peygamber’in hapşırma ve esnemeyle alâkalı söz ve uygulamaları İslâm’ın genel nezaket ve görgü kurallarından bahsettiği gibi, toplumsal hayatta Müslümanlar arasında hapşırmanın şükretmesi ve muhatabın da hayır duada bulunması gibi dini sorumluluk hükümlerini de bildirmektedir. Bununla birlikte rivâyetlerden hapşırmanın Rahmânî, esnemenin şeytanî olduğu anlaşılmaktadır. Hapşırma övülürken esnemenin yerilmesi, Şeytan’ın esneyen kişiye güleceği ve ağzına gireceğini bildiren bazı rivâyetler hapşırmanın sağlıklı ve faydalı, esnemenin zararlı olduğu düşüncesine götürmektedir. Bu durum konuyu bilimsel veriler zemininde ele almayı zaruri kılmaktadır.

⁵ Buhârî, “Edeb”, 125, 127; Müslim, “Zühd ve’r-rekâik”, 9; Ebû Dâvud, “Edeb”101; İbn Mâce, “Edeb, 20; Dârimî, “İsti’zân”, 31. Ebû Hureyre’den benzer gelen rivâyet için bk. Hanbel, 14/88, 19/26.

⁶ Buhârî, “Edeb”, 124, “İsti’zân”, 8, “Cenâiz”, 2; Müslim, “Libâs ve’z-zîne”, 2, 3; Nesâî, “Cenâiz”35, “Eymân ve’n-nuzûr”, 13; Ebû Hureyre kanalıyla gelen ve Hz. Peygamber’in beş şeyi emrettiği rivâyet için bk. İbn Mâce, “Cenâiz”, 1, 52; Ebû Dâvud, “Edeb”, 97; Nesâî, “Cenâiz”, 52; Hz. Ali ve Ebû Hureyre kanalıyla gelen ve Hz. Peygamber’in altı şeyi emrettiği rivâyet için bk. Tirmizî, “Edeb”, 35; İbn Mâce, “Cenâiz”, 1.

⁷ Müslim, “Zühd ve’r-rekâik”, 9; Ebû Dâvud, “Edeb”, 99; Dârimî, “İsti’zân”, 32; Tirmizî’nin “Bu İbn Mübârek’in hadîsinden daha sahihtir” dediği İmam Mâlik ve İbn Mâce’nin de aktarmış olduğu rivâyette adam üç kere hapşırıdıktan sonra Hz. Peygamber “sen nezlesin” demiştir. İmam Mâlik, “İsti’zân” 2; İbn Mâce, “Edeb”, 20; Tirmizî, “Edeb”, 5.

⁸ Tirmizî, “Edeb, 37; Ebû Dâvud, “Edeb”, 100; Hanbel, 3/277, 32/356.

2. Bilimsel Verilere Göre Hapşırma ve Esneme

2.1. Hapşırma

Alerji, enfeksiyon veya lokal hastalığa bağlı burun ve geniz tahrişine karşı fizyolojik bir savunma mekanizması olarak kabul edilen hapşırma,⁹ solunum yolu enfeksiyonlarının neden olduğu kimyasalların salınımı ile başlar. Her ne kadar alerjen, duman, parfüm ve soğuk hava gibi dış kaynaklı etkenler hapşırmanın başlangıcında etkili ise de süreç aslında sinir sisteminde başlamaktadır.¹⁰ Burun mukozasında başlayan tahriş sinyali, sinir uçları tarafında toplanarak beyin ve omurilik arasında bulunan kontrol merkezine gönderilir. Buradan yüz, boğaz ve göğsün farklı yerlerine gönderilen hapşırma emriyle gözler kapanır, derin nefes alınır böylelikle akciğerlerdeki basınç artar ve nefes borusunun ağzı açılarak (glottis) vücutta biriken hava ağız ve burundan dışarı atılır.¹¹ Hapşırma esnasında ağız ve burnun kapatılması burun içi basıncın yükselmesine sebep olmaktadır. Bu da burun kemiğinin kırılmasına neden olabilmektedir.¹² Normal bir hapşırma saatte yaklaşık 160 km hıza ulaşabilmektedir. Bu hız normal nefes verişimizin yirmi katına tekabül etmektedir.¹³

Bazı insanlar hapşırmayı tetikleyen tahrişi tek hapşırıkla giderirken başkaları tahrişi gidermek için birkaç hapşırmaya ihtiyaç duymaktadır. Alerjisi olanlar tahrişi gidermek için daha fazla hapşırmaktadır.¹⁴ Bazı insanlar iki veya üç hapşırıkla tahrişi giderirken, bazılarının hapşırık ataklarına tutulmasının nedeni kişinin alerji, bağışıklık ve sinir sistemiyle alakalı bir sorundur.¹⁵

İslâmî kaynaklarda hapşırma için yapılan yorumlar, bilimsel verilerin bize sunduğu *hapşırığın insan sağlığına faydalı olduğu* genel fikriyle uyum halindedir. Rivâyetlerde Allah'a nispet edilip övülen hapşırma eylemi birçok İslâm âlimi tarafından beden rahatlayıp zararlı maddelerin dışarı

⁹ Ajish Mangot - Satyakant Trivedi - Alaknanda Pandey - Desiree Saimbi - Vaibhav Dubey, "Psychogenic sneezing", *Journal of neurosciences in rural practice* 6/2 (2015), 282.

¹⁰ Inamullah Khan, "Sneezing, science behind the veil", *International Journal of Complementary & Alternative Medicine* 11/3 (2018), 133.

¹¹ OpenMind BBVA's knowledge community, "Why do We Sneeze?", erişim: 2 Şubat 2020, <https://www.bbvaopenmind.com/en/science/research/why-do-we-sneeze/>; Scientific American, "Why do we sneeze?", erişim: 5 Şubat 2020, <https://www.scientificamerican.com/article/why-do-we-sneeze/>.

¹² Levent Şahin, "Hapşırırken Ağızın Kapatılması Sonrası Orbital Amfizem Olgusu", *İnönü Üniversitesi Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokulu Dergisi* 7/1 (2019), 123.

¹³ Scienceline, "Why do people sneeze?", erişim: 4 Şubat 2020, <https://scienceline.org/2008/01/ask-hadhazy-sneeze/>.

¹⁴ Khan, "Sneezing, science behind the veil", 133.

¹⁵ Scienceline, "Why do people sneeze?".

atılmasının ve ruhun sâfileşerek duyuların güçlenmesinin bir neticesi olduğu belirtilmiştir. Rivâyetlerde ifade edilen Allah'ın hapşırma eylemine yönelik iltifatı aslında hapşırığı ortaya çıkaran sebeplere döndüğü şeklinde yorumlanmıştır.¹⁶

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148) bedenini hafiflemesi ve menfezlerin genişlemesinden kaynaklanan hapşırığın sağlığa faydalı olduğunu ifade ederek Allah'a nispet edildiğini söylemiştir. Zira hastalık, şişmanlık ve tembellik Allah'a nispet edilemez. Hz. İbrahim kendisini yedirenin içirenin hasta olduğu zaman şifa ihsan edenin Allah olduğunu söyleyerek¹⁷ bütün bu olumlu durumları Allah'a nispet etmiştir. Bundan dolayı hapşırıkla birlikte vücuda bahşedilen rahatlamadan dolayı Allah'a şükretmek gerekmektedir.¹⁸ İbn Hacer de (öl. 852/1449) rivâyeti yorumlarken hapşırığın duyular ve düşünmenin merkezi olan sinir sistemindeki sorunları gidererek uzuvları rahatlığa kavuşturmasına dikkat çekmiştir. Hapşırma zahirde tabiî fitrî bir olay gibi görünse de hakikatte her şeyin yaratıcısı kâdir-i mutlak olan Allah'ın bir lütfu olmasından dolayı hamd ve şükürü gerektirdiğini vurgulamıştır.¹⁹

Bilimsel verilerin sunduğu sağlıklı olan hapşırmanın bir ya da birkaç kere olduğu bundan daha fazlasının alerji, başışıklık ya da sinir sistemiyle alâkalı bir sorunun işareti olabileceği hususundaki bilgiler, rivâyetlerde hapşırana “yerhamukellah” şeklinde mukabelede bulunmanın üçe kadar olduğu, daha fazlasının hapşırmanın hastalığının bir emaresi olabileceği tarzındaki ifadelerle uyum halindedir. Sağlıklı bir hapşırma, bedenini sıhhatinden kaynaklanırken nezle olan kişideki hapşırma devam etmektedir. Böylece rivâyetlerde gelen üçten daha fazla hapşırana “sen nezlesin” denilerek bir hastalığının olabileceği ima edilir.²⁰

Hapşırana teşmütte bulunmak Hanefî ve çoğu Hanbelilere göre farz-ı kifâye, Şâfiilere göre sünnet-i kifâyedir. Bununla birlikte hapşırana mu-

¹⁶ Hüseyin b. Abdullah et-Tîbî, *Şerhu't-Tîbî 'alâ Mişkâti'l-meşâbih* (Riyâd: Mektebe Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 2/1075; Muhammed Abdür-raûf el-Münâvî, *Feyzu'l-Kâdir Şerhu'l-Câmi's-Şâjîr* (Mısır: el-Mektebu't-ticâriyyetu'l-Kübrâ, 1356), 3/279; Muhammed b. el-İmâm es-San'ânî, et-*Tenvîr şerhu Câmi'i's-şâjîr* (Riyâd: Mektebetu Dâri'l-İslâm, 2011), 5/116; Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (Haleb: el-Matba'tu'l-ilmîyye, 1932), 4/141.

¹⁷ eş-Şu'arâ' 26/79-80.

¹⁸ Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *el-Ğabes fi şerhi Muvaţţâi Mâlik b. Enes* (Beyrût: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1992), 1/1145.

¹⁹ Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 1/602.

²⁰ Mûsâ Şâhîn Lâşîn, *Fethu'l-Mün'im şerhu Sahîhi Müslim* (Beyrût: Dâru's-Şurûk, 2002), 1/606.

kabelede bulunmak hапşıranın hamd etmesi halinde yapılır, aksi halde mukabelede bulunulmaz.²¹ Eğer üçten fazla hапşıırırsa muhatap ruhsatla amel ederek susabilir. İmam Nevevî (öl. 676/1277) üçten daha fazla hапşırana mukabelede bulunmanın yerinde olmadığından dolayı müstehap olduğunu söylemiştir.²² İbn Dakıku'l-‘îd (öl. 702/1302) üçü geçse bile hапşıran nezle olduğunu anlayana kadar hапşıırmasına “yerhamukellah” diyerek mukabele yapılması gerektiğini söylemiştir.²³ Namaz sırasında hапşıranın hamd etmesi Ebû Hanîfe’ye (öl. 150/767) göre dilini hareket ettirmemesi halinde namazını bozmaz. Namazdaki birinin hапşıran kişiye mukabelede bulunması ise konuşma yerine geçeceğiinden namazını bozar.²⁴

2.2. Esneme

Esneme, ağız ve burun içinden uzun ve derin bir soluma ile birlikte maksimum çene genişlemesi ile istemsiz, geniş ağız açıklığı ve ardından rahatlık hissi ile ilişkili bir eylemdir. Esneme süresi ortalama 5 saniyedir. Esnemeyle birlikte uzuvlarda gerilme de meydana gelir.²⁵ İnsanlar esnemeye anne karnında 20 haftalıkken başlar ve yaşam boyunca devam eder. Genellikle bir esnemenin zirvesinde gözler kapatılır. Tek bir esneme 10 saniye kadar sürebilir. Esneme genel olarak sıkıntı ve uyku ile ilişkilendirilmiştir.²⁶

Esnemenin bilim tarihinde oldukça dikkat çeken bir yeri vardır. Esnemeye ilişkin ilk tıbbi yazılar M.Ö. 400 yılında Hipokrat tarafından kaleme alındığı, esnemeyle vücutta biriken hava ve ısının serbest bırakıldığını yazdığı iddia edilmiştir. 17. yüzyılda vücutta bulunan zararlı havanın esnemeyle atıldığı düşünölmüştür. 18. yüzyıla gelindiğinde ise 20. yüzyıla kadar devam edecek olan esnemenin beynin oksijen ihtiyacını giderdiği hipotezi kabul edilmiştir. 19. yüzyılda esneme; can sıkıntısı, yorgunluk,

²¹ Hamza Muhammed Kâsım, *Menâru'l-kârî şerhu Muhtaşari Şahîhi'l-Buhârî* (Dimeşk: Dâru'l-Beyân, 1990), 5/255-256; Nüreddîn Alî b. Sultân el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh* (Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 2002), 7/2987.

²² Ali Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, 7/2987.

²³ Lâşîn, *Fethu'l-Mün'im*, 1/606.

²⁴ Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî el-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Şahîhayn* (Riyâd: Dâru'l-vatan, 1997), 2/447.

²⁵ Sharat Gupta - Shallu Mittal, “Yawning and its physiological significance”, *International Journal of applied and basic medical research* 3 (2013), 11.

²⁶ Andrew C. Gallup - Gordon G. Gallup, “Yawning as a Brain Cooling Mechanism: Nasal Breathing and Forehead Cooling Diminish the Incidence of Contagious Yawning”, *Evolutionary Psychology Journal* 5/1 (2007), 92.

soğuğa maruz kalma ve hastalıklı durumlar neticesinde bir bakıma vantilatör göreviyle vücuda fayda sağladığı düşünülmüştür. 19. yüzyılın sonunda kadar sinir merkezinin oksijenlenmesine ihtiyaç duyduğu anlarda vücut tarafından istemsiz bir refleks olarak yapıldığı kabul görmüştür.²⁷

Yapılan çalışmalar esnemenin bulaşıcı yönünü ortaya çıkararak davranışsal zincirleme bir reaksiyon gibi kişiden başka birine geçtiğini göstermektedir.²⁸ Esneme kendiliğinden olmanın yanı sıra esneyen başka birini izlerken veya dinlerken de meydana gelebilir.²⁹ Hatta esneme hakkında okumak³⁰ ve düşünmek bile esnemeyi tetikleyebilir.³¹ Esnemeyi düşünmenin esnemeyi tetiklemesi üzerine yapılan bir çalışmada deneklerin yüzde doksan ikisi otuz dakika içinde esnemıştır.³² Sosyal iletişim hipotezini destekleyen Guggisberg'e göre bulaşıcı esneme; taklit, empati ve sosyal davranışlarla ilişkili karmaşık beyin alanları ağının aktivasyonundan kaynaklanmaktadır.³³ Bulaşıcı esnemenin, esneme ile sosyal empati arasındaki ilişki ile açıklanabileceği iddia edilmiştir. Zira yapılan çalışmalarda otizm ve şizofreni gibi bazı psikiyatrik bozukluklarda esnemenin çok nadir olduğu gözlemlenmiştir.³⁴

Uzun zamandır esnemenin işlevinin kandaki oksijen seviyesini arttırmak olduğu düşünülmektedir. Yaygın olarak kabul edilen bu görüşe göre, esneme kandaki oksijen ve karbondioksit düzeylerini değiştirmektedir.³⁵ Yakın zamanda destek alan bir başka hipotez, esnemenin beyin soğutma mekanizması olduğunu ortaya koymaktadır. Beyin soğutma hipotezi, esnemenin beynin sıcaklığındaki artışla tetiklendiği, esnemeyi takiben fizyolojik reaksiyonların beynin termal dengesine geri dönüşüne teşvik

²⁷ Jacquelyn Flaskerud, "Yawning, Why and When?", *Mental Health Nursing* 37/7 (2016), 1-2.

²⁸ Robert R. Provine, *Curious Behavior: Yawning, Laughing, Hiccupping and Beyond* (London: Belknap Press, 2012), 18.

²⁹ Flaskerud, "Yawning, Why and When?", 2.

³⁰ Esneme hakkında okumanın da esnemeyi tetiklediği hakkında bk. Provine, *Curious Behavior*, 17.

³¹ Gupta - Mittal, "Yawning and its physiological significance", 11; C. Gallup - G. Gallup, "Yawning as a Brain Cooling Mechanism", 93.

³² Provine, *Curious Behavior*, 15. Farklı bir çalışmada ise deneklere esneyen kişilerin vidolarını göstererek deneklerin esnemeleri tetiklenmiştir. Gupta - Mittal, "Yawning and its physiological significance", 13.

³³ Hélio A. G. Teive - Renato P. Munhoz - Carlos Henrique F. Camargo - Olivier Walusinski, "Yawning in neurology: a review", *Arquivos de Neuro-Psiquiatria* 76/7 (2018), 475.

³⁴ Teive vd., "Yawning in neurology: a review", 478; Flaskerud, "Yawning, Why and When?", 3.

³⁵ C. Gallup - G. Gallup, "Yawning as a Brain Cooling Mechanism", 93; Timothy - Knox - Gordis, "Changes in Physiology Before, During, and After Yawning", 1.

ettiğini öngörür.³⁶ Bu hipoteze göre düzenleyici mekanizmalar uygun şekilde çalışmadığında esneme telafi edici bir soğutma mekanizması olarak hizmet etmektedir.³⁷ Esnemeyi takiben yüz ve beyinde dolaşım artmakta el, ayak ve akciğerlerden beyne daha serin kan giderek bir bakıma esneme radyatör görevi görmektedir.³⁸

Yapılan çalışmalar ve sunulan bilgiler esnemenin faydasını hipotez seviyesinden çıkaracak kesin malumatlar sunamamıştır. Modern bilim ve bazı nörolojik vakalar esnemenin işlevi ve biyolojik önemi hakkında hala net fikir ortaya koyamamıştır.³⁹

Esnemeyi neyin tetiklediğine gelince bu konuda söylenen sözler daha kesin nitelik taşımaktadır. Çalışmalar uyusukluğun, esnemenin en yaygın uyarıcısı olduğunu göstermektedir. Ortamdaki ana uyarım kaynağı dikkatini sürdüremediğinde sorun ortaya çıkmaktadır. Bu, uyku sistemini uyatarak uyusukluğa neden olur. Zihin dış çevre ile teması sürdürmek için çaba sarf etmek zorundadır. Böylece vücut esnemeyle uyarılma ihtiyacı hissetmektedir.⁴⁰ Sıkıntı, hareketsizlik ve ilgi eksikliğinin esneme ile ilişkili olması şaşırtıcı değildir. Yapılan çalışmalarda ders sınıflarındaki öğrencilerin aerobik egzersizine katılan, yemek salonları ve kütüphanede bulunan öğrencilerden çok daha fazla esnedikleri gözlemlenmiştir.⁴¹ Esneme olaylarının çoğu, derslere katılmak, ders çalışmak, araba kullanmak ve televizyon izlemek gibi minimum etkileşim gerektiren etkinlikler sırasında kaydedilmiştir. Yemek pişirme, temizlik, yıkama ve konuşma gibi daha hızlı ve daha etkileşimli faaliyetlerde bunun tersi gözlemlenmiştir.⁴² Açlık ve yorgunluk anları dikkatin dağılmasına, odağın gittikçe zayıflamasına sebep olan durumlardır. Bu durumlarda esnemenin vücudumuzun uyarılmasını sağlayacağı düşünülmektedir.⁴³

Esnemeye sebep olan uyusukluk, sıkıntı, hareketsizlik, ilgi eksikliği ve

³⁶ Timothy - Knox - Gordis, "Changes in Physiology Before, During, and After Yawning", 1.

³⁷ C. Gallup - G. Gallup, "Yawning as a Brain Cooling Mechanism", 93.

³⁸ Olivier Walusinski, "Why do we yawn? Past and current hypotheses", 252; Gupta - Mittal, "Yawning and its physiological significance", 13.

³⁹ Thompson S B., "Is Yawning A Warning, Neurologically?" *WebmedCentral Neurology* 2/2 (2011), 3; C. Gallup- G. Gallup, "Yawning as a Brain Cooling Mechanism", 93; Gupta - Mittal, "Yawning and its physiological significance", 11; Flaskerud, "Yawning, Why and When?", 4.

⁴⁰ Gupta - Mittal, "Yawning and its physiological significance", 11.

⁴¹ Ronald Baenninger, "On yawning and its functions", *Psychonomic Bulletin & Review* 4 (1997), 204.

⁴² Gupta - Mittal, "Yawning and its physiological significance", 12.

⁴³ Flaskerud, "Yawning, Why and When?", 2; Robert Provine - Heidi Hamernik, "Yawning: Effects of stimulus interest", *Bulletin of the Psychonomic Society* 24/6 (1986), 438.

yorgunluk Arapçada esneme kelimesinin kök anlamıyla neredeyse birebir örtüşmektedir. Ayrıca bilimsel veriler esnemeyle alâkalı rivâyetlere İslâm âlimleri tarafından yapılan yorumları desteklemektedir. Bununla birlikte bilimsel verilerin işaret ettiği esnemenin bulaşıcılığı Arapçada darb-ı mesel olmuş bazı İslâm âlimleri bin sene öncesinden buna dikkat çekmiştir.

Arapçada esnemek için kullanılan تئاء fiili gerginlik, bıkkınlık, usanç anlamına gelen تئاء isminden gelmektedir. Arap dilinde *adam esnedi* denildiğinde kişinin tembelleştiği manası anlaşılmaktadır.⁴⁴ Rehavete kapılarak tembelleşen kişi için esneme fiilinin kökünden oluşan مئوب kelimesi kullanılmaktadır.⁴⁵ Bilimsel açıklamaların da desteklediği esnemenin bulaşıcı olması Arapçada deyimleşmiştir. Arapçada bir yerde olan olayın diğer yerlere yayıldığı anlamında esneme kelimesinin içinde bulunduğu عم تئاء الناعس (uyuklayanın esnemesi yayıldı) deyimini kullanılmaktadır. Bu deyim aslı, bir mecliste esnemenin oradaki diğer kişilere sirayet edeceği anlamından gelmektedir.⁴⁶ İbn Miskeveyh (öl. 421/1030) insanın kişilik psikolojisinin, karşısındaki kişiden etkilendiğini, bunun bazen yavaş bazen de çok hızlı şekilde olduğunu söylemiştir. Hızlı etkileşime örnek olarak esneme ve uyanıklığı veren İbn Miskeveyh uyanık birinin yanında uyuklama ve esnemenin meclisteki diğer kişileri de esnemeye sevk edeceğini söylemektedir.⁴⁷ Bu ifade esnemenin, uyuklamanın ve bu durumların sebep olacağı tembelliğin ortamdaki diğer kişilere sirayet edebileceği şeklinde de anlaşılabilir. Muskacıların insanları aldattığı yöntemlerden birinin de esneme olduğunu aktaran İbn Hacer onların rukye yaptığı zaman esnediklerini, bunun üzerine hastanın da onlarla birlikte esnediğini, böylece onların esnemeyi çoğaltmasıyla hastanın da esnemesini çoğalttığını aktarır.⁴⁸

Rivâyetlerde esnemenin şeytana nispeti, esnemenin insanın tembelliğine işaret ettiği şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁹ Zira bedenin hantallaşp

⁴⁴ Alî b. İsmâ'îl İbn Sîde, *el-Muḥkem ve'l-muḥtû'l-a'zam* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 10/184.

⁴⁵ Tîbî, *Şerhu't-Tîbî*, 10/3077.

⁴⁶ Muhammed b. Ahmed el-Herevî, *Tehzîbu'l-luġâ* (Beyrût: Dâru İḥyâi't-turâsi'l-'Arabî, 2001), 1/88.

⁴⁷ Ahmed b. Muhammed İbn Miskeveyh, *el-Ḥevâmil ve's-şevâmil* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 283.

⁴⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilü muḥtelifi'l-ḥadîs*, 476.

⁴⁹ Muhammed Enver Şâh Hüseyinî el-Keşmîrî, *Feyḍü'l-bârî 'alâ Şaḥîhi'l-Buḥârî* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 4/33.

uyuşması gaflet, tembellik ve yanlış anlamaya neden olmaktadır.⁵⁰ Tîbî (öl. 743/1343) esnemenin, bedeninin ağırlaşması ve duyuların safiyetini yitirmesinden kaynaklandığına işaret ederek bu durumun insanı ibadetten alıkoyarak Allah'ın kerih görüp şeytanın ise hoşuna giden, gaflet ve tembelliğe sevk edebileceğini söylemiştir.⁵¹

Bilimsel verilerin sunduğu sınıf ortamlarında esnemenin daha fazla olduğu bilgisi İslâmî öğrenim adabında Abdullah b. Mesûd'un (öl. 32/652) güzel bir sözüyle özetlenmiştir. İbn Mesûd'un "İnsanlara kalplerini sana yöneltecek şeylerden anlat, eğer kalpleri senden dönerse bir şey anlatma" sözü üzerine, dinleyeninin kalbinin anlatandan uzaklaşmasının alâmetini soranlara "Sana gözlerini dikerek uzun uzun baktıklarında esneyip, birbirleri üzerine yaslanırlar, böylece kalpleri senden uzaklaşır, bu durumda onlara anlatma" demiştir.⁵²

3. Diğer Din ve Kültürlerde Hapşırma ve Esneme

3.1. Diğer Din ve Kültürlerde Hapşırma

Esnemenin kötü olarak genel kabulüne karşın hapşırma birçok inanç ve kültürlerde farklı kabullere sahiptir. Hapşırma eylemi bazı inançlarda tamamen hayırlı, müjdeli bir anlama gelirken bazı inançlarda yaşamdan ölüme geçiş, ruhun bedenden çıkması gibi anlamlara gelmektedir. Bununla birlikte İslâm dışındaki inanç ve kültürlerde hapşırmanın zaman ve yerine göre iyi veya kötüye bir alâmet olduğuna inanılmaktadır.

Günümüz Batı kültürünü oluşturan Homeros'un ünlü destanlarından Odesa'da (Odysseia) hapşırma ilahi bir işaret olarak sunulmuştur. Bu destana göre Penelope kocası Odesa'nın gittiği savaştan uzun yıllar dönmemesine rağmen hiçbir erkekle evlenmemiş kocasının dönüşünü beklemiştir. Bir gün yurduna dönen kocası dilenci kılığında evine girer. Penelope tanımadığı kocasıyla dilenci sanarak konuşurken oğlu hapşırır. Kadın bunu kocasının döneceğine dair tanrılardan gelen bir mesaja yorumlayarak sevinir.⁵³ Bundan beş asır sonra gelen Aristoteles, *Problemata*'sında fizyolojik hapşırma ve diğer birçok konuda bilgiler vermektedir. Öksürük ve nezlenin hastalıkla birlikte bulunacağını söylerken hapşırma bunlar-

⁵⁰ Tîbî, *Şerhu't-Tîbî*, 3/1075; Münâvî, *Feyzu'l-Kâdir*, 3/279; San'ânî, *et-Tenvîr*, 5/116.

⁵¹ Tîbî, *Şerhu't-Tîbî*, 3/1075.

⁵² Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'* (Riyâd: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1403), 1/330.

⁵³ Homer, *The Odyssey of Homer*, çev: Ian Johnston, 2. ed. (Virgina: Richer Resources, 2007), 352.

la birlikte saymamıştır.⁵⁴ Yine Aristo'ya nispet edilen bir görüşe göre öğleden gece yarısına kadar hapşırma iyi bir alâmet, ancak gece yarısından bir sonraki öğlene kadar hapşırma ise kötü şansın habercisidir.⁵⁵

Birçok farklı inanç ve kültürde hapşırmanın güçlü bir saygı uyandıran tarafı öne çıkmaktadır. Yunan mitolojisine insanları yarattığına inanılan Prometheus'ın yapay bir adam yaptığına ve bu adamın verdiği ilk yaşam belirtisinin hapşırma olduğuna inanılmaktadır.⁵⁶ Hapşırmanın kutsal yönü Hristiyan inancında da bulunmaktadır. Elişa (Elyasa) Peygamber Şunemli bir kadının ölen oğlunu Allah'a dua ederek diriltmiştir. Çocuğun dirilmesinin alâmeti ise yedi kere hapşırmasıdır.⁵⁷

Genel olarak Ortaçağ Avrupa'sında hapşırma olumsuz bir alâmet olarak algılanmıştır. Hapşırmanın ölüm ve kötü şansla ilişkilendirilmesi ve *nefes verme*'nin çoğu zaman *ölüm* ile eş anlamda kullanılması nedeniyle hapşırma hususunda farklı inançlar ortaya çıkmıştır. Şiddetli bir şekilde nefesin insan vücudundan çıkmasına sebep olan hapşırma insan hayatını sonlandırabileceğine inanılmıştır.⁵⁸ 17. yüzyıldan günümüze ulaşana ilginç bir anekdotta, İngiltere'nin ölüm döşeginde can çekişen Kral'ı 2. Charles'ı çektiği ıstıraptan kurtarıp ölümünü kolaylaştırmaya çalışan doktorlar, Kral'ı hapşirtmeye çalışmış bunun için çuhaçiçeğiyle amonyak bileşiminden oluşan bir karışımdan faydalanmışlardır.⁵⁹ Günümüzde Güney Afrika'nın Zulu kabilesine göre hapşırma kızgın bir ruhun vücuda girmesi karşısında vücudun onu dışarı atma çabasıdır.⁶⁰

⁵⁴ Arthur Stanley Pease, "The Omen of Sneezing" *Classical Philology* 6/4 (1911), 435.

⁵⁵ Astra Cielo, *Signs, Omens and Superstitions* (New York: G. Sully & Company, 1918), 77.

⁵⁶ Cielo, *Signs*, 77. Hz. Adem'in yaratılıp ruh üflendikten sonra ilk tepkisinin hapşırma olması rivâyetlerde de gelmiştir. bk. Tirmizî, "Tefsîru'l-Kurân", 94, "İbn Hibbân, "Bedu'l-Halk"1. Ayrıca İbn Kayyim, hapşırıldıktan sonra hamd ve teşmî'te bulunmanın sünnet olması, Hz. Adem'in yaratıldıktan sonra hapşırıp hamd etmesine ve Allah'ın da Hz. Adem'e teşmîtle mukabelede bulunmasına dayandırır. bk. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dâri's-sa'âde ve menşûru velâyeti'l-ilm ve'l-irâde* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 2/586-587. Bunun yanında 8. yada 9. yüzyılda Tevrat üzerine bir yorum olan *Pirkei de-Rabbi Eliezer*'de ilk insanın hapşırıldıktan sonra yaşamaya başladığı bilgisi için bk. Pirkei DeRabbi Eliezer, 52/6, Sâbiî'lerin (Mandeist) kutsal kitabında ilk insan kabul edilen Adam Qadmia ya da Adam Kasia yaratıldıktan sonra hapşırması ve yaratıcıya şükretmiştir. bk. E.S. Drower, *The Secret Adam: A Study of Nasoraean Gnosis* (Oxford: Clarendon Press, 1960), 26, 35; Leigh N. B. Chipman, "Mythic Aspects of the Process of Adam's Creation in Judaism and Islam", *Studia Islamica* 93 (2001), 21.

⁵⁷ Krallar 2/4-36.

⁵⁸ Haldun Narmanlıoğlu, "Ritüel İletişimin Biyolojik Nesnesi: Hapşırık", *Kültürlerarası İletişim Bağlamında İnsana Dair Duygular Ve Ritüeller*, Ed. Necla Mora (Ankara: Nobel yayınları, 2011), 91.

⁵⁹ Wylie. A, "Rhino-logy and laryngology in literature and Folk-Lore", *The Journal of Laryngology & Otology* 42/2 (1927), 83.

⁶⁰ Cielo, *Signs*, 77.

Aynı şekilde Ortaçağ Avrupa'sında bazı bölgelerde doğumdan hemen sonra çocuğu soğuk algınlığına karşı korumak ve dolayısıyla ölümcül görülen hapşırığı engellemek için burun deliklerine kutsal yağ sürülmekteydi. İskoçya'nın bazı bölgelerinde bu iş için bir parça mum yağından faydalanılırdı.⁶¹ İzlanda'da, hapşırın kişiye dua (blessing) geleneğinin kara vebanın yayıldığı dönemde ortaya çıktığı söylenmektedir. Şiddetli hapşırık, kara veba kurbanlarında bu hastalığın işareti olarak kabul edilerek hapşırana şifa niyetiyle *Tanrı size yardım etsin* diye dua edilmekteydi.⁶²

Hapşırın kişiye dini bir temennide bulunma kültürünün en temel kabulü 8. yüzyılda İtalya'yı felakete sürükleyen veba salgını dönemine uzanmaktadır. Hapşırmanın yaşamdan ölüme geçişin bir işareti olarak kabul edilmesiyle Papa Saint Gregorius tarafından hapşırın kişiye *huzur içinde yat* (Requiescat in pace) denilerek dua edilmesi tavsiye edilmiştir.⁶³

Hapşırdıktan sonra dua etme veya dini bir dilek mırıldanma geleneği tarih kadar eskidir. Aristoteles, kadim insanların ruhun insanın kafasında bulunduğuna ve hapşırmanın başın sarsılmasıyla ruhu etkilediğine inandıklarını, ruhun zarar görmemesi için dua etmenin bir gereklilik olduğunu söylemiştir.⁶⁴ Yunanlılar ve Romalılar hapşırma sonrasında hapşırın kişi için *uzun yaşa* veya *Jüpiter seni korusun* şeklinde sağlık temennisinde bulunmaktaydılar.⁶⁵ Bir Hindu hapşırdığında karşısındaki *yaşa* demek, buna mukabil hapşırın kişi de *sizinle (beraber)* karşılığında iyi temennide bulunmaktadır.⁶⁶ Gayrimüslim Arap geleneğinde de hapşırın kişiye iyi niyet temennisi vardır. Örneğin Hristiyan Araplarda hapşırın kişiye *sağlıklı ol* denilmesi bir gelenektir. Musevi Araplarda ise *yaşayasın* deyimleri kullanılmaktadır.⁶⁷

Hindistan'ın Kongu Nadu bölgesinde hapşırma üzerine birçok inanç vardır. Burada yaşayan insanlara göre bir kez hapşırmak iyiye iki kez hapşırmak kötüye işarettir. Bir çocuk hapşırdığında yanındakiler genelde uzun ömürlü olması anlamında *Dirgayus* ya da yüz yıl yaşaması temenni-

⁶¹ Wylie, "Rhinology and laryngology in literature and Folk-Lore", 85.

⁶² Pease, "The Omen of Sneezing", 435.

⁶³ Jerome Dumoulin, *The Catholic World* (New York: Lawrence Kehoe Publisher, 1866), 593. Başka bir anlatıma göre Papa, salgın felaketini engellemek için bir kişi her hapşırdığında belirli bir duaya girilmesini söylemiştir. Cielo, Signs, 78.

⁶⁴ Cielo, Signs, 76. Pease'ye göre Aristoteles hapşırma ile başın kutsallığı arsında bağlantı kurmaktadır. Pease, "The Omen of Sneezing", 439.

⁶⁵ Cielo, Signs, 76.

⁶⁶ Cielo, Signs, 77.

⁶⁷ Piamenta, M. *Islam in everyday Arabic speech* (The Netherlands: Brill, 1979), 81.

siyle *Sathayus* derler. Bir bebek doğduğunda baba eğer bebeğin göbek kordonu kesiminden önce hapşırırsa iyiye işaret, kordon kesildikten sonra hapşırırsa kötü bir alâmet olduğuna inanılmaktadır. Hindistan'ın Teluga şehrinde eğer bir adam yemek sırasında özellikle de akşam hapşırırsa yüzüne su serpmedikçe talihsizlikle karşılaşacağına inanılır.⁶⁸ Amerika'nın Kuzey Vermont eyaletinde Pazar sabah kahvaltıdan önce hapşıran kişinin bir dahaki cumartesi akşamından önce tanıdığı birinin ölüm haberini alacağına inanılır.⁶⁹ Alman halk inanışında nikâhtan önce çiftlerden birinin hapşırması kötü şans olarak yorumlanırken, vaftiz töreninden önce hapşıran bebeğin akıllı olacağına inanılır.⁷⁰

Cahiliye dönemi Arap toplumunun hapşırık eylemine bakışı hapşırma-yı öven rivâyetlerin anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Arapçada tan vaktinin isimlerinden biri de hapşırık fiilinin mastarı şeklinde عطاس olarak isimlendirilmiştir. Arap dilinde şafağın sökmesini ifade anlamında عطف الصباح ifadesi kullanılmıştır. Bir diğer manası da uykudan uyanma olan hapşırık kelimesi, hapşırıkla birlikte gam ve darlıktan vücudun kurtulmasını sabahın gecedden sıyrılmasına, insanın uykudan dinç bir şekilde uyanmasına benzetilerek kullanılmıştır.⁷¹ Bununla birlikte hapşırma kelimesini ölüm ve uğursuzlukla ilişkilendiren Araplar, hapşırma kelimesinin fiiliyle birinin öldüğü anlamına gelen عطست به اللجم şeklinde tabir kullanmaktadır. Uğursuzluk alâmeti sayılan bir hayvana da hapşırma kökünden türemiş العاطوس denilmektedir.⁷²

Cahiliye dönemi Arap toplumu uğursuz saydıkları hapşırma eylemini fal bakmak için de kullanmaktaydılar.⁷³ Ava gitmeye niyetlenen kişi sabaha yakın uyandığında birinin hapşırıldığını işitirse bunu uğursuzluk sayarak o gün ava gitmezdi. Hapşırık zaman zaman hapşırana göre değişmekteydi. Eğer sevdikleri biri hapşırsa ona sıhhat ve uzun ömür dilerler, sevmedikleri biri hapşırınca ciğerlerine hastalık bulaşması ve hapşırığın uğursuzluğunun hapşırana dönmesi niyetiyle وريا وقحبابا demektedirler. Cahiliye dönemi insanları hapşırığın bir bakıma hastalık olduğuna inandık-

⁶⁸ Edgar, Omens, 25-26.

⁶⁹ Fanny D. Bergen, *Current Superstitions* (Boston: The American Folk Lore Society, 1896), 130.

⁷⁰ Pease, "The Omen of Sneezing", 434.

⁷¹ Mecdüddîn İbnü'l-Essîr, *en-Nihâye fî ğaribi'l-ĥadîs ve'l-eşer* (Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 2/397.

⁴¹⁵ Leblî, *Tuĥfetü'l-Mecdi's*, 93.

⁷² Herevî, *Tehzîbu'l-luġâ*, 2/40.

⁷³ Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücbî el-Bâcî, *el-Müntekâ* (Mısır: Matba'atu's-sa'âde, 1332), 7/297.

larından hapşırığı kerih görmekteydiler. Bundan dolayı hapşıranın, bu uğursuzluğu çıkarmasını engellemekteydiler. Hapşırarak kişi de hapşırığını tutmaya çalışırdı.⁷⁴ Cahiliye döneminde hapşırığın uğursuzluğu dönemin kissalarına da yansımıştır. Öyle ki hükümdarlardan birinin yakın bir arkadaşı şiddetli bir hapşırık nöbetine tutulur. Kendisinin hapşırık tarzının bu şekilde olduğunu hükümdara söyler. Buna rağmen hükümdar ona inanmaz ve bu konuda şahit getirmese onu öldüreceğini söyler. Adamın, kralın huzuruna getirdiği şahit: “*Bu arkadaşım bir gün öyle şiddetli bir şekilde hapşırık ki ağız dişinden fırladı*” demesi üzerine hükümdar arkadaşını affeder.⁷⁵

Vücut sağlığı, dinçlik ve birçok faydası bulunan hapşırmanın Cahiliye dönemi Arap toplumunda uğursuzluk temelli yanlış kabulü Hz. Peygamber tarafından kaldırılmış, insanın çaba sarf etmeden yerine getirdiği bu nimet için Allah’a şükretmesi gerektiği bildirilmiştir. Hapşırıktan sonra yapılan Allah’a şükür ve muhatabın hapşırana dua etmesi, hapşırmadan önceki vücudun sükûnet, rahat ve sıhhatini tekrar bahşetmesinden dolaydır. Zira hapşırırken azaların rahatsızlığı ve zorlanması malumdur.⁷⁶

Rivâyetlerde hapşırığın övülerek Allah’a nispet edilmesi, Kur’ân üslûbuyla da uyumludur. Zira Allah, insana gelecek her iyilik,⁷⁷ fazilet ve nimetin kendisinden olduğu,⁷⁸ kullarını besleyen, yediren,⁷⁹ hidayet kaynağı olarak kullarını doğru yola iletenin⁸⁰ yine kendisi olduğunu bildirmiş, ayrıca rahmet etmeyi kendi üzerine alması⁸¹ gibi birçok hoş ve güzel şeylerden bahsederken bunları kendi zatına nispet etmiştir.

Hapşırma fiilinin rivâyetlerde fazlasıyla övülmesi hapşırma hususunda birçok rivâyet uydurulmasına sebep olmuştur. Bu rivâyetler hapşırma ya yapılan şükürün ya da hapşırana mukabelede bulunmanın abartılı bir fazilete nail olacağı,⁸² hapşırana teşmîtte hızlı davrananın şifa bulacağı,⁸³ konuşma esnasında hapşıranın, sözünün doğru olacağı,⁸⁴ üç kere peş peşe

⁷⁴ İbn Kayyim, *Miftâhu dâri’s-sa’âde*, 2/586, 587.

⁷⁵ İbn Kayyim, *Miftâhu dâri’s-sa’âde*, 2/586.

⁷⁶ İbn Kayyim, *Miftâhu dâri’s-sa’âde*, 2/586, 587.

⁷⁷ en-Nisâ 4/79.

⁷⁸ Âli İmrân 3/171, 174.

⁷⁹ el-En’âm 6/14.

⁸⁰ el-Bakara 2/142.

⁸¹ el-En’âm 6/12.

⁸² Süyûtî, *el-Le’âli’l-maşnû’a*, 2/241.

⁸³ Şevkânî, *el-Fevâ'idü'l-mecmû’a*, 223.

⁸⁴ Alî b. Muhammed b. Alî İbn Arrâk, *Tenzihü’s-şerî’ati’l-merfû’a ‘ani’l-aḥbâri’s-şeni’ati’l-mevzû’a* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1399), 2/293; Münâvî, *Feyzu’l-Ḳâdîr*, 1/529. Bu rivâyet hak-

hapşırmanın imanının kalbinde sabit olacağı,⁸⁵ kedinin, aslanın hapşırması, domuzun ise filin hapşırmasından olduğu⁸⁶ gibi birçok konuda vârid olmuştur.

3.2. Diğer Din ve Kültürlerde Esneme

Rivâyetlerde zahiren şeytana nispet edilen esneme, İslâm dışı inanç ve kültürlerde de olumsuzluk, tehlike ve uğursuzlukla bağdaştırılarak zaman zaman kötü ruh ve Şeytan ile ilişkilendirilmiştir. Bir Hıristiyan efsanesine göre, dünya Şeytan esnediğinde yaratılmıştır.⁸⁷ Orta Çağ efsanelerine göre, esneme vücuda ağızdan girmeye çalışan şeytanın işi olarak kabul edilirdi. Şeytanın girmesini engellemek için esneme sırasında kişi, ağzının üzerine haç işareti yapardı.⁸⁸ Avrupa'da 6. yüzyılda, esneme sırasında ruhun vücudu terk ettiği, buna karşı koymak için kişinin haç işaretini ağzına doğru yapması gerektiği inancı vardı.⁸⁹ Günümüzde Kanada'nın Ontario eyaletinde bulunan Niagara Falls şehrindeki bir inanişe göre, bebek esnediğinde haç işaret kötü ruhun bebeğin bedenine girmemesi için yapılmalıdır.⁹⁰

Hindu inanişına göre ruhların vücuda ağızdan girmeyi tercih ettiğine inanılmaktadır. Bu nedenle esneme tehlikeli kabul edilmektedir. Esnemeyle alâkalı inanılan diğer bir tehlike, ruhun bir kısmının esnemeyle kaçabileceğidir. Kaçan ruhun tekrar yakalanması zor olacağından esnerken elin, ağzın önüne konulması, tanrılarının birinin adı söylenerek parmakların çekilmesinin gerektiğine inanılmaktadır. Bunun ihmalinin ise talihsizlik getireceği kabul edilmektedir.⁹¹

Papa Gregory döneminde, Avrupa çapında şiddetli veba salgını birçok insanın ölümüne neden olmuş bu durum birçok batıl inancın da ortaya

kında İbn Kayyim, bazılarının bu rivâyetin senedini tashih etse de akıl yoluyla onun uydurma olduğunu anlayabileceğimizi söylemektedir. Zira hapşırık ve yalanın aynı anda vuku bulabileceği, şayet bir kişi rivâyet okurken yüz bin kere hapşırma dahi rivâyetin sıhhatine hüküm verilemeyeceğini bildirir. Zira yalan yere şahitlik eden birinin hapşırmasıyla sözünün doğrulanması mümkün değildir. bk. İbn Kayyim, *el-Menârü'l-münif*, 51.

⁸⁵ Süyûtî, *el-Le'âli'l-maşnû'a*, 2/243.

⁸⁶ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, 476.

⁸⁷ E.M. Cioran, *Tears and Saints* (London: The University of Chicago Press, 1998), 53.

⁸⁸ Karen Thurman, *Petroglyph National Monument* (New Mexico: Petroglyph National Monument, ts.), 5.

⁸⁹ Flaskerud, "Yawning, Why and When?", 2.

⁹⁰ Bergen, *Current Superstitions*, 25.

⁹¹ Olivier Walusinski, "Popular Knowledge and Beliefs", *Frontiers of neurology and neuroscience* 28 (2010), 23; Thurman, *Petroglyph National Monument*, 5.

çıkmasına sebep olmuştur. Bunlardan biride esnemenin ölümcül olarak kabul edilmesidir. Ruhların insanların esnemesiyle dışarı kaçtığına inanılmakta bundan dolayı da *Tanrı sizi korusun* denilmekte ve ağz üzerine haç işareti yapılmaktaydı.⁹²

Eski Maya uygarlığında, esnemenin can sıkıntısına, tutku ve bilinçaltı cinsel arzulara işaret ettiği düşünülmekteydi.⁹³ Günümüzde İtalya’da esneme sevgi, açlık ve susuzluk da dahil olmak üzere çeşitli insanî ihtiyaçları ifade ettiği düşünülmektedir.⁹⁴

Batıda hurâfe, batıl inanç ve kehânet konulu çalışmalar, Arap dünyası ve Müslümanların esnemeye yaklaşımı hususunda rivâyetlerin zahiriyle amel ettiğini göstermektedir. Yapılan çalışmalar bir Müslüman esnediği zaman sol elini ağzına götürerek *Şeytandan Allah’a sığınıyorum* dediğini,⁹⁵ Arap kültüründe esnemenin şeytanın vücuda girmesinin bir alâmeti olduğuna inanıldığı, bunu engellemek içinde elle ağzın kapatılması gerektiğine inandıklarını belirtir.⁹⁶

Diğer itikat ve kültürlerde esneme uğursuzluk, kötü ruh, ölümle doğrudan bağdaştırılmıştır. İslâmî kaynaklarda esnemenin yerilerek şeytana hamledilmesini tevil eden yorumlar bulunduğu gibi esnemeyi doğrudan şeytanla ilişkilendiren açıklamalarda bulunmaktadır.

Rivâyetlerde esnemenin şeytana nispet edilmesini İbnü'l-Esîr (öl. 630/1233) esnemenin kerâhetiyle açıklamaktadır. Zira esneme hantallık, gevşeme ve bıkkınlığın bir alâmeti olarak insanı tembellik ve uykuya sevk etmektedir. Esnemedede şeytanın nefse istediği şeyleri vermesi söz konusudur. Rivâyetlerde esnemenin sakındırılmasından maksat aslında hantallık ve uyuşukluğun bir neticesi olan ibadette rehâvete, hayırda ise tembelliğe sebep olabilecek fazla yeme ve aşırı tokluktan sakındırmaktır.⁹⁷ İbnü'l-Mülakkın (öl. 804/1401) esnemenin şeytana izafesini yorumlarken bunun aslında onun rızasının bir ifadesi olduğunu ifade ederek insan esnerken yüzünün şeklinin değişerek gayr-i edebî bir hal aldığı, bu halinde şeytanın hoşuna gideceğine dikkat çekmiştir. Şeytana nispet edilen her şeyin rıza ve vesvese anlamında olduğunu söyleyerek Hz. Peygamber’in hiç esnememesinin onun peygamberliğinin bir alâmeti olduğuna dikkat

⁹² Olivier Walusinski, “Popular Knowledge and Beliefs”, 24.

⁹³ Olivier Walusinski, “Popular Knowledge and Beliefs”, 23.

⁹⁴ Flaskerud, “Yawning, Why and When?”, 3.

⁹⁵ Cielo, Signs, 83.

⁹⁶ Flaskerud, “Yawning, Why and When?”, 3.

⁹⁷ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1/204.

çeker.⁹⁸ Esnemenin tembelliğin bir işareti olduğuna dikkat çeken İbn Küteybe (öl. 276/889) bu durumun şeytanın razı olacağı fiillerden olduğunu söyleyerek esnemenin şeytana izafe edilmesini, Kur'ân'daki pis şeylerin ona nispet edilmesiyle açıklamaya çalışır.⁹⁹ Zira şeriatta mekrûh fiiller, fiil ile fâil arasında vasıta olan şeytana nispet edilmiştir.¹⁰⁰

Rivâyetlerde şeytanın esnemeyle birlikte ağza girmesini gerçeğe hamleden yorumlar, şeytanın ağızdan gerçekten girebileceği esasına dayanmaktadır. Bu yorumu yapanlar rivâyetlerde, şeytanın insanın kanında gezebileceği¹⁰¹ haberiyle istidlal yapmaktadırlar.¹⁰² Hatta Münâvî (öl. 1031/1622) *Hitreb* adında esneme anında ağza girmekle görevli bir şeytandan bahsetmektedir.¹⁰³ Şeytanın esneme sırasında ağza girmesiyle alâkalı yapılan diğer bir yorum, şeytanın insana nüfuz ederek ona hakim olmasıdır. Zira bir şeye nüfuz eden ona girmiş gibidir. Ağız dinin mekrûh olarak gördüğü bir şey için açılırsa şeytanın vücuda sirayeti için bir yol olmuş olur.¹⁰⁴ Esnerken ağzın kapatılması sünnet olup, aksi adaba muhalefettir.¹⁰⁵

Esnemenin şeytana nispet edilmesi mahiyeti itibariye Kur'ân üslûbuyla uyumludur. Zira Kur'ân'da güzel şeyler Allah'a nispet edilirken çirkin ve mekrûh durumlar şeytana nispet edilmiştir. Mesela; Hz. Yusuf'un zindan arkadaşı zindandan kurtulduktan sonra Kral'ın huzurunda Hz. Yusuf'u anmayı unutmaması,¹⁰⁶ Hızır ile arkadaşının yolculuğunda balığın unutulması,¹⁰⁷ ve Hz. Musa'nın yanlışlıkla karşısındaki kişiyi öldürmesi,¹⁰⁸ şeytana hamledilmiştir. Ayrıca içki, kumar, put ve fal oklarının¹⁰⁹ şeytan işi pislikler olduğundan bahsedilmiştir.

⁹⁸ İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh*, 28/663; Alî b. Halef el-Kurtubî, *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî li-İbn Battâl*, 2. Basım (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 9/370. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 10/611-613; Münâvî, *Feyzu'l-Ğâdir*, 1/315.

⁹⁹ Keşmîrî, *Feydü'l-bârî*, 4/330.

¹⁰⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 10/611-613.

¹⁰¹ Buhârî, "İ'tikâf" 8, "Hums" 4; Müslim, "Selâm"9; Ebû Dâvud, "Savm", 79, "Sünnet" 18; İbn Mâce, "Siyâm" 66.

¹⁰² Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, 8/554; Ali Qârî, *Mirhâtü'l-mefâtih*, 7/2988; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 10/611-613.

¹⁰³ Münâvî, *Feyzu'l-Ğâdir*, 1/314.

¹⁰⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 10/611- 613. Münâvî, *Feyzu'l-Ğâdir*, 1/314.

¹⁰⁵ İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Şahîhayn*, 3/530.

¹⁰⁶ Yûsuf 12/42

¹⁰⁷ el-Kehf 18/63.

¹⁰⁸ el-Kasas 28/15.

¹⁰⁹ el-Mâide 5/90.

4. Ritüel ve Hapşırma

Latince kökü *rit* olan ve *bir şey yapmak* anlamına gelen *ritüel* kelimesi, *insanların üzerinde uzlaşarak simgesel anlam yükledikleri uygulamalar* olarak tanımlanmaktadır. Metafizik bilgiye iman etmiş kişilerle ilişkilendirilen ritüel kavramının uygun zamanlarda belli sembollerle sık sık tekrarlanan bir davranış modeli olduğu da söylenmiştir.¹¹⁰ Ritüeller bireyler ya da gruplar nazarında ortak değerlerin belli zamanları gözetilerek ardışık davranış şekliyle hemen hemen aynı bir tarzda tekrarlanmaktadır.¹¹¹ Böylece ritüelin toplumda ortak bir işlevi olmaktadır. Ritüellerin tekrarlanması toplumsal hafızanın silinmesini engelleyerek, değerleri canlı tutmaktadır. Bu tekrarların oluşturduğu toplumsal yapı içindeki birliktelik, günlük yaşamda bireyleri birbirine bağlayan ve ilişkilerde sürekliliği sağlayan pratikler manzumesi olarak toplumda model bir yapı oluşturmaktadır.¹¹² Standartlaşmış ve tekrarlanan sembolik davranış biçimi olan ritüel, bireysellikten öte grup bilincini ve birlikteliğini ortaya koyan duygusal bir kanal, yeni bilgi ve tecrübeler için bir rehber olarak geçmişi günümüze, günümüzü de geleceğe bağlayan bir râbıta olması nedeniyle sosyal bilimlerin temel konularından birisi olagelmıştır.¹¹³

Ritüellerin kökeni dinsel kaynaklı olmakla beraber toplumsal bir amaç hizmet etmektedir.¹¹⁴ Ritüellerin önde gelen toplumsal etki alanı din olsa da bu etki alanı seküler ve gündelik yaşama kadar uzanmaktadır.¹¹⁵ Ritüele katılanlarda oluşan duygusal enerji, kişide kendine güven, zevk, güç vb. duygusal hisler oluşturmaktadır. Ritüelin gerçekleştirilmesi sırasında kullanılan semboller, kelimeler, jest ve mimikler yoluyla kolektif birleşim sağlanır. Diğer taraftan, grup üyeleri arasında, grubu bir arada tutan semboller yoluyla oluşan dinî bağlılık duygusu ahlakî hisleri de güçlendirmektedir.¹¹⁶

¹¹⁰ "Ritüel", *Sosyoloji Sözlüğü*, ed. Gordon Marshall, çev. Osman Akinhay, Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 623; H. Olgun, "İbadet, Ritüel ve Kurban", *Milel ve Nihal* 13 (2016), 84.

¹¹¹ Lauri Honko, "Theories Concerning the Ritual Process", *Science of Religion Studies in Methodology*, ed. Lauri Honko (Berlin: De Gruyter Mouton, 1979), 372.

¹¹² S. Murtezaoğlu, "Kültürel Belleğin Ritüel Yoluyla Kuruluşu", *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 5/9 (2012), 348.

¹¹³ N. M. Theo Schuyt - John J. M. Schuijt, "Rituals and Rules: About Magic in Consultancy", *Journal of Organizational Change Management* 11/5 (1998), 400.

¹¹⁴ Murtezaoğlu, "Kültürel Belleğin Ritüel Yoluyla Kuruluşu", 345, 346.

¹¹⁵ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 623; Kasım Karaman, "Ritüellerin Toplumsal Etkileri", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (Haziran 2010), 229.

¹¹⁶ Randal Collins, *Interaction Ritual Chains* (New Jersey: Princeton University Press, 2004), 49.

Ritüeller sürekli tekrarlanan davranışlar olması hasebiyle tekrara uygun olarak biçimlenmiştir. Günlük, mevsimlik ve yıllık ritüeller olduğu gibi bazen tarımsal bazen de doğum, ölüm ve hastalık gibi önemli anlarda yapılan ritüeller bulunmaktadır.¹¹⁷ Bu ritüellerden biride beklenmeyen kriz anlarında uygulanan kriz ritüelleridir. Bunlar kriz durumunun oluşturduğu belirsizlik ve huzursuzluğu gidermek için yapılmakla sınırlı olmakla beraber hızlı, ani, tepki ritüelleridir.¹¹⁸ Hapşırın kişiye yapılan iyi niyet, temenni ve dua, periyodik bir olay olmayıp beklenmedik anlarda, ani reflekslerle yapılan bir eylemdir. Bundan dolayı hapşırın kişiye verilen tepki kriz ritüeli grubunda değerlendirilebilir. Zira hapşırığa verilen tepki, farklı kültür ve inançlarda hastalıktan kurtulma ya da uğursuzluğun giderilmesi için yapılan dua ritüelidir. Bundan dolayı dünyanın farklı yerlerindeki kültür ve inançlarda hapşırık karşısında *uzun yaşa, esenlik, başışlanma* vb. güzel temennilerde bulunmaktadır.¹¹⁹

Sosyal bilimlerin temel konularından biri olarak bize sunulan *ritüeli*, İslâmî yapı içinde Hz. Peygamber'in uygulamalarında görmekteyiz. Hz. Peygamber'in buyurduğu ve İslâm toplumunda Müslümanın Müslüman üzerindeki hakkı olarak tanımlanan cenazeye iştirak, hasta ziyaretinde bulunmak, selâma karşılık vermek, davete icabet etmek ve hapşırana hayır duada bulunmak¹²⁰ ritüel kavramının ifade ettiği cemaat bilincini oluşturmaktadır. Böylece duygusal farkındalık oluşarak insanlar arasında merhamet ve muhabbet yayılmaktadır.¹²¹

Rivâyetlerde ifade edildiği gibi hapşırığın Allah'a nispet edilmesi ve övülmesi, hapşırının şükretmesi, muhatabın buna dua ile mukabelede bulunması gibi belli başlı kurallar bu olayın İslâmî perspektifte önemini göstermektedir. Cahiliye toplumunun uğursuzluk alâmeti olarak kabul ettiği hapşırma telakkisini, Hz. Peygamber düzeltmiş ve yerine İslâmî olan uygulamayı ikâme etmiştir. Diğer inanç ve kültürlerde batıl inanç,

¹¹⁷ Olgun, "İbadet, Ritüel ve Kurban", 85.

¹¹⁸ Honko, "Theories Concerning the Ritual Process" 378.

¹¹⁹ Narmanlıoğlu, "Ritüel İletişimin Biyolojik Nesnesi: Hapşırık", 89.

¹²⁰ Buhârî, "Edeb", 124, "İsti'zân", 8, "Cenâiz", 2; Müslim, "Libâs ve'z-zîne", 2, 3; Nesâî, "Cenâiz" 35, "Eymân ve'n-nuzûr", 13.

¹²¹ Burada Ritüel ile İslâmî bir kavram olan ibadet arasındaki farka işaret etmek yerinde olacaktır. Pagan geleneklerde dinsel amaçlarla yerine getirilen uygulamalar *ritüel* olarak isimlendirilirken, bu uygulamalar din araştırmalarında *ibadet* olarak isimlendirilmektedir. İslâmî bir kavram olan *ibadet*'i ritüelden ayıran husus davranışı değil inancı merkeze alarak yapılan uygulamalardır. bk. Olgun, "İbadet, Ritüel ve Kurban", 86, 98.

iyi veya kötü alâmet, uğursuzluk, ölüm ve zararlar ilişkilendirilen hapşırık, İslâm'da şükür ve dua ile ilişkilendirilmiştir.

Bir Müslümanın hapşırma mukabilinde Allah'ın kendisine sağlık nimetini bahşedip *Elhamdulillah* şeklinde şükretmesi, muhatabın *Yerhamukallah* diye mukabelede bulunması, daha sonra hapşırmanın hem kendine hem de muhatabına duayla karşılık vermesi, İslâm'ın gözete geldiği toplumsal muhabbetin Müslümanlar arasında oluşmasına bir vesiledir. İşte bu durum İbn Dakîku'l-İd tarafından *Elhamdulillah* diyene mukabelede bulunmanın Müslümanlar arasında sevgi, ülfet ve ünsiyetin husûlüne vesile olacağı, hapşırmanı kibirden koruyup tevâzuya yönlendirerek terbiye ettiği şeklinde güzel bir şekilde özetlenmiştir.¹²²

Sonuç

Hapşırma ve esneme tarih boyunca birçok itikat ve kültürde uğursuzluk, kötü şans, ölüm, vb. olumsuz durumlarla bağdaştırılmıştır. Bu inançların çoğu halen günümüzde dünyanın farklı yerlerinde devam etmektedir. Hapşırma ve esnemenin olumsuzluğu hakkındaki inanışlar, Cahiliye dönemi Arap toplumunda da yoğun bir şekilde görülmektedir. Bu iki fitrî fiille bağdaştırılan uğursuzluk ve olumsuzluklar Arap diline girerek Arapça deyim ve kelimelere de yansımıştır. Hz. Peygamber cahiliye dönemindeki bu yanlış inanç ve tutumları İslâmî olanlarla değiştirmiştir. Öte yandan rivâyetlerin ifade şekli, güzel ve hoş şeylerin Allah'a, kötü ve çirkin şeylerin şeytana nispet edildiği Kur'ân üslubuyla da uyusmaktadır.

Rivâyetlerde ifade edilen hapşırığın övülerek Rahmân'a nispet edilmesi, esnemenin yerilerek şeytana nispet edilmesi hapşırığın iyi, faydalı esnemenin kötü ve zararlı olduğu düşüncesine sevk etmektedir. Bu durum hapşırma ve esnemenin insana yönelik fayda-zarar zemininde incelendiğinde bilimsel verilerle de uyusmaktadır. Alerji, enfeksiyon veya faklı bir hastalığa bağlı burun ve geniz tahrişine karşı fizyolojik bir savunma mekanizması olarak kabul edilen hapşırma, bedenin rahatlaması ve zararlı maddelerin dışarı atılması için Allah tarafından bahşedilen bir nimettir. Hapşırmanın insan sağlığına faydalı olması esnemenin uyusukluğu tetiklemesinden dolayı zararlı addedilmesi Hz. Peygamber tarafından muhatablarının bilgi düzeyi ve o günkü kültür seviyesi dikkate alınarak mecâzî bir şekilde Rahmânî ve Şeytânî olarak tanımlandırılmıştır.

¹²² İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/602.

Tarih boyunca birçok farklı inanç ve kültürlerde uğursuzluk ve kötü alâmetle bağdaştırılan esneme ve hapşırmaı İslâm âlimleri, konu hakkındaki rivâyetler ışığında müspet yorumlamışlardır. Esnemenin hareketsizlik, ilgi eksikliği, uyuşukluk, sıkıntı, vb. kaynaklandığını belirten bilimsel verilerle İslâm âlimlerinin esnemeyle ilgili rivâyetlere yapmış oldukları yorumlar uyuşmaktadır. Özellikle bilimin deneylerle teyit ettiği esnemenin bulaşıcılığı, yüzyıllar öncesinde Arap dilinde darb-ı mesel olmuş, bin sene önce yaşamış İbn Miskeveyh gibi İslâm âlimleri buna işaret etmiştir. Şeytanla bağdaştırılan esneme rivâyetlerine yapılan yorumların geneli, esnemeyi ortaya çıkaran uyuşukluk ve hareketsizlik gibi İslâm'ın kerih gördüğü tembelliğe yöneliktir.

Hapşırmanın, Allah'ın kendisine bahşettiği bu nimet için şükretmesi, bunu duyan kişinin de duayla mukabelede bulunması ve bu durumun Müslümanın Müslüman üzerindeki hakkını ifade eden sorumluluklar arasında zikredilmesi, Müslümanlar arasında merhamet ve muhabbete vesile olmaktadır. Böylece dinî bağlılık duygusuyla ahlâkî hisler güçlenmekte bireysellikten öte, hedeflenen şuurlu kolektif İslâmî toplum oluşumuna katkı sağlanmaktadır.

Kaynakça

- A, Wylie. "Rhinology and laryngology in literature and Folk-Lore". *The Journal of Laryngology & Otology* 42/2 (1927), 81-87.
- Ali Kârî, Nûreddîn Alî b. Sultân. *Mirâkâtü'l-mefâtiḥ*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2002.
- Assmann, Jan. *Kültürel Bellek, Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Hâlef. *el-Müntekâ*. 7 Cilt. Mısır: Matba'atu's-sa'âde, 1332.
- Baeninger, Ronald. "On yawning and its functions". *Psychonomic Bulletin & Review* 4 (1997), 198-207.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-Câmi' li-aḥlâkî'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1403.
- Bergen, Fanny D. *Current Superstitions*. Boston: The American Folk Lore Society, 1896.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl. *Şaḥîhu'l-Buḥârî*. 3. Basım. Beyrût: Dâru İbn Keşîr, 1987.
- Chipman, Leigh N. B. "Mythic Aspects of the Process of Adam's Creation in Judaism and Islam". *Studia Islamica* 93 (2001), 5-25.

- Cielo, Astra. *Signs, omens and superstitions*. New York: G. Sully & Company, 1918.
- Cioran, E.M. *Tears and Saints*. London: The University of Chicago Press, 1998.
- Cohen, Anthony P. *Topluluğun Simgesel Kuruluşu*. çev. Mehmet Küçük. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999.
- Collins, Randal. *Interaction Ritual Chains*. New Jersey: Princeton University Press, 2004.
- Drower, E.S. *The Secret Adam: A Study of Nasoraean Gnosis*. Oxford: Clarendon Press, 1960.
- Dumoulin, Jerome. *The Catholic World*. New York: Lawrence Kehoe Publisher, 1866.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenu Ebî Dâvud*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Edgar, Thurston. *Omens and Superstitions of Southern India*. New York: Mc Bride, Nast & Company, 1922.
- Flaskerud, Jacquelyn. "Yawning, Why and When?". *Mental Health Nursing* 37/7 (2016), 1-4.
- Gallup, Andrew C. - Gallup, Gordon G. "Yawning as a Brain Cooling Mechanism: Nasal Breathing and Forehead Cooling Diminish the Incidence of Contagious Yawning". *Evolutionary Psychology Journal* 5/1 (2007), 92-101.
- Gupta, Sharat. - Mittal, Shallu. "Yawning and its physiological significance". *International journal of applied and basic medical research* 3 (2013), 11-15.
- Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmam Ahmed*. 45 Cilt. Dimeşk: Müessesetu'r-Risâle, 2001.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *Me'âlimü's-Sünen*. 4 Cilt. Haleb: el-Matba'tu'l-ilmîyye, 1932.
- Herevî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luğâ*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, 2001.
- Homer. *The Odyssey of Homer*. çev. Ian Johnston. 2. ed. Virginia: Richer Resources, 2007.
- Honko, Lauri. "Theories Concerning the Ritual Process". *Science of Religion Studies in Methodology*. ed. Lauri Honko. Berlin: De Gruyter Mouton, 1979.
- İbn Arrâk, Nûruddîn Alî b. Muḥammed. *Tenzîhü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-aḥbâri's-şeni'ati'l-mevzû'a*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'ilmîyye, 1399.
- İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh. *el-Ḳabes fî şerḫi Muvattâi Mâlik b. Enes*. Beyrût: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *Keşfü'l-müşkil min ḥadîsi's-Şaḫîḥayn*. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-vatan, 1997.

- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn. *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*. 5 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafı Sirâcüddîn Ömer b. Ali. *et-Tavdîh li-şerhi'l-Câmi's-Şahîh*. 36 Cilt. Dımeşk: Dâru'n-Nevâdîr, 2008.
- İbn Ebû Hâtım, Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyr'ut: Dâru İhyâi'turâsi'l-Arabî, 1905.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr. *el-Menârü'l-münif fi's-şahîh ve'z-za'îf*. Haleb: Mektebetü'l-matbû'âti'l-İslâmiyye, 1970.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr. *Miftâhu dâri's-sa'âde ve menşûru velâyeti'l-ilm ve'l-irâde*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Miskeveyh, Ahmed b. Muhammed. *el-Hevâmil ve's-şevâmil*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Sîde, Alî b. İsmâ'îl. *el-Muħkem ve'l-muħîtü'l-a'zam*. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vilü muħtelifi'l-hadîs*. 2. Basım. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî - Müessesetü'l-İşrâk, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenu İbn Mâce*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Kâdî İyâz, İyâd b. Mûsâ b. İyâd. *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1998.
- Karaman, Kasım. "Ritüellerin Toplumsal Etkileri". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (Haziran 2010), 227-236.
- Kâsım, Hamza Muhammed. *Menârü'l-Ķârî Şerhu Muħtaşari Şahîhi'l-Buhârî*. 5 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Beyân, 1990.
- Khan, Inamullah. "Sneezing, science behind the veil". *International Journal of Complementary & Alternative Medicine* 11/3 (2018), 133-134.
- Kurtubî, Alî b. Halef b. Abdilmelik. *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî li İbn Battâl*. 10 Cilt. 2. Basım. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Lâşîn, Mûsâ Şâhîn. *Fethu'l-Mun'im Şerhu Şahîhi Müslim*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru's-Şurûk, 2002.
- Leblî, Ahmed b. Yusuf. *Tuħfetü'l-Mecdi's-şarîh fi şarġi kitâbi'l-Faşîh*. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Ķurâ, 1418.
- M., Piamenta. *Islam in everyday Arabic speech*. The Netherlands: Brill, 1979.
- Mangot, Ajish. – Trivedi, Satyakant. – Pandey, Alaknanda. – Saimbi, Desiree. – Du-

- bey, Vaibhav. "Psychogenic sneezing". *Journal of neurosciences in rural practice* 6/2 (2015), 282-283.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehzîbu'l-kemâl*. 35 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*. 2 Cilt. Kâhire: el-Fârûku'l-ĥadîse, 2001.
- Murtezaoğlu, S. "Kültürel Belleğin Ritüel Yoluyla Kuruluşu". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 5/9 (2012), 344-350.
- Münâvî, Muhammed Abdürraûf. *Feyzu'l-Ķâdîr şerĥu'l-Câmi'i's-saġîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebu't-ticâriyyetu'l-Kübrâ, 1356.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc b. Müslim. *Saĥîhu Müslim*. 2 Cilt. Riyâd: Dâru Tayyibah, 1427.
- Narmanlıoğlu, Haldun. "Ritüel İletişimin Biyolojik Nesnesi: Hapşırık". *Kültürlerarası İletişim Bağlamında İnsana Dair Duygular Ve Ritüeller*. ed. Necla Mora. Ankara: Nobel yayınları, 2011.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî. *Sünenu'n-Nesâî*. 9 Cilt. 2. Basım. Ĥaleb: Mektebetu'l-matbu'âtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fî şerĥi Şaĥîhi Müslim b. Ĥaccâc*. 18 Cilt. 2. Basım. Beyrût: Dâru İĥyâi't-turâsi'l-'arabi, 1392.
- Olgun, H. "İbadet, Ritüel ve Kurban". *Mile ve Nihal* 13 (2016), 82-99.
- S. B., Thompson. "Is Yawning A Warning, Neurologically?". *Webmed Central Neurology* 2/2 (2011), 1-8.
- San'ânî, Muhammed b. el-İmâm. *et-Tenvîr şerĥu Câmi'i's-saġîr*. 11 Cilt. Riyâd: Mektebetu Dâri'l-İslâm, 2011.
- Schuyt, N. M. Theo. - Schuijt, John J. M. "Rituals and Rules: About Magic in Consultancy". *Journal of Organizational Change Management* 11/5 (1998), 399-406.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Ķûtü'l-muġtezî 'alâ Câmi'i't-Tirmizî*. 2 Cilt. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-ĥurâ, 1424.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Le'âli'l-maşnû'a fî'l-eĥâdîsi'l-mevzû'a*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'ilmiyye, 1996.
- Şahin, Levent. "Hapşırırken Ağzın Kapatılması Sonrası Orbital Amfizem Olgusu". *İnönü Üniversitesi Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokulu Dergisi* 7/1 (2019), 122-124.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *el-Fevâ'idü'l-mecmû'a fî'l-eĥâdîsi'l-mevzû'a*. 3. Basım. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1407.

- Pease, Arthur Stanley. "The Omen of Sneezing" *Classical Philology* 6/4 (1911), 435.
- Provine, Robert R. *Curious Behavior: Yawning, Laughing, Hiccupping and Beyond*. London: Belknap Press, 2012.
- Provine, Robert. - Hamernik, Heidi. "Yawning: Effects of stimulus interest", *Bulletin of the Psychonomic Society* 24/6 (1986), 437-438.
- Teive, Hélio A. G. - Munhoz, Renato P. - Camargo, Carlos Henrique F. - Walusinski, Olivier. "Yawning in neurology: a review". *Arquivos de Neuro-Psiquiatria* 76/7 (2018), 473-480.
- Thurman, Karen. *Petroglyph National Monument*. New Mexico: Petroglyph National Monument, ts.
- Tîbî, Hüseyin b. Abullah. *Şerhu't-Tîbî 'alâ Mişkâti'l-meşâbih*. 13 Cilt. Riyâd: Mektebe Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- Timothy, Corey. - Shoup-Knox, Melanie. - Gordis, Elana. "Changes in Physiology Before, During, and After Yawning". *Frontiers in evolutionary neuroscience* 3 (2011), 1-11.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sunenu't-Tirmizî*. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Walusinski, Olivier. "Why do we yawn? Past and current hypotheses". *Hypotheses in Clinical Medicine*. ed. M.M. Shoja - P.S. Agutter ve đđr. New York: Nova Science Publishers, 2013.
- Walusinski, Olivier. "Popular Knowledge and Beliefs". *Frontiers of neurology and neuroscience* 28 (2010), 22-25.
- OpenMind BBVA's knowledge community. "Why do We Sneeze?". erişim: 2 Şubat 2020. <https://www.bbvaopenmind.com/en/science/research/why-do-we-sneeze/>
- Scienceline. "Why do people sneeze?". erişim: 4 Şubat 2020. <https://scienceline.org/2008/01/ask-hadhazy-sneeze/>
- Scientific American. "Why do we sneeze?". erişim: 5 Şubat 2020. <https://www.scientificamerican.com/article/why-do-we-sneeze/>

Sosyolojik Açından Oyun ve Münafık: Abdullah b. Übey Örneği

Play and Hypocrite (Munâfiq) in Sociological Perspective: the Case of 'Abdallâh b. Ubayy

Ahmet Aslan

Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan B. Yıldırım Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi
Sosyoloji Ana Bilim Dalı
Erzincan | Türkiye
ahmetas155@gmail.com

Asst. Prof., Erzincan Binali Yıldırım University
Faculty of Science and Literature
Department of Sociology
Erzincan | Turkey
orcid.org/0000-0003-1657-9662

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi | 23 Eylül 2020
Kabul Tarihi | 04 Aralık 2020
Yayın Tarihi | 30 Aralık 2020

Article Types | Research Article
Received | 23 September 2020
Accepted | 04 December 2020
Published | 30 December 2020

Atıf | Cite as

Aslan, Ahmet. "Sosyolojik Açından Oyun ve Münafık: Abdullah b. Übey Örneği [Play and Hypocrite (Munâfiq) in Sociological Perspective: the Case of 'Abdallâh b. Ubayy]". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2020), 601-630.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.4399246>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Sosyolojik Açıdan Oyun ve Münafık: Abdullah b. Übey Örneği

Öz: 20. yüzyılın başlarından itibaren oyun ve onunla ilişkili diğer kavramlar deneysel bir ilgi konusu olmuştur. Bunun yanında çeşitli felsefi anlayışların ve kutsal kitapların bütünüyle hayatı bir oyun olarak nitelmesi oyun kavramının önemini artırmaktadır. Toplumsal ilişkileri konu alan bir bilim dalı olarak sosyoloji, tipolojilerle ilerlemektedir. Kutsal kitaplar da yaptıkları tipolojilerle inananların hayatlarına yön verir. Münafık tiplmesi benliğini hangi davranışlarla sunmaktadır? Diğer bir deyişle münafık nasıl bir performans sergilemektedir? Bu soruların cevaplandırıldığı bu çalışmada Goffman'ın geliştirdiği performans kavramı ve bileşenleri ışığında İslam tarihi kaynaklarından elde edilen münafık tipini Abdullah bin Übey örneğinde incelemek amaçlanmıştır. Yapılan çalışmada münafığın nasıl bir "oyuncu" olduğu üzerinde yeterince durulmadığı görülmüştür. Çalışmada nitel araştırma yöntemi, verilerin analizinde ise doküman analizi kullanılmıştır. Ayrıca münafığın performansının diğer oyuncuların performansına benzediği yargısına ulaşılmıştır. Münafık, kendi sunduklarının gözlemciler tarafından ciddiye alınmasını beklemektedir. O, içten inandırdığı durumlarda da kendisi için oluşturduğu rolü sürdürme çabasıdır. Goffman'ın belirlediği "benliğin teklifi" ilkesi münafık tipinde aşınmaktadır. Ancak önce Hz. Peygamber, sonra samimi müminler münafığın oyununu görmüştür. Buna rağmen münafığa toplumsal yarar amacıyla ağır ceza vermekten kaçınılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Din Sosyolojisi, Oyun Sosyolojisi, Dramaturjik Yaklaşım, Münafık.

Play and Hypocrite (Munāfiq) in Sociological Perspective: the Case of 'Abdallāh b. Ubayy

Abstract: Since the beginning of the 20th century, the game and other related concepts have been a subject of empirical interest. Besides, the fact that various philosophical understandings and scriptures describe the whole life as a game increases the importance of the concept of play. As a discipline that deals with social relations, sociology progresses with typologies. The Holy Books also direct the lives of believers with their typologies. Well, what behaviors does the hypocritical typing present self? In other words, how does the hypocrite perform? This study, in which these questions are answered, is aimed to examine the type of hypocrites obtained from Islamic historical sources in the example of 'Abdallāh b. Ubayy in the light of the concept and components developed by Goffman. It has been seen in the research that the hypocrite is not focused on what kind of "actor" he/she is. A qualitative research method and document analysis were used in the study. Also, it was concluded that the performance of the hypocrite was similar to that of other actors. The hypocrite expects her/his views to be taken seriously by observers. He/ She strives to maintain the role she has created for herself even when she does not believe in it. The principle of "uniqueness of the self" determined by Goffman is invalid in the hypocrite type. But firstly, the Prophet Muhammad and believers saw the trick of the hypocrite. Despite this, heavy punishment of the hypocrite for social benefit was avoided.

Keywords: Sociology, Sociology of Religion, Game Sociology, Dramaturgical Approach, Hypocrite (Munāfiq).

Giriş

Oyun kimsenin yabancı olmadığı evrensel bir olgudur. Arkeolojik bulgulara göre kimi kültürlerde dini bir öneme sahip oyun çeşitleri binlerce yıllık geçmişe sahiptir ve bazı masa oyunlarının geçmişi yazının kullanılmasından daha eski dönemlere kadar uzanmaktadır. Yakın geçmişte futbol, basketbol gibi çeşitli spor oyunları evrensel çapta yaygınlaşmıştır. Geçen yüzyılın son çeyreğinde ise gerçek ya da sanal rakiplerle mücadeleye dayanan bilgisayar oyunları yaygınlaşarak özellikle gençlerin gündelik hayatında önemli bir yer edinmiştir. Ancak oyun kavramının içeriği yakından incelendiğinde psikoloji, kültür tarihi ve pedagoji gibi belirli alanların ilgilendiği çerçeveyi aşan boyutlarla karşılaşmaktadır. Mesela en sade söyleyişle içinde barındırdığı rakibine üstünlük kurma ve belirli hedeflere ulaşma niteliklerinden dolayı savaşın ve politikanın oyunsal boyutu kolaylıkla fark edilir. Kısacası içerisinde belirli aktörler, amaca yönelik eylemler ve ulaşılan hedefler bulunan tüm toplumsal ilişkilerde bir parça oyunsallık vardır.

Ekonomiden politikaya, uluslararası ilişkilerden sosyolojiye, biyolojiden bilgisayar mühendisliğine kadar insana dair birçok disiplinde kendine yer bulmuş olan oyun kavramı, yaklaşık bir asırdır sosyal bilimlerin ilgilendiği kavramlar arasındadır. Her ne kadar insanın toplumsal ilişkilerini dramaturjik bir tarzda geliştirmesi antik dönemden beri zaman zaman dile getirilmiş olsa da 20. yüzyılın başlarından itibaren oyun ve onunla ilişkili diğer kavramlar deneysel bir ilgi konusu olmuş, bu alanda sistemli çalışmalar yapılmış ve çeşitli teoriler geliştirilmiştir. Oyun teorisi belirlenmiş bir hedef doğrultusunda karar verme iradesini elinde bulunduran birimlerden oluşan sistemlerde, birimlerden her birinin maksimum kazanç için karar verme durumlarını değerlendiren, özellikle de uygulamalı matematik ve ekonomide kullanılan en moda yöntemlerden birisidir.¹

Gerek bireylerin dünyaya gelişleri ve ilk yaşam tecrübeleri sürecinde oyun ve oyunsallığın sarsılmaz konumu gerekse oyunun kültür tarihinde oynadığı yaygın ve köklü rol; bu alanda Winnicott, Huizinga ve Goffman gibi kuramcılarının yaptığı çalışmalara dikkatle eğilmeyi ve bunları toplumsal hayatın çeşitli alanlarında sınamayı gerekli kılmaktadır. Ayrıca çeşitli felsefi anlayışların ve kutsal kitapların tüm insanlık tarihini, bütü-

¹ Sevtap Metin, "Oyun Teorileri Işığında Thomas Hobbes'un Sosyal Sözleşme Kuramının Analiz ve Yorumu", *Journal Of Istanbul University Law Faculty* 72/1 (Haziran 2014), 235.

nüyle hayatı bir oyun olarak nitelemeleri de oyun kavramının önemini artırmaktadır.

Sosyoloji toplumsal ilişkileri konu alan bir bilim dalı olarak “tip”lerle ilerlemektedir. Zira sosyoloji toplumsala dair rasyonel bir anlama biçimi geliştirmek için bitimsiz bir kavramlaştırma, tematikleştirme gayretidir.² Tipler yaşanmışlıklar içinden çıkarılan ortak özelliklere sahip olgu ve nesnelere dair yapılan soyutlamalardır. Bu anlamda kavramlaştırma sürecine benzer bir süreçle ilerlerler. Kutsal kitaplar da aslında yaptıkları tipolojilerle inananların hayatlarına yön verir, onlara olumlu ve olumsuz tipler sunarak hayatlarını inançları doğrultusunda inşa etme imkânı tanır. Bu tiplerden birisi de münafıktır. Münafık nasıl bir tiptir? Goffman’ın dramaturjik yaklaşımında vurguladığı oyunsallık münafık tipolojisinde nasıl görünürlük kazanmaktadır? Diğer bir deyişle münafık nasıl bir performans sergilemektedir? Bu soruların cevaplandığı bu çalışmada Goffman’ın dramaturjik kuramı toplumsal ve dini hayatımızın önemli kavramlarından bir olan münafık kavramına uygulanmıştır. Yapılan araştırmada münafığın nasıl bir “oyuncu” olduğu üzerinde şimdiye kadar yeterince durulmadığı görülmüştür.

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmada oyun sosyoloji betimlenerek çizilen çerçevede münafık tipini incelemek amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda Erving Goffman’ın dramaturjik ilkeler bağlamında geliştirdiği performans kavramı ve bileşenleri teorik çerçeve olarak kullanılmıştır. Münafık tipi, İslam tarihinde onların önderi olarak tanıtılan Abdullah bin Übey örneğinde analiz edilmiştir. Abdullah bin Übey örneğinde münafıklara ilişkin rivayetler içerik analizine tabi tutularak aşağıdaki sorular cevaplanmaya çalışılmıştır: *Münafık “sahne arkasında” nasıl davranmakta ve kendisini sahnede nasıl “vitrin”lemektedir? Münafık çevresindekilerle nasıl bir etkileşim içine girmektedir? Münafık grup kurallarına ilişkin nasıl bir tutum almakta, durum tanımını nasıl yapmaktadır? Münafık hangi rolü, nasıl oynamaktadır?*

Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Araştırma; hadis, tefsir ve siyer kaynaklarında ortaya konan olay ve açıklamalara dayalı bilgiler üzerine inşa edilen ve Abdullah bin Übey ör-

² Levent Ünsaldı, “Süreklili Bir Tematikleştirme Çabası Olarak Sosyoloji: Birkaç Epistemolojik İzahat ve Kavramsal Yaratıcılığa Çağrı”, *Sosyoloji Divanı* 3 (Haziran 2014), 18.

neğinde somutlaşan münafık tipini esas almaktadır. Bu bağlamda İslam tarihinin Medine dönemi ile sınırlı bir tip üzerinden araştırma soruları cevaplandırılacaktır. Sorular cevaplandırılırken dramaturjik ilkeler çerçevesinde Goffman'ın geliştirdiği kavramlardan yararlanılacaktır.

Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Görgül ve nesnel olguları inceleyen sosyoloji, bu olgular arasında tespit ettiği nedensel ilişkilere dair genellemeler yapar.³ Nitel araştırmalar; gerçekliğin karmaşık doğasının anlaşılması, inşa edilen sembollerle algılanan büyük resmin öznel temsillerini sosyal hayattan çok sayıda örnekle yorumlamakla mümkündür, iddiasını temel alır.⁴ Bu amaca ulaşmak için toplumsal hayata ilişkin resmin mümkün olduğunca çok veri ile derinliğinin yakalanması gerekmektedir. Bu derinlik arayışında sayılardan ziyade toplumsal gerçekliği yansıtan anlatı ve ifadeler önem arz eder. Araştırmacı “asıl anlam”ı yakalamak için araştırılanın ifadelerini müdahale etmeden, doğrudan alıntılar. Elde edilen veriler “gözlemlemek” ve “açıklamak” yerine “anlamak ve yorumlamak” amacına yönelik kullanıldığında söz konusu olan nitel araştırma yaklaşımlarından yorumsamacılıktır.⁵ Yorumlayan birey nesne değil sosyal dünyanın bir öznesidir. Bu durumda söz konusu olan araştırma nesnesi ile aktif bir etkileşim ve araştırma sürecini deneyim paylaşımı olarak görmektir. Gerçeklik böyle bir süreçte belirginleşmektedir.

Verilerin Analizi

Nitel araştırma yöntemlerinden belge analizinin temel alındığı bu çalışmada tarihi rivayetler analiz ekseni doğrultusunda taranmıştır. Nitel araştırmalarda verilerin analizinde üç aşama takip edilir. Öncelikle elde edilen veriler, araştırma amacı doğrultusunda ayıklanır ve kullanıl(a)mayacaklar çıkarılarak azaltılır. Ardından veriler arasında ilişkiler kurularak sonuç çıkarmaya yarayacak tasnifler yapılır. Son aşamada ise verilerin ne anlama geldiği, metinler arasında saklı duran gerçekliğin ne olduğu keşfedilmeye, araştırma soruları doğrultusunda sonuçlara ulaşmaya çalışılır.⁶

³ Muzaffer Sencer, *Toplumbilimlerinde Yöntem* (İstanbul: Beta Basım Yayım, 1989), 19.

⁴ Belkis Kümbetoğlu, *Sosyoloji ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2012), 24.

⁵ Kümbetoğlu *Sosyoloji ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, 28.

⁶ Matthew B. Miles- A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis: A Sourcebook of New Methods*

Bu doğrultuda çalışmada öncelikle analiz aracı olarak seçilen Goffman'ın performanslar için ürettiği bileşenler, çalışmanın amacı doğrultusunda uygulanabilir hale getirilmek için kısaca özetlenmiştir. Ardından Abdullah bin Übey'e ilişkin rivayetler her bir bileşenden oluşan başlık altında analiz edilmiştir. Çalışmanın güvenilirliğini artırmak için⁷tarihi kaynaklardan mümkün olduğunca doğrudan alıntılar yapılmıştır.

1. Sosyolojik Açıdan Oyun

Kültürün aynası olan dil, sahip olduğu söz hazinesiyle varlıklara ilişkin tasavvur ve kavramları bildirir ve bunların hakikatini ifşâ eder.⁸ Bütün halklar oyun oynar ama bütün diller oyun kavramını aynı belirginlik ve genişlikte kavrayamaz.⁹ Türkçede oyun kavramı oldukça geniş bir çerçeveyi kuşatır. Sözlükte temel anlam olarak “yetenek ve zekâ geliştirici, belli kuralları olan, iyi vakit geçirmeye yarayan eğlence” şeklinde tanımlanan oyun, bunun dışında dokuz farklı anlamı ifade edecek tarzda kullanılabilir. Tiyatro veya sinemada sanatçının rolünü yorumlama biçimi, müzik eşliğinde yapılan hareketlerin bütünü, seslendirilmek veya oynanmak için hazırlanmış eser, bedence ve kafaca yetenekleri geliştirmek amacıyla yapılan her türlü yarışma, şaşkınlık uyandırıcı hüner, kumar, belli spor dallarında rakibi yenmek için yapılan türlü biçimlerde şaşırtıcı hareket, taraflardan birinin belirli sayı kazanmasıyla elde edilen sonuç Türkçede oyun sözcüğü ile ifade edilmektedir. Bu gerçek ve yan anlamların yanında hile, düzen, desise, entrika gibi kavramlar da mecaz anlamda oyun sözcüğü ile anlatılabilmektedir. Ayrıca Türkçede oyun bulunan on altı deyim ve elli birleşik sözcük yer almaktadır.¹⁰ Oyun kavramının dildeki bu yansımaları kavramın toplumsal hayatta ne denli geniş bir kullanım alanına sahip olduğunu göstermektedir.

Sosyal bilimlerin ilgi alanına girmesiyle oyunla ilgili çeşitli tanımlar yapılmaya başlanmıştır. Huizinga'nın tanımına göre oyun, “özgürce razı

(California: SAGE Publications Inc, 1984), 15-22.

⁷ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2010), 265.

⁸ Şaban Teoman Duralı, *Kutadgubilig Türkçenin Felsefe-Bilim Sözlüğü* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 23.

⁹ Johan Huizinga, *Homo Ludens Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 53.

¹⁰ *Güncel Türkçe Sözlük*, “Oyuna Çıkmak”, “Oyuna Gelmek”, “Oyuna Getirmek”, “Oyuna Kurban Gitmek”, “Oyun Almak”, “Oyun Bağlamak”, “Oyun Bozmak”, “Oyun Çıkarmak”, “Oyun Dışı Kalmak”, “Oyun Etmek”, “Oyun Kurmak”, “Oyun Oynamak”, “Oyunu Almak”, “Oyunun Kurallarını Bilmek”, “Oyun Vermek”, “Oyun Yapmak” (Erişim 29 Haziran 2020).

olunan ama tamamen emredici kurallara uygun olarak belirli zaman ve mekân sınırları içinde gerçekleştirilen, bizatihi bir amaca sahip olan, bir gerilim ve sevinç duygusu ile ‘alışılmış hayat’tan ‘başka türlü olmak’ bilincinin eşlik ettiği, iradi bir eylem veya faaliyettir.”¹¹

Huizinga’ya göre bütün yapıp etmelerimiz eylemlerimizin içeriğinin derinlemesine bir çözümlemesiyle yalnızca oyundan ibarettir. Huizinga, insan uygarlığının bir oyun olarak, oyunun içinde ortaya çıktığını düşünmektedir. Onun nihai amacı oyun kavramıyla kültür kavramını bütünleştirmektir. Aslında yararlı olduğunu düşünmesine rağmen Huizinga, oyunun biyolojik ve psikolojik yanlarına değinmekten kaçınmış, oyunu kültürel bir olgu olarak incelemiştir.¹²

Huizinga’ya göre oyun tanımları aslında oyunun nedenini ve amacını araştırmakta, oyunun kendisine ve işlevine dair bir şey söylememektedir. Dolayısıyla ona göre oyun; bir insan etkinliği olarak kültürle ilişkisi bakımından, taşıdığı anlamlara ve toplumsal işlevlerine yoğunlaşarak bütünsel olarak incelenmelidir.¹³ Kültür tarihinde oynadığı merkezi rol itibarıyla oyun kavramı, üzerinde sistemli düşünmeyi ve çeşitli disiplinler açısından incelenmeyi hak etmektedir.

Fransız sosyolog Roger Caillois’e göre oyun; kişi oynamaya zorlanırsa çekici ve eğlenceli olma karakterini kaybedebileceğinden zorlamasız -gönüllü- katılınan, önceden belirlenmiş zamansal ve mekânsal sınırları olan, oyuncuya hareket özgürlüğü sağlama amacıyla başlangıcında süreci ve sonucu belirgin olmayan, temelde mal ve servet üretmeyen, normal yaşamın kuralları yerine kendine has kurallar vazeden ve “gerçek hayat-tan” farklı bir gerçekliğe dayanan kurgusal bir etkinliktir.¹⁴

Oyun sosyolojisi yaklaşımının kaynakları Huizinga’ya kadar götürülebilir. 1938’de yayımlanan *Homo Ludens* adlı çalışmasında oyun, en temel insanî etkinliklerden biri olarak betimlenmektedir. Huizinga, oyun üzerine çok çeşitli bakış açıları geliştirmiştir. Mesela ona göre bir taraftan kültürün kaynağı oyundur ve her şey oyundur ancak diğer taraftan kültür oyun olarak ve oyundan değil oyunun içinde doğmuştur. Zira oyun kültürden daha eskidir.

¹¹ Huizinga, *Homo Ludens*, 53.

¹² Huizinga, *Homo Ludens*, 14.

¹³ Huizinga, *Homo Ludens*, 17-51.

¹⁴ Roger Caillois, *Die Spiele und die Menschen Maske und Rausch* (Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Ullstein, 1982), 16.

Huizinga'ya benzer yaklaşımlar, onun gibi oyunun kültür dünyasındaki merkezi rolünü vurgulayan Caillois'in çalışmalarında da görülmektedir. *Oyunlar ve İnsanlar, Maske ve Sarhoşluk* adlı meşhur eserinde çeşitli özellikteki oyunlar için sınıflandırma düzeni önermektedir.¹⁵ Caillois, oyunu dört ana kategoriye ayırır: Bütün katılımcıların kazanmasına imkân verecek şekilde şansın olabildiğince eşit olarak dağıtıldığı rekabet oyunları (agôn), oyuncuların şansa veya tesadüfe teslim olup görece pasif kaldıkları şans oyunları (alea), rol değiştirmeye dayalı taklit oyunları (mimikry) ve son olarak duyuların sarhoşluğuna dayalı zevk ve tecrübe amaçlı oyunlar (ilinx).¹⁶ Yazar, teklif ettiği oyun sınıflamasından yola çıkarak bir medeniyet kuramı geliştirir.¹⁷ Ona göre toplumsal gerçeklik, baskın oyun biçimlerinden hangilerinin kültürel kurum haline geldiği temelinde okunabilir veya yorumlanabilir.¹⁸

Huizinga ve Caillois'ün yaklaşımları genel olarak koşutluk arz etmektedir. Her ikisi de oyunun kendi alanında gerçekliğin karmaşıklığını azaltan boyutuna ve temelde özgürce girilen, günlük hayatın dışında, üretim amacı gütmeyen, kurallı ve kurgusal bir etkinlik oluşuna vurgu yapmaktadır. Oyunun kültür hayatındaki merkezi konumunun günümüz -dijitali ve diğer çeşitleriyle- oyun dünyasında da yansıtıldığı görülmektedir.¹⁹

Oyunu kültürle özdeş görmemek kaydıyla onun kültürel üretimdeki rolünün farkında olmanın oldukça zengin bakış açıları kazandırdığı görülmektedir. Zira kültür dünyası oyunun saf ve ideal formlarıyla doludur. Oyun, pratik başka amaçlara erişmek için değil kendine has nitelikler uğruna, araçsallaştırılmadan oynanır. Oyunun sıradan, alışılmış hayatın dışında olma özelliğine dikkat edildiğinde her etkinlikte bulunabilecek oyunsallık fark edilebilir. Bir eylemin oyun mu, ciddi bir etkinlik mi olduğu eylemin dıştan görünüşü ile değil sadece oyuncunun tutumuyla bilinir. Ancak kapitalizm, oyunu da kendi sistemine dâhil etmiş, "serbest oyuna" nerdeyse hiç alan bırakmamıştır. Günümüzde artık kültür alanındaki oyun faktörü giderek arka plana itilmektedir.²⁰

¹⁵ Caillois, *Die Spiele und die Menschen...*, 18.

¹⁶ Caillois, *Die Spiele und die Menschen...*, 19.

¹⁷ Caillois, *Die Spiele und die Menschen...*, 81 vd.

¹⁸ Caillois, *Die Spiele und die Menschen...*, 86 vd.

¹⁹ Joost Raessens, *Handbook of Computer Game Studies* (Cambridge: MIT Press, 2005); Jürgen Fritz, *Das Spiel verstehen. Eine Einführung in Theorie und Bedeutung* (Weinheim/ München: Juventa, 2004).

²⁰ Huizinga, *Homo Ludens*, 258-280.

Sosyal bilimlerde oyun, sosyal hayatta bireylerin davranışlarını güdü ve sebepleriyle açıklama çabası ya da sosyal hayatın analizinde soyut bir model olarak işlev görmekte ve rasyonel seçim kuramının bir dalı olarak yer bulmaktadır. Oyun kuramı sosyal etkileşimler esnasında rasyonel karar vermede kullanılan bir modeldir. Burada sosyal etkileşim, Weberyen bir kavramlaştırma olarak iki veya daha fazla aktörün diğer(leri)nin nasıl davranacağı konusunda karşılıklı beklentiler içinde olduğu bir eylemler zinciri olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla oyun kuramı eylemlerden ziyade akıl yürütme için bir model özelliği göstermektedir.²¹ Kısacası oyun kuramı sosyal bilimlerde analitik bir araç olarak kullanılmaktadır.

Oyun kuramı modelleri gerçek hayatın aşırı soyut temsilleri olarak işlev görmektedir. Bu doğrultuda oyun kuramının çeşitli modellerinden kurum, norm ve geleneklerin dinamik gelişimini açıklamak ve yapı analizi için sosyolojide, siyaset kuramının analitik ve normatif dallarında yaygın olarak yararlanılmaktadır.²² Yine toplumsal sorunların, çetrefilli durumların kavramsallaştırılması, serimlenmesi ve bunlara ilişkin hipotez geliştirilmesinde kullanılan oyun kuramı, kurumların analizinde de yaygın olarak uygulama alanı bulmaktadır.²³ Ancak oyun kuramının bu kullanım alanı oyun sözcüğünün kavram çerçevesine nispeten oldukça sınırlıdır. Dolayısıyla sosyolojik açıdan oyun incelemesi dramaturji gibi oyun kavramı içinde yer alan yaklaşımları da içermelidir.

1.1. Dramaturjik Yaklaşım

Sosyolojide dramaturjik yaklaşım denilince akla Erving Goffman gelmektedir. Temel ilgi alanı sosyal etkileşim olan Goffman; bireyin, benliğin, etkileşimin, etkileşim sırasında bireylerin birbirlerinde bıraktıkları izlenimin, kısacası “etkileşim düzeni”nin sosyolojisini geliştirmiştir.²⁴ Goffman’a göre her birey bir oyuncu, hayat ise bir sahnedir. Bireyler kimi zaman tek başına kimi zaman da bir takımın üyesi olarak oyunun içinde yer alırlar. Günlük yaşam sahnelerde icra edilir. Sahnedeki oyuncu ve muhatap arasında bir etkileşim gerçekleşir. Etkileşim düzeni; bireysel amaçlara hizmet eden, izlenim yönteminden oluşan bir düzendir. Bireyler etkileşimde

²¹ Christine Chwaszcza, “Oyun Kuramı”, *Sosyal Bilimlerde Yaklaşımlar ve Metodolojiler*, ed. Donatella Della Porta- Michael Keating (İstanbul: Küre Yayınları, 2019), 175-176.

²² Chwaszcza, “Oyun Kuramı”, 191.

²³ Chwaszcza, “Oyun Kuramı”, 193.

²⁴ Sezgin Kızılcıkelik, *Çağdaş Sosyal Teorisyenler 1* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2018), 208.

buldukları kimseler üzerindeki izlenimleri daha üst düzeye çıkarmak amacıyla ön ve arka sahneleri yönetirler. Ön sahnede sunulacak izlenim arka sahnede prova edilir. Mekâna göre icra edilen bireysel etkinlikler, etkileşim sürecinde benlik imajının şekillendirilmesine hizmet eder. Günlük yaşamda etkileşimde bulunan “oyuncu”, muhatabı olan izleyiciler üzerinde bırakacağı etkiyi yönetir. Böylece etkileşimde bulunan bireylerin tüm eylemleri dramaturjik bir nitelik arz etmektedir. Bu dramaturji, Goffman’ın yaklaşımında *performanslar, ekipler, bölgeler, ayrık roller, karakter üzerinden iletişim ve izlenim denetimi* şeklinde altı bölümde incelenir. Goffman’ın burada yaptığı Mead’in sembolik etkileşimcilik kuramını dramaturji metaforuyla birleştirmektedir.²⁵

Herhangi bir somut toplumsal kuruma bir tiyatro oyununu inceler gibi yaklaşan Goffman’ın temel sorunsalı, bireyin kendini ve eylemlerini diğer insanlara nasıl sunduğu, onların kendisi hakkında oluşturmuş olduğu izlenimi nasıl yönlendirdiği ve denetlediği, bireyin ötekiler karşısında performans sergilerken neleri yapabilecekleri ve yapamayacakları üzerine odaklanmaktadır.²⁶ Goffman, bireyin diğer özneler ile karşılaşmasında kendini nasıl ele alacağı, kendisini nasıl bir şekilde sunacağı bunun için nasıl stratejiler geliştireceğini benlik sunumu kavramıyla açıklamaktadır.

Günlük yaşamda birey, tıpkı tiyatrodaki gibi ön sahneyi ve sahne arkasını kullanır. Oyuncu, seyirci üzerindeki izlenimini yönetebilmek amacıyla rolünü olabildiğine samimi, inandırıcı olarak sahneler. Bu süreçte çeşitli stratejiler uygulayan oyuncu Goffman’ın önemle vurguladığı izlenim yönetiminde başarılı olmaya çalışır. Zira izlenim yönetimi, bireyin benliğinin ve toplumsal etkileşim düzeyinin inşası anlamına gelmektedir. Toplumun beklentilerine uygun standart eylem biçimlerine uymaya çalışan birey, diğer kişilere iletmediği izlenim ile kendi benlik imajını yakalamaya çalışır.

Goffman’da performanslar; kişinin oynadığı role inanması, vitrin, dramatik canlandırma, idealize etme, ifade denetiminin elde tutulması, yanlış sunum, gizemleştirme ve gerçeklik ile düzmece şeklinde sekiz bileşenle incelenmektedir. Dramaturjik yaklaşımda toplumsal roller gerçekte bir oyunun rolleri gibidir. Biz diğer insanlarla birlikteyken rolümüzü oy-

²⁵ Erving Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. Barış Cezar (İstanbul: Metis Yayınları, 1959), 2020.

²⁶ Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 13.

narız. Bu sadece kamusal alanda, resmi ortamlarda değil gündelik yaşamda da böyledir. Oyunu hiçe sayan, “oyun bilinci” olmayan, oyunbozan ya da gereğinden fazla oyun kuran tüm çabalar toplumsal yaşamın düzenini sarsar. Daha da ilginç bu bakış açısı doğrultusunda oyuncuların yaratılan izlenimlerle uyuşmayan gizli uygulamalar içinde olmadığı meşru bir meslek ya da ilişki türü de bulunmamaktadır.

Sahtekâr ve yalancıların performansları sıradan performanslarla, oyuncuların yaratılan izlenimi sürdürmek için göstermek zorunda oldukları özen bakımından benzeşmektedir. Dürüst oyuncu da yalancı oyuncu da performanslarına uygun ifadelerle can vermeye, yaratılan izlenime zarar verecek ifadelerden kaçınmaya, seyircinin amaç dışında farklı anlamlar çıkarmasını önlemek için özen göstermeye mecburdur.²⁷ Bu çalışma da Goffman’ın işaret ettiği gibi sahte performansları inceleyerek dürüst performanslar hakkında yeni şeyler öğrenme imkânını aramaktır.

Toplumda sergilenen performanslarla ilgili olarak genel kanaat bunların iki şekilde görünürlük kazandığı şeklindedir: Hakiki, dürüst performanslar ile kurgusal ve/ya sahte performanslar... Ancak performansların analizinde bu genel ayırım yetersizdir. Çünkü oyuncu olarak ikinci gruptakiler de dâhil olmak üzere insanların çoğu sergiledikleri performansla içtenlikle inanırlar. Diğer bir ifadeyle yansıttıkları durum tanımını onlar için gerçektir. Goffman da bu tespite binaen önemli olanın; oyuncunun içtenliğinin sunduğu performansla bağının yapısal açıdan incelenmesi olduğunu vurgular. Bir performansın başarısı, seyircinin oyuncunun içtenliğine inanabilmesine bağlıdır, gerçeği burada başlangıç noktasıdır.²⁸ Buradan hareketle münafığın da rolünü kendi durum tanımının gerçekliğine inanarak, seyircide gerçeklik duygusu uyandıracak bir içtenlikle oynadığı söylenebilir.

Günlük hayatın, sosyal etkileşimin ve benlik sunumunun dramaturjik yaklaşımla eksiksiz incelenebileceğini iddia etmek mümkün değildir. Tiyatro analojisinin bu konuda eksiklikleri olduğunun Goffman da farkındadır. Smith, bu eksiklikleri şu şekilde sıralamaktadır: Tiyatro gerçek olaylar yerine kurgusal bir gerçeklik sunar. Tiyatroda roller prova edilir, gerçek hayatta olaylar o kadar iyi prova edilmez. Tiyatrodaki benlik, diğerleri ve seyirciler üçlüsü gerçek hayatta benlik ve ötekilere dönüşür. Sahnedeki

²⁷ Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 72-73.

²⁸ Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 76.

oyuncu için muhtemel riskler profesyonel alana bağlı iken günlük yaşamdaki potansiyel riskler daha geneldir.²⁹Goffman'ın dramaturjik yaklaşımı; motivasyon ve hedef odaklı davranışları açıklama konusunda hiçbir şey söylememekle Giddens ve başkaları tarafından eleştirilmektedir.³⁰ Goffman, dramaturjik yaklaşımla etkileşim düzenini açıklamaya çalışmıştır. Onun ilk çalışmalarında etkileşim sabitleşmiş, rutinleşmiş ve biçimlenmiş olarak değerlendirilmektedir. Toplumsal rol ve normları yerine getirmeyi hedefleyen insan davranışını açıklamak için dramaturjik yaklaşım zengin içerikler sunsa da benlik bilincine sahip bireylerin etkileşim süreçlerini açıklamada sınırlılıklar içerdiği unutulmamalıdır.

Dramaturjik yaklaşımın yanında genel anlamıyla oyun metaforu da Goffman tarafından toplumsal etkileşimdeki izlenim yöntemi ve onun doğasını incelemede kullanılmıştır. Bireyin kendisi ve diğerlerine dair bilgileri yönetmesindeki oyunsallık açıktır. Bireyler kendi performans, eylem ve etkileşimlerini belli çıkarlara ulaşmak için düzenlerler. Bu süreçte ahlaki kurallar çerçevesinde kalarak toplumsal düzenin üyesi olmayı amaçlarlar. Bu durumsa bireylerin performanslarını ve stratejik eylemlerini kısıtlar. Kısacası Goffman, bireylerin kişisel etkileşimleri yönetme stratejilerini betimleyerek toplumsal etkileşim düzeninin doğal niteliğini açığa çıkarmayı amaçlamıştır.

1.2. Münafık Kimdir?

Sosyolojik incelemenin ilk basamağı olguları tip ve türlere göre sınıflamaktır. Bu işlemde olgular arasında gözlemlenen tipik özelliklerin belirlenmesi önemlidir. Böylelikle karşımıza ideal tipler çıkmaktadır. İdeal tipler, olay ve olgular hakkında teorik açıklamalar geliştirerek analitik karşılaştırmalar yapabilmeye yarar. Tarihsel özgünlük ve bütünlüklerin kavranmasını kolaylaştıran ideal tipler, saf kavramlardır.³¹ İdeal tipler, kuramsal saf kriterler olarak Weber'in yaptığı gibi toplumsal gerçekliğin karşılaştırmalar yoluyla anlaşılması amacıyla spesifik tarihsel vakalardan toplanan verilerle inşa edilir. Bu doğrultuda Weber, bir disiplin olarak sosyolojinin kendini ideal tiplerin inşasına adanmış olduğunu düşünür.³² Münafık

²⁹ Gregory Smith, *Erving Goffman* (New York: Routledge, 2006), 44.

³⁰ Philip Manning, *Erving Goffman and Modern Sociology* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1992), 70.

³¹ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004), "İdeal Tip", 108.

³² Ira Cohen, "Ideal Type", *The Cambridge Dictionary of Sociology*, ed. B. S. Turner (Cambridge:

tipinin saf soyut kavramına ulaşmak için yapılması gereken de tarihsel tekil olaylardan yola çıkarak ne fazlasıyla genel ve teorik ne de sınırlı ve teknik olacak bir tipolojik kavram inşa etmektir.³³ Gerek Kur'an'da gerekse İslam tarihi kaynaklarında hazır olarak sunulmuş olan münafık kavramı da aslında sosyal hayattan, yaşanmış olaylardan kaynaklanmaktadır. Bu durumda anlama çabasında olan sosyolojiye düşen görev inşa edilmiş ideal tip olarak münafığın sosyal gerçekliğini kavram ile olgu arasında sürekli mukayeseler yaparak araştırmaktır. Zira hayat zihinsel teorik çerçeveler gibi sabit değil dinamiktir.

el-İsfahânî, münafık sözcüğünün türediği nifak mastarının aktavşanın hareketlerini betimlediğini belirtmekte ve “Tarla faresi deliğine girdi, deliğinden çıktı, girip-çıkı.” örneğini vermektedir.³⁴ Münafık sıfatı “inanmadığı halde kendini mümin göster(meye çalışan)/en” kimse için kullanılmaktadır.³⁵ Yer altında yaşayan tarla faresi gibi canlılar tehlike anında kaçabilmek amacıyla yuvalarına birden fazla çıkış noktası hazırlarlar. İşte dinin bir kapısından girip diğer kapısından çıkan, ikiyüzlü kimse; bu hayvanın taktiğinden yola çıkılarak münafık olarak adlandırılmıştır. Münafık sözcüğü Kur'an-ı Kerim'de yirmi yedi yerde geçmekte; münafıkların inanç dünyaları, ahlaki tutumları, Müslümanlara karşı tavırları ve karşılaşacakları cezalar ayrıntılarıyla anlatılmaktadır.

Kur'an'da münafık sıfatı hem inanmadıkları halde inandık diyenler için hem de çeşitli sebeplerle imanla küfür arasında bocalayan kişiler için kullanılmaktadır. Güçlü ve hızlı kültür değişimlerinin yaşandığı toplumlarda yeni düzene tam uyum sağlayamayan bazı kimselerin çifte şahsiyet geliştirdikleri söylenebilir. Çeşitli ayetlerde münafıklar karakter özellikleriyle tasvir edilmiştir. Hz. Peygamber de münafıkları toplumda damgalamamış, yalnızca onların niteliklerini betimlemekle yetinmiştir.³⁶

Nifak ve münafık konusu psikoloji ve sosyolojik boyutları olan, çok yönlü incelenmesi gereken bir konudur. Nihayetinde burada söz konusu olan bir kimsenin ya da topluluğun bütünüyle eski inanç ve davranışlarını terk ederek yepyeni bir dine tabi olma sürecinde bazı kimselerin bu

Cambridge University Press, 2006).

³³ Ünsaldı, “Süreklî Bir Tematikleştirme Çabası Olarak Sosyoloji...”, 33.

³⁴ Rağıb el-İsfahânî, *el-Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülkâki Güneş- Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), “n-f-k”, 1079.

³⁵ Hülya Alper, “Münafık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/565.

³⁶ Alper, “Münafık”, 566.

süreç dışında kalmasıdır. Zira böyle bir süreç her birey ve grup için aynı derecede kolay değildir. Münafık tipinin hicretten sonra ortaya çıktığı kabul edilmektedir. İslam'a inanmayan bir kısım Medineli, toplumdaki nüfuzlarını korumak, inançsızlıklarından dolayı ayıplanmamak, maddi bazı menfaatler sağlamak ya da Müslümanların gücünden çekinmek gibi gerekçelerle görünüşte İslam'a girmeyi sosyal açıdan kendileri için yararlı görmüşlerdir.

Münafıkların öncüsü olarak bilinen ve Medine'ye yönetici olmak isterken hicretle birlikte politik etkinliğini kaybeden Abdullah b. Übey, Müslümanlara karşı gizli bir muhalefet odağı oluşturmuştur. Hem Mekkeli-lerle hem de diğer dinlerin müntesipleriyle dostluk anlaşmaları yapmış ve onun bu gizli ittifakları Hendek Savaşı esnasında açığa çıkmıştır. Abdullah b. Übey, Benî Mustalik Savaşı esnasında Medineli Müslümanlarla Mekkeli Müslümanların arasını açmaya çalışmış ve savaştan dönüşte Hz. Aişe'ye iftira olayını planlamıştır. Etkinliğini artırdığı günlerde münafıkların merkez olarak kullandığı mekânı mescit haline getirmek istemiştir. Tebuk Seferi'nde orduda ikilik çıkarmaya çalışan Abdullah bin Übey, sefer dönüşünde Hz. Peygamber'e suikast girişiminde bulunmuştur.³⁷

Hz. Peygamber'in münafıklara karşı yaklaşımı nifak olgusunu ortadan kaldırmaya yönelik olmuştur. O, Kur'an'ın ilahi otorite ile betimlediği münafık tipine dâhil olan kimseleri bu sıfatla damgalamamış, kimseye münafık diye hitap etmemiş ve müminleri de böyle davranmaktan menetmiştir. Buna karşın münafıklar; Müslümanlar arasında ihtilaf çıkararak onları birbirine düşürmek, vahyi küçümseyip yeni Müslümanları şüphelendirmeye ve Peygamberin şahsını, aile bireylerini lekelemeye çalışmak gibi gayretlerin yanında savaş zamanlarında ihanete varan faaliyetler içinde olmuşlardır.³⁸

Her dinin ve toplumun karşılaşabileceği, insanın olduğu her yerde görülebilecek sosyal ve psikolojik bir olgu olan münafıklık üzerinde ampirik çalışmalar yeterince yapılmadığından konunun çeşitli boyutları muğlak kalmak durumundadır. Zira bu olgu insanın iç âlemiyle ilgili bir mesele olduğundan üzerinde çalışılması belli zorluklar içermektedir.

³⁷ et-Tevbe 9/ 74'de işaret edilen olay tefsirciler tarafından Hz. Peygamber'e suikast girişimi şeklinde açıklanmıştır: Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesu'r-Risâle, 1420/2000), 10, 186-187.

³⁸ H. Ahmet Sezikli, "Münafık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/ 568.

Ancak Kur'an'da konu ile ilgili ayrıntılı açıklamaların yapılmış olması, tarih ve hadis kaynaklarında çeşitli bilgilerin yer alması sebebiyle İslam ilahiyatı açısından konu belirli bir netliğe sahiptir. İnsanın iç dünyasıyla ilgili bir konuda Kur'an'ın açıklayıcılığı olmasaydı münafıklık; tespiti, tasviri ve incelemesi zor bir konu olacaktı. Konunun bu hassasiyeti Hz. Muhammet'in münafıklara karşı takındığı tutumda da görülmektedir. Hz. Peygamber, münafıkları kendi benlik sunumlarını esas alarak Müslüman saymış, böylelikle toplumsal kontrol imkânlarından yararlanmıştı. Bu strateji aynı zamanda insanların gizlediklerini ifşa etmemek, onları ötekileştirmemek, kötülükleri yerip insanları yanlışlardan sakındırmak gibi ahlaki ilkelerle tutarlılık da arz etmektedir.³⁹ Diğer taraftan nifak gibi insanın iç dünyasına dair bir inanç meselesinin toplumsal olaylarla ilişkini kurmanın hassas tarafları sebebiyle olsa gerek Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında toplumsal huzuru bozan olay ve eylemler nifak kavramı yerine fitne kavramı ile ifade edilmeye başlanmıştır.⁴⁰

2. Bulgular ve Yorum

Bu kısımda Abdullah bin Übey şahsında somutlaşan münafık tipinin hadis, tefsir ve siyer kaynaklarından elde edilen verilerle benlik sunumunu nasıl yaptığı üzerinde durulacaktır. İlgili kaynaklarda yer alan veriler Goffman'ın performansları incelerken kullandığı sekiz bileşenden oluşan başlıklar altında incelenecektir.

2.1. Kişinin Oynadığı Role İnanması

Goffman'ın performanslar incelemesinin birinci bileşeni olan oynanan role inanma sorunu⁴¹ münafık bağlamında okunabilir. Münafık bir rolü oynadığında diğer oyuncular gibi gözlemcilerinden sunduklarının ciddiye alınmasını talep eder. İzleyicilerinden, sunduğu niteliklerin sahiden ona ait olduğuna inanmalarını beklemektedir. Münafığın muhataplarının inancını beklediği şeye bizzat kendisi inanmakta mıdır, sorusu başlı başına bir meseledir. O, oyununa kendini tamamen kaptırmış olabilir, sahnelediği gerçeklik izlenimin gerçek gerçeklik olduğunu düşünebilir. Muhatap(lar)ın da sergilenen gösteriye böylece ikna olduğu durumlarda kimse samimiyet

³⁹ Adnan Demircan, *Hz. Peygamber Devrinde Münafıklar* (İstanbul: Esra Yayıncılık, 2016), 26, 32, 33.

⁴⁰ Sezikli, *Hz. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri*, 169.

⁴¹ Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 29-33.

sorgulaması yapmayabilir. Diğer bir ihtimal ise münafığın kendisini rutine kaptırmaması ve devamında yalnızca muhataplarını kandırmak amaçlı davranmasıdır. Hatta o, bu durumda gözlemcilerinin kendisi hakkında ne düşündüklerini pek umursamaz da olabilir. Bu muhtemel durumların gündeme gelmesinin sebebi oyunun gerçek içeriğini görmek açısından kimse-nin oyuncu kadar iyi bir gözlem konumuna sahip olamamasıdır. Bununla birlikte eğer kişi -konumuz bağlamında münafık- kendi durumuna içten inanmıyorsa da kendisi için oluşturduğu rolü; hakiki benlik, olmak istediği hal olarak seçtiğinden sürdürme çabasında olacaktır.

Dönemin Medine’si çok dinli bir toplumsal yapıya sahiptir. Hz. Peygamber, Medine’ye hicret ettikten sonra da bu özellik belli bir dönem devam etmiştir. Hz. Peygamber’i her durumda destekleyen Müslümanlar, Yahudiler ve İslam’ı kabul etmedikleri halde inançsızlıklarını çeşitli korkular sebebiyle gizleyen münafıklar bu toplumda birlikte yaşamışlardır. Münafıklar, günlük yaşamda “Biz Allah’a, Peygamberine ve ahiret gününe iman edenleriz.” diyerek Müslümanlardan görünmeye çalışmış; inanmayanlarla baş başa kaldıklarında ise inançsızlıklarını, “Biz sizinle beraberiz. İman ettik diyerek müminlerle alay ediyoruz.” diyerek itiraf etmişlerdir.⁴² Bu durumda münafık, oynadığı “mümin rolüne” inanmamakta ancak sahnelediği gerçeklik izlenimine muhataplarının inanmasını beklemektedir. Hatta yalanı ortaya çıkması durumunda münafık yemin ederek kendini savunmakta rolüyle sunduğu gerçeklik imajını korumaya çalışmaktadır. Zeyd bin Erkam’dan aktarıldığına göre münafıkların öncüsü Abdullah İbn Übey, -aşağıda ayrıntılarına değinilen- Mustalık Oğulları Gazvesi’nde Müslüman cemaati içindeki zayıfların korunmasına engel olmaya çalışmış, onları aşağılayarak Medine’den çıkarmakla tehdit etmiştir. Yaptıkları ortaya çıkınca da Hz. Peygamber’in önünde yemin ederek kendini temize çıkarmaya girişmiştir.⁴³ Görüldüğü üzere münafık oynadığı role, gerektiğinde yemin edecek kadar inanır görünmektedir. Buna karşılık önce Hz. Peygamber sonra samimi müminler münafığın oyununu görmüş, onun gerçek niyetini bilmiş ancak toplumsal yarar amacıyla ona ağır ceza vermekten kaçınılmıştır.⁴⁴

⁴² *Kur’an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin (Ankara: DİB Yayınları, 2009), el- Baka-ra 2/14.

⁴³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh* (İstanbul: y. y., 1992), “Kitâbu’t-tefsîr”, 65/4900, 4901.

⁴⁴ Muhammed b. İsâ Tirmizî, *Sünen*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Beyrut: Dâruihyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), “Tefsîru’l-Kur’ân”, 3315.

2.2. Vitrin

Performansların ikinci bileşeni olan vitrin konusuna⁴⁵ münafık bağlamında bakıldığında münafığın performansı sırasında kasıtlı veya kasıtsız kullandığı standart ifade donanımlarıyla karşılaşılmaktadır. Oyuncunun performansı sırasında önünde veya üzerinde sürekli sergilenen mobilya, dekor, fiziksel tasarım türünden unsurlar (set) ile oyuncunun cinsiyeti, yaşı, ten rengi, boyu, görünüşü, konuşma kalıpları, jest ve mimikleri gibi özellikleri performansın vitrin boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hz. Peygamber, Mustalîk Oğulları Gazvesi'nde yanındakilerle Müreysi denilen yerde bir su kaynağı başında mola vermiş, bu mola esnasında biri Ensar'dan diğeri Muhacir'den iki kişi arasında su sırası sebebiyle tartışma yaşanmış, hatta tartışmalar kavgaya dönüşmüştür. Bu kavganın Muhacir tarafından bir kimseyi münafıkların önderi Abdullah bin Übey, “*Sen çirkin bir insansın. Benim şöyle yapacağım şeye mâni olan nedir?*” diyerek aşağılamış, aşağılanan kimse ona karşılık verince de “*Senin anlaşmalı olduğun kimseyle anlaşmanı bozduracağım. Bundan başka şeylerle de seni sıkıntıya sokacağım.*”, “*Yemin ederim ki onlarla bizim mislimiz şöyle demeye benzer: Besle köpeğini yesin seni. Ben Allah'a yemin ederim ki biz Medine'ye döndüğümüzde izzetliler, zelilleri oradan çıkaracak.*” şeklinde ifadeler kullanmıştır. Yaşananlar Hz. Peygamber'e intikal edilince, Hz. Peygamber onu “*Bana ulaşan şu sözlerin sahibi sen misin?*” diyerek sorgulamış ama Abdullah, “*Sana Kitabı indiren Allah'a yemin ederim ki ben bir şey söylemedim. (Olayları sana aktaran) “Zeyd yalan söylüyor.”*” diyerek söylediklerini inkâr etmiştir.⁴⁶ O; böylelikle performansını yaşı, toplumsal statüsü ve konuşma tarzı ile vitrinlemekte; bunu yaparken de yalan konuşmaktan, kalıplaşmış deyimler kullanmaktan ve gerekli gördüğünde de yemin etmekten kaçınmamaktadır.

2.3. Dramatik Canlandırma

Oyuncu, gözlemciler önündeki etkinliklerini onlar üzerinde etkili kılmak amacıyla belli işaretlerle donatır. Zira etkileşim sırasında iletmek istediklerini ifade edebilmek ve bunların başkaları açısından anlamlı olabilmesi için buna ihtiyaç duyar. Mesela herhangi bir müsabakada hakem; hükmünden emin olduğu izlenimini, önceki emin olduğu durumlardaki

⁴⁵ Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 33-40.

⁴⁶ Buhârî, “Tefsîr”, 65/4900, 4901, 4903, 4904; Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî el- Vâhidî. *Esbâb-ı Nüzul*, çev. Necati Tetik, Necdet Çağlı (İstanbul: İhtar Yayıncılık, ts.), 358-360.

tavır ve davranışlarındaki gibi oynayarak verebilir.⁴⁷Münafık, günlük hayatında iddiasız roller oynamaya razı olabilir ancak sosyal statüsünü koruması gerektiğini düşündüğü durumlarda etkili bir performans ortaya koymak onun için son derece önemlidir.

Abdullah bin Übey, sosyal statüsüne vurgu yapacak şekilde Mescid-i Nebi’de kendisine bir yer belirlemiştir. O, burayı adeta performansının seti olarak kullanmaktadır. Cuma namazı vakitlerinde Hz. Peygamber minbere çıktığında yerinden kalkarak topluluğa, “*İşte Allah’ın Resulü aranızdadır. Allah sizi O’nunla şereflendirmiştir. O’na yardım edin ve O’na itaat edin.*” şeklinde seslenmeyi adet edinmiştir. Böylelikle o, Medine toplumunda Peygamber’in otoritesini onaylayan bir konumu oynamaktadır. Bu âdetini aşağıda incelenen Uhud Savaşı’nda meydandan kaçma hadisesinden sonra da sürdürmek ister. Ancak artık dramatize ettiği konumun en ufak inandırıcılığı kalmamıştır. Bu sebeple etrafındakiler onu, “*Sen bu makama layık değilsin.*” diyerek vitrinlemek istediği performansından alıkoyar, “sahnedən” çıkarırlar. O ise durum tanımının gerçekliğine olan inancını koruma çabasıyla mescitten çıkarken “*Sanki kötü bir şey söyledim ben! O’na destek olmak için ayağa kalktım.*” diye söylenir.⁴⁸

Dramatik canlandırma açısından münafığın performansına, İslam Tarihi kaynaklarında Hz. Aişe’nin dilinden ayrıntılı olarak anlatılan ve Kur’an’da da çıkarılması gereken dersler açısından vurgulanan İfk Olayı’nda Abdullah b. Übey’in rolü örnek olarak verilebilir. Müstalik Oğulları Savaşına katılan Hz. Aişe, seferden geriye dönüş yolunda ordunun mola verdiği bir sırada ihtiyacını gidermek için mola yerinden uzaklaşır. Geri döndüğünde ise gerdanlığını düşürmüş olduğunu fark ederek onu aramak için tekrar ordudan ayrılır. Onun devesinin üzerindeki muhafazada olduğunu sanan kabile ise, onu mola yerinde bırakarak uzaklaştırır. Ordunun ardını kontrol etmekle görevli olan Safvan bin Muattal, Hz. Aişe’yi bularak saygı ve nezaket çerçevesinde orduya yetiştirir. Ancak bu olay, Abdullah bin Übey tarafından Medine’de sarsılan itibarının intikamı için bir vesileye dönüştürülür. Şehirde yayılan iftira ve karalama ateşinin ilk kıvılcımlarını, “*Allah’a yemin olsun, artık o iffetli ve temiz değildir. Bakın!*

⁴⁷ Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 40-41.

⁴⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî, *Kitabu'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jones, çev. M. K. Yılmaz (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2014), 1/366-367; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişam, *Sîret-i İbn Hişam Tercemesi*, çev. Hasan Ege (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 3/140.

Bakın! Peygamberin hanımı bir adamla gecelemiş ve geliyor"⁴⁹ diyerek çıkar. Başka bir aktarıma göre "Vallahi ne Aişe o adamdan kurtulur ne de o adam Aişe'den dolayı kurtulur" der. Ardından da Peygamberin ailesi bir adamla gecelemiş, sabaha kadar kalmış. Sonra da o adam devenin yularından tutup yanınıza gelmiş."⁵⁰ cümlelerini ekler. Yine başka bir aktarıma göre "Safvan güzel ve genç olduğuna göre Aişe elbette onu Peygambere tercih eder"⁵¹ der. Abdullah, bu performansı Hz. Aişe'nin, onun babası Hz. Ebubekir'in ve Hz. Peygamberin itibarını sarsmaya çalışır. Zira asıl onun itibarı yerle bir olmuş, Medine'nin kralı olma hayalleri suya düşmüştür. Oyuncu burada sanki iftirasına gerekçe olabilecek bir delili varmış gibi kendinden emin bir performansı canlandırmaktadır.

2.4. İdealize Etme

Bir performans, toplumun anlayışına ve beklentilerine uyması için vitrinin imkânlarından yararlanılarak belli bir kalıba sokulmakta yani toplumsallaştırılmaktadır. Ancak performansın kabul görmesi ve etkili olması için bunun dışında idealize etme gibi başka yöntemler de işlenmektedir. İdealize etme; benlik sunumunda bireyin olduğundan daha iyi görünme, kendisini çevresine daha iyi veya idealize edilmiş yönüyle gösterme dürtüsüyle gündeme gelmektedir. Burada amaç performansı toplumda kabul göreceği, yadırganmayacak bilakis takdir edilecek en üst standartlara uydurmaktır. Bu süreçte yalnızca belli eylemler ortaya konmaz; yanlışlıklar, hatalar ve eksik ürünler gizlenir. Nihayetinde oyuncular genelde sahneledikleri role ideal amaçlar için giriştikleri, o rol için biçilmiş kaftan oldukları, o rolü elde etmek için olumsuz hiçbir durumla karşılaşmadıkları izlenimi yaratmaya çalışırlar.⁵²

Münafıkların önderi Abdullah bin Übey, İslam Medine'ye gelmeden önceki toplumsal statüsünü korumak için her türlü çabayı göstermiştir. Başlangıçta Müslüman olmayanlarla ittifaklar kurmuş ancak Bedir Savaşı'nda Müslümanlar Mekkelilere galip gelince statüsünü kaybetmemek için Müslüman görünmeyi tercih etmiştir.⁵³ Savaş sonrası ilk büyük performansını

⁴⁹ Seyyid Ebu'l- A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, ed. Ali Bulaç, çev. Heyet (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 3, 445.

⁵⁰ H. Ahmet Sezikli, *Hz. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 120.

⁵¹ Max Seligsohn, "A'îşe", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Heyeti (İstanbul: MEB Yayınları, 1978), 1/229.

⁵² Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 44-54.

⁵³ Demircan, *Hz. Peygamber Devrinde Münafıklar*, 44.

Kaynuka Oğulları Kuşatması'nda sergilemiştir. Medineli Yahudi kabilelerden Kaynuka Oğulları, anlaşmaya uymadıklarından kaleleri Müslümanlar tarafından kuşatılmıştır. Kaynuka Oğulları, on beş gün süren kuşatma sonrasında teslim olmuştur. Bu aşamada Abdullah bin Übey, aracılık yapmak için sahneye çıkmış; geçmiş yaşantısındaki sosyal sermayesine dayanarak tutsaklardan sorumlu görevliye doğrudan emir verircesine “Onları çöz!” demiştir. Görevli ona itaat etmeyince de Hz. Peygamber'in yanına gitmiş, elini Peygamber'in zırhına yaklaştırarak “*Ey Muhammed! Benim dostlarıma bir iyilikte bulun!*” diyebilmiştir. Hz. Peygamber'in bunu reddetmesi üzerine “*Dostlarıma karşı bir iyilik yapmadan seni bırakmayacağım. Bunlar 400 zırhlı, 300 zırhsız adamdır, el-Hedâik ve Bu'as günlerinde beni kırmızıdan ve siyahtan korudular. Bunların tümünü bir günde öldürmek mi istiyorsun? Ben felaketlerden korkan bir insanım.*” diye eklemiştir. Nihayet Yahudiler şehri terk etmeye başladıklarında Abdullah, onların şehirde kalmaları için ricada bulunmak üzere tekrar harekete geçmiş fakat çabaları sonuçsuz kalmıştır.⁵⁴ Oyuncunun, büyük bir performans gösterisi sergilediği Kaynuka Kuşatması'nda kısmen başarılı olduğu görülmektedir. Abdullah bin Übey, Yahudileri ölümden kurtarmış ama Medine'den sürülmelerine engel olamamıştır. Burada Abdullah, her ne kadar eski toplumsal statüsünü kaybetmiş olsa da büyük bir ihtilafta aracılık rolüne soyunmakta, sanki kendisine yapılan iyilikleri unutmayan vefakâr ve merhametli bir kimseymiş rolünü oynamaktadır. Ona göre o, sahnelediği role ideal amaçlar için girişmiştir ve oynadığı rol için biçilmiş kaftandır.

2.5. İfade Denetiminin Elde Tutulması

Bir performans tarafından yaratılan gerçeklik izlenimi, ufak tefek kazalar tarafından parçalanabilecek kırılğan bir özelliğe sahiptir. Toplumsal hayatta bir tarafta insani zafiyetler taşıyan birey diğer tarafta toplum-sallaşmış benlik yer almaktadır. Oyuncu bu iki taraf arasında uyumsuzlukların görünürlüğüne izin veremez. Zira birey her zaman homojen bir performans sergileyebilmek istediğinden kendisine güven duyulmasından feragat edemez. Bu sebeple toplumsal ilişkiler bir ölçüde bürokratik-

⁵⁴ Vâkîdî, *Kitabu'l-Meğâzî*, 1/230-231; Ebu'l-Fida İsmail İmadu'd-Din İbn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1985), 4/12; Sezikli, Hz. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri, 59.

leşmiş bireyler arasında yürür ve bütün bu süreçler toplumsallaşmanın gereği olarak böyledir.⁵⁵

Uhud Savaşı öncesi Mekkelilerin üç bin kişi ile Medine'ye yöneldiklerini haber alan Hz. Peygamber, arkadaşlarını danışmak için toplar. Onların çoğunluğu Medine dışında meydan savaşı yapmanın daha doğru olduğunu düşünmektedir. Bu sırada Abdullah bin Übey, performansını sergilemek için söz alır ve ayağa kalkar. Gerçekten düşmana karşı başarılı olmak istiyormuş, zafer için elinden geleni yapacaktı gibi kendi görüşlerini açıklar:

“Ey Allah'ın Resulü! Biz cahiliye döneminde bu kentte savaşıyorduk. Kadınları ve köleleri bu kalelere yerleştiriyorduk. Onlara taşlar veriyorduk. Vallahi çoğu kez çocuklar düşmanlarımıza atmak üzere bir ay boyunca bize taş taşıyorlardı. Kentte iç içe binalar yaptırıyorduk; kent böylece her yönden kale gibi oluyordu. Kadınlar ve çocuklar yüksek evlerden ve kalelerden taş atıyorlar, bizler de sokaklarda kılıçlarımızla savaşıyorduk. Ey Allah'ın Resulü! Bizim kentimiz bakiredir ve hiçbir zaman aleyhimize dağılmış değildir. Ne zaman dışarıda bir düşman ile karşılaşmışsak mutlaka bize zarar vermiştir. Ne zaman bir düşman (biz şehirdeyken) bize saldırmışsa mutlaka onu mağlup etmişiz. Onları bırak ey Allah'ın Resulü! Eğer buraya gelirlerse kötü bir hapisane ile karşılaşılır. Eğer dönerlerse hezimete uğrar ve zararlı bir şekilde dönerler, hiç hayır görmezler. Ey Allah'ın Resulü! Bu işte bana uyun. Bilin ki bu görüşü kavmimin büyüklüğünden ve görüş sahibi olanlarından miras aldım. Onlar savaş ehli ve tecrübe sahibiydiler.”⁵⁶

Toplumsallaşmış benliği ile konuşan Abdullah, Peygamberi köklü bir geçmişe sahip olduğunu iddia ettiği kendi görüşüne davet etmiştir. Zaten Hz. Peygamber de savunma savaşı taraftarıdır. Ancak karar, meydan savaşı isteyen çoğunluğun görüşüne göre verilir. Açık bir danışma sürecine göre alınan karara tüm karar alıcıların uyması gerekir, ilkesince Abdullah ve arkadaşları da şehrin dışına çıkan orduya katılırlar. İlk mola yerinde geldiklerinde arkadaşları Abdullah'a “*Sen O'na görüşünü bildirdin ve bu görüşünün de babalarından kalma bir görüş olduğunu söyledin. Üstelik O'nun görüşü de senin görüşüne uygundu fakat kabul etmeyi reddetti ve yanındaki çoluk çocuğun sözlerine uydu.*” diyerek onun toplumsal benliğini yeniden uyarırlar.

⁵⁵ Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 59-63.

⁵⁶ Vâkıdî, *Kitabu'l-Meğâzî*, 1/261-262; İbn Hişam, *Sîret-i İbn Hişam Tercemesi*, çev. Hasan Ege (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 3/87.

Abdullah, performansını bu kez arkadaşları için sergiler ve üç yüz kişilik bir grupla birlikte savaşın başladığı sabah “*Biz kendimizi niçin öldüreceğiz?*” diyerek Hz. Peygamber’in ordusundan ayrılır.⁵⁷ Oyuncu, doğruyu yaptığına inanır ve performansını buna göre sürdürür. Kendisine duyulan güvenden feragat edemez. Abdullah, arkalarından gelerek kendilerini savaş alanına dönmeye davet eden elçiye ise performansını sürdürerek, “*Aralarında bir savaş çıkacağını sanmıyorum. Ey Ebu Câbir! Eğer beni dinlersen sen de dön. Çünkü rey ve akıl sahipleri döndüler. Biz şehrimizde O’na yardım edenlerdiniz. Danıştığında kendisine doğruyu söylediğim halde reddetti. Sadece çocukların sözüne uydu.*” olumsuz cevap verir.⁵⁸ Münafık kendi pozisyonunu korumak için geleceğe dair tahminlerde bulunmakta, bahaneler üretmektedir. Hatta tutarlılık adına kendisini savaş alanına çağıran elçiye de savaşa dönme teklifinde bulunur. Bütün bunlar tüm Medine sakinlerinin onayladığı Medine Sözleşmesi’nde yer alan “*Medine’ye dışardan bir saldırı olursa şehir birlikte muhafaza edilecek.*” kararına rağmen gerçekleşmektedir. Bu çelişki çeşitli bahanelerle örtülmeye çalışılır.

2.6. Yanlış Sunum

Performans olumlu veya olumsuz algılanabileceğinden oyuncunun vermek istediği izlenim karşısında seyircinin şüphelenmesi mümkündür. Bu sebeple seyirci genelde performansın kolay manipüle edilemeyen kısımlarına odaklanır. Böylelikle performansın yanlış sunuma açık olan yönleri kontrol altında tutulur. Performans sırasında aldatanlar ve sahtekârlık yapanlar, yaratılan görünüşlerle gerçeklik arasında uyumsuzluk olduğunu ifşa ederler. Onlar böylelikle herhangi bir anda foyaları açığa çıkacağı, tutarsızlıkları belli olacağı için kendilerini nazik bir alana sıkıştırırlar. Bu bağlamda iletişim kurulan kişinin sahtekârlığı açığa çıktığında aynı zamanda onun oynadığı rolü oynamaya hakkının olmadığı da ortaya çıkar. Nihayet sahtekârın performansı gerçek performansa ne kadar çok benzerse seyirci o kadar çok risk altındadır. Çünkü sahtekârlığı ifşa olmuş birisinin maharetli performansı, belli bir rolü oynama meşruiyeti ile yetisi arasındaki ahlaki bağı tehdit etmektedir.⁵⁹

Yanlış sunum bağlamında yalanlar da önemli unsurlardır. Zira yalanları ifşa olan bir oyuncu itibarını kaybedebilir ve seyircinin güvenini

⁵⁷ Vâkıdî, *Kitabu'l-Meğâzi*, 1/268; Sezikli, *Hz. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri*, 66.

⁵⁸ Vâkıdî, *Kitabu'l-Meğâzi*, 1/270; İbn Hişam, *Sîret-i İbn Hişam*, 3/ 88.

⁵⁹ Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 65-66.

kaybedebilir. Ancak mesele bu kadar yalın olmayabilir çünkü günlük yaşamda oyuncu, kendini yalancının savunulması imkânsız konumuna düşürmeden ima, stratejik belirsizlik, bilinçli atlamalar gibi çok çeşitli sahte izlenim yaratma teknikleriyle sunabilir.⁶⁰

Münafık bir oyuncu olarak inananlardan farksız olduğunu iddia eder. O da bir inanmış gibi inandıkları uğruna her şeyini feda edebileceği gibi davranır. Açık bir emir gelse savaşa hazır. Bunun için inananlar “*Keşke bir sûre indirilse!*” dediğinde o da aynı duyguyu paylaşır gibi görünmeye çalışır. Ancak açık hükümlü bir sûre indirilip onda savaş emredilince “*ölüm baygınlığına girmiş kimsenin bakışı gibi*” Peygamber’e bakar.⁶¹ Gözler yalan söylememekte, performansın yanlış sunuma kaydığı ortaya çıkmaktadır. Ancak oyuncu oyunundan vaz geçmez. Hz. Peygamber’in meclisinde inananlarla birlikte oturur; anlatılanları dinler ve anlar görünür. Peygamber’in yanından ayrılınca da alaylı bir şekilde inananlara, -sanki samimi olarak anlamaya çalışmak amacıyla- “*Biraz önce Muhammed ne demişti?*” diye sorar.⁶²

2.7. Gizemleştirme

Oyuncu yalnızca performansı ile değil performansının seyirci tarafından nasıl algılandığı ile de yakından ilgilenmek durumundadır. Zira seyircinin sunulan durum tanımını amacı dışında algılaması, oyuncunun ritüel olarak kirlenmesi ihtimalini barındırır. Bu sebeple oyuncu sunumunda belli kısıtlamalar uygular ve toplumsal yaşamda da belirli bir mesafeyi korur. Amaç seyircinin oyuncuyu gizemli bir hava içerisinde görmesini sağlamaktır. Bu amaca ulaşmada mesela görgü kuralları oyuncunun kendini gizleme aracı olarak işlev görebilir. Nihayetinde seyirci; performansın ardında saklananları hissederek oyuncunun ortaya çıktığında rahat-sız olmasına yol açacak konuları kurcalamaz.⁶³

Abdullah bin Übey ile ilgili anlatılan aşağıdaki olay, münafığın performansı yanında gizemleştirmeye dair bazı işaretler de içermektedir: Hz. Peygamber bir eşekle hasta olan Sad bin Ubade’ye ziyarete giderken yolda Abdullah’ı bir binanın gölgesinde bazı kişilerle sohbet ederken görür. Se-

⁶⁰ Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 68-69.

⁶¹ Muhammed 47/20.

⁶² Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâleddin es-Süyûtî, *Lübâbü'n-nukûl fî esbâbi'n-nüzûl*. nşr. Ahmed Abdüşşâfi (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.), 2/119.

⁶³ Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 73-75.

lam vermeden geçmek istemeyen Hz. Peygamber, bineğinden iner, selam verir ve topluluğun yanında oturur. Bu incelik karşısında Abdullah bin Übey, cübbesiyle burnunu örterek “*Toz kaldırmayın!*” der.⁶⁴ Hz. Peygamber onun kabalığına rağmen mesajlarını iletir. O ise sessizce dinledikten sonra, “*Yahu o eğer gerçek ise senin bu sözünden daha güzeli yoktur, o halde evinde otur. Kim onun için sana gelirse ona onu anlat, haber ver. Sana gelmeyen kimseyi de onunla rahatsız etme ve onun meclisine de kendisinden hoşlanmadığı bir şeyle ona gelme.*” önerisinde bulunur. Ancak orada bulunan akrabalarından biri kendisine muhalefet edince duygularını şu cümlelerle ifade eder: “*Senin kölen senin hısmın olduğu zaman, zelil olmaya devam edersin ve seninle gürüş tutan kimseler seni yıkarlar. Hiç şahin kuşu kanadı olmaksızın yerden fırlayabilir mi ve eğer bir gün onun yeleği kesilirse o mutlaka düşecektir.*”⁶⁵ Hz. Peygamber Medine’ye gelmezden önce şehrin kralı olma hayalleri kuran Abdullah, O’nun Medine’de mesajını yayma sürecinde hala eski rolünü oynama gayretindedir. Dönemin şartlarında normal olan merkeple yolculuktan dolayı misafire, “*Toz kaldırmayın!*” -hatta bir aktarıma göre “*Benden uzaklaş! Vallahi eşeğinin kokusu beni rahatsız etti.*” – diyerek kendi statüsünü ve insanlarla arasındaki sosyal mesafeyi koruma çabasıdadır. Ancak bu gizemleştirme teşebbüsleri en yakınları üzerinde bile etkili olmayınca çabasını bir derece daha artırarak bilgelik taslarcasına somutlamalarla rolünü ve performansını korumaya çalışır.

2.8. Gerçeklik ve Düzmece

Oyuncu performansını içinde bulunduğu durumun şartlarında öz bilinçsiz tepki ile sunduğunda, seyirci gerçek bir performansla karşı karşıya olduğunu düşünür. Zira sunulan performans bilinçli olarak kotarılmış görüntüsü vermeyen bir doğallığa sahiptir. Diğer taraftan düzmece performanslar ise belli bir özenle, sahte unsurlardan oluşturulmuş olarak algılanır. Ancak mesele bu kadar yalın değildir. Çünkü pek çok insan, yansıttığı durum tanımının gerçek gerçeklik olduğuna inanır. Aslında bu durum gayet doğaldır. Zira performansın başarısı, izleyenlerin oyuncunun içtenliğine inanabilmesine bağlıdır ve bazı performanslar sahtekârca, bazılarıysa dürüstçe başarılı bir şekilde sergilenir. Sonuçta bir statü ya da

⁶⁴ Talat Koçyiğit, “Abdullah b. Übey b. Selül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/140; Demircan, *Hz. Peygamber Devrinde Münafıklar*, 39.

⁶⁵ İbn Hişam, *Sîret-i İbn Hişam*, 2/313-14; Zeynü’l-din Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhari Muhtasarı ve Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, çev. Kâmil Miras (Ankara: DİB Yayınları, ts.), 10/128-29.

toplumsal konum tutarlı, süslü ve ustaca oynanan bir davranış kalıbıdır. Bu oynama; ustaca veya sakarca, bilinçli veya bilinçsiz, aldatma amacıyla veya iyi niyetle, her ne şekilde olursa olsun gerçek kılınmaktadır.⁶⁶

Performansın gerçeklik ve düzmece boyutu münafık bağlamında daha net ortaya çıkar. Zira toplumsal statüsünü kaybetmek istemeyen; inananlara başka türlü, inanmayanlara başka türlü davranan münafık da her insan gibi rol yapma bilgisinden daha iyi bir şekilde rol yapar. Ancak buna rağmen inanç gibi iç dünyaya ait olan özellikler dışarıdan tam olarak bilinemeyeceğinden münafığın performansına yönelmekten başka da yol yoktur. Böylece de gerçekliğine kesin inanılıyor görüntüsü verilen, ustaca oynanan davranış kalıpları karşımıza çıkar. Münafık inananlar cemaatiyle birlikte olduğunu beyan etmiştir. Performansını bu beyanla tutarlı olacak şekilde sergilemek durumundadır. Sergilediği performans dışında elimizdeki yegâne veri kendisini ifşa ettiği durumlar olacaktır. Bu duruma bir örnek olarak Medine'den sürgün edilen Yahudilere karşı iki farklı tutum gösterilebilir. Yukarıda bahsi geçen Kaynuka Oğulları kuşatmasından sonra Yahudilerin Medine'den çıkarılması görevi Ubâde bin es-Sâmit'e verilmiştir. Hz. Peygamber ile yaptıkları anlaşmayı bozmaları sebebiyle Yahudilerle olan dostluğunu bitiren Ubâde'nin bu tutumuna karşın Abdullah bin Übey yukarıda geçtiği gibi onları korumaya çalışmış, Ubâde'ye de "Sen dostlarının dostlarından uzaklaşıyorsun öyle mi?" sorusunu yönelterek onun tutumunu eleştirmiştir.⁶⁷ Böylelikle Abdullah'ın performansının gerçeklik ve düzmece boyutunu değerlendirme bağlamında bir veriye ulaşılmaktadır.

Uhud Savaşı örneğinde Abdullah bin Übey, savaş meydanından kaçmasının sebebini savaşmayı bilmemekle açıklamaktadır.⁶⁸ Hâlbuki o, yukarıda alıntılanan savaş öncesi yapılan istişaredeki konuşmasından ve tarihi kaynakların belirttiğine göre geçmiş hayatında yaşadığı komutanlık tecrübelerinden⁶⁹ anlaşılacağı üzere savaş konusunda cahil değildir. Bu örnek de onun performansının gerçeklik ve düzmece boyutu konusunda ipucu vermektedir.

⁶⁶ Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 76-80.

⁶⁷ Vâkıdî, *Kitabu'l-Meğâzî*, 1/ 232.

⁶⁸ Âl-i İmrân 3/167.

⁶⁹ Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi El-Kâmil Fi't-Târih Tercümesi*, çev. Ahmet Ağırakça- Abdülkerim Özyayın (İstanbul: Bahar Yayınları, 1987), 1/ 632, 639.

Sonuç

Oyun ve oyunla ilişkili kavramlar 20. Yüzyılın başlarından itibaren sosyal bilimlerin ilgi alanına girmiştir. Bu kavram çifti kültür tarihinde köklü bir konuma sahiptir. Oyun ve çevresinde geliştirilen yaklaşımlar toplumsal hayatın çeşitli alanları için zengin bulgular sunmaktadır.

Hayatı bir sahne, bireyi de bir oyuncu olarak görüp dramaturjik yaklaşımı geliştirmiş olan Goffman; oyuna yüklediği anahtar işlev ile bireyin kendisini ve eylemlerini diğer insanlara nasıl sunduğu, onların kendisi hakkında oluşturduğu izlenimi nasıl yönlendirip denetlediği sorunsalı üzerinde odaklanmıştır. Bu çalışmada onun somut toplumsal kurumlar için düşündüğü yaklaşım münafık tipi üzerine uygulanmıştır. Münafık, İslam ilahiyatında inananlar ve inkâr edenler dışında üçüncü bir toplumsal grup üyesi olarak hem Kur'an'da hem de Hz. Peygamber'in hadisleriyle betimlenen bir tiptir. Sosyolojik açıdan bu tip de diğer tipler gibi olgular arasından gözlemlenen tipik özelliklerden, spesifik tarihsel vakalardan toplanan verilerle inşa edilmiştir. Zaten sosyolojinin Weber'e göre temel ödevi de toplumsal gerçekliğin karşılaştırmalar yoluyla anlaşılması amacıyla bu şekilde ideal tipler inşa etmektir. Münafık bağlamında sosyolojiye düşen görev inşa edilmiş ideal tip olarak münafığın sosyal gerçekliğini kavram ile olgu arasında sürekli mukayeseler yaparak araştırmak, böylelikle dinamik hayata dair üretilen zihinsel teorik çerçeveleri tekrar tekrar sınamaktır.

Münafık, diğer oyuncular gibi gözlemcilerinden sunduklarının ciddiye alınmasını ve onların, sunduğu karakterin niteliklerine gerçekten de sahip olduğuna inanmalarını beklemektedir. Münafık sunduğu performansın içeriğine bizzat kendisi inanmakta mıdır, sorusunun üç muhtemel cevabı vardır. Öncelikle o, "oyununa dalmış" olabilir, sahnelediklerinin gerçek gerçeklik olduğuna inanabilir. İkinci olarak o, kendisini rutine kaptırmaz ve yalnızca muhataplarını kandırmak amaçlı davranır. Son olarak ise o, gözlemcilerinin kendisi hakkında ne düşündüklerini pek umursamaz bir tavır da sergileyebilir. Sonuçta kimse, oyunun gerçek içeriğini, konumu sebebiyle oyuncu kadar iyi bir şekilde göremez. Ve münafık kendi durumuna içten inanmıyorsa da kendisi için oluşturduğu rolü; haki ki benlik, olmak istediği hal olarak seçtiğinden sürdürme çabasındadır. Ünsaldı'nın çakal tiplemesi bağlamında gündeme getirdiği⁷⁰ çoklu ben-

⁷⁰ Ünsaldı, "Sürekli Bir Tematikleştirme Çabası Olarak Sosyoloji...", 33.

lik veya çok parçalı habitus, münafık için de geçerlidir. Zira Goffman'ın bir sosyal yürüngenin az çok bütüncül oluşundan yola çıkarak belirlediği “benliğin teklifi” ilkesi münafık tipinde aşınmaktadır. Bununla birlikte münafık oynadığı role, gerektiğinde yemin edecek kadar inanır görünmektedir. Ancak önce Hz. Peygamber, sonra samimi müminler münafığın oyununu görmüştür. Buna rağmen münafığa toplumsal yarar amacıyla ağır ceza vermekten kaçınılmıştır.

Münafık da diğer oyuncular gibi performansını çeşitli unsurlarla vitrinlemekte; bunu yaparken de yalan konuşmaktan, kalıplaşmış deyimler kullanmaktan ve gerekli gördüğünde de yemin etmekten kaçınmamaktadır. O; günlük hayatında iddiasız roller oynamaya razı görünebilmekte fakat sosyal statüsünü koruması gerektiğinde performansının etkili olmasına gayret etmekte, yeri geldiğinde kendi pozisyonunu korumak için geleceğe dair tahminlerde bulunarak bilgelik taslamaktadır. Sonuçta o, sahnelediği role ideal amaçlar için girişmiş gibi davranır. Sanki o, oynadığı rol için biçilmiş kaftandır.

Bir toplumun üyesi olan herhangi biri, toplumun diğer üyelerinin kendisine o toplum için genel ölçülere uygun olarak değer vermelerini ve buna göre davranmalarını bekler. Bu o toplumun her üyesinin ahlaki bir hakkıdır. Zaten toplum da bu ilke üzerine kuruludur. Bu doğrultuda toplumun her üyesi de herhangi bir şekilde sunduğu benliğiyle tutarlı bir şekilde olmak durumundadır.⁷¹ Bütün bunlarla tutarlı olacak şekilde münafık da Medine’de açıkça belli suçların faili olmanın dışında bir tip olarak ötekileştirilmemiş, damgalanmamıştır. Onunla girilen etkileşim genel toplumsal ritüeller üzerinden yürütülmüştür.

Münafık tipini sosyolojinin inceleme konusu yapma açısından dramaturjik yaklaşımı kullanmak, bulgular kısmında yer yer görüleceği üzere, çeşitli zorluklar taşımaktadır. Zira Günlük Yaşamda Benlik Sunumu çalışmasıyla Goffman; özellikle kapalı kurumsal mekânlarda gelişen toplumsal yaşamın sosyolojik açıdan nasıl incelenebileceğine dair bir el kitabı oluşturmak istemiş ve geliştirdiği yaklaşımla ev hayatı, endüstriyel ya da ticari iş hayatını somut toplumsal bir kurum olarak analiz etmenin araçlarını üretmiştir.⁷² Diğer taraftan böyle bir yaklaşımla münafık tipini incelemek, soyut kavramı incelemenin zorluğu sebebiyle sürekli tarihsel

⁷¹ Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 25-26.

⁷² Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 13.

olaylara yönelmeyi gerektirmiştir. Tarihi kaynakların eldeki analiz aracı için yeterli veriyi sunmadığı durumlarda ise çalışma açısından zengin sonuçlar elde edilememiştir.

Kaynakça

- Alper, Hülya. “Münafık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/565-568. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu’s-sahîh*. İstanbul: y.y., 1992.
- Büyüköztürk Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 7. Basım, 2010.
- Caillois, Roger. *Die Spiele und die Menschen Maske und Rausch*. Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Ullstein, 1982.
- Chwaszcza, Christine. “Oyun Kuramı”. *Sosyal Bilimlerde Yaklaşımlar ve Metodolojiler*. ed. Donatella Della Porta- Michael Keating. 175-200. İstanbul: Küre Yayınları, 2019.
- Cohen, Ira. *The Cambridge Dictionary of Sociology*. ed. B. S. Turner, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Demircan, Adnan. *Hız Peygamber Devrinde Münafıklar*. İstanbul: Esra Yayıncılık, 2016.
- Deylan. *Qualitative Data Analysis, A User Friendly Guide for Social Scientists*. London and New York: Routledge, 2005.
- Duralı, Şaban Teoman. *Kutadgubilig Türkçenin Felsefe-Bilim Sözlüğü*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Fritz, Jürgen. *Das Spielverstehen. Eine Einführung in Theorie und Bedeutung*. Weinheim/ München: Juventa, 2004.
- Goffman, Erving. *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. çev. Barış Cezar. İstanbul: Metis Yayınları (1959), 3. Basım, 2020.
- Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 29 Haziran 2020. <http://sozluk.gov.tr>
- Huizinga, Johan. *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 8. Basım, 2020.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *İslâm Tarihi El-Kâmil Fi't-Târîh Tercümesi*, çev. Ahmet Ağırakça - Abdülkerim Özyayın. İstanbul: Bahar Yayınları, 1987.

- İbn Hişam, Muhammed Cemaleddîn Abdülmelik. *Sîret-i İbn HişamTercemesi*. 4 Cilt. çev. Hasan Ege. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail İmadu'd-Din İbn Ömer İbn Kesîr İbn Davud İbn Kesîr el-Dımaşkî el-Kureyşî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 14 Cilt. çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1985.
- İsfahanî, Rağıb. *el-Müfredât Kuran Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Kızılçelik, Sezgin. *Çağdaş Sosyal Teorisyenler 1*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2018.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Koçyiğit, Talat. "Abdullah b. Übey b. Selül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/138-140. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Kümbetoğlu, Belkıs. *Sosyoloji ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2012.
- Manning, Philip. *Erving Goffman and Modern Sociology*. Stanford, CA: Stanford University Press. 1992.
- Metin, Sevtap. "Oyun Teorileri Işığında Thomas Hobbes'un Sosyal Sözleşme Kuramının Analiz ve Yorumu". *Journal Of Istanbul University Law Faculty* 72/1 (Haziran 2014), 235-264. <https://Dergipark.Org.Tr/En/Pub/İuhfm/İssue/9191/115287>
- Mevdûdî, Seyyid Ebu'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'an*. ed. Ali Bulaç, çev. Heyet. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Miles, Matthew B. - Huberman, A. Michael. *Qualitative Data Analysis: A Sourcebook of New Methods*. California: SAGE Publications Inc, 1984.
- Seligsohn, Max. "A'îşe". *İslâm Ansiklopedisi*. ed. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Heyeti. 1/229-230. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 5. Basım, 1978.
- Raessens, Joost. *Handbook of Computer Game Studies*. Cambridge: MIT Press, 2005.
- Sencer, Muzaffer. *Toplumbilimlerinde Yöntem*. İstanbul: Beta Basım Yayım, 3. Basım, 1989.
- Sezikli, H. Ahmet. "Münafık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/568-569. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Sezikli, H. Ahmet. *H. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Smith, Gregory. *Erving Goffman*. New York: Routledge, 2006.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâleddîn. *Lübâbü'n-nukûl fî esbâbi'n-nüzûl*. nşr. Ahmed Abdüşşâfi. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-, *Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müesestu'r-Risâle, 1420/2000.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünen*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâruihyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ünsaldı, Levent. "Sürekli Bir Tematikleştirme Çabası Olarak Sosyoloji: Birkaç Epistemolojik İzahat ve Kavramsal Yaratıcılığa Çağrı". *Sosyoloji Dîvanı* 3 (Haziran 2014), 13-37.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî el-. *Esbâb-ı Nüzul*, çev. Necati Tetik, Necdet Çağıl. İstanbul: İhtar Yayıncılık, ts.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-. *Kitabu'l-Meğâzî*. I-III. thk. Marsden Jones. çev. M. K. Yılmaz. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2014.
- Zebîdî, Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed. ez-. *Sahîh-i Buhari Muhtasarı ve Tecdîd-i Sarîh Tercemesi*. çev. Kâmil Miras. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, ts.

Muhterem b. Mahmud et-Tokâdî'nin *er-Risâle fî İbâhati'd-Devrâni's-Sûfiyye* Adlı Risalesi ve Devran Müdafaası

The Treatise of Muhterem b. Mahmud et-Tokâdî named *ar-Risâla fî İbâhati'd-Devrâni's- Şufiyye and Whirling Dance* (şüfi Devrân) Defense

Müzekkir Kızılkaya

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Tasavvuf Ana Bilim Dalı
Tokat | Türkiye
muzekkir.kizilkaya@gop.edu.tr

Asst. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University
Faculty of Islamic Sciences
Department of Taşavvuf
Tokat | Turkey
orcid.org/0000-0002-1774-8774

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi | 03 Ekim 2020
Kabul Tarihi | 05 Aralık 2020
Yayın Tarihi | 30 Aralık 2020

Article Types | Research Article
Received | 03 October 2020
Accepted | 05 December 2020
Published | 30 December 2020

Atf | Cite as

Kızılkaya, Müzekkir. "Muhterem b. Mahmud et-Tokâdî'nin *er-Risâle fî İbâhati'd-Devrâni's-Sûfiyye Adlı Risalesi ve Devran Müdafaası* [The Treatise of Muhterem b. Mahmud et-Tokâdî named *ar-Risâla fî İbâhati'd-Devrâni's- Şufiyye and Whirling Dance* (şüfi Devrân) Defen-se]". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2020), 631-658.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.4399257>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Muhterem b. Mahmud et-Tokâdî'nin *er-Risâle fî İbâhati'd-Devrânî's-Sûfiyye* Adlı Risalesi ve Devran Müdafaası

Öz: Semâ ve Devran, sesli/cehri zikir metodunu kabul eden tarikatların uyguladığı ferdi veya toplu ayinlerdir. Semâ ve Devrana karşı olan âlimler, semâ ve devranın caiz olmadığını, müşrik ve heva ehli insanların yaptığı eğlence türü bir uygulama olduğunu iddia etmişlerdir. Hatta bu nedenle zâhir uleması ile mutasavvıflar arasında yazılı ve sözlü tartışmalar olmuş, hatta zâhir uleması ile sûfiler arasında süregelen ilmî tartışmalardan öte geçmiş zâhir ulemasının görüşlerinden kendilerine pay çıkaran bazı zümreler tasavvuf karşıtı tavırlar sergilemişlerdir. Bu durum karşısında değişik dönemlerde sûfi müellifler tasavvufî konuları savunan eserler ve risaleler yazmışlardır. Bunlardan biri de semâ ve devran savunması olan eser ve risalelerdir. Yaşadığı dönemi tam olarak tespit edemediğimiz Muhterem b. Mahmud Tokâdî devrân müdafaası kaleme alan müelliflerden biridir. Tokâdî bu risalesinde muarızlarına karşı devran müdafaası yapmış ve devran karşıtlarına cevaplar vermiştir. Biz bu makalemizde Tokâdî'nin devranı kabul etmeyenlerin itirazlarına cevap verdiği *er-Risâle fî ibâhati'd-devrânî's-sûfiyye* adlı risalesini tanıtmaya ve semâ ve devran konusundaki görüşlerini aktarmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Sûfi, Zâhir Uleması, Tokâdî, Semâ, Devrân.

The Treatise of Muhterem b. Mahmud et-Tokâdî named *ar-Risâle fî İbâhati'd-Devrânî's-Şufiyye* and Whirling Dance (şûfî Devrân) Defense

Abstract: Hearing (semâ') and whirling dance (şûfî devrân) are individual or collective rites performed by sects that adopt the vowel (cahri) dhikr method. People who opposed hearing (semâ) and whirling dance (şûfî devrân) claimed that hearing (semâ') and whirling dance (şûfî Devrân) takeover were not permissible and that they were a type of entertainment performed by polytheists and people of desire. Even for this reason, there were conflicts between the normative scholars and the şûfis, and beyond the ongoing scientific discussions between the apparent scholars and the şûfis. The enemies of the order, who took their share from the views of the apparent scholars of the past, carried out acts that amounted to actual intervention, and attacked the dervish lodges and zawiya. In the face of this situation, şûfî authors wrote works and treatises defending şûfî issues in different periods. One of them is the works and treatises which are the defense of hearing (semâ') and whirling dance (şûfî devran). Muhterem b. Mahmud et-Tokâdî is one of the authors who wrote the defender of whirling dance (şûfî devran). We could not pinpoint the period he lived in. Muhterem b. Mahmud et-Tokâdî defended the transfer against his opponents and gave answers to the opponents of the whirling dance (şûfî devran) in his treatise. In this article, we will try to introduce Muhterem b. Mahmud et-Tokâdî's *ar-Risâle fî İbâhati'd-Devrânî's-Şufiyye*, in which Mahmud et-Tokâdî responded to the objections of those who did not accept the transfer, and to convey his views on the hearing (semâ) and whirling dance (şûfî devrân).

Keywords: Sufism, Şûfi, Normative Scholars, Tokâdî, Hearing (semâ'), Whirling Dance (şûfî devrân).

Giriş

Tasavvuf tarihinde vahdet-i vücûd, râbîta, vesîle, istimdâd, hatmü'n-nübüvve, mehdilik, tegannî, zikir, semâ, raks, devran gibi konular tartışma konusu olmuştur. Tartışılan konuların muarızları olduğu gibi müdâffileri de vardır. Bu konuların en önemlilerinden birisi de semâ ve devrandır. Çeşitli tarikat mensupları tarafından semâ ve devranı müdafaa eden risaleler yazılmış ve muarızlarına karşı delilleri ile semâ ve devranın cevazı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Semâ ve devrana karşı muhalefet edenler genel itibariyle zâhir uleması dediğimiz medrese ehli¹ olurken savunanlar da zikir halkaları oluşturan sûfiler olmuştur.² Devran meselesinde muhalif olanların reddiye, iddiaları ve gerekçeleri konusunu detaylı ele almayı konuyla ilgili referansları göstereceğiz. Ancak semâ ve devran konusundaki iddialara karşı Muhterem b. Mahmud Tokâdî'nin *er-Risâle fi İbâhati'd-devrânî's-sûfiyye* adlı risalesinde onun konuya yaklaşım tarzını, savunmasını, delillerini ortaya koyup devrana dair görüşlerini tahlil etmeye çalışacağız.

¹ Osmanlı döneminde semâ, raks ve devranı tenkit eden bazı müellifler ve eserlerine şunlar örnek verilebilir: Hüsâm Çelebi'nin (Hüsameddin Hüseyin b. Abdurrahman) (ö. 926/1520) *Risâle fi raksî'l-mutasavvife*, İbn Kemâl'in (ö. 940/1534) *Risâletü'l-münîre ve Risâle fi tahkiki'l-hak ve ibtâl-i re'yi's-sûfiyye fi'r-raksi ve'd-devrân* isimli eserleri, İbrahim b. Muhammed el-Halebî'nin (ö. 956/1549) *er-Rahs ve'l-vaks li-müstahillî'r-raks* risalesi, Ebüssüüd Efendi'nin (ö. 982/1574) devrânü's-sûfiyyeye dair fetvası, Birgivi'nin *er-Risâle fi'z-zikrî'l-cehri'si* ile *et-Tarikatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*'sindeki ilgili bölüm, Ahmed b. Muhammed el-Akhisarî'nin (ö. 1041/1631) *Risâle fi hurmeti'r-raks ve'd-devrân ve kerâheti'z-zikr'i*, Kadızâde Mehmet Efendi'nin (ö. 1045/1635) *Risâle-i devrânî's-sûfiyye'si*, Muhammed b. Mustafa el-Bucavî'nin (ö. 1059/1649) *Risâle fi zemmi't-teğannî ve'r-raks'ı*, Abdülkerim b. Veliyyüddin'in (Veliyyüddinzâde) (ö. 1100/1689) *Risâle fi hakkî'd- devrânî's-sûfiyye'si*, İbrahim Efendi'nin *Risâle fi devrânî's-sûfiyye'si* ve İbrahim b. Ebi Bekr el-Erdebilî'nin *Mezheb-i Erbaa'da Devr-i Raks-ı Semâ'ın Hurmeti*. Geniş bilgi için bk: Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulema* (İstanbul: İz Yayıncılık 2012), 369-384; Osman Türer, *Osmanlılarda Tasavvuf Hayat-Halvetilik Örneği* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 132; Ferhat Koca, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadelesi Tarihi Serüveni", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* , 1 (2002), 83.

² Semâ ve devranın lehine eser veren müelliflere de şu isimler örnek verilebilir: Eşrefoğlu Rumî, (ö. 874/1469-1470) *Sırru'd-devrân*, Muhammed b. Mahmud el-Aksarayî'nin (ö. 899/1494) *Risâle fi beyânî devrânî's-sûfiyye'si*, Zenbilli Ali Efendi'nin (ö. 932/1525) *Risâle fi devrânî's-sûfiyye ve raksihim* adlı risalesi, Ahmed Beşir Efendi'nin (ö. 978/1571) *Semâ' ve Devrân Risâle'si*, Kınalızâde Alaeddin Ali Çelebi'nin (ö. 980/1572), *Risâle fi hakkî'd-devrân ve'r-raks* veya *Risâle fi beyânî devrânî's-sûfiyye'si*, Aziz Mahmud el-Hüdâyî'nin (ö. 1038/1628) *Keşfü'l-ğınâ' an vehi's-semâ'si*, İsmail b. Ahmed er-Rüshûh el-Ankaravî'nin (ö. 1041/1631) *Hüccetü's-semâ'*, Abdülâhad Nuri b. Mustafa Sarayî es-Sivasî'nin (ö. 1061/1650) *Terceme-i risâle fi devrânî's-sûfiyye'si*, Ali b. Muhammed el-Kastamonî'nin (Karabaş Veli) (ö. 1097/1686) *Risâletü'd-devrân'ı*, Mehmed Emin Tokatî'nin (ö. 1158/1745) *Siyânet-i dervîşân der bahs-i devrân-ı sofıyân'ı*, İsmail Efendi'nin *Risâle fi't-tahkiki emri's-semâ' li'l-müntehî'si* ve İbrahim b. Muhammed en-Niksarî'nin *Burhânü'l-elhân fi hükmi't-teğannî ve'd-devrân* adlı eserleri semâ ve devran müdafaası gayesiyle yazılmış eserlerdir.

1. Semâ ve Devran

Kelime anlamı olarak “iştirmek, duymak, dinlemek; iştirilen söz, güzel ses, iyi şöhret” manasında kullanılan semâ kavramı, zihinlerde “şarkı, nağme, mûsiki, raks” anlamı çağrıştırmaktadır.³ Deverân/Devran, Arapça kökenli bir kelime olup dönmek, bir şeyin etrafında dolanmak/dolaşmak demektir.⁴ Tasavvuf tarihinde bazı tarikatlarda zikirler hafî yapılırken bazılarında cehrî yapılmıştır. Özellikle cehrî zikir yapan tarikatların zikir ayinlerinde ve zikir esnasında zikrin coşkusu ve cezbesiyle dönüşler ve hareketler yapılmış, buna devran denilmiştir. Âlemde varlık içerisinde de kendi eksenini etrafında veya başka bir cismin yörüngesinde devran yapan varlıklar vardır ki meleklerin arşın etrafında,⁵ gök cisimlerinin kendi veya yıldızların etrafında devr-i daim halinde olmaları, hacıların Ka’be’yi tavaf esnasında zikir ve dua ile dönmeleri hem bu konuya güzel bir örnek teşkil ederken hem de zikir ve devranı savunanlar için delil sayılmıştır.⁶

Ancak devranî zikrin tarikat mensupları arasında giderek yaygınlaşması ve folklorik boyutlara taşınması zâhir ulemâsının tepkisine yol açmış, ehli olsun olmasın herkes tarafından yapılmaya başlayan semâ ve devran ayinleri şiddetle eleştirilmiş ve reddiyeler yazılmıştır. Tarikatların uygulamalarına karşı sert tepkiler veren devrin vaizlerinin temsilcileri Kadızâdeliler, kendi dönemlerinde tarikat mensuplarına karşı mücadele yapmışlar, bu mücadeleler neredeyse tekke ve zaviyelere baskın düzenleme boyutuna kadar varmıştır. Kadızâdelilere karşı Şemseddin Sivasî ve Galata Mevlevihânesi şeyhi İsmail Rusûh Ankaravî Dede mücadele etmiş ve savunmak için eserler ortaya koymuşlardır. İsmail Ankaravî *Huccetü’s-semâ* adlı risalesini semâ müdafaası olarak yazmıştır.⁷ Bunun yanında ta-

³ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Ağaç Yayınları, 2009), 555; Semih Ceyhan, “Semâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/455-456.

⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 165.

⁵ ez-Zümer, 39/75.

⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 165.

⁷ İsmail Ankaravî *Minhâcü’l-fukarâ*’da semâ konusunu ayrıntılı bir şekilde ele almış ve delilleri ile müdafa etmiştir. Ayrıca *Huccetü’s-semâ*’ adlı risâlesini yazmış ve Kadızâdelilere ve devrindeki semâyı inkâr eden ve kabul etmeyenlere karşı savunmuştur. *Huccetü’s-semâ*’ adlı Risâle *Minhâcü’l-fukarâ* adlı eserin sonuna eklenerek yayımlanmıştır. İsmail Ankaravî Semâ’nın haram olmadığına dair savunma yapmış, Kur’an ve sünnete aykırı bir durumun söz konusu olmadığını ayet, hadis ve temel İslâm kaynaklarıyla ortaya koymuş ve büyük sûfilerden örneklerle delil getirmeye çalışmıştır. Bütün bu görüşlerini *Huccetü’s-semâ* adlı risalesinde, Kadızâdelilerden vâiz İbrahim’e cevap mahiyetinde yazmış olduğu *Risâletü’t-tenzihiyye fi şe’ni’l-mevleviyye*’ adlı eserinde, *Minhâcü’l-fukarâ*’nın birinci kısmın dokuz ve onuncu babında, *Kırk Hadis Şerhi*’nde ele almıştır ve altıncı hadisin şerhini semânın dayanaklarına tahsis etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Ankaravî, *Minhâcü’l-fukarâ* (Bulak: Dârü’t-Tibâ’ati’l-Bahr, 1256);

rikatları tenkit eden âlimler de olmuştur. Bunların başında Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Takıyyüddin İbn Teymiyye, İmam-ı Birgivî gelmektedir. Kemalpaşazâde ve Ebüssuûd Efendi hayatlarının ilk dönemlerinde karşı çıkmışlar ancak sonradan şartlarına ve esaslarına uygun yapılan semâ ve devrana cevaz vermişlerdir.⁸ Bazıları daha da ileri giderek raks ve devranı helâl sayanların kâfir olacağını iddia etmişlerdir. Saçaklızâde Mehmed⁹ ve İbrâhim Halebî gibi âlimler semâ, raks ve devrana karşı çıkmışlar, döne döne zikir yapanların dini oyun ve oyuncak haline getirdiklerini dile getirmişlerdir. Kemalpaşazâde ve Ebüssuûd Efendi'nin itirazlarına karşı Zenbilli Ali Efendi kaleme aldığı bir risâlede devranı savunmuştur. Aynı şekilde devrin ileri gelen sûfîlerinden Sünbül Sinan, Kemalpaşazâde'nin itirazlarına karşı devranı savunan biri Arapça diğeri Türkçe iki risâle yazmıştır. Ne gariptir ki Kemalpaşazâde'nin devranın cevazına dair fetvası vardır; ayrıca devran halinde zikreden dervişlere ilişilmemesini içeren ve o dönemde ehli tarike dokunulmasını yasaklayan bir de ferman çıkarılmıştır.¹⁰ Bu dönemde Halvetî ve Mevlevî şeyhleri tarafından müdafaalar yapılmış ve çeşitli eserler yazılmıştır. Bu dönemde bazı vaiz ve müftüler tarafından desteklenen ve zaman zaman fiilî müdahalelere varan semâ ve devran aleyhtarı hareketleri önlemek için devletçe tedbir alınmıştır.¹¹

Çalışmamız içerisinde semâ ve devranı ayrı ayrı başlıklar altında ele alıp akabinde de genel bir değerlendirmede bulunacağız.

1.1.Semâ

Semâ ve devran konusu ilk sûfîlerden itibaren üzerinde fikir yürütülmüş, hakkında farklı hükümler verilmiş, çeşitli yönleriyle ele alınıp tartışılmış bir konudur. Semâ, sûfî müelliflerin eserlerinde genel olarak "sûfînin kendisine gelen vâridi işitmesi ve işittiğini kalbe aktarması"¹² an-

Ayrıca, Müzekkir Kızılkaya, "Kadıızâdeliler-Sivâsiler Mücadelesinde Mevlevîler", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivi, Uluslararası Sempozyumu* (Balıkesir: Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları 2018), 2/758-780.

⁸ Daha sonra Zenbilli Ali Efendi, *Risâletü'l-münîre* adlı eserinde ve İbn-i Kemal ise *Risâle fi tahkiki'l-hak ve ibtâl-i re'yi's-süfiyye fi'r-raksi ve'd-devrân* adlı risâlelerinde semâ ve devranın cevâzına fetva vermişlerdir.

⁹ Mustafa Salim Güven, "Saçaklızâde Mehmed Maraşî'nin Risâletü'r-Raks Adlı Eserinin Tahlil Ve Tahkiki" *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 / 1 (Bahar 2020), 899-952.

¹⁰ Ceyhan, "Semâ", 36/455-456; Uludağ, "Devran, 9/249.

¹¹ Kızılkaya, "Kadıızâdeliler-Sivâsiler Mücadelesinde Mevlevîler", 2/758-780.

¹² Ali b. Osman Cüllabî Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb-Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 459-460.

lamında kullanılmıştır. Semâ konusunda görüşlerini dile getiren Hücvirî, ilmin elde edilmesinin beş duyu organı ile gerçekleştiğini dile getirerek bazı organlarla elde edilen ilmin diğer organların elde ettiği ilme göre üstünlüğü ve fazileti olduğunu dile getirmiştir. Hücvirî, havâs-ı hamse (beş duyu) ile elde edilen ilimlerden sem'-semâ' yoluyla elde edilen ilme ayrı bir önem atfetmiştir. Dinin tebliğinde, tebliğin muhataplarında karşılık bulmasında, mükellefin sorumluluğunun zuhûrunda, mükellefe sorumluluğu yükleyen şeyin sem' olduğunu, dini ahkâmın mükellefler nazarında kabulünün mübelliğin tebliğini iştimize dayandığını, tebliğin duyulmasının akabinde sorumluluk başladığını, dinî sorumluluğun îfâsında duymanın görmeden, kulağın gözden üstün olduğunu, şeriat, tarikat ve mârifet yolunda mesafe kat etmede iştimenin şart olduğunu belirterek semânın diğer bütün tasavvufî unsurlardan daha önemli olduğuna vurgu yapmıştır.¹³

Tasavvuf tarihinde genel olarak semâ ehli üç kategoride değerlendirilir. Avâmın, havâsın ve ehassü'l-hasın semâî. Birincisi dünya zevklerine dalmış, nefsin arzu ve isteklerinin peşinde koşan avam halkın zevk u safâ için oyun ve eğlenceden ibaret olan, haram helal dikkate alınmadan yapılan semâdır.¹⁴ Bu tür semâyâ katılanlar için şer'î sınırları dikkate almayıp keyiflerince hareket ettiklerinden ve hudûdullahı/ Allâh'ın sınırlarını koruyamadıklarından dolayı günaha ve isyana düşme olasılıkları oldukça yüksektir. Bu nedenle bu insanların gafletlerinden dolayı tövbe etmeleri gerekebilir. İkinci grup olarak havâs kullar diyebileceğimiz zâhidlerin, müridlerin ve tövbe-kârların semâî ise ilahi emirlere itaat ve ittiba neticesinde, kalplerini paslardan, gönüllerini her türlü hicap ve perdelerden arındırma gayretinde olan nefsinı manevi kirlere temizleyen dervişin manevi yolda ilerleme kaydetmesini sağlayan semâlarıdır. Sâlikin gön-

¹³ Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 459-460.

¹⁴ Osmanlı dönemi mutasavvıflarından Şeyh Muhammed Nazmî Efendi "Bir alay taharetsiz, abdestsiz, bî-namaz lahm-ı gabî bir yere cem olup heva-yı nefisle hususa taze oğlanıkların belin boynun kucaklayarak sıçrayup kalgıyan bî-idrâkin devranı Şeriat ve tarikatda caiz ve mübah olmayup, belki şiddet-i hürmet ile haram olması mukarrerdir. Fukâhânın haram dedikleri bunlar hakkındadır. Ehline kimsenin sözü yoktur. Mahsûl-i kelam "devran" ehline mahsustur, müfidir ve s-selam" diyerek konu hakkında ehl-i tarik olmayıp, semâ ve devranın mahiyetini idrak edemeyecek insanların hevâ ve heves üzere semâ ve devran yapmalarının caiz olmadığını belirtmiştir. Klasik Osmanlı döneminde sema ve devranı inkâr edenler ahlakî zaafiyetler üzerinden yani şeriat ve tarikatın esaslarıyla uyuşmayan davranışları tenkit etmişlerdir. Yukarıdaki alıntıda da görüldüğü üzere çirkin bir fiil olan oğlanıklık ve bu karakterde olan insanlar tarafından suiistimal edilen semâ ve devran konusu üzerinden ibahiyeciliğe kaymalarına karşı çıkmıştır. Geniş bilgi için bk. Türer, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat*, 132.

lündeki ve kalbindeki kasveti gidererek Hakk'a ulaşmasına vesile olur. Üçüncü grup olan ehassü'l-has dediğimiz hakikat ve mârifet ehlinin semâna gelince, halin ilahi fuyûzat ve envâr-ı ilahî ile üzerlerinde tecelli etmesi sonucu ruhların rahata ve sükûnete ermesi ile ortaya çıkan semâ halleridir. Başka bir tasnif Ebû Osman el-Hîrî tarafından seyr ü sülûk yapanlar dikkate alınarak yapılmıştır. Bunlar mübtedî ve müridlerin semâsı, sâdıkların semâsı ve âriflerin semâsıdır.¹⁵

Başka bir açıdan yapılan tasnife göre ise mana ile semâ yapanlar ve ses ile semâ yapanlar şeklinde ikiye ayrılır. Sûfilere göre semâdan maksat mânâyı dinlemek ve o manayı anlamaktır. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle mutlak semâ ile sessiz, harfsiz, kelimesiz mananın kalbe ulaşması, kalbin harekete geçmesi ve vecd halinin ortaya çıkmasıyla hâsıl olan semânın gerçekleşmesidir. Nefsânî duygularla hareket eden kişi ise sesin tesirinde kalır ve manaya ulaşamaz, mahiyetini kavrayamaz ve mananın derinliğine vukûfiyet kesp edemez. Böyle olunca manayı yorumlayamayacağı için ibahiliğe kaçır. Bu manada Ebû Bekir eş-Şiblî semâ, “Zâhiri (ses) fitne, bâtını (mâna) ibrettir” diye tanımlamıştır. Mananın özüne sahip olup bâtına nazar eden sâlik her şeyi Hak ile görür, Hak ile işitir. Bunlara semâ helâldir, çünkü bunlar eşyanın hakikatine ererek her şeyi olduğu gibi görürler.¹⁶

İnsan duyu organlarına sahip olan ve bu organlarıyla elde ettiği dış tesirlerden etkilenen bir varlıktır. Dolayısıyla işitme duyusu neticesinde kişi işittiği Kur'an, şiir, kaside veya mûsiki nağmelerinden doğal olarak etkilenecektir. İşittiği seslerin tesiriyle insanda meydana gelen vecd haliyle insanın organlarında hareketlilik zuhûr eder. Bu durum raks diye nitelenen hareketli semâyı doğurur. Tasavvuf tarihindeki çeşitli örneklerden hareketle sûfiler hareketli semâyı düşük bir mertebe görürler, coşku ve hareketle yapılan semâyı, seyr u sülûkün başında bulunan mübtedî ve mütevassıt salikleri için câiz kabul ederler. Nitekim Hz. Peygamber (sa) mes-citte raks eden Habeşlileri gördüğünde onları bundan sakındırmamıştır.¹⁷ Sülûkün nihayetine eren, vuslatı tahakkuk ettirmiş kâmiller ise (ehassü'l-has) bütün kayıtlarından sıyrılmış fenâfillaha vasıl olup bakâbillahda

¹⁵ Abdulkarim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmud- Mahmud b. Şerif, (Beyrut: Daru's-Şa'b, 1989), 551.

¹⁶ Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 464-465; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 548.

¹⁷ Cehrî ve hafî zikirlerin Hz. Peygamber döneminden kaynakları hususunda bk. Ahmet Cahid Haksever, *Tasavvufu Anlama Kılavuzu* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 55-61.

kaim olmaları hasebiyle, tüm benliklerinden ve vuslata mani hicaplardan sıyrılmış olup nefisleri musiki ve seslerden zevk alacak duygu ve düşüncelerden arınmıştır. Her daim Hak ile kaim olduklarından, bütün varlıklarıyla Hakk'a yönelip daima huzûr-u ilâhîde buldukları için ehassü'l-has ehlinin semâsı hareketsizliğe ve durağanlığa sevk eder ki; İbnü'l-Arabî buna "mutlak semâ"¹⁸ demektedir. Bu meyanda Cüneyd-i Bağdâdî'den şu mesel aktarılmıştır: "Sen kaside ve ilâhî dinler, semâ meclislerine katılır, semâ anında hareket ederdin, şimdi niçin sakınsın?" sorusuna Cüneyd-i Bağdâdî "*Sen dağları görür de onları yerinde durur mu sanırsın? Hâlbuki onların bulutların yürümesi gibi yürümektedir*"¹⁹ âyetiyle cevap vererek semânın hakikatine erenler için zâhîrinin değil bâtınının semâ halinde olması gerektiğini dile getirmiştir. Semânın hakikatine erenler için bâtınının semâ kalbin sesleri değil manayı idrak etmesi ve duymasıdır.

Tasavvuf kaynaklarından Gazzâlî *İhyâü ulûmiddîn*'de, Şehâbeddin es-Sühreverdî '*Avârifü'l-ma'ârif*'te²⁰ semâ meclislerinde uyulması gereken usul ve erkândan teferruatlı bir şekilde bahsetmişlerdir. Gazzâlî *İhyâ'da*, semânın kurallarından bahseder ve bu kuralları beş başlık altında sıralar. Birinci kurala göre: Cüneyd-i Bağdâdî "Semâ üç şeye muhtaçtır: Zaman, mekân ve ihvân" sözünden hareketle bazı zamanlarda semâ yapmaktan kaçınılması gerekir" der. Semâ yapmanın uygun olmadığı zamanları şöyle sıralar: Yemek yerken, ihvân arasında meydana gelen kırgınlık ve dargınlık anında, namazda veya insanın huşu ve huzurunu bozan bir şey bulunduğu semâ yapılmamalıdır. Şu mekânlarda semâ yapmanın da uygun olmadığını dile getiren Gazzâlî, temiz olmayan pis sokaklarda, insanı rahatsız eden kötü manzaralı yerlerde veya kalbi meşgul eden, dikkat çekecek kadar şaşalı yerlerde semâ yapmanın doğru olmadığını beyan etmiştir. Semâ esnasında aralarında işin özünü kavramamış, dış görünüş itibarıyla zâhid gibi davranan ve semânın derûnî manasını kavrayamayan ve semâyı benimsemeyip ret edenlerin yanında semâ etmekten kaçınılması gerektiğini vurgulamıştır. İkinci kural ise, semâ meclislerinde hazır olanların durumları dikkate alınmalı, semânın mahiyetini idrakten yoksun ve zarar görecektür müridler varsa mürşid-i kâmilin böyle bir ortamda

¹⁸ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 8/302.

¹⁹ en-Neml, 27/88.

²⁰ Ebû Hafs Ömer Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif - Tasavvufun Esasları*, trc: Hasan Kamil Yılmaz - İrfan Gündüz (İstanbul: Erkam Yayınları, 1993), 223-239.

semâ etmemesi ve semâ yapılmasına da izin vermemesidir. Üçüncü kurala gelince, dervişi cezbeye getirecek dini içerikli nağmeleri bütün dünyevî arzu ve isteklerden, nefsanî duygulardan sıyrılarak can kulağı ve ihlaslı bir kalple dinlemektir. Yani sesin güzelliğinden ziyade manaya vakıf olmaya gayret gösterilmeli ve nefsin hilelerinden korunulmalıdır. Dördüncü kural ise semâ sırasında semâ yapanlar mümkün mertebe sükûnet içerisinde olmalı ve hareketsiz kalmalı, duygularına hâkim olacak güçte olanlar sema için harekete geçmemeli ve yerinde sükûnetle beklemeli, feryad u figanla ağlamamalı, bağırıp çağırmamalı yani kendini kontrol etmelidir. Beşinci kural ise samimi, ihlaslı bir ihvânın riyasız olarak cezbeye ayağa kalkması durumunda diğer ihvânın da ona tabii olarak ayağa kalkmasıdır.²¹ Ebû Abdullah er-Rûzbârî, Ebû Said el-Harraz'dan naklettiğine göre semâ meclisinde ortamın güzel kokulu, bol ışıklı ve semâ esnasında sükûnetin olmasını, semâyâ katılanlar arasında ehil olmayan kimselerin bulunmamasına dikkat edilmesini, “semânın sevgi, korku ve vecd niyetiyle yapılması”²² gerektiğini belirtmiştir.

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin semâ anlayışı diğer sûfilerden farklılık arz etmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre insan ontolojik olarak ilk varlık, zuhûr bakımından son varlıktır. Bu nedenle insanın hakikati varlık bakımından bütün varlıklardan önce ve diğer varlıkların ilkesi olmasından dolayı insanın diğer varlıklarla içtimaı, onları işitmesi ve onlara uyması düşünülemez. İnsanın maddi varlıkla ilgili yönü insanın hayvanî yönüne tekabül eder. Halk arasında kabul gören yaygın semâ ve devran anlayışı insanın ruhuna değil nefsanî yönüne yani işin hakikat boyutuna değil nefsanî ve hayvanî duygularına hitap eder. Yani İbnü'l-Arabî insanı harekete geçiren her şeyi sınırlı semâ kabul ederken durağanlığa ve hareketsizliğe sevk eden her şeyi de gerçek ve mutlak semâ olarak izah eder.²³ Bu düşünceleriyle İbnü'l-Arabî semâ ve devran kavramına kendi zaviyesinden bakmış ve farklı bir bakış açısı kazandırmıştır. İbnü'l-Arabî konuya: “*Kim benim bir velî kuluma (dostuma) düşmanlık ederse, ben de ona harp ilân ederim. Kulum, kendisine farz kıldığım şeylerden daha sevimli bir şeyle bana yaklaşamaz. Kulum nafîle ibadetlerle de bana yaklaşılmaya devam eder, ta ki ben onu severim.*

²¹ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Endonezya: Matbaatü Kiryata), 2:298-302; Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, trc. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), 2/675-695.

²² Kuşeyrî, *er-Risâle*, 551.

²³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 8/302; Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizîği* (İstanbul: Sûfi Kitap, 2013), 317-318.

(Sevince de) artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Benden isterse muhakkak ona (istediğini) veririm. Bana sığınırca muhakkak onu korur ve kollarım...”²⁴ hadisi çerçevesinde meseleye kurb-ı nevafile zaviyesinden-/makamından- yaklaşır ve semâî Hakk’ı işitmek şeklinde yorumlar.²⁵ İnsan, beşer olması sebebiyle insanî hazlardan zevk alır ve manevi zevk olan semâdan da zevk alır. Bu zevki yaşama noktasında avam ve havas aynı konumda bulunmaktadır, der.²⁶

Muhyiddîn İbnü’l-Arabî, kendisinden önceki sûfilerin semâyâ dair görüşlerini daha da derinleştirip iki yönlü bakış açısı kazandırır. Birinci bakış açısında semâyı mutlak (tahkikî) ve sınırlı (taklidî) olmak üzere iki başlıkta ele alır. İkinci bakış açısında ise üçe tasnif ederek şu değerlendirmede bulunur: “Semâ başka bir zaviyeden: “ilâhî (akıl semâsı), ruhanî (nefsin semâsı) ve tabii (tabiatın semâsı)” üçe ayrılır. İlâhî semâ, Hakk’ın mutlak varlığının zuhûr etmesinin başlangıcı olan “kün” (ol) emrinin mevcudatın mahiyetleri olan a’yân-ı sâbiteleri tarafından işitilmesi ve Hakk’ın ulûhiyyetinin bütün varlıklar tarafından tasdik edilmesidir. İlâhî semâ ilâhî sırların keşfedilmesine dayalı işitmekten ibaret mutlak semâdır ve diğerlerinden üstündür. Zira bu semâda her şeyin Hak’tan ve Hak ile işitilmesi söz konusudur. Allah’ın semî isminin sırrına eren ârifin işitmesi Allah’ın işitmesi gibidir. İlâhî semâ, muhakkik sûfilerin ve mâneviyat alanında en üst mertebede bulunan Melâmîler’in işitmesidir. Ruhânî semâ bütün varlıkların Allah’ı tesbih ettiğini ruh vasıtasıyla işitmektir. Üçüncü ve en düşük seviyedeki semâ, tabii semâdır. Sınırlı semâ da denilen bu semâ mûsiki nağmelerinin ve güzel seslerin insan tabiatında meydana getirdiği tesirle nefsin ve bedenin harekete geçmesine sebep olur. Tabii semâ, hal ve vecd ehlinin semâsıdır. İlâhî ve ruhanî semâda tam bir sükûnet vardır. Çünkü bu semâ mertebelerinde insanın ruh ve idraki tabii varlık kaydından kurtulmuştur. İlâhî semâ sahibine kuvvetli bir vâridât geldiğinde yapması gereken sırt üstü yere yatmaktır. Nitekim Hz. Peygamber kendisine vahiy gelince böyle yapmıştır. Bu aynı zamanda insanın yaratıldığı toprağa dönüşü simgeler. Mûsiki nağmelerindeki ritim kozmik feleklerin devrî hareketiyle uyumludur. Feleklerin hareketi hayvanî ruha tesir eder ve bedeni harekete geçirir. Tabii semâda ilim ve mârifet kazanılmaz. Gerçek ilim ilâhî ve ruhanî semâ yapanların elde etti-

²⁴ Buhârî, “Rikâk”, 38.

²⁵ Demirli, *İbnü’l-Arabî Metafiziği*, 324.

²⁶ İbnü’l-Arabî, *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 8/302-303.

ği bir şeydir. İlâhî semâda hâsıl olan ilim mutlak ve küllî, ruhanî semânın neticesindeki ilim ilâhî fiillere taalluk ettiğinden cüz'îdir.”²⁷ İbnü'l-Arabî mûsikiye dayalı tabii semâî şer'î açıdan mubah sayar. Zira bu türün haramlığına dair Resûlü Ekrem'den hiçbir haber gelmediğini söyler. Ancak mûsikiyi ya da harekete dayalı bu tür semâyı düşük bir mertebe olarak görür.²⁸

Tarikat pîrleri mûsiki anlamındaki semâî aslî vatan olan Elest Bezmi'yle irtibat kurarak açıklamışlardır. Ahmed er-Rifâî sâliki cezbeye getiren nağmeleri dinlemesini Elest Bezmi'ndeki Hakk'ın “elestü bi Rabbikum” hitabının cevabı olan işitmeyi hatırlattığını belirtir. Aynı zamanda Mevlânâ eserlerinde semâî Hakk'a vâsıl olmak suretiyle Elest Bezmi'ndeki, “*Evet, sen bizim rabbimizsin*” sesini işitmeyi, Yusuf'un kanlı gömleğinden Yusuf'a kavuşma kokusunu alan Ya'kub'un evlat hasretine deva olmayı sembolize ettiğini ifade etmiştir. Mevlânâ'ya göre semâî ehlinin mûsiki etkisiyle nefsin esiri olan avam halk için değil ilahi aşkın sırrına ermiş havas için olduğunu dile getirmiştir.²⁹ Rûzbihân-ı Baklî de Mevlânâ gibi semâî Hakk'ın ruhlara Elest Bezmi'ndeki hitabıyla açıklayan sûfilerdendir. Baklî, “ariflerin âlemdeki sesleri Hakk'ın ezeli hitabını işitmesi” şeklinde tanımlar. Buna göre Baklî âlemdeki mevcudatın Allah'ın ilâhî kelâmını tecelli ettirecek kendine özgü bir lisanı olduğunu beyan etmektedir. Semâî makamındaki sûfî bu dili idrak eder ve böyle bir kişinin semâî Hak ile ve Hak vasıtasıyladır.³⁰

Tarikatların sistemleşmesinden sonra semâî terimi tarikatlar tarafından ayinleri esnasında okunan zikir için kullanılan bir terim halini almıştır. Halk arasında semâî kelimesi gündeme geldiğinde hafızalarda canlanan zikir ayini Mevlevîler tarafından yapılan zikir törenleridir. Halvetîyye, Rifâîyye, Mevlevîyye, Sa'diyye ve Bektaşîlik gibi yaygın tarikatlar müziğin tesiriyle dervişler tarafından yapılan semâî benimsemişler ve uygulamışlarsa da sessiz zikri benimseyen Nakşibendîlikte özellikle İmam-ı Rabbânî'den sonra hareketli semâîden kaçınılmıştır. İmâm-ı Rabbânî mûsiki tesiriyle yapılan semâî oyun ve eğlenceden ibaret görmüş ve seyr u sülûkunu tamamlamış kâmil insanlar için gereksiz olduğunu söylemiştir.

²⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 8/300-305.

²⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 8/300-305.

²⁹ Ceyhan, “Semâî”, 36/455-456.

³⁰ Ruzbihan b. Ebû Nasr Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, thk. Asım b. İbrahim el-Keyyâli-Hüseyn eş-Şazeli ez-Zerkâdî (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İmiyye, 1426/2005) 98-99.

Semâî folklorik manada oyun ve eğlence haline getiren insanları ağır bir şekilde eleştirmiş ve şiddetle kınamıştır.³¹

Semânın hükmü konusunda iddia edilen “raksın haram olduğu hususunda icmâ vardır” görüşüne sûfîler tarafından itibar edilmemiş ve sağlam kaynaklara dayanmayan bir görüş olarak kabul edilmiştir. İmam Şâfiî, Gazzâlî, Mevlânâ gibi pek çok âlim ve sûfî müzik eşliğinde yapılan hareketli semâyî mubah, oyun ve eğlence maksadıyla yapılan semâ ve raksı nefse, heva ve arzulara hitap etmesinden dolayı haram kabul etmişlerdir.³²

Kanaatimizce ulema tarafından haram kabul edilen semâ, şeriat ve tarikat esaslarından uzak, ahlakî yönden zaafiyetlere yol açan, düşük karakterli insanların oğlanlılığa varan dengesiz hareketlerinden oluşan, ruhu, amacı, yöntemi, bilinci açık olmayan, yöresel ve kültürel öğelerle bezeli folklorik semâ türüdür. Semânın en aşağı türüdür ve içerdiği kareoğrafik eylemler sebebiyle şeriatte kabul olunmayacak hareketleri içerir. Bu nedenle bu tür semâ ve devran hem haram kabul edilmiş hem de çok sert tenkitlere maruz kalmıştır.

1.2. Devran

Okunan Kur’an âyetlerinin veya söylenen ilâhinin etkisiyle bulunduğu mekânın psikolojik ortamında etkilenen insanlar duygusal yönden çöşkuyla dolar ve kendilerine hâkim olamazlar, gayri ihtiyarî olarak dönmeğe başlarlar. Dönme eylemi, devir, devran, kıyam ve semâ gibi kelimelerle adlandırılmıştır. Devran tek başına yapılabileceği gibi bazen topluca ayağa kalkıp ta yapılabilir. Sûfînin iradesi dışında cezbe ile meydana gelen semâ sûfîler nazarında makbul karşılanmaktadır. Arzu ve istekle iradeye dayalı yapılan devran ilk dönem sûfîler tarafından muteber görülmemişse de sonraki dönemlerde usulüne uygun, ihlas ve samimiyetle yapılması kaydıyla sakınca görülmemiştir.³³

Dervişler devranı kalplerine gelen vâridât ve cezbe saikiyle yaparlar. Tasavvufî sohbetler ve zikir meclislerinde Kur’an okunurken, vaaz u nasihat dinlenirken veya ritim üzere söylenen ilahini tesiriyle kendilerine gelen vâridâtın cezbisine kapılır ve duygulanıp heyecanlanır. Cezbenin cazibesi karşısında kendinden geçen sûfî mümkün mertebe kendine hâkim

³¹ Ahmed Farûkî Serhendî, *Mektûbat-ı Rabbânî*, çev. Abdulkadir Akçipek (İstanbul: Merve Yayın-Dağıtım, 1977), 1/663-665

³² Ceyhan, “Semâ”, 36/455-456.

³³ Ebû Nasır Serrâc Tûsî, *el-Lüma’*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk, 1996), 265-266.

olmalı ve heyecanını kontrol ederek sükûnetini koruması tasavvufî edeptendir. Fakat vâridât güçlü, karakter olarak sâlik de heyecanlı ve cezbeli bir yapıya sahipse, kendini kontrol edemeyen derviş sallanmaya başlar; öyle anlar olur ki iradesi dışında ayağa kalkar ve cezbeye dönmeye başlar; bazı zamanlarda ise yere yıkılıverir. Sakinleşen derviş heyecanı yatışınca sessizce yerine oturur. Coşan derviş tek başına döndüğü gibi toplu olarak ta devran yapılabilir. Mevlevîler semâi bir daire oluşturacak şekilde yaparlar. Mevlevî semâinde olduğu gibi semâ bazen Mevlevihanelerdeki semâhanelerde gerçekleşir bazen de derviş tek başına olduğu zamanlarda cezbeye kapılarak devran yapabilir. Devran yapmak için zikir meclisinde veya bir tarikatın âyinine bulunmak şart değildir. Kişi içinde bulunduğu hal ile işittiği Kur'an ayeti, ilahi, kaside gibi hoş ses ve müziğin etkisiyle coşar devran yapabilir. Bu durum insanın sestən etkilenen bir varlık olmasıyla ilişkili bir durumdur.

Kuşeyrî, Cehm ed-Dukkî'nin zikir meclisinde coşup devran yaptığını kaydeder.³⁴ Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr'ın zikir halkaları ve semâ meclisleri düzenlediği, Mevlânâ'nın kuyumcular çarşısından geçerken çekiçlerin çıkardığı sesin coşkusuyla sokakta devran etmeye başladığı bilinmektedir.³⁵

Devran, Melâmiyye ve Nakşbendiyye dışındaki tarikatların çoğunluğunda uygulanan bir ritüel ve zikir ayinidir. Ancak devranda sükûn hali mi hareket hali mi tercih edilmiştir. Sûfîlerden devranda hareket halini tercih edenler olduğu gibi sükûn halini tercih edenlerde olmuştur. Tercihlerini ise salikin içinde bulunduğu şartlarla ilgili olduğunu söylemişlerdir. Yani gelen vâridâtın tesir biçimine bağlı olduğunu istitar halinde hareket, tecelli halinde ise sükûnet içinde olması gerektiğini beyan etmişlerdir. Başka bir yönüyle ise hareketin zaaf ve acz, sükûnün kemal işareti olduğunu söylemişlerdir. Cüneydi Bağdadî kendine hâkim olamayan nara atan bir gence “bir daha kendine hâkim olamazsan yani sükûneti sağlayamazsan benimle arkadaşlık etme” demiştir.³⁶ Bu gerekçe ile semâ ve devrana karşı çıkanların ekserîsi yapılış şekli, yapılış şartları ve şekli, yöntem ve amaçları açısından semâ ve devrana karşı çıkmışlar, Cüneydî tavrı benimsemişlerdir. Bu sebepten dolayı Nakşiler arasında semâ ve devran uygulama-

³⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 144.

³⁵ Ferîdûn b. Ahmed-i Sipehsâlâr, *Risâle*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Tercüman, 1977), 132.

³⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 554.

masına sık rastlanmaz. İmam-ı Rabbânî'nin her ne kadar aleyhte bir tavrı olmasa da tarikat uygulamalarında semâ ve devran yer almaz.³⁷

Kadiriyye, Rifâiyye, Mevleviyye, Sühreverdiyye, Çiştîyye, Halvetîyye gibi çoğu tarikatlarda devranî zikir büyük bir öneme haiz olup tarikatın ana esaslarından kabul edilmiştir. Mevlevîlik'te adını Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled'den alan üç devir (edvâr-ı selâse) vardır. Ayin esnasında dervişler sistemli bir şekilde semâhânedede üç defa dolaşırlar. Devran esnasında selâmlar ve dualar okunur ve devranın insan tabiatıyla olan bağlantısına işaret edilir.³⁸ Mevlevîler kendilerini kutup yıldızı etrafında dönen yıldızlara benzeterek semâ ile semâhânedede şeyhin etrafında belli daireler çizerek dönerler. Semâ eden dervişler yıldızlara şeyhte kutup ile sembolize edilir.

Kadirî ve Halvetî tarikatı ve kolları “darb-ı esmâ” olarak isimlendirdikleri devrana büyük önem atfetmişlerdir. Halvetîler içten dışa (enfüsten âfâka) olan devre “devr-i suğrâ”, dıştan içe (âfâktan enfüse) olan devre “devr-i kübrâ” derler.³⁹ Cerrâhî tarikatı, pîrleri olan Nûreddin Cerrâhî'ye Şeyh Vefâ'nın talim ettiğine söyledikleri “Hay Hay Hû” esmalarını okuyarak yaptıkları devran olan “Vefâ devri”ne önem verirler. Cerrâhîler ayrıca “devr-i Veledî”yi de uygularlar.⁴⁰

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, seyr u sülûk yolcularının sülûk esnasında “müstatil tarik” (uzun yol) ve “devrî tarik” (daire çizerek) olarak iki yol takip ettiklerini belirterek devrî tarik ehlinin müstatil tarik ehlinde üstün olduğunu belirtir. Ve devr-i tarik yolunu tutanları devr-i mustatile tercih eder. Konuyla ilgili Süleyman Uludağ şu bilgiyi aktarır: “Zira müstatil tarik mensupları sülûk esnasında hangi noktaya ulaşırlarsa ulaşınsınlar Hakk'ı onun ötesinde görürlerken devrî tarik sahipleri her mertebede, her yerde Hakk'ı hâzır ve nâzır bulurlar. Bunların seyirleri Hak'tan Hakk'a Hak ile Hak'tadır.”⁴¹ Ankaravî, devr-i tarîki “Hakk'ın inâyeti, mürşidin de himmetiyle tutulan ve sâliki vahdet-i vücûdun sırrına erdiren”⁴² yol olarak değerlendirmiş ve Mevlevîlerin bu yolu benimsediğini beyan

³⁷ Sirhindî, *Mektûbât*, 1/301, 123. Mektup.

³⁸ Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ*, 67.

³⁹ Mehmed Kemâleddin Harîrîzâde, *Tibyânü vesâ'il-i'l-hakâ'ik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 432), 343a-b-344a-b; Süleyman Uludağ, “Devran”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 9/248-249.

⁴⁰ Uludağ, “Devran”, 9/248-249.

⁴¹ Uludağ, “Devran”, 9/248-249.

⁴² İsmail Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ* (İstanbul: 1286/1869) 74.

etmiştir.⁴³ Ayrıca Mevlevîlerin bayramlarda tebrik töreni için uyguladıkları bir halka daha vardır ki bu özel halkaya “devr-i kebîr” derler.⁴⁴

Mutasavvıflar, devran yaparak döne döne zikretmeyi ve bu yoldan Hakk’a vasil olma düşüncesini, devranın âlem-i ecsamda ve âlem-i melekutte karşılığının olduğunu belirlemek için mukayese yaparak feleklerin döndüğünü, hatta varlığın bir hareket içerisinde olduğunu âlemde bulunan her şeyin dönmekte olduğunu, meleklerin arş etrafında,⁴⁵ hacıların Kâbe çevresinde dönerek dualarla tavaf ettiklerini, bundan dolayı sülûk ehlinin zikrin coşkusuyla ilâhî cezbeye kapılıp dönmemesinin tabii bir şey olduğunu söylerler.⁴⁶ Tarikat mensuplarının semâ ve devranı batılların oldukça ilgisini çekmiş ve büyük rağbet göstermişlerdir. Batılı araştırmacılar semâ ve devran ehlini “dönen dervişler” şeklinde adlandırmışlardır.⁴⁷

Klasik dönem eserlerinde de devran ve semânın müdafileri olduğunu görüyoruz. *el-Luma*’da Ebû Nasr Serrac et-Tusi (ö. 378/988), Ali b. Muvaffik’in bir semâ töreninde okunan dua ve kasidelerin tesiriyle ayağa kalkıp vecd halinde dönmeye ve devran yaptığını kaydeder.⁴⁸ Daha önce Kuşeyri’nin (ö. 465/1072), Cehm ed-Dukkî’nin vecd halindeyken devran yaptığı rivayetini aktardığımız üzere, Kuşeyrî, müridin şeyhinin işaretleriyle semâ halindeyken hareket etmesinde bir beis olmadığını söylemiştir. Ancak şeyh müridine nufûzuyla hükmetmelidir.⁴⁹ Hücvirî’ye göre ise, semâ’ halindeyken mübtedîye vâridât-ı ilahi gelir ve bu durumda mübtedînin devran yapması, iradesine sahip çıkamaz, hissini kendisine gelen vâride muhalif olmasından kaynaklanır. Bu vârid, mübtedî’de zamanla istidad haline gelir. Kendine hâkim olmaya başlayan sâlik sakinleşmeyi öğrenir. Cebrail (a.s)’in Hira dağında ilk vahyi Hz. Peygamber (s.a.)’e getirdiğinde Efendimiz (s.a.)’de de böyle bir hal yaşandığı rivayet edilmiştir. Fakat Hz. Peygamber (s.a.)’in vahyin devam etmesiyle, ilk vahiyyle yaşadığı halin geçmesinden sonra sakinleştiği daha sonra gelen vahiylerde böyle bir

⁴³ Ankaravî, *Minhâcü’l-fukarâ*, 74.

⁴⁴ Mevlevî semâsının son şeklini alması hususunda bk. Abdulkaki Gölpinarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul: İnkılap, 2006), 340-352.

⁴⁵ ez-Zümer, 39/75

⁴⁶ Ankaravî, *Minhâcü’l-fukarâ*, 75.

⁴⁷ Clement Huart, *Mevleviler Beldesi Konya* adlı eserinin on birinci bölümünde Mevlevileri “Dönen Dervişler” olarak nitelemiştir. Bk. Clement Huart, *Mevleviler Beldesi Konya*, çev. Nezih Uzel, (İstanbul: Tercüman, 1978), s.125-136.

⁴⁸ Ebû Nasr Serrac et-Tûsî, *el-Lüma*’, thk. Abdulhalim Mahmut-Taha Abdulkaki Sürûr (Kahire: Daru’l-Kütübi’l-Hadisîyye, 1380/1960), 363.

⁴⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 629.

hal yaşamadığı hatta vahyin gelmesini özlemle beklediği kaynaklarda belirtilmektedir.⁵⁰ Bu ve benzeri örneklerden hareketle öyle anlaşılıyor ki ilk dönemlerdeki devran daha çok ferdi boyutu olan bir dönme biçimidir.

Semâ, dinlenen ilâhînin veya kulağa hoş gelen ritimlerin ve nağmelerin etkisiyle dervişin dönme eylemidir. Şekli yapısı itibariyle âlemde dönen diğer varlıkların devranına benzetilen semâ, atomlar, galaksiler, yıldızlar, gezegenler, düzgün dairesel hareketle dönerek her daim Allah (c.)'ı zikreden bütün bir kâinatın varlığına işaret eder. Meleklerin de arşın etrafında Allah'ı zikrederek dönmeleri yine bu yönüyle bir benzerlik arz eder. Dervişin semâî, kâinatın ve meleklerin tesbihâtına kısaca varlığın devranına insanî boyuttta katılmaktır. Bu katılış insana, kâinata maddî ve manevî olarak âlemin bir parçası ve âleme mensubiyet olgusu katar. Böylece semânın hakikatine eren derviş varlığın ve varlığının hikmetinin sırrına kabiliyeti oranında mazhar olur. Bu mertebeye erişen sâlik âfâkta ve enfüste seyrini tamamlar ve Kur'ân tabiriyle hak ve hakikat onda tebeyyün eder.

Semâ ve devran müdafaası yapan müellif sûfilerden biri de Muhterem b. İbnü'ş-şeyh Mahmut Tokâdî'dir. Devran müdafaası olarak beş varaklık bir risale yazmıştır.

2. Muhterem b. Mahmud Tokâdî'nin Devran Risalesi

Muhterem b. Mahmud Tokâdî'nin hayatı hakkında detaylı bilgi bulunmamaktadır. Sadece Bursalı Mehmet Tahir, Pirincicizade Süleyman Efendi'nin mev'izelerden oluşan eseri *Tuhfetü'l-Vaizîn*'i tanıtırken “Cemal Halvetî'nin halifelerinden Muhterem b. İbnü'ş-şeyh Mahmud Tokâdî'nin de *Şemsü'l-Vaizîn* adlı benzer bir eseri vardır” diyerek Muhterem b. Mahmud Tokâdî'nin Cemal Halvetî'nin halifelerinden olduğunu bildirmektedir.⁵¹ Babasının da şeyh olduğu İbnü'ş-şeyh ifadesinden anlaşılmaktadır. Döneme ait kaynaklarda tarafımızdan yapılan taramalarda ne yazık ki Tokâdî hakkında bilgi bulunamamıştır. Eseri *Rahatü'l-Kulûb*'ta İstanbul halkından bahsetmesi ve Mev'izeye dair *Şemsü'l-Vaizîn* adlı eserinin olması Muhterem b. Mahmud Tokâdî'nin İstanbul'da yaşadığını ve İstanbul camilerinden birinde vaiz olarak görev yaptığını göstermektedir.⁵²

⁵⁰ Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 464-465.

⁵¹ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınevi, 1333), 1/262.

⁵² Tokâdî, *Râhatü'l kulûb*, 131a.

Ayrıca Kastamonulu Şeyh Şabâni Velî'den *Rahatül Kulûb* adlı eserinde bahsetmesi kendisinin Şeyh Şa'bân-ı Velî ile irtibatı olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Fakat Halvetîliğin kollarında özellikle Sivasiyye, Şa'bâniyye ve Sünbülüyye kolu üzerinde yaptığımız çalışmalarda araştırmamız sonucunda böyle bir bilgi tarafımızdan teyit edilememiştir.

Ancak eserin yazılış tarihi ile Cemal Halvetî'nin vefat tarihi arasında bir asırdan fazla bir zaman dilimi vardır. Buradan hareketle Cemal Halvetî'nin halifelerinden olamayacağı kanaatine vardık. Muhtemel ki babasının adını da zikretmeyip ibnü-ş-şeyh Mahmud ismiyle bahsedilmesi babasının Cemal Halvetî'nin halifelerinden olması ihtimalini güçlendirmektedir. Eserlerinde Muhterem b. ibnü-ş-şeyh Mahmud Tokâdî künyesiyle anılmaktadır. İyi bir tahsil aldığı eserlerinde görülürken, kaynak olarak zikrettiği eserler tefsir ve hadis tarihinin önemli kaynaklarıdır. Tokatlı olduğu kesin olurken ilim tahsiline nerede başladığı, Tokatta mı ilim öğrenmeye başladı, İstanbul'da mı medrese eğitimine başladı? Veya kimlerden ilim ve icazet aldı, tarikata intisabı ne zaman ve nerde oldu, şeyhi kimdir, hangi tekkeye mensuptur? gibi soruların cevabı şimdilik meçhulümüzdür.

2.1. Devran Risalesi

Risalenin tam adı “*Risâle fi İbâhati'd-devrani's-sûfiyye*” olup Milli Kütüphanesi Yazmalar bölümünde 06 Mil Yz A 5998/5 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Risale yine Muhterem b. ibnü-ş-şeyh Mahmud et-Tokâdî'nin *Râhatü'l-ķulûb* adlı Halvetî tarikatının çeşitli tasavvufi görüşlerini ele aldığı eserin 131a-134b varlığında yer almaktadır.

2.2. Risalenin Yazılış Gayesi

Risalenin yazılış gayesini Tokadî aşağıdaki pasajda belirttiği üzere devrana karşı çıkanlara ve haram sayanlara karşı bir müdafaa olarak ele almıştır. Kur'an, sünnet, icma ve kıyasla devran savunması yapmıştır.

Muhterem b. Mahmud ibnü-ş-şeyh Tokâdî risalenin ilk varlığında;

“*Fenekûlu'l-fakîr ednâ mine'n-nakîr Muhterem b. eş-Şeyh Mahmud et-Tokâdî aleyhi'r- rahmetü'l-Hâdî ve lemma iltemese minnî ba'du'z-zâkirîn ve'l-âşikîn hiyne meneahum el-cahilûn ani'l-mesâcidi ve ve'z-zevâyâ inne ecmeu risaleten merķûbeten müfîden muhtasaran hâliyen ani'z-zevâidi ve camian lil-fevâidi fi ibaheti'd-devarânî's-sûfiyyeti ve redde'l muânidiyyeti fe cema'tü hazihi'r-risâlete mea'l-fetva libeyânî sebeben li'l-maķfireti ve'l-atâyâ ve mükeffiren li'z-zunûbi*

ve'l-hatâya Allahümmahşurna fi zümreti'l-ulemâi's-salihîn ez-zakirîn vela tahşurna fi zümreti'l-muanidîn ed-dâllîn. Âmin Ya Muîn.”⁵³

İfadelerinden de anlaşıldığı üzere cahil cühela kesiminin mescitlerde ve zaviyelerde semâ ve devran yapılmasını inkâr etmeleri sebebiyle devrana karşı çıkanlara karşı cevap mahiyetinde yazdığını ve semâ ve devran risalesi vesilesiyle Allah'tan affını ve mağfiretini umduğunu dile getirmektedir. Bir sonraki bölümde detaylarını ele alacağımız üzere semâ ve devran hakkında edille-i şer'iyye üzerine yani Kitab, sünnet, icma ve kıyastan deliller ile semâ ve devran müdafaası yapmıştır.

Risalenin ne zaman yazıldığına dair kesin bir tarih elde edemedik. Ancak değişik konular içeren *Râhatü'l kulüb* adlı eserin değişik sayfalarında bazı risaleler bitikçe “Temmet er-risaletü sene 1137 fi şehr-i rebiu'l ahir fi yevmil hamis” gibi ifadeler yer almaktadır ki bu da bize eserin 1130'lu yıllarda yazıldığını veya istinsah edildiğini göstermektedir. Bizim kanaatimiz eserin istinsah edildiği doğrultusundadır. Zira risalede adı geçen şahıslar ve bilgiler h.1130 yılından önce yaşamış kişiler ve cereyan etmiş olaylardır. Bu kanaatimizi Bursalı'nın verdiği bilgilerde teyit etmektedir.⁵⁴

2.3. Risâle fi İbâhati'd-devrani's-sûfiye Adlı Risaleye Göre Devranın Delilleri

Muhterem b. Mahmud Tokâdî, devranın edille-i şeriyye diye bilinen kitap, sünnet, icma ve kıyas üzere deliller ile devran müdafaası yapmıştır. Bu deliller ve kaynakları aşağıda ele alınıp incelenmeye çalışılacaktır.

2.3.1. Kur'an-ı Kerim'den Delilleri

Muhterem b. Mahmud Nisa süresinde geçen “*Namazı bitirince de ayakta iken, otururken ve yatarken Allah'ı anın. Güvenlik içinde olduğunuzda namaz gerektiği gibi kılın. Şüphe yok ki namaz, müminler üzerine vakitleri belli olarak yazılmış bir ödevdir.*”⁵⁵ ayetini, Enfal süresi'nde geçen “*Ey iman edenler! Bir düşman birliği ile çatıştığınız vakit sebat ediniz ve Allah'ı çokça anınız ki zafer sizin olsun.*”⁵⁶ ayeti ve Ahzab süresi “*Ey iman edenler! Allah'ı çok çok anın.*”⁵⁷ Allah'ı zikir bağlamında bu ayeti devranın cevazının delili olduğunu ka-

⁵³ Muhterem b. Mahmud et-Tokâdî, *Risâle fi ibâheti'd-devrâni's-sûfiyye* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Bölümü, 06 Mil Yz A 5998/5), 131a-134b.

⁵⁴ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/262.

⁵⁵ en-Nisâ, 4/103.

⁵⁶ el-Enfâl, 8/45.

⁵⁷ el-Ahzâb, 33/41.

bul etmektedir. Zikreden kişilerin ayakta, otururken, rukûda iken, secde yaparken, sırt üstü uzanılmış halde iken; gece gündüz, açıktan, gizlice, hareket halinde iken ve sakin halde iken, karada denizde, hazerde seferde; gadab halinde iken, sevinçli iken yorgunken, dinçken, itaatte, masiyette, temizken cenabet halinde iken yani her halde zikrin yapılabileceğini söyler.⁵⁸ Bu yönüyle Tokâdî Peygamberimizin her durum için bir dua ve zikrinin bulunduğu zımnen de işaret eder.⁵⁹ Aynı zamanda bu ayetleri tefsir eden müfessirlerden *Kādî Beyzâvî Tefsiri*⁶⁰ *Medârikü't-tenzil*,⁶¹ *Keşşâf*,⁶² *Begavî*⁶³, *Tefsîrü's-Semerkandî*⁶⁴ ve *Dürrü'l-meânî*,⁶⁵ *Tefsîru Kebîr*⁶⁶ ve *Sa'lebî*,⁶⁷ *Vahidî*,⁶⁸ *Tahâvî*,⁶⁹ Molla Gürânî⁷⁰ gibi müfessirlerin bu ayetlerde kulun her halükarda zikir halinde bulunması gerektiğini vurguladıklarını beyan eder. Zikrin cezbisine takat getiremeyip sükûnetini muhafaza edemeyen salikin gelen vâridâtın ve zikrin coşkusuyla hareket haline geçtiğini ve cezbe ile coşarak dönmeye başladığını beyan ederek devran eden dervişlerin bu davranış biçimlerinin irade dışı gerçekleştiğini vurgular. İnsan yaratılış itibarıyla etkilenen bir varlıktır. İlahi vâridâtlar karşısında

⁵⁸ Tokâdî, *Risâle fi ibâheti'd-devrânî's-sûfiyye*, 132a.

⁵⁹ Peygamberimizin günlük hayatta yaptığı dualar için bk. Muhyiddîn Ebi Zekeriyâ Yahya b. Şerefî'n- Nevevî, *el-Ezkârü'l-müntehabu min kelâmi seyidi'l-ebâr*, thk. Ahmed Ratib Hamuş (Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1983).

⁶⁰ Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Muhtasar Beyzâvî Tefsiri (Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil)* trc. Şadi Eren (İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011), 1/553; Ebû'l-Ferec Cemaluddîn Abdurrahman Ali b. Muhammed Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, trc. Abdulvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2009), 1/629.

⁶¹ Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedevi (Beyrut: Daru'l-Kelîmü't-Tayyib, 1998), 1/392.

⁶² Ebû'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Harezmi ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmi'î't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017) 2/256.

⁶³ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Meâlimü't-tenzil* (Riyad: Daru Tayyibe, 1990), 1/281.

⁶⁴ Ebû'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/383-384.

⁶⁵ Muhammed bin Muhammed bin Abdürreşîd bin Tayfun Sirâcüddîn es-Secâvendî el-Haneffî, *'Aynü'l-me'ânî fi tefsîri's-seb'i'l-meşânî*, thk. Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah eş-Şehrî (Riyad: Vezaretü't Talimü'l-Âlî, 1428).

⁶⁶ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981), 11/28.

⁶⁷ Ahmed bin Muhammed bin İsmâil es-Salebi, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Çur'ân* (Beyrut: Daru İhyâü't-Türâsî'l-Arabî, 2002), 3/379

⁶⁸ Ebû'l-Hasen Alf b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbüri, *el-Vasîf fi tefsîri'l-Çur'ân* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2/107-108.

⁶⁹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî, *Ahkâmü'l-Çur'ân*, thk. Sadeddin Önal (İstanbul: İsam, 1998) 1/232-232.

⁷⁰ Molla Gürânî, *Gayetü'l-emânî fi tefsîri'l-ke'lâmî'r-rabbânî* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2019).

asil olan sükûneti korumak olmasına rağmen salık bazen iradesine hâkim olmayıp ilahi vâridâtlar karşısında ilahi aşkın coşkusuyla kendinden geçer. Kalp gözündeki ve gönlündeki perdelerin kalkmasıyla vâridât ve ilahi sırlara mazhar olur.

Tokâdî, Kur'an'da geçen zikir kavramından hareketle semâ ve devran konusunu ele almış ve bahsi geçen ayetlerdeki "Allah'ı anın, zikredin" fermânı ilahîsini daha dar manada ferdî veya toplu, cehrî ve hafî yapılan zikir manasında yorumlamıştır. Bu yorumlardan hareketle de tarikatların çoğunda zikir esnasında uygulanan semâ ve devranın cevazının delili kabul etmiştir. Ancak Kur'an'da geçen zikir kavramı anlamı geniş bir kavramdır. Bu nedenle zahir ulemâsı ve semâ ve devranın cevazına muarız olanlar bu ayetlerden semâ ve devranın cevazına sıcak bakmamışlardır. Onlar da kendi görüşlerini destekleyen ayetlerden delilleri dile getirmişlerdir. Muarızların delilleri ve görüşleri çalışmamızın kapsamı dışında olduğu için ilgili kaynaklara müracaat edilmesi münaşip olacaktır.

2.3.2. Tokâdî'ye Göre Devranın Sünnetten Delilleri

Tokâdî, zikir ve devranın sünnete göre caiz olduğunu Buhârî, Müslim, Tirmîzi ve Ebû Davud gibi hadis kaynaklarında yer alan şu hadisi naklederek ilk delilini sunar. Rasûlullâh (as) her vakitte Allah'ı zikrederdi.⁷¹ Aynı şekilde Deylemî'de geçen şu Buhârî hadisinde; "Allah'u Teâlâ'yı çok zikredin; hattâ o derece zikredin ki münâfiklar sizi gösteriş yapıyorsunuz desinler."⁷²

"La ilahe illallah diyeni bırakın, La ilahe illallah diyene işlediği günahlardan dolayı kâfir demeyin! Buna kâfir diyenin kendisi kâfir olur"⁷³ hadisiyle semâ ve devran esnasında dervişlerin zikir çektiğine ve Allah'ı zikretmenin cezasıyla döndüklerine işaret ederek semâ ve devran yapanların küfürle ve zındıklıkla itham edilemeyeceğini, itham edenlerin itham etiklikleri küfür ve zındıklıkla kendilerinin yüz yüze kalacakları hususunda muhalifleri uyarır.

"Âdemoğlu, kendisini Allah'ın azabından kurtaracak amel olarak zikrullah-tan daha üstün bir amel işlememiştir. (Ashabı Kiram) dediler ki: Allah yolunda ci-

⁷¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el- Arnavut, Âdil Mürşid, vd. (Beyrût: Müessesetü'r- risâle, 1421/2001), 43/392 (No. 26376); Ebû Dâvud, "Sünen" 1/5; Tirmizî, "Sünen", 5/463; İbn Mâce, "Sünen", 1/110

⁷² Taberânî, "el-Mu'cemü'l-kebir", hadis No: 12615; Beyhakî, "Şu'abü'l-îmân", (hadis no: 557).

⁷³ Nureddin Ali b. Ebi Bekir el Heysemi, *Mecma'u'z-zevâ'id* (Kahire: Mektebetü'l- Kudsi, 1414/1994), 1/106

hat etmekten de mi üstün? Buyurdu ki: “Allah yolunda cihad etmekten de! Ancak elindeki kılıç kırılıncaya kadar düşmana kılıç çalman sonra yeniden kırılıncaya kadar düşmana kılıç sallaman hariç.”⁷⁴ Hadisi şerifinde de zikir çekmenin, zikir esnasında zikrin cezbesiyle coşarak semâ ve devran yapanların Allah katında makbul amellerden sayılan zikir ile iştigal ettiklerini belirtir ve bu hadisi semâ ve devranın caiz olduğunun delili kabul eder.

Tokadî'nin delil olarak sunduğu başka bir hadis ise şudur: “Ebû Said el-Hudrî (r.a.)’den rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: Dedim ki, Ya Resulallah, cennette derecesi en azametli olan hangi insandır? Buyurdu ki: “Allah’ı çokça zikreden erkek ve kadınlardır!” Dedim ki: “Ya Nebiyyallah, o (cennetteki) Fırat Nehri’nden de mi üstün?” Buyurdu ki: “Gazi, Allah yolunda kılıç sallamaktan kanlara bulanıp tanınamaz hale gelse yine de zikrullah ondan üstündür!”⁷⁵ Allah’ı sevmenin alameti, O’nu zikretmektir; Allah’a buğzun (sevmemenin) alameti de zikrini sevmemektir.⁷⁶

İmam-ı Nevevî demiştir ki: “Her şeyin bir cezası vardır; ariflerin cezası da zikirden kesilmektir.”⁷⁷ “Her şeyin bir cilası vardır; kalbin cilası da zikrullahtır.”⁷⁸ İbn Ömer’den (r.a) rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: “Resulullah (s.a.v.) buyurdu ki: Gerçekten bu kalpler demirin paslandığı gibi paslanır.” Denildi ki: “Ya Resulallah, o halde cilası nedir?” Buyurdu ki: “Ölümü çok hatırlamak ve Kur’an tilavet etmektir”.⁷⁹

Son iki rivayetle de semâ ve devran müdafaası yapan Tokadî, insanların zikir meclislerinin ve zikrin cezbisine kapılan dervişin iradesi dışındaki zaman zaman coştüğünü, gönlüne gelen vâridâtın tesiriyle harekete geçtiğini neticede semâ ve devran yaptığını belirterek haramlardan uzak, nefsin heva heveslerine hizmet etmeyip Allah’ı zikir ve anma babında şartlarına uygun semâ ve devranın cevazının sünnetle sabit olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

⁷⁴ Taberânî, “el-Mu‘cemü’l-kebir”, 16801; İbn-i Abdilber, et-Temhîd; el-İstizkârü’l-câmî‘ li-mezâhibi fuḫahâ’i’l-emşâr ve ‘ulemâ’i’l-aḫtâr fîmâ teẓammenehü’l-Muvaḫḫâ min me‘âni’r-re’y ve’l-âşâr el-iztizkar, 273.

⁷⁵ Tirmîzi, “Deavât”, 3450.

⁷⁶ Abdurrauf el-Münâvî, Feyzü’l-kadîr şerhu’l-Câmi‘i’ş-şâğîr (Beyrut: Daru’l-Marife, 1972), 4/320. hadis no: 5450.

⁷⁷ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Ḥakâ’iku’t-tefsîr (Beyrut: Daru’l Kütübîl-İlmiyye, 1971), 356; Gazzâlî, Siracü’l-talibin (Beyrut: Daru’l Kütübül’l İlmiye, 1971), 181.

⁷⁸ Beyhakî, “Şu‘abü’l-îmân”, 2/62

⁷⁹ Ebû Nuyam el-İsfahânî, Ḥilyetü’l-evliyâ’ ve ṭabaḫâtü’l-asfiyâ’ (Beyrut: Daru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1409/1988), 8/197.

2.3.3. Tokâdî'ye Göre Devranın İcmâdan Delilleri

Muhterem b. Mahmud et-Tokâdî cezbe haliyle zikir ehlinin ve âşıkların devran yaptıklarını beyan eder ve cezbenin zikir ehline ve âşıklara Rahmanın cezbelerinden sirayet ettiğini, amellerin niyetlere göre olduğunu belirterek nefse hoş gelen türünden olmamak kaydıyla⁸⁰ ve eğlenmek maksadıyla olmayan devranın cevazı noktasında ulemânın ve meşâyihin icması olduğunu belirtir.⁸¹ Zikir esnasında derviş, manevi mertebesine göre kendisine gelen vâridât ve gönlüne açılan ilahi sırların tesiriyle âlemdeki eşyanın da zikrini duyar. Zikir halinde İbnü'l-Arâbi'nin deyimiyle seslerin ayan-ı sabite'deki hakikatlerine vasıl olur. Allah'ı hatırlamanın ve zikrin hakikatine ermenin verdiği cezbeyle kendinden geçen dervişlerin devran yapmasında dinen bir sakınca olmadığına ve caiz olduğuna dair Gazzâlî, Necmeddîn-i Kübrâ, Sadreddîn-i Konevî, Celaleddin es-Suyûtî gibi âlimlerin eserlerinden bilgiler aktararak deliller sunar. Ayrıca Hanefî, Şafiî, Hanbelî ve Malikî fakihlerine göre de semâ ve devranın cevazında ittifak ettiklerini ve icma oluştuğunu belirtir. Riya endişesi yoksa yüksek sesle semâ ve devran yapılabilineceğini belirtir.⁸² Semâ ve devran müdafası yaptığı risalede İmam-ı Gazzâlî'den iktibas yaparak semâ ve devranı farz, sünnet ve bid'at olmak üzere üç kısımda değerlendirir.⁸³

Sûfîlerden Cüneydi Bağdâdî, Marûf-u Kerhî, Abdulkadir Gilânî, Mevlânâ Celaleddîn-i Rûmî gibi sûfîlerin de semâ ve devran konusunda icma ettiklerini beyan eder.⁸⁴

Tokâdî'nin semâ ve devran konusunda icma oluştuğu görüşünden maksadının muhtemeldir ki şer'i şerife uygun, coşkunculuk ve aşırılıktan uzak, havassın semâ olduğu kanaatindeyiz. Zira mutasavvıflar arasında semâ ve devrana temkinli yaklaşan sûfîlerde vardır. Şartlarına uygun

⁸⁰ Osmanlı dönemi mutasavvıflarından Şeyh Muhammed Nazmî Efendi "Bir alay taharetsiz, abdestsiz, bî-namaz lahm-ı gabî bir yere cem olup heva-yı nefse hususa taze oğlancıkların belin boynun kucaklayarak sıçrayup kalgiyan bî-idrâkin devranı Şeriat ve tarikatda caiz ve mübah olmayup, belki şiddet-i hürmet ile haram olması mukarredir. Fukâhânın haram dedikleri bunlar hakkındadır. Ehline kimsenin sözü yoktur. Mahsûl-i kelim "devran" ehline mahsustur, müfîdir ve 's-salam" diyerek konu hakkında ehl-i tarik olmayıp, semâ ve devranın mahiyetini idrak edemeyecek insanların hevâ ve heves üzere semâ ve devran yapmalarının caiz olmadığını belirtmiştir. Geniş bilgi için bk. Türer, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat*, 132; Halil İbrahim Şimşek, "İki Nakşibendî-Müceddidînin Deverân Savunması: Mehmed Emin-i Tokadî ve Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Örneği", *Tasavvuf*, 10. (2003), 283-298.

⁸¹ Tokâdî, *Risâle*, 132b.

⁸² Tokâdî, *Risâle*, 133a.

⁸³ Ebû Hamid Muhammed Gazâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, trc. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002) 2:681-683.

⁸⁴ Tokâdî, *Risâle*, 133a.

olmayan, şer'i şerifin esasları ile uyuşmayan semâ ve devranın caiz olduğuna dair icma olması da ilmî usuller çerçevesinde bakıldığında aklen de mümkün gözükmemektedir. Semâ ve devran konusunda icma vardır yaklaşımından kastedilen gaye havassın yaptığı ve Allah'ı zikir kapsamında olan semâ ve devrandır. Haramlığını iddia eden birçok ilim ehli zevk ü safaya kaçan, nefsin arzu ve hevasına hitap eden, şeriatın sınırlarını çiğneyen, günah işlemeye yol açan semâ ve devranı haram olarak bildirmişlerdir. Ayrıca semâ ve devranın usul ve uygulanış bakımından tarikatlara göre değişiklik arz etmesi; usulüne uygun, şartlarını taşıması kaydıyla haramlardan uzak olması şartıyla cevaz yönünden problem teşkil etmediğini düşünürüz.

2.3.4. Kıyastan Delilleri

Muhterem b. Mahmud et-Tokâdî, Gazâlî, Necmeddîn-i Kübrâ, Sadreddîn-i Konevî, Celaleddin es-Suyûtî gibi devranı müdafaa eden müelliflerin görüşlerine benzer bir yaklaşımla devranı müdafaa eder. Devran ve semânın sadece insanlara mahsus bir durum olmadığını, meleklerin arşın ve beyt-i ma'murun etrafında Allah'ı zikrederek döndüğünü yine aynı şekilde hacıların telbiye ile kabe etrafında devran yaptıklarına kıyasla devranın cevazını delillendirmiştir. Ayrıca bütün eşyanın kendi lisan-ı hali ile Allah'ı zikrettiğini, varlıkların kendi durumlarına münasip bir usul ile devran halinde olduğunu beyan etmektedir. Aslında Tokâdî'nin buradaki maksadı uzayda yer alan cisimlerin kendi yörüngelerinde devran yaptığını, kendi lisan-ı halleri ile Allah'ı zikrettiğini kasteder. Bu yönüyle âlemin (Cemâdât) canlı bir varlık olduğu görüşüyle de İbnü'l Arabî'nin tesirlerini yansıtır.⁸⁵

Risalenin sonunda Tokâdî her hal üzere zikrin ve zikir ile ilahi aşkın derviş üzerinde galebe çalması sonucu cezbeye gelen dervişlerin semâ veya devran yapmasının cevazının edille-i şer'iyye ile sabit olduğunu dile getirir. Semâ ve devrana karşı çıkanların ilahi aşkın, vecd ve cezbenin lezzetinden mahrum kalbi katı insanlar olduğunu dile getirerek açın yemeğin lezzetine, bilgisiz insanın ilmin lezzetine, gözün gördüğü güzellik karşısında aldığı hazza kıyas ederek ilahi aşk ile cezbeye gelerek semâ ve devran yapan dervişlerin halini kalbi katılaştırmış muannid insanların

⁸⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/147; Osman Nuri Küçük, *Fusûsü'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsan-ı Kâmil* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 19.

semâ ve devrandaki lezzetten mahrum olduklarını ve bu hali anlayamayacaklarını söyler.⁸⁶

Semâ ve devran karşıtları insanların iddia ettikleri devranın müşriklerin devranına, Samirî'nin devranına, cahiliye döneminde müşriklerin yaptıkları devrana benzediğini, sözlükte devranın fışk meclislerinde şarkılı türkülü, kadınlı erkekli karma ortamlarda eğlence ile yapılan oyun türleri olduğunu iddia edenler bulunduğunu dile getirir, bu kişilerin küfre düştüklerini, müşrik olduklarını ve katllerinin gerektiğini iddia edenlere karşı şu şekilde cevap verir; Ancak yukarıda belirtilen vasıflardan uzak semâ ve devran yapanların müşrik olduklarına, müşriklere benzediklerine ve küfre düştüklerine dair kesin bir delil yoktur. Zikir ehlinin devranının müşriklerinin devranına benzediğini iddia edenlerin açıkça iftirada bulduklarını, suizan ettiklerini, hakla batılı ayırt etme melekesinden yoksun olduklarını söyler. Allah'ın Kur'an'da övdüğü zikir ehline yapılan bu iftira ve suizanın haram olduğunu ve bu iddialarında ısrar edenlerin küfre daha yakın olduklarını söyler.”⁸⁷

Zikir ehlinin devranının müşriklerin devranı kabilinden olmadığını, hak âşıklarının vecd ve cezbe ile gönüllerine gelen vâridât sonucu çöktüklerini, envâr-ı ilahi ve esrâr-ı Rabbâniye mazhar olduklarını, cezbe ile semâ ve devran yaptıklarını söyler.

Tokâdî kıyasi delilleri ile mantıklı bir fikir yürütmüş olup, semâ ve devranın günlük hayatta ve tarih boyunca değişik biçim ve şekilde devam edegeldiğini dile getirmiştir. Helalliği veya haramlığı ortam ve şartlara bağlı olan semâ ve devran hayatımızın içinde olan bir realitedir. İnsan psikolojisi duyularla hareket eden bir yapıya sahiptir. Güzellikler ve Allah'ın cemal sıfatının âlemde tecellisini duyarsız kalamayacaktır. Dolayısıyla haramlardan uzak, insanın günaha itmeyen, hatta manevi duygularını harekete geçirerek insanı Allah'a yaklaştıran semâ, devran veya başka bir ritüel haramdır deyip kestirip atılamaz.

Sonuç

Semâ ve devranın cevazı meselesi sûfiler ve zahir uleması arasında tartışılan konuların başında gelir. Tarihi süreç içerisinde müdafileri olduğu kadar muarızları da olmuştur. Müdafileri cevazını delilleri ile savunur-

⁸⁶ Tokâdî, *Risâle*, 133b.

⁸⁷ Tokâdî, *Risâle*, 133b.

ken, muarızları da haramlığını ve caiz olmadığını savunmuşlardır. Müellifimiz Muhterem b. ibnü's-şeyh Mahmut Tokadî'de delilleri ile semâ ve devranın caiz olduğunu savunmuş ve bu konuda bir risale yazmıştır. Özellikle devranın cevâzını edille-i şeriyye çerçevesinde ilmi usullerle muarızlarına cevap vermiştir. Ancak Tokadî yeni bir görüş ortaya koymayıp kendinden önce semâ ve devran müdafaası yapanların görüşlerini tekrar etmiştir. Tokadî'nin yaşadığı dönem hakkında bilgi bulamadığımız için semâ ve devran konusunda yaşadığı dönemden önceki ve sonraki müellifler ile mukayese yapamadık. Ancak semâ ve devran müdafaası yaptığına göre ve bu konuda risalesi olması hasebiyle bu konuda tartışmaların oldukça yoğun olduğu dönem olan on yedinci yüzyılda veya bu dönemden sonra yaşadığını tahmin ediyoruz. Eserlerinde semâ ve devranı savunan müelliflerden bahsetmemesi onun on altıncı yüzyılın sonlarında on yedinci yüzyılın başlarında yaşadığı izlenimini vermektedir.

Semâ ile devrân çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanılmıştır. Bu durumun bir karışıklık meydana getirdiği de aşikârdır. Semâ ve devrân konusunda eser telif eden müelliflerce semâ ve devran tavaf ile mukayese edilmiştir. Semâ ve devranın tavaf ile aynı kefeye konulamayacağı da dikkatlerden kaçmamalıdır. Zira tavafın kitap ve sünnette sübutu sabit olan delilleri vardır. Devran ise bir tarikat usulüdür. Bu ikisinin aynı kefeye konulması, devranın zaruret gibi algılanmasına ve “dinde bidat” olarak kabul edilmesine sebep olduğunu; bu durumun devrân ve semâya karşı çıkanların hassasiyetlerini kabarttığını; oysaki tarikat-tasavvuf karşıtı gibi algılanan İbn-i Teymiyye ve İbnü'l Cevziyye'nin günlük olarak vird ve zikirleri bulunduğunu bilinen bir gerçektir. Ancak tasavvufi olduğu söylenen bazı ritüel ve ayinlerin biraz önce bahsedildiği gibi dini referanslara dayandırılması sebebiyle semâ ve devran karşıtlarının itiraz ettikleri ve bidat olarak algıladıkları uygulamalara itirazlarının tasavvuf düşmanı olarak nitelendirilmelerine sebep olmuştur. Hâsılı bu konuda yeterli donanım ve ehliyete sahip olmayan avam insanların asli vazifelerinden uzaklaşıp, ilahi dinleyerek veya ayin, devran ve semâ yaparak dini yaşantılarında ve manevi yolda terakki edecekleri zannına kapılmaları tehlikesiyle karşı karşıya olmaları ciddi bir sorundur. Bu sorunun aşılması semâ ve devranın durumunun kaynakları ve delilleri açısından sübütunun tespiti oldukça önem arz etmektedir.

Müslüman kişi yaptığı her işte olduğu gibi semâ ve devran konusunda da mutlak taraf veya mutlak muarız olmamalıdır. Şartları ve ortama göre

caiz veya haram olan semâ ve devran, oyun ve eğlence gayesiyle olmaması gerekir. Dinen caiz olmayan şartlar ve ortamlardan uzak olması şartıyla, insanın nefsânî arzu ve isteklerini tahrik ve teşvik edici olmaması kaydıyla yukarıda da ayrıntıları ile ele aldığımız üzere semâ ve devran yapılmasında bir sakınca olmadığı kanaatindeyiz. Ayrıca mezkûr konuya zahir ulemâsının bakışı açısı yanında sûflerin semâ ve devran konusuna daha geniş bir perspektiften baktıkları kanaatindeyiz. Ancak zahir ulemâsının da avam halkın yanlışlara ve hatalara düşmemesi için zahire göre hüküm vermeleri de zorunluluk arz etmektedir. Semâ ve devran meselesinin ortam, şartlar ve içinde bulunulan toplumun konum ve durumuna göre değerlendirilmesi daha isabetli olacaktır diye düşünüyoruz. Zira insanların akıl seviyelerine göre göre hitap etme nebevî bir metottur.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el- Arnavut, Âdil Mürşid, vd. (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001).
- Ankaravî, İsmail Rusûhî. *Minhâcu'l-fukarâ*. Bulak: Dârü't-Tıbbâ'ati'l-Bahr, 1256.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl*. Riyad: Daru Tayyibe, 1990.
- Bursalı, Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Meral Yayınevi, 1333.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Ağaç Yayınları, 2009.
- Ceyhan, Semih. "Semâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/455-456. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemaluddîn Abdurrahman Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr*. trc. Abdulvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2009.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllabî. *Keşfü'l-mahcûb-Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Ulu-dağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Sirâcü't-tâlibîn*. Beyrut, Daru'l Kütübü'l- İlmîyye, 1971.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. trc. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*. İstanbul: İnkılap, 2006.
- Molla Gürânî. *Gayetü'l-emânî fi tefsîri'l-keâmî'r-rabbânî*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2019.

- Huart, Clement. *Mevleviler Beldesi Konya*. çev. Nezhiz Uzel. İstanbul: Tercüman, 1978.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Futûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- el-İsfahânî, Ebû Nuyam. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409/1988.
- Kâdî Beyzâvî. *Muhtasar Beyzâvî Tefsiri (Envârü't-tenzîl ve esrârü't te'vil)*. trc. Şadi Eren. İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011.
- Kızılkaya, Müzekkir. "Kadıızâdeliler-Sivâsiler Mücadelesinde Mevlevîler", *Balikesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivî, Uluslararası Sempozyumu. 2/758-780*. Balıkesir: Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları 2018.
- Küçük, Osman Nuri. *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsan-ı Kâmil*. İstanbul. İnsan Yayınları, 2011.
- Münavi, Abdurrauf. *Feyzu'l-kadir Şerhu Cami'i's-sağîr*, Beyrut: Daru'l-Marife, 1972. 4/320.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. thk. Yusuf Ali Bedevi. Beyrut: Daru'l-Kelimu't-Tayyib, 1998.
- Nevevî, Muhyiddîn Ebi Zekerîyya Yahya b. Şeref. *el-Ezkârü'l-müntehabu min kelâmi seyyidi'l-ebâr*. thk. Ahmed Ratib Hamuş. Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1983.
- Nisâbü'rî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *el-Vasîfî fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılarda Tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulema*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Özcan, Nuri. "Devr-i Veleddî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkindî*. Beyrut: Daru'l-İlmiyye, 1993.
- Serhendî, Ahmed Farûkî. *Mektûbat-ı Rabbânî*. çev. Abdulkadir Akçiçek. İstanbul: Merve Yayın-Dağıtım 1977.
- Sipehsâlâr, Ferîdûn b. Ahmed-i. *Risale*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Tercüman, 1977.
- Sühreverdî, Şehabuddîn. *'Avârifü'l-maârif-Tasavvufun Esasları*. trc. Hasan Kamil Yılmaz- İrfan Gündüz. İstanbul: Erkam Yayınları, 1993.
- Ebû abdurrahman es-Sülemi, *Hakâiku't-tefsîr*. Beyrut: Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Sadeddin Önal. İstanbul: İsam, 1998.
- Tokâdî, Muhterem b. Mahmud. *Risâle fî İbâhati'd-devrâni's-sûfiye*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Bölümü. 06 Mil Yz A 5998/5. 131a-134b.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrac. *el-Luma'*. thk. Abdulhalim Mahmut-Taha Abdalbaki Sürûr. Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Hadisiyye, 1380/1960.
- Tûsî, Ebû Nasır Serrâc. *el-Luma'*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk, 1996.
- Türer, Osman. *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat-Halvetîlik Örneği*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Hakâiku't-tefsîr*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971.
- Şimşek, Halil İbrahim. "İki Nakşibendî-Müceddidînin Deverân Savunması: Mehmed Emin-i Tokadî ve Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Örneği", *Tasavvuf*, 10. (2003), 283-298.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Cârullah Mahmûd b.Ömer b. Muhammed el-Harezmî. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki ğavâmi'î't-tenzil ve 'uyûni'l-eqâvil fî vücûhi't-te'vil*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Sühreverdî Düşüncesinde Bilginin İmkânı ve Değeri

The Possibility and Value of Knowledge in al-Suhrawardî's Thought

Fatih Aydın

Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi Asst. Prof., Düzce University
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology
İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı Department of Islamic Philosophy
Düzce | Türkiye Düzce | Turkey
fatihaydin@duzce.edu.tr orcid.org/0000-0003-0672-5822

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 7 Ekim 2020 Received | 7 October 2020
Kabul Tarihi | 20 Aralık 2020 Accepted | 20 December 2020
Yayın Tarihi | 30 Aralık 2020 Published | 30 December 2020

Atıf | Cite as

Aydın, Fatih. "Sühreverdî Düşüncesinde Bilginin İmkânı ve Değeri [The Possibility and Value of Knowledge in al-Suhrawardî's Thought]". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2020), 659-680.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.4399263>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Sühreverdî Düşüncesinde Bilginin İmkânı ve Değeri

Öz: Bu makalede İshrâkî filozof Sühreverdî'nin bilginin mahiyeti, kaynakları ve metodolojisi hakkındaki görüşleri ve Meşşâî düşünceye yönelik eleştirileri irdelenmektedir. Ontolojisini nur metafiziği üzerine kuran Sühreverdî, bilgiyle nur arasında ilişki kurar. Ona göre her şey nurunu ve yetkinliğini Nuru'l-Envâr'dan alır. Nur, aydınlatma özelliğinden dolayı karanlıkta olan her şeyi apaçık yapar. Bilinmeyenin bilgisine ulaşmak için duyular ve akli çıkarımla başlayan bilme süreci nurlar âlemini aracısız müşâhede ile tamamlanmalıdır. Dolayısıyla bilme, zihnin duyular aracılığıyla tümel kavramlara ulaşmak için gerçekleştirdiği düşünme faaliyeti olmayıp varlıkların arındaki hakikati bilebilecek yetkinliği kazanma sürecidir. Bu yönüyle filozof, Meşşâî filozofların epistemoloji anlayışlarına karşı çıkar. Sühreverdî onların metodunu bir konu hakkında sonuca ulaşmak için önermeler arası mantıksal bağlar kurma ve kıyasa dayalı akıl yürütme yolu olarak görür. Salt akıl ve duyu aracılığıyla elde edilen bu bilgi eksiktir. Sühreverdî eşyanın hakikatine ulaşmada objeyle aracısız ilişki kurmayı hedefleyen İshrâkî bilgi metodolojisini gerekli görür. Ona göre gerçek bilgi akıl ve duyu organlarıyla değil, Tanrı'dan gelen bir nur ve iç aydınlanmaya dayanan sezgiyle elde edilir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Sühreverdî, Epistemoloji, İshrâk, Nur

The Possibility and Value of Knowledge in al-Suhrawardî's Thought

Abstract: This article examines the views of the Ishrâqî philosopher al-Suhrawardî on the nature, sources and methodology of knowledge and his criticisms of Peripatetic (Mashshâî) thought. al-Suhrawardî, who built his ontology on light metaphysics, establishes a relationship between knowledge and light. According to him, everything gets its light and competence from *Nūr al-Anwār*. Due to the lighting feature of the light, it makes everything in the dark obvious. In order to reach the knowledge of the unknown, the process of knowing, which begins with senses and rational inference, must be completed with the unmediated observation of the realm of lights. Therefore, knowing is not the thinking activity that the mind performs to reach universal concepts through the senses, but the process of gaining the competence to know the truth behind beings. In this respect, the philosopher opposes the understanding of the epistemology of Peripatetic philosophers. al-Suhrawardî sees their method as a way of making logical connections between propositions and reasoning based on analogy to reach a conclusion on a subject. This information obtained through pure mind and sense is incomplete. al-Suhrawardî sees the necessity of the Ishrâqî knowledge methodology aiming to establish an unmediated relationship with the object in achieving the truth of the thing. According to him, real knowledge is obtained not with the mind and sense organs, but with an intuition based on light coming from God and inner enlightenment.

Keywords: Islamic Philosophy, al-Suhrawardî, Epistemology, Illumination (Ishtârîq), Light

Giriş

Bilginin mahiyeti, kaynağı, kesinliği, bilgiye ulaşmanın imkânı, nasıl ve hangi yollarla elde edildiği gibi sorular bilgi felsefesinin temel meselelerini oluşturur. Bilgi, bilen özne (suje) ile bilinen nesne (obje) arasındaki bağ¹ olarak tarif edilmektedir. Eylemleri ve işlevleri olan insan ile insanın bağlantılı olduğu nesnelere dünyası arasındaki ilişkinin sonucunda bilginin ortaya çıktığı kabul edilmekle birlikte, ortaya çıkma keyfiyeti hakkında çeşitli yorumların olduğu bilinen bir gerçektir. Zira fitrat gereği bilmek isteyen² insanın bilgiye ulaşma çabası aynı zamanda doğruyu bulma gayreti anlamına gelip bu durum “doğrunun/bilginin” ne olduğu/mahiyeti sorununu beraberinde getirmektedir. Bu çaba insan için eşyanın hakikatini bildirecek yöntem konusunda farklı yorum ve yaklaşımların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Bu makalenin amacı İslâm düşünce geleneği içerisinde önemli bir yere sahip olan İshrâkî felsefe geleneğinin müessisi Şihâbeddîn Yahya b. Habeş b. Emirek Sühreverdî'ye (öl. 587/1191) göre bilginin mahiyeti, kaynakları ve bilgiye ulaşma metodolojisi hakkında ileri sürdüğü görüşleri irdeleyip bilgi felsefesi açısından Meşşâî düşünceye getirdiği eleştirileri, kendi açtığı çığırda bilgiye ulaşmanın yöntemi konusunda sunduğu alternatif yaklaşımı ortaya koymaktır. Zira Sühreverdî tarafından kurulmuş İshrâkîlik, Meşşâî düşüncenin önemini yitirmeye başladığı dönemlerde öne çıkan Meşşâîlik'le tasavvuf arasında nitelendirilebilecek farklı bir yapıya sahip, varlığa dair farklı yorumlarının yanında bilgi felsefesini de yeniden inşa etmiş kendinden sonraki düşünce geleneklerine etki düzeyi yüksek bir ekoldür.

Bu geleneğin mimarı Sühreverdî, İshrâkî geleneği köklerini eski Mısır ve İran hikmeti ve Grek felsefesine kadar giden ve İslâm sūflerinin bir kısmını kapsayan Doğru'dan Batı'ya pek çok felsefî düşünceden beslenen kadîm bir hikmet geleneği olarak takdim eder. Sühreverdî Hermes, Pythagoras, Platon (öl. M.Ö. 348), Aristo (öl. M.Ö. 348), Keyhüsrev, Feridun, Hallâc-ı Mansur (öl. 309/922), Bayezid-i Bistâmi (öl. 261/874), Zünnûn-i Mısırî (öl. 245/859) gibi düşünürlerin görüşleriyle Hermetizm, Sâbîlik, Zerdüştlük, Meşşâîlik gibi çeşitli akımlara atıfta bulunarak felsefesini inşa etmiştir.³

¹ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992), 47-48.

² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 75.

³ Mahmut Kaya, “İshrâkiyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 22/436.

Sühreverdî'nin Meşşâî felsefeden farklı bir yol çizmesinde onun eğitim hayatı boyunca Meşşâî gelenek dışında felsefeden tasavvufa birçok ilim halkasına dâhil olmasının etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bu şekilde farklı geleneklerden beslenen İshrâkî düşüncenin yöntem olarak ayırıcı özelliklerinin başında bilgiye ulaşmada akıl yürütmenin (istidlâl) yanında mistik tecrübe ve sezgisel bilgiye (keşf, zevk, hads) ayrı bir değer vermesi gelir. İshrâkîler ileri sürdüğü bu yöntemle Aristoteles'in öncülüğünde geliştirilen Meşşâî düşüncenin bilgiye ulaşmada aklı merkeze alan yöntemine önemli eleştiriler getirmişlerdir.⁴

1. Varlık-Bilgi İlişkisi

Sühreverdî'nin ontolojiden epistemolojiye kozmolojiden psikolojiye felsefesi bir bütünlük arz etmekte olup onun bilgiye dair yaklaşımını diğer alanlardan bağımsız yorumlamak mümkün değildir. Özellikle bilgiye sahip olmanın niteliğini belirleyen insanî nefsin yapısı ve onun varlık hiyerarşisindeki konumunun tespiti filozofun bilgi kuramını anlamayı sağlayacak önemli parametrelerdendir. Bu bağlam çerçevesinde ilk olarak Sühreverdî'nin tesis ettiği nur metafiziğini ve onun bilgi edinme süreciyle ilişkisini belirlemek gerekmektedir. Filozofa göre varlıkta nurdan daha açık bir şey bulunmadığından “nur” apriori bir kavram gibi tanıma gerek duymaz. Nur, apaçıklık (zuhûr) bakımından kendinden daha az açık olan tarafından idrâk edilemez, aksine kendinden başkasını apaçık eder (muzhir). Zira kendi gerçekliğinde nur olmayan bir şey, kendinde nurun bulunmasıyla apaçık olur.⁵ Nurdan başka bir şey olmayan, işrâkî ve nurunun parlaklığı güçlü ve sonsuz olan en yüce ve büyük nur Nuru'l-Envâr ise kendi dışında her şeye hükmeder her şey nurunu ve yetkinliğini O'ndan alır. Nuru'l-Envâr'a kadar uzanan Sühreverdî'nin nurlar hiyerarşisi kahr-muhabbet, işrâk-müşâhede olmak üzere iki temel kural üzerine bina edilmiştir. Nurlar hiyerarşisinde üst mertebedeki her bir nurun altında bulunan nurla etkileşimi kahr, alt mertebedeki her bir nurun ise kendi üstündeki nura olan bağlılığı muhabbetle ifade edilir. Kahr hâkimiyet anlamında, muhabbet ise daha üsttekine boyun eğme manasındadır. Dolayısıyla üstteki her nur aşağıdaki nura hâkimdir, aşağıda olan her nur da yukarda

⁴ Eyüp Bekiryazıcı, “İshrâk Felsefesinin Oluşumunda İbn Sinâ'nın Etkisi (Ş. Sühreverdî Örneğinde)”, *Ekev Akademi Dergisi* 12/36 (2008), 147.

⁵ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İshrâk”, *Mecmuâtü musannefâti Şeyh-i İshrâk*, nşr. Henry Corbin (Tahran: Müessesesi-i Mutaalât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 1993), 81.

olana muhabbet halindedir. Yine üstte bulunan her bir nur mertebesi Nuru'l-Envâr'dan feyz yoluyla aldığı nuru alt mertebedekine yansıtmak suretiyle işrâk ederken alt mertebede bulunan her nur da hem doğrudan hem de üstteki nur üzerinden Nuru'l-Envâr'ı müşâhede etmektedir.⁶

Sühreverdî'nin ontoloji kuramı ve onun dayandığı nur metafiziği kısaca bu şekildedir. Onun bu yaklaşımı aynı zamanda bilgi felsefesini de belirlemektedir. Zira ona göre nurun kendine apaçık olması kendini idrak eden (derrâk) anlamında olup kendinden başkasını kendine apaçık yapma yani başkasını idrak anlamındadır. Bu durumda varlığa ait mutlak yetkinlik⁷ olan bilmek, eşyayı nura indirgemektir. Çünkü kendisi apaçık (zâhir) olan nur, aydınlatma özelliğinden dolayı başkasını da apaçık yapandır (muzhir).⁸ Karanlıkta (zulmet) olan nura ihtiyaç duyduğu gibi, bilinmeyen de bilinmeye yani apaçık olmaya ihtiyaç duyar. İşrâk ise metafizik âlemden gelen ve gerçekliğin bilinmesini sağlayan bir aydınlanma olup düşünme ve sezgi ile elde edilen bilginin hakikî kaynağı Faal Akl'ın işrâkıdır.⁹

Şeyhü'l-İşrâk'ın düşünce dünyasında doğu ve batıya yüklediği sembolik anlam varlık ve bilgi felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Bu sembolik yaklaşım metot açısından farklılığa işaret ettiği gibi bilginin kaynağı açısından da felsefeye yeni bir boyut kazandırmıştır. Buna göre doğu, bilginin ve varoluşun kaynağını; batı ise nurlar âlemine göre karanlık maddî varlıklar âlemini ve bilginin yokluğunu ifade eder. Var olan nurdur ve “varoluş işrâkı”, doğunun en doğusundan yani Nuru'l-Envâr'dan feyezân edip kademe kademe en aşağı derece olan en batıya yani varoluş işrâkının battığı madde âleminin karanlığı içine inerek kaybolur. Varlıklar âlemi aynı zamanda nurlar hiyerarşisinin görüldüğü sahadır.¹⁰ Bundan dolayı, varlıklar derece bakımından üstteki hakikate işaret ederek ona göre misal (gölge) mesabesindedir.

Sühreverdî'nin anlam dünyasında varlık hakkında konuşabilmek bilimsel bir temellendirme yapmayı gerektirir. Ona göre varlığın hakikati olan

⁶ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İşrâk”, 135-140.

⁷ Sühreverdî, “Kitabü'l-Meşârî ve'l-mutârahât”, *Mecmuâtu musannefâti Şeyh-i İşrâk*, nşr. Henry Corbin (Tahran: Müesses-e-i Mutalâât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 1993), 486-487.

⁸ Halide Yenen, *Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2007), 74.

⁹ Muhammed Ali Ebû Reyân, *Usûlü'l-Felsefeti'l-İşrâkiyye inde Şihâbeddîn es-Sühreverdî* (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1987), 326-327.

¹⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, “Şihâbeddîn Sühreverdî Maktûl”, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları 1990), 1/417.

nurun en belirgin özelliği, kendi özünden kaynaklanması ve kendi dışındaki diğer varlıkları ışığı ile açığa çıkarmasıdır. Bu nedenle var olma nurdan pay alma ölçüsündedir. Karanlık (zulmet) ise nurdan pay almamak ve bu nedenle varlığın olmaması, bir nevi yokluk (adem) anlamındadır. Gerçek bilgi ise bütün mükemmellikleri kendinde barındıran Nuru'l-Envâr hakkında keşif ve şuhûd aracılığıyla elde edilen bilgidir.¹¹ İshrâkî huzûrî bilgi şeklinde isimlendirilen bu bilme eylemi, Nuru'l-Envâr'dan feyezân eden varlıkların ardındaki hakikati müşâhede etmek suretiyle yetkinliği kazanmadır. Bu bilme eyleminin ayırıcı özelliği varolanın işrâkla bulunduğu hal üzere bilinmesidir. İshrâk bilme ilişkisinin gerçekleşmesi için bilen ve bilinen arasındaki bilfiil bilme işlemine işaret eder.¹² Arapça'da "ışığın yükselmesi, güneşin doğması, aydınlanma ve doğu" gibi anlamları olan "şark" kelimesinden türeyen "işrâk" görüldüğü üzere bu ekolün varlık ve bilgi yaklaşımının ana kavramı olmuştur. Epistemolojik yönüyle de, bilginin içe doğması ve iç aydınlanma ile oluşan bilgi anlamında kullanılır. Aynı zamanda nefsin ilâhî nurun tecellisiyle aydınlanıp kemâle ermesi işrâkın bir neticesidir.

Bütün felsefesini bu şekilde "nur" kavramı üzerine inşa eden Şeyhü'l-İshrâk, insan nefsinin Nurlar Nuru'nun nurlarından biri kabul eder; onu kendi gerçekliğinde soyut (mücerret) nur olduğundan dolayı kendini bilmesinin doğrudan olacağını iddia eder. Bu idrâk bizzat nefsin kendisiyle olup bu farkındalık şuurla açıklanır. İnsanın diğer uzuvları bedeninin parçalarıdır. Bedenine ait bilgi bedeninin parçalarını bilmeye bağlıdır. Ancak nefsin bilinmesinde böyle bir durum söz konusu değildir. Bedenin organları sürekli değişse de nefis hep aynı kalır ve kişideki "benlik" tasavvuru sürekli olur.¹³ İnsanî türün ilkesi olan kâhir nurun kendi karanlığını idrâk etmesinden beden, nurunu idrâk etmesinden de nefis meydana gelir. İnsanın bedenini idare eden bu nura nur-u isfehbed (komutan nur) denir.¹⁴ Onun nurlar hiyerarşisine göre her bir nur kendisinden üstteki

¹¹ Ebü'l-Fütuh Şihabeddin Yahyâ b. Habeş b. Emircek Sühreverdî, "Hikmetü'l-İshrâk", *The Philosophy of Illumination*, ed. John Walbridge – Hossein Ziyai (Utah: Brigham Young University Press, 1999), 26-28.

¹² Yenen, *Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji*, 90.

¹³ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İshrâk", 80; Sühreverdî, "Bustânu'l-kulûb", *Mecmuâtü musannefâti Şeyh-i İshrâk*, nşr. Henry Corbin (Tahran: Müessesesi-i Mutalâât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 1993), 364; Sühreverdî, "Pertevnâme", *Mecmuâtü musannefâti Şeyh-i İshrâk*, nşr. Henry Corbin (Tahran: Müessesesi-i Mutalâât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 1993), 23.

¹⁴ A. Kamil Cihan, "Sühreverdî ve İshrâkîlik", *İslam Felsefesi*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 415.

nuru müşâhede ettiği gibi alttaki nuru da aydınlatmaktadır. Dolayısıyla her biri birbirini idrâk etme ve aydınlatma gibi özelliklere sahiptir. Bir nur kendisinden aşağıda olan nuru aydınlattığında arada bir engel kalmamakta, doğrudan idrâk gerçekleşmektedir. Bu durumda nurlar hiyerarşisinde idrâk ve aydınlatma süreci aynı zamanda bilgiye ulaşma süreci olarak da anılabilir.

Nuru'l-Envâr'dan doğan bir nur olan nefis ile Nuru'l-Envâr arasında güçlü bir bağ kuran Sühreverdî bilgide ulaşılmak istenen nihaî gayenin mârifetullah olduğuna vurgu yapar.

Mârifet, kalbe atılan bir nurla iç aydınlığa kavuşma hali, akıl ve naklin dışında vasıtasız elde edilen bilgidir.¹⁵ Bu bilgi sayesinde çokluktan bir olana, ârız nurlardan soyut (mücerret) nurlara ve nihayet Nur'ul-Envâr'a yükselmek mümkündür. Nur'ul-Envâr'a yükselmenin yani Tanrı'yı tanımanın ilk basamağı nefsi tanımaktır. Dolayısıyla Sühreverdî ilk adım olarak nefsi tanımanın gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Nefs ve onun sonradan var olduğu bilindikten (mârifet) sonra Zorunlu Varlık'ın varlığına dair burhan getirilmiş olur. Bu nedenle eski sözde (kelâmü'l-atik) denilmiştir ki “Ey insan! Kendini tanı, Rabbini tanırsın.”¹⁶ Dolayısıyla mârifet Allah, insan ve âlemle ilgili kapsamlı bir bilgi olmakla beraber, âlem ve nefis hakkındaki mârifet yalnızca Allah'ı tanımanın aracı olması bakımından değerlidir.¹⁷ Görüldüğü üzere filozofun bilgi anlayışı kişinin kendini (özne) tanımaktan başlamak üzere varlıklar âlemini (nesne) Nuru'l-Envârı tanımanın aracı olarak bilmesinden ibarettir. Böyle bir yaklaşım onun psikoloji, ontoloji, kozmoloji ve epistemoloji anlayışının içiçe olduğunu göstermektedir.

2. Meşşâî Bilgi Teorisi Eleştirisi

Bilginin oluşma sürecinde bilen, bilinen ve bilgi olmak üzere üç temel unsur bulunmaktadır. Düşünce sistemlerinin bilgiye ulaşma sürecinde hakikati/gerçek bilgiyi elde ederken metodolojisini belirleyen temel sorular vardır. Bilginin ne olduğu, nasıl elde edildiği, doğruluğunun ölçütü belirleyen ilkelerin neler olduğu gibi sorulara verilen cevaplar metodolojiye dair bilgiler vermesinin yanında hakikatin mahiyeti hakkında da

¹⁵ Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/54-55.

¹⁶ Sühreverdî, “Kitabü'-Meşârî' ve'l-mutârahât”, 403.

¹⁷ Uludağ, “Mârifet”, 28/55.

ipucu vermektedir. Bilginin neliği hakkında değerlendirme yaparken ilk olarak bilen ve bilinenin mahiyeti ve bu ikisi arasındaki ilişkinin doğru tesis edilmesi önem arz etmektedir. Çünkü bilgi, bilen öznenin elde ettiği bir şeyin bilgisidir. Bilinen şeye ilişkin bilginin doğruluğunu ve kesinliğini bildirecek olan ise özne ile nesne arasındaki ilişkinin niteliğidir.

Şeyhü'l-İşrâk Sühreverdî bu ilişkinin niteliğini belirleyen bahsî/husûlî/istidlâlî ve zevkî/huzûrî/keşfi bilgi olmak üzere metodolojisi ve kaynakları itibariyle farklı olan iki tür bilgiden bahseder. Ona göre Meşşâî filozofların yöntem olarak benimsediği bahsî (araştırmaya dayalı/formel) bilgi idrâk edende idrâk ettiği şey hakkında bir suretin oluşması ve o suretin işaret ettiği şeyle uygunluk göstermesidir (mutâbaka). Böyle bir bilme eyleminde zihin, dış dünyadaki nesnelere uygulanabilecek tümel bir sureti soyutlayarak “kavram”a, kavramlar aracılığıyla da yargılara ulaşarak yeni bilgiler edinir.¹⁸

Bahsî bilgi metodolojisindeki mantıkî düşünme kavramsal soyutlama ile hakikati, zihnin yapısına göre yeniden düzenlemektir. Bu bilginin doğruluğunu belirleyen şey, zihinde oluşan tasavvurun dış dünyadaki gerçeklikle uyuşmasıdır. Fârâbî'nin ifadesiyle “doğru hüküm, zihinde var olduğu kabul edilen şey ile dış dünyadaki varlığın birbirine mutabık olmasıdır.”¹⁹ Sühreverdî böyle bir yaklaşıma karşı çıkararak hakikatin zihindeki tasavvurunun dış dünyadakini tam olarak karşılamayacağını iddia eder. Çünkü “bilinen” diye ifade edilen, varlığın hakikatinin bizzat kendisi değil, onun zihindeki suretidir. Biz, apaçık bir şekilde müşâhede olmaksızın suretin, idrâk ettiğimiz nesneye ilişkin olduğunu kesin olarak bilemeyiz. Zihinde oluşan suret dış dünyadaki gerçekliğe uyuşmadığında idrâkimizde bulunan nesnenin öyle olduğunu, hatta bütün bilgilerimizi üzerine koyacağımız ilk bilginin kesinliğini bize bildirecek şey nedir? Sühreverdî, formel bilginin ilk bilinen vasıtasıyla kazanıldığına, ancak bu bilginin temelindeki ilk bilginin doğruluk ve kesinliği hakkında bilgi vermediğine dikkat çeker.²⁰

Sühreverdî'nin Meşşâî bilgi teorisine diğer bir eleştirisi de “tümel” kavramına yöneliktir. Zira bilgiye ulaşmak türün bütün fertlerini idrâkle

¹⁸ Sühreverdî, “Kitabü'l-Meşârî ve'l-Mutârâhât”, 489.

¹⁹ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî, *el-Mantık inde'l-Fârâbî: Kitâbü'l-Burhân: Şerâitu'l-Yakîn*, nşr. Macid Fahri (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 20.

²⁰ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İşrâk”, 6, 50; Halide Yenen, “Sühreverdî Üzerine Araştırmalar I-Huzûrî Bilgi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 15 (Mart 2009), 116.

mümkündür. Türün bütün fertlerini idrâk etmek imkânsız olduğundan dolayı eşyanın hakikatine dair kesin bilgiye ve eşyanın tam bir tanımına ulaşmak mümkün değildir.²¹ Sühreverdî'ye göre birçok şeyin öyle olması tamamının öyle olduğunu göstermez. Çünkü tamamının öyle olduğuna hükmetmek için bütünü görmek gerekir. Görülmeyen bir şeyin hükmü görülen bir şeyin hükmüne aykırı olabilir. Bu nedenle tümevarıma dayalı bir çıkarım her zaman doğru sonuçlar vermeyebilir.²² Dolayısıyla duyu verileriyle ve aklî çıkarımlarla başlayan bilme süreci varlığın ve bilginin asıl kaynağı olan nurlar âleminin aracı olmaksızın müşâhedesiyle tamamlanmalıdır.²³ Meşşâîler, bir şeyin algılanabilmesi için onun madde-den soyutlanmış olmasını şart koşarlar. Sühreverdî Meşşâîler'in iddiasının doğruluğu halinde heyûlânın doğrudan algılanması gerektiğini, fakat heyûla ancak form (sûret) kazandıktan sonra algılanabildiğinden bu yaklaşımın yanlış olduğunu iddia eder. Zira Sühreverdî'ye göre algının sebebi nur olup her şeyin sâdir olduğu ve yine döndüğü yer nurdur. Aynı zamanda bir şeyin algılanmasını mümkün kılan şey ondaki nurun kemalidir. Ayrıca Meşşâîler algılayanla (özne) algılanan şeyin (nesne) sûretinin algılama esnasında birleşip aynı şey haline geldiğini söyler. Sühreverdî'ye göre bu yanlış bir iddiadır. Çünkü algı öncesinden algı gerçekleştikten sonraya kadar nefse sûret (algılayan-algılanan) farklı şeylerdir. Algılanan şey çok ve çeşitli olsa da nefste herhangi bir değişme ya da yenilenme olmaz, o daima sabit bir güçtür. Sühreverdî'nin deyişiyle, "Algı olsun veya olmasın daima sen sensin"²⁴

3. Huzûrî Bilgi

Sühreverdî insanın bilme sürecini beden karanlığına düşen nefsin aslî vatani olan doğuya yolculuğu şeklinde değerlendirir. Hak Teala'nın büyük kelimelerinden Cebrail'in kanadının cisim âlemine düşen bir şuâi, küçük bir kelimesi olan insan nefsinin kendi âlemine yükselişi yine Cebrail'in kanat sesi olarak nitelenen bilgiye tutunmakla mümkündür. İnsan nefsi-

²¹ Yenen, "Sühreverdî Üzerine Araştırmalar I – Huzûrî Bilgi", 116.

²² Ebü'l-Fütuh Şihabeddin Yahyâ b. Habeş b. Emircek Sühreverdî, *el-Elvâhü'l-İmâdiyye Hikmet Levhaları*, çev. Ahmet Kamil Cihan vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 42.

²³ Sühreverdî, "Kitabü'l-Meşâri' ve'l-mutârahât", 199; Sühreverdî, "Kitâbü't-Telvihati'l-levhiyye ve'l-arşıyye", *Mecmuâtü musannefâti Şeyh-i İsrâk*, nşr. Henry Corbin (Tahran: Müessesesi-i Mutalaât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 1993), 74.

²⁴ Sühreverdî, "Kitabü'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât", 475; Mahmut Kaya, "İşrâkiyye", 22/437.

nin madde dünyasının karanlıklarında olduğunu fark etmesiyle bu süreç başlayacaktır.²⁵

Sühreverdî'ye göre bilgi elde edilişi itibariyle ikiye ayrılır. Bunlardan biri gerçekliğin vasitasız idrâk edilmesiyle kazanılan huzûrî bilgi, diğeri ise gerçekliğin suretlerle idrâk edildiği formel bilgidir.²⁶ Sühreverdî suretler aracılığıyla idrâk edilen formel bilginin mutlak hakikate ulaştırmayacağı, hakikate ve gerçek bilgiye işrâk, yani bir iç aydınlanmayla ulaşılabileceğini savunmaktadır. Buna göre akıl sayesinde insan belli bir noktaya ulaşabilir, ancak akıl gerçek hakikati kavratamaz. Çünkü aklın kavramları sınırlı olup insan bununla her zaman geçerli doğrular elde edemez. Bu doğrulara sezgi, keşf ve ilham sayesinde ulaşılabilir.²⁷ Sühreverdî bu yaklaşımıyla bahse (salt akıl yürütme) dayanan formel bilgiye eleştiri getirerek eşyanın hakikatine ulaşmada en doğru metot olarak zevkî metodu teklif etmektedir. Keşf/sezgiye dayanan bu metodun ana kavramları mükâşefe ve müşâhededir. Bu metot gerçek bilgi ve mutlak hakikate ancak derin bir sezgi ve güçlü bir ilham neticesinde ulaşılabileceğini ve böylelikle hakikatin bir “nur” olarak insanın gönlüne doğacağını iddia eder. Hakikat bilgisine bu şekilde ulaşmak işrâkla yani iç aydınlanmayla mümkündür. Keşfi bilgiyi işrâk ile ifade eden Sühreverdî, işrâkı doğuş esnasında hakikatlerin kavranmasını mümkün kılan vasıta, ilâhî âlemden insana/tâlibine gönderilen zevk ve huzur veren bir nur olarak görür.²⁸

Sühreverdî bu şekilde elde edilen bilgiyi “fikir ve talep olmaksızın bir emr-i aklın bir anda ilham ile husûl bulması, hatta uyku ile uyanıklık arasında perdenin kaldırılmasıyla hakikatin şüpheden uzak bir şekilde ortaya çıkması”²⁹ geçmiş ve gelecekteki tekil bir işle alâkalı gaybî bir doğuş/sezgi ile karanlıktan nura yükselerek insan ruhunda oluşan bilgi³⁰ şeklinde tarif eder. Yüce olan nurdan aşağıda olana doğru aydınlanma olan işrak epistemolojik açıdan müdrîk zât ile idrak edilen ara-

²⁵ Sühreverdî, “Âvâz Per-i Cebraîl”, *Mecmuâtü musannefâti Şeyh-i İşrâk*, nşr. Henry Corbin (Tahran: Müessesesi-i Mutalâât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 2001), 207-223.

²⁶ Sühreverdî, “el-Meşâri ve'l-mutârahât”, 489.

²⁷ İsmail Erdoğan, “İşrâkiliğin İslam Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 164.

²⁸ Sühreverdî, “As-Suhrawâdi Yahya b. Habash”, *Note of Simurgh, Islamic Philosophy*, ed. Fuad Sezgin (Frankfurt, 2000), 164.

²⁹ Yusuf Ziya Yörükân, *Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, çev. A.K. Cihan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 37.

³⁰ Suhrawardî, “Lemehât”, *Three Treatises*, ed. Necefkulî Habîbî (Tahran, 1977), 126; Eyüp Bekiryazıcı, *Şihabeddin Sühreverdî'nin Felsefesi'nde Ontoloji Problemi* (Erzurum: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 73-74.

sındaki huzurî bir izafetten ibarettir. Bu bilgi türünün en temel kavramı ise müşâhededir. Müşâhede yüce olanı idrâk etmeyi ifade ederken işrâk mertebeye aşağıda olana yöneliktir. Sühreverdî mertebeye aşağıda olanı bilme için huzurî işrâkî bilgi (el-ilmü'l-huzûriyyü'l-îşrâkiyyü) kavramını, yüce olanı bilme için huzurî ittisâli şuhûdî bilgi (el-ilmü'l-huzûriyyü'l-ittisâliyyü'l-şuhûdiyye) kavramını kullanır.³¹

Bu bilgi türünde (huzurî bilgi), nefisle obje arasında özel bir hazır bulunuş ilişkisi bulunmaktadır. Aralarında önceden olmayan bir işrâkî izâfet oluştuğu için bahsî bilgide olduğu gibi mutâbakata/zihinde suret oluşmasına ihtiyaç yoktur. Bu bilgide idrâk için engeller kalkıp nefis bilgiyi almaya hazır hale geldiğinde obje nasılsa öyle bililir.³² Huzurî bilginin anahtar kavramlarından biri olan müşâhede için karşılıklı bulunma (mukâbele) gerekli olsa da bu, aralarında idrâke engel bir durum olmaksızın özne ile nesnenin karşılıklı bulunması anlamındadır. Aralarında engel olmadığına idrâk tamamlanmış³³ vehim neticesinde oluşan çelişkileri ortadan kaldıracak şekilde nurlar ruhu aydınlatmış olur.³⁴ Bu bilgide idrâk edilen hakkında kesinliği veren o şeyin müşâhede edilmesi neticesinde ortaya çıkan sezgidir.

Sühreverdî her ne kadar müşâhedeği görme eylemi üzerinden tarif etse de bu iki görme şeklinin birbirinden farklı olduğunu ifade eder. Nitekim görme aydınlanan bir nesne ile sağlıklı gözün engel olmadan karşılıklı bulunmasıdır (mukâbele). Görme eyleminde karşılıklı bulunma gerekli iken, müşâhede de idrâke engel olan perdelerin ortadan kaldırılması gereklidir. Görme eyleminde görenin de görülenin de ışığı (nuru) olmalıdır. Görenin ışığı kendinden değilse ışığın ana kaynağı ile arasında fazla yakınlık olması onun ışık kaynağını görmesini engelleyecek perde olur. Fazla uzak olması da gözümüzü kapattığımızda dışardan gelen ışık olmadığı yani aydınlanmadığından dolayı göremememiz gibi karşılıklı bulunmanın (mukâbele) azlığı sebebiyle perde olur. Bu durumda görme eyleminin olabilmesi için gören ve görülen arasında perdenin yokluğu yeterlidir. Göz aydınlanmış nesneyle karşı karşıya geldiğinde görülen

³¹ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 140; Sühreverdî, "Kitabü'l-Meşâri' ve'l-mutârahât", 487.

³² Sühreverdî, "Kitabü'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât", 489; Yenen, "Sühreverdî Üzerine Araştırmalar I: Huzurî Bilgi", 122.

³³ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 134.

³⁴ Fatih Aydın, "İşrâkîlik, Sühreverdî ve Takipçileri", *İslam Felsefesi*, ed. İsmail Erdoğan, Enver Demirpolat (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018), 182.

nesneye dair işrâkî huzûrî bilgi oluşmaktadır.³⁵ Görme eylemi göz sayesinde olsa da aslında gören soyut (mücerret) nur olan nefstir. Nefs görme gücü üstünde işrâkî vasıtasıyla görülen nesnelere suretlerini değil, gören gözün karşısında görülen nesneyi idrâk eder ki bu huzûrî işrâkî bilme eylemidir.³⁶ Dolayısıyla kendisiyle bilineni gösterecek bir surete ihtiyaç olmaz. Zira bilgi ile bilginin nesnesi aynıdır. Böyle bir bilme eyleminde bilinen tekildir. Bu nedenle huzûrî işrâkî bilme duyu verileri ile ulaşılan bilme etkinliği neticesinde tümel kavramlara ulaşma faaliyeti olan nazarî araştırma (bahs) ile ulaşılabilecek bir yetkinlik olmayıp, eşyayı bulduğu hal üzere bilip varoluşsal işrâkta feyezân eden varlıkların ardındaki hakikati müşâhede edebilecek yetkinliği kazanma sürecidir.³⁷

Sühreverdî felsefesinin temel kavramlarından biri olan soyut (mücerred) nur onun bilgi düşüncesini temellendirme açısından önemlidir. Soyut nur kendisinde bir yön bulunmayan, cisme mahal olmayıp cisme ilişkin hiçbir niteliği olmayan zâtî nurdur. O, kendi gerçekliğinde apaçıktır (zâhir). Kendisi için apaçık zâtı olan her şey, kendi zâtını idrâk eder. Güneşin ışığının güneşle bulunmasında olduğu gibi ışık verenle ışığı alan arasında perde kalktığı anda aydınlanma meydana gelir.³⁸ Bu şekilde âlem Nuru'l-Envâr'ın işrâkî ve feyzi neticesinde ortaya çıkmakta, nefste de feyizlenme neticesinde sekine oluşur. Çünkü insan riyâzî bir arınmayla, bedenî lezzetlerden uzaklaştığında akıl ve nazarla ulaşılamayacak olan hakikatin bilgisine ulaşır ve ilâhî nur kendinde tecelli etmeye başlar. Soyut nurlardan biri olan nefsin (ruhun) Allah'ı müşâhedesini, O'ndan bilgi alması mümkündür.³⁹ Bunu "bârika" kavramıyla açıklayan Sühreverdî işrâkî nurun parlaması olarak kabul ettiği bu kavramla insanın bütün ilimlerle ilişkisinin kesildiğinde ortaya çıkan soyut, kuşatıcı ve devamlı akan bir nuru kasteder.⁴⁰

Sühreverdî her ne kadar keşfî bilgiyi epistemolojisinin ana unsuru olarak belirlese de nazar ve istidlale dayanan Meşşâîler'in metodunu bütün bütün inkar etmez. Ona göre bahsî ve zevkî (teellüh) yöntemler birlikte

³⁵ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 96-97, 150; Sühreverdî, "Kitabü'l-Meşârî ve'l-Mutârâhât", 486-487.

³⁶ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 139-140.

³⁷ Yenen, "Sühreverdî Üzerine Araştırmalar I: Huzûrî Bilgi", 115.

³⁸ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 79-83, 91-92.

³⁹ Eyüp Bekiryazıcı, "Burhandan Keşf'e Yöneliş ya da Sühreverdî'de Bilginin Kaynağı Problemi", *Ekev Akademi Dergisi* 13/38 (2009), 103-114.

⁴⁰ Adem Çatak, "Yahya b. Habeş es-Sühreverdî'de Marifet Anlayışı", *Turkish Studies* 10 (2015), 303.

kullanılmalıdır. Ancak nazar ve keşf yoluyla ulaşılan bilgilerin kıymetlerini doğru belirlemek gerekir. Zevkî hikmeti (teellüh) esas alan kimse bahs gücünü elde etmediği takdirde eksik olduğu gibi bahsî hikmete sahip olup da müşâhede yoluyla varlığın hakikatini idrâk etmemek de bir eksikliklerdir.⁴¹ Eşyayı bilmek için araştırma/bahsî bilgi gerekli olsa da varlığı bütün yönleriyle tanımak için yeterli değildir. Bu nedenle bahsî bilginin evrensel geçerliliği sorgulanmalıdır.⁴² Çünkü bir şeyi bilmek onu bulunduğu hal üzere bilmektir. Bu idrâk ise nefsin arınma ve tecerrüdü/soyutlanması suretiyle şuhûdî ilmi kazanıp kendini ve dolayısıyla bilineni hazır kılmakla mümkündür.⁴³ Zira aslanan işrâka dayalı bilgidir. Çünkü bu bilgi gerçeğin tam bilgisine ulaşmayı ifade eder. Sühreverdî'ye göre işrâka dayalı, iç aydınlanmayla bilgiye ulaşan kimse bahsî nazar ve istidlal yoluyla bilgiye ulaşan kimseye oranla hakikate daha yakın bilgilere sahiptir. Bu açıdan bakıldığında filozofumuza göre nazar ve istidlal yoluyla hakikate ulaşma metodunu benimsemiş Aristoteles bile, keşfi bilgiye yani gerçek bilgiye ulaşmamıştır.⁴⁴ Bununla birlikte her ne kadar bahsî metotla elde edilmiş bilgiler üzerine kurulan felsefî yaklaşımlar hakikati kavratamazsa da, felsefî eğitim yönü eksik olan mistik tecrübe de zamanla yozlaşabilir.⁴⁵

Şehrezûrî üstadı Sühreverdî'nin zevkî ve bahsî hikmet tasnifine şu şekilde açıklık getirmektedir. Zevkî hikmet yüce olanın himmet ve yardımıyla karanlık (zulmânî) âlemden uzak durup yüce (ruhânî) âlemleri müşâhedeyle arzulayan, nefsin mücâhede ve ulvî düşüncelerle terbiye eden ilâhî yolun yolcusunun şâhit olduğu hikmettir. Bu hikmet sayesinde insan kendini tanıyıp Rabbini aklıyla idrâk edecektir. Böyle bir makama erişen insanlar az olup, onlar "râsîh" olarak isimlendirilir. Bahsî hikmet ise Sühreverdî'nin *el-Meşâri'* ve *l-Mutarahât'*ta veciz ifadelerle esaslarını sağlamaştırdığı önceki ve sonrakilerin araştırmalarından yararlanarak kadîm bilgelerin inançlarını kuvvetlendirdiği hikmettir. Onu anlamak ve sırlarına vâkıf olmak, onun belirlediği yola girmeyenler için zordur, zira

⁴¹ Sühreverdî, "Kitabü'l-Meşâri' ve'l-mutârahât", 361.

⁴² Halide Yenen, "Sühreverdî Üzerine Araştırmalar II - Formel Bilgi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 16 (Ekim 2009), 80.

⁴³ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 1986), 206-207.

⁴⁴ Sühreverdî, "Kitâbü't-Telvihati'l-levhiyye ve'l-'arşıyye", 10-11; Şemseddin eş-Şehrezûrî, *Târîhu'l-hükemâ Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh*, thk. Abdülkerim Ebû Şüveyrib (Trablus: Cem'iyyetü'd-da'veti'l-İslâmî, 1988), 375-376.

⁴⁵ Yenen, *Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji*, 9.

o, hikmetini, keşif üzerine kurmuştur. (...) Onun kitabını ve rumuzlarını anlama da nefsi bilmeye bağlıdır.⁴⁶

Sonuç olarak ilmî hayatının ilk dönemlerinde Meşşâî felsefeye ve metoduna büyük önem veren ve hatta onların yöntemlerine göre eserler kaleme aldığını ifade eden⁴⁷ Sühreverdî bahsî metodun işrâk felsefesinin anlaşılması için zihinsel bir hazırlık oluşturmasını hedeflemekte; ancak bilginin kaynağı ve mahiyeti konusunda Meşşâî filozofların görüşlerine karşı çıkmaktadır. Filozofa göre Meşşâîler'in bilgiye ulaşmada en güvenilir yol olarak nitelendirdiği bahsî hikmet bir konunun mahiyetini belirlemek için ya da sonuca ulaşmak için önermeler arası mantıksal bağlar kurmak ve kıyasa dayalı akıl yürütme yoludur. Zira Meşşâî düşüncede bilgi, duyu yoluyla zihinde tümel bir sureti elde edilen verilerin tasavvur ve tasdik gibi mantık süreçlerinden geçerek tümevarım ve burhan yoluyla gerçekliğine dair hüküm verilen bilgidir. Sühreverdî hakikatin nazar ve istidlal yoluyla bilinebileceği şeklindeki bu yaklaşıma karşı çıkararak bilgiye ulaşmada akıl ve duyu yoluyla edinilen bilgileri eksik görmektedir. Zira nazar ve istidlal yoluyla ancak eşyanın vasıfları bilinebilir, bu bilgi bize eşyanın ne olduğunu vermez. Eşyanın hakikatini anlamanın yolu ancak mükâşefe, yani keşfe dayanan bilgidir. Bu durumda gerçek bilgi akıl ve duyu organlarıyla değil, Tanrı'dan gelen bir nur, iç aydınlanmayla (işrâk) elde edilen bilgidir.

4. Huzûrî Bilgiye Ulaşmanın Pratik Yönü Olarak Riyâzet

Sühreverdî düşüncesinde bilgiye ulaşmada akıl ve duyulardan ziyade zevk (keşf) ve sezgi esastır. Böyle bir bilgiye ulaşma sürecinde filozof ruh eğitimine büyük önem vermiştir. Zira gerçek/huzûrî bilgiye ulaşma sürecinin ana unsurlarından biri ahlâk olup, bu da nefsi eğitmek ve ahlâkî kazanımlarla donanmakla mümkündür. Bu yaklaşımın temel parametrelerinden biri de riyâzettir. Riyâzet, insan nefsinin bedenî güçlerini terbiye etmesi sonucu erdemleri kazanması ve nurlar âlemini müşâhedeye hazır hale gelmesi anlamına gelir. Nefsin bedenî bağlardan sıyrılması aynı zamanda kendini ve Rabbin tanıma sürecinin başlamasını beraberinde getirmektedir. İnsan riyâzet yoluyla yetkinleşmeye başladığında bilgi düzeyi (mârifeti) de artmış olacaktır. Böyle bir ahlâkî arınma süreci mârifeti

⁴⁶ Şemseddin Muhammed eş-Şehrezûrî, *Târîhu'l-hükemâ Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh*, thk. Abdülkerim Ebû Şüveyrib (Trablus: Cem'iyetü'd-da'vetü'l-İslâmî, 1988), 375-376.

⁴⁷ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 10; Aydın, "İşrâkîlik, Sühreverdî ve Takipçileri", 179.

kazanma süreci olarak değerlendirilebilir. Zira hakikate ulaşma yolculuğunun gayesi insanın kendini ve Rabbini tanımasıdır. (ma'rifetullah) Ancak insan kendini tanıma çabası ölçüsünde Rabbini tanıyabilir. Sühreverdî bir kimsenin kendini tanımadan Rabbini tanıma çabasını yüksek bir yere vasıtasız çıkmaya çalışması gibi neticesi imkânsız bir çaba olarak görür.⁴⁸ Nefs ancak bedeni bağlardan kurtulmasıyla nurlar âlemine yönelip, işrâka hazır hale gelir ve böylece eşyanın sırrına vâkıf olur.⁴⁹

Sühreverdî keşfi bilgiye hazır hale gelme sürecinde gerekli gördüğü riyâzetle birlikte bahsî bilginin elde edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Nitekim insan akli ve duyu organlarıyla birlikte bilgiyi elde edebilmektedir. Ancak insan gerçek bilgiye ulaşmak için bedenî ve maddî unsurlardan soyutlanması gerekmektedir. Dolayısıyla Sühreverdî'ye göre insan sadece duysal ve aklî bilgilerle yetinmemeli, bedenî ve dünyevî bağlarla ilgisi- ni kesmeli, kendisini semâvî sırlara ulaştırmalıdır. Ona göre keşfi bilgiye ulaşmak isteyen kimse Allah'ı huşû ile zikrederek, yüce (kudsî) âlemi düşünerek yemeği azaltmalı, şehevî isteklerden uzak durmalı seher vakitlerinde Allah'a ihlâsla yönelmelidir. Bunlara dikkat eden kimse şimşek gibi parlayan bir nurla sezgisel bilgiye ulaşabilecek, kendini bedenî bağlardan soyutlamak suretiyle yüce âlemlerde ulvî lezzetleri tadarak hakikatin bilgisine ulaşacak⁵⁰ elde ettiği bu bilgi aynı zamanda gerçek mutluluğa ulaşmasını da sağlayacaktır.

Sühreverdî insanın nurlanıp aydınlanmasını şu şekilde örneklendirir: Kızgın demir ateşin etkisiyle ateşe benzer. Nefs de böyle bir kudsî cevher olup aydınlanma elbisesini giydiğinde onunla tesirlenir ve fiiller yapar. Onun işaretiyle işaret ettiği şey meydana gelir.⁵¹ Ancak nefsin nurlar âlemini idrak edebilmesi için kendisiyle nurlar âlemi arasındaki cismânî bağlardan kurtulması gerekir. Riyâzet yoluyla kendini ve diğer nurları idrâk etmeye hazırlayan komutan nur (nur-u isfehbed) hazırlığın derecesi nispetinde nurları idrâk eder. Hazırlık ise bilen öznenin kendini bedenî ilişkilerden arındırması yani tecerrüt yoluyla olur. Tecerrüt ise nefsin bedenî ilişkileri bırakmasıyla gerçekleşir.⁵² Zira nefis bedenî bağları ve meşguliyetleri terkettiğinde Rabbini ve ruhânî gerçeklikleri müşâhede

⁴⁸ Sühreverdî, "Bustânu'l-kulûb", 374-377.

⁴⁹ Sühreverdî, "Kitâbü't-Telvihati'l-levhiyye ve'l-'arşıyye", 135.

⁵⁰ Bekiryazıcı, "Burhandan Keşf'e Yöneliş ya da Sühreverdî'de Bilginin Kaynağı Problemi", 106.

⁵¹ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", 3; Sühreverdî, "Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-'mutarahât", 504.

⁵² Sühreverdî, "Kitâbü't-Telvihati'l-levhiyye ve'l-'arşıyye", 113.

etmeye başlar.⁵³ Bunun için riyâzet yoluyla yetkinleşme sürecinde insan ahlâkî olarak şehvet ve öfke gücünü kontrol altında tutması gerekir. Nefste muhabbetin bedendeki yansıması şehvet, kahrın yansıması da öfke gücüdür. Nefs, muhabbetini cismânî lezzetler yerine aklî lezzetlere ulaşmak için nur âlemine yönelmeli, öfke gücünü de kendini nurlar âleminden uzaklaştıran beden güçlerine yönelmelidir. Zira gerçek lezzetlerin imgesi mesabesinde olan duyulara ait lezzetler, nurlar âlemini müşâhedeyi engeller.⁵⁴

Akıl ve duyuların yanında ruh eğitiminin önemini özellikle vurgulayan Sühreverdî bilgiye ulaşmanın adımlarından biri olarak nefsin ve bedenin terbiye edilmesini işaret eder. Sühreverdî tecerrüt, zikir ve riyâzetle melekût âlemine yönelen tâlibe şimşeğin çakması gibi nurun ulaştığı, güneşin parlamasından daha çok aydınlandığını belirtir. Bu şimşekler (burûk) ve nurlar kudsî âlemden gelen mücerred kudsî şualardır ve ruhları aydınlanmış kimselerde istedikleri zaman nurlar âlemine yükselecekleri bir meleke oluşturur. Kendisi de nurlar âleminden olan nefse gelen ilâhî şimşekler (bârik-i ilâhî) ona şurûk elbisesi giydirmektedir.⁵⁵

Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk*'ta keşfî bilginin elde edilme sürecinde riyâzetin ilkelerini de verir. Buna göre bilgide yetkinleşmek isteyen kimse, kendini süflî âleme çeken faydasız şeylerle bağını kesmelidir. *Hikmetü'l-İşrâk*'ı okumadan önce yemeği azaltmalı, kırk gün hayvan eti yememeli, ilmî ve amelî hikmeti tahkik etmeli, Allah'ın nurunu düşünmelidir. Riyâzet usûlü şöyle olmalıdır: Kırk gün riyâzete girmek isteyen kişi ilk olarak bedenindeki ihtiyaç fazlasını atmalı, ondan sonra halveti tek amacı yapana kadar dış dünya ile bağını kesmeli; karanlık küçük bir odada, ses-ten ve meşguliyetlerden uzak bir şekilde az ama besleyici gıdalarla beslenmeli, akşama kadar oruç tutmalıdır. Geceleri riyâzetine uygun olarak yiyeceklerinden bir lokma azaltmalı, hoş kokular kullanılmalı; gece ve gündüz kalp ve dille Allah'ı zikretmelidir. Böylelikle kişide “Berk”, “Tams”, ve “Hark” gibi haller ortaya çıkar, kırk günlük riyâzetin sonunda kendisine bazı nurlar ve sırlar görünür. Bu adımlar uygulandıktan sonra *Hikmetü'l-İşrâk*'ın sırlarını bilmek ve remizlerini çözmek gerekir.⁵⁶ Böyle zahmetli

⁵³ Sühreverdî, “Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-mutarahât”, 426.

⁵⁴ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İşrâk”, 133-134, 145-146.

⁵⁵ Yenen, “Sühreverdî Üzerine Araştırmalar I Huzûrî Bilgi”, 127.

⁵⁶ Şemseddin Muhammed Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, thk. Hüseyin Ziyâî (Tahran: Müessesese-i Mutaalât ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1993), 600-601; Fatih Aydın, “Şehrezûrî Düşüncesinde İnsanı Nefsini Yetkinliği”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/4 (Aralık 2014), 788.

bir riyâzetin sonunda kişi, bedenî kirlerden arınıp güzel vasıflarla donanmak suretiyle mârifetullah makamlarını aşar. Bu ilkelere riayet edenler bu kitaba başlayabilir önceki ve sonraki filozofların bilgilerinin olmadığı pek çok şeyi öğrenir. Görünen o ki Sühreverdî'ye göre burhânî bilgi hakikate ulaşma konusunda yetersiz olup, gerçek bilgi ancak içe doğuşla ulaşılan bilgidir. Bunun için de riyâzete dayalı terbiye ile bedenî bağlardan sıyrılarak nurlar âlemine ulaşmak gerekir. Zira Müslüman sûfiler ve bedenlerinden tecerrüt edenler hikmet ehlinin yolunu tutup nurun aslına ulaşmış, müteellih bilginin ulaştığı bilgilere erişmişlerdir. Bunu onlara kolaylaştıran yöntem sürekli zikir, hareket ve duyu algılarını terk, zâviyede oturma, bu âleme çekecek bütün düşüncelerden arınma, ibadet, özellikle gece namazına/ibadetına devam etme ve oruçtur. Bu yolda, geceleri Kur'an okumak, nur âlemine münasip fikirleri düşünmek, hoş nağmeleri ve zeki bir vâizin sohbetini dinlemek de fayda veren şeylerdendir.⁵⁷

Şehrezûrî Nüzhetü'l-ervâh isimli eserinde üstadı Sühreverdî'nin riyâzetini şöyle anlatır: "O, filozofların makamlarının zirvesine, velîlerin mükâşefelerinin son noktasına ulaşmıştır. Amelî hikmet bakımından ilkerdendir (es-sâbikune'l-evvelûn). Onun riyâzetini uygulama noktasında kendi döneminin insanları âciz kalmışlardır. Haftada bir kez iftar eder, yiyeceği elli dirhemi geçmezdi. Dünyaya ehemmiyet vermeyip iltifat etmez, yiyeceğine ve giyeceğine önem vermezdi. Bazen ceket giyinir, başlığı uzun ve kırmızı olur, bazen de başına yamalı bir hırka parçası örterdi. Sûfî kıyafetine girdiği zamanlar da olurdu. Çoğu zaman aç kalarak sabaha kadar ibadetle ve ilâhî âlemleri tefekkürle vaktini geçirirdi. Halkın kendisine ilgisine iltifat etmez, çoğu zaman susmayı tercih ederek kendi nefsiyle meşgul olurdu."⁵⁸

Sühreverdî'ye göre gerçek bilge ulvî gerçeklikler hakkında zevkî hikmete ve teellühe sahip olan kimsedir.⁵⁹ Teellüh, çile ve ahlakî arınmada en yüksek düzeye ulaşma⁶⁰ anlamlarına gelip mârifetullaha ulaşma sürecini ifade eder. Müteellih filozof ise duyusal âlemden yola çıkarak metafiziksel âleme dair bilgisi olan kimsedir. Böyle bir makama erişen kimseye "hakîm-i ilâhî" denir. Sühreverdî eşyanın hakikatine ulaşmada nazar ve

⁵⁷ Sühreverdî, "Kitâbü't-Telvihati'l-levhiyye ve'l-'arşıyye", 113; Cihan, "Sühreverdî ve İshrâkîlik"; 406.

⁵⁸ Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, 378.

⁵⁹ Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşâri'* ve'l-mutârahât, 199; "Kitâbü't-Telvihati'l-levhiyye ve'l-'arşıyye", 74.

⁶⁰ Kaya, "İshrâkiyye", 435.

araştırmaya dayanan “bahs”, ile kulluk, çile çekme ve ahlakî arınmada en yüksek düzeye ulaşmayı ifade eden “teellüh”ün birbirini tamamlaması gerektiğini vurgular. Nitekim o, kavramsal soyutlamayla ulaşılan bahsî bilgiye dayanan felsefenin eşyanın hakikatinin kavranmasında yetersiz kalacağına dikkat çekerken diğer taraftan felsefeyle temellendirilmeyen sezginin yozlaşabileceğini vurgular. Dolayısıyla asıl bilge bahs ve teellühte derinleşerek üstat olan kişidir.⁶¹

Sühreverdî bahs ve teellüh açısından bilge kimseleri sınıflandırır: Bunlardan birincisi teellühte derinleşmiş olmakla birlikte bahse dayalı araştırmaya sahip olmayan ilâhî bilge (hakîm-i ilâhî); ikincisi bahsî araştırmada yetkin ancak teellühe sahip olmayan bilge (hakîm); üçüncüsü her iki alanda derinleşmiş olan ilâhî bilge; dördüncüsü teellühte derinleşmiş ama bahsî araştırmada orta seviyede olan ilâhî bilge; beşincisi bahsî araştırmada derinleşmekle birlikte teellühte orta ya da zayıf seviyedeki bilge.⁶² Aynı şekilde hakikati arayanları de üçe ayırır: Birincisi teellühü esas alıp bahse önem vermeyenler; ikincisi bahsi önemseyip teellühü ihmal edenler; üçüncüsü her iki yolu takip edenler. Bunlardan ilki “müteellih” şeklinde isimlendirilen sufîlerin içinde bulunduğu grup, ikincisi Fârâbî ve İbn Sînâ’nın yer aldığı “hakîm”, üçüncüsü de “müteellih hakîm” şeklinde isimlendirilen bahs ve zevk yolunu kendinde birleştiren kendisinin de içinde bulunduğu sayıca az olan gruptur. Sühreverdî böyle bir sınıflandırma yaparak işrâka dayanan bilgi anlayışı ile Fârâbî ve İbn Sinâ’nın Meşşâî anlayışları arasındaki farkı özellikle vurgulamış olmaktadır. Görüldüğü üzere Sühreverdî filozofların en üstünü olarak bahs ve teellüh açısından yetkin olanı görür. Sadece bahsî metodu öğrenmek isteyen kimse için bahsî felsefe güzel ve sağlam bir yol olsa da teellühe dayanan yöntemi ihmal etmek şüphelerle uğraşmayı ve hakikatin bilgisine ulaşamamayı netice verir. Teellüh ve bahste derinleşmiş diğer bir ifadeyle felsefî bilgi ve işrâkî tecrübeyi kendisinde birleştiren bilge Allah’ın yeryüzünde halifesi olarak “riyâset” makamına sahip olur. Böyle bir kişi bulunmadığı takdirde teellühte derinleşmiş ama nazarî araştırmada orta veya zayıf seviyede olan; eğer o da yoksa sadece teellühte derinleşen bilge hükümdarlığı hak eder.⁶³ Dolayısıyla Sühreverdî, sadece nazarî araştırmada derinleşip teellühten nasibi olmayanları “ilâhî bilge” olarak kabul etmez. Ona göre

⁶¹ Yenen, *Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji*, 9.

⁶² Sühreverdî, “Hikmetü’l-İşrâk”, 3.

⁶³ Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, 109-110.

asıl bilgelik için âlemde hiç kesilmeyen bir “maya” (hamîra) vardır. Bu nedenle yeryüzü hiçbir zaman ilâhî bilgesiz kalmamıştır. Bu mukaddes mayaya (el-hamîratu'l-mukaddese) muttali olan aydınlanma makamında olan müteellih bilge bedenle ilişkisi tamamen kesilmeksizin yani cisimler âleminde yaşarken bedenî ilişkilerden, karanlıklardan soyutlanarak (te-cerrüt) nurlar âlemine yükselir.⁶⁴

Sonuç

Gerçek bilginin ne olduğu, mahiyeti, ulaşma yolları İslâm düşünürleri tarafından tartışılan önemli meselelerden biri olmuştur. Zira onların epistemolojik yaklaşımları varlık anlayışlarından değer anlayışına kadar bütün felsefelerini etkileyen öneme sahiptir. Ontolojik açıdan felsefesini nur metafiziği üzerine bina eden Sühreverdî'nin bilgi felsefesinin ayırıcı özelliği mükâşefe ve müşâhedeye dayalı olmasıdır. Zira ona göre sadece gözleme dayalı nazarî araştırmayla bilgiye ulaşılmaz. Duyular ve aklî çıkarımlarla başlayan bilgi edinme süreci nurlar âlemini aracısız müşâhede ile tamamlanmalıdır. Bu yönüyle filozof, Meşşâî filozofların epistemoloji anlayışlarının hakikati tam olarak yansıtmadığını ileri sürerek bu anlayışa karşı çıkar. Onların bilgiye ulaşmada en güvenilir yol olarak nitelendirildiği metodu bahsî metot olarak isimlendiren Sühreverdî bu metodun ancak bir konunun mahiyetini belirlemede ya da sonuca ulaşmak için önermeler arası mantıksal bağlar kurma ve kıyasa dayalı akıl yürütme yolu olarak tanımlar. Böyle bir bilgi edinme etkinliğinde bilgi tasavvur ve tasdik süreçlerini işleterek tümevarım yoluyla elde edilen zihinde tümel bir suret olarak bulunan bilgidir. Salt akıl ve duyu yoluyla bu şekilde elde edilen bilgi Sühreverdî'ye göre eksiktir. Çünkü nazar ve istidlal bize sadece eşyanın bazı vasıflarını gösterir, eşyanın ne olduğu bilgisini vermez. Keşfe dayanan huzûrî bilgide objeyle doğrudan/aracısız ilişki kurmak ve objenin kendini bizzât idrâk söz konusudur. Doğrudan kurulan ilişki için ise herhangi bir delile ve tanıma ihtiyaç duyulmamaktadır.

Meşşâî bilgi teorisine bu şekilde eleştiri getiren Sühreverdî bahsî bilginin yanında keşfe dayanan huzûrî bilgiyi eşyanın hakikatine ulaşmada metodolojik bir gereklilik olarak görür. Zira eşyanın hakikatini anlamının yolu mükâşefe, yani keşfe dayanan bilgidir. Bu durumda gerçek bilgi akıl ve duyu organlarıyla değil, Tanrı'dan gelen bir nur, iç aydınlanmay-

⁶⁴ Yenen, *Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji*, 10.

la (iştirâk) elde edilen bilgidir. Dolayısıyla hakikate nefsi arındırma yani riyâzetin neticesinde sezgi ve iç aydınlanmayla ulaşılır. Bu nedenle akıl yürütme ve bahs yöntemini esas edinenler hatalara düşmüşler ve birbirleriyle ihtilaf etmişlerdir.

Sühreverdî, ileri sürdüğü bu metodolojinin Meşşâî felsefe ve kelâm gibi metodolojisi akla dayanan ekollerden üstün olduğunu iddia eder, kendisini de savunduğu ekolün en yetkin temsilcisi olarak kabul eder. Onun düşünce dünyasında mükâşefe ve müşâhede yoluyla ulaşılan bilgi, içsel ve ruhsal bir olaydan ziyade objektif ve doğruluğu kesin bir bilgidir. Bilginin doğrudan içe doğması demek olan ve sezgiye dayanan bu yöntem güneşin parlaması gibi eşyanın görünmesini sağlamaktadır. Netice itibariyle riyâzet, keşif ve müşâhede gibi yöntemlerle belirli bir eğitim sürecinden geçerek kalbe doğduğu kabul edilen bu bilgiye ulaşmak herkese teşmil edilemeyecek olsa da Sühreverdî, istidlâlî bilginin bu bilgiyle tamamlanması gerektiğini düşünerek bilgiyi kazanma sürecine yeni bir boyut kazandırmıştır.

Kaynakça

- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aydın, Fatih. “İştirâkîlik, Sühreverdî ve Takipçileri”. *İslam Felsefesi*. ed. İsmail Erdoğan - Enver Demirpolat. 171-204. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018.
- Aydın, Fatih. “Şehrezûrî Düşüncesinde İnsanî Nefsin Yetkinliği”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/4 (Aralık 2014), 781-796.
- Bekiryazıcı, Eyüp. “Burhandan Keşf’e Yöneliş ya da Sühreverdî’de Bilginin Kaynağı Problemi”. *Ekev Akademi Dergisi* 13/38 (2009), 103-114.
- Bekiryazıcı, Eyüp. “İştirâk Felsefesinin Oluşumunda İbn Sinâ’nın Etkisi (Ş. Sühreverdî Örneğinde)”. *Ekev Akademi Dergisi* 12/36 (2008), 147-162.
- Bekiryazıcı, Eyüp. *Şihâbeddin Sühreverdî’nin Felsefesi’nde Ontoloji Problemi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Cihan, A. Kamil. “Sühreverdî ve İştirâkîlik”. *İslam Felsefesi*. ed. M. Cüneyt Kaya. 397-427. İstanbul: İsam Yayınları, 2013, 397-427.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 1986.
- Çatak, Adem. “Yahya b. Habeş es-Sühreverdî’de Marifet Anlayışı”. *Turkish Studies* 10 (2015), 291-312.
- Ebû Reyân, Muhammed Ali. *Usûlü’l-Felsefeti’l-iştirâkiyye ‘inde Şihâbeddin es-Sühreverdî*. İskenderiye: Dâru’l-Ma’rifeti’l-Câmiyye, 1987.

- Erdoğan, İsmail. “İşrâkiliğin İslam Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 159-177.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *el-Mantık inde'l-Fârâbî: Kitâbü'l-Burhân: Şerâitu'l-Yakîn*. nşr. Macid Fahri. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- Kaya, Mahmut. “İşrâkiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/435-438. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Kutluer, İlhan. *Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Mengüoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. “Şihabeddîn Sühreverdî Maktûl”. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. ed. M. M. Şerif. 1/411-435. İstanbul: İnsan Yayınları. 1990.
- Suhrawardi. “Leme'hât”. *Three Treatises*. ed. Necefkulî Habîbî. Tahran, 1977.
- Sühreverdî, Şihabeddin Yahyâ b. Habeş b. Emircek. “As-Suhrawardi Yahya b. Habash”. *Note of Simurgh, Islamic Philosophy*. ed. Fuad Sezgin. Frankfurt, 2000.
- Sühreverdî, Şihabeddin Yahyâ b. Habeş b. Emircek. “Âvâz Per-i Cebraîl”. *Mecmuâtu musannefâti Şeyh-i İşrâk*. nşr. Henry Corbin. Tahran: Müessesesi-i Mutalaât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 2001.
- Sühreverdî, Şihabeddin Yahyâ b. Habeş b. Emircek. “Bustânu'l-kulûb”. *Mecmuâtu musannefâti Şeyh-i İşrâk*. nşr. Henry Corbin. Tahran: Müessesesi-i Mutalaât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 1993.
- Sühreverdî, Şihabeddin Yahyâ b. Habeş b. Emircek. “Hikmetü'l-İşrâk”. *Mecmuâtu musannefâti Şeyh-i İşrâk*. nşr. Henry Corbin. Tahran: Müessesesi-i Mutalaât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 1993.
- Sühreverdî, Şihabeddin Yahyâ b. Habeş b. Emircek. “Hikmetü'l-İşrâk”. *The Philosophy of Illumination*. ed. John Walbridge – Hossein Ziyai. Utah: Birigham Young University Press, 1999.
- Sühreverdî, Şihabeddin Yahyâ b. Habeş b. Emircek. “Kitabü'l-Meşârî ve'l-mutârahât”. *Mecmuâtu musannefâti Şeyh-i İşrâk*. nşr. Henry Corbin. Tahran: Müessesesi-i Mutalaât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 1993.
- Sühreverdî, Şihabeddin Yahyâ b. Habeş b. Emircek. “Pertevnâme”. *Mecmuâtu musannefâti Şeyh-i İşrâk*. nşr. Henry Corbin. Tahran: Müessesesi-i Mutalaât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 1993.
- Sühreverdî, Şihabeddin Yahyâ b. Habeş b. Emircek. *el-Elvâhü'l-îmâdiyye Hikmet Levhaları*. çev. Ahmet Kamil Cihan vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed. *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*. thk. Hüseyin Ziyâî. Tahran: Müessesesi-i Mutalaât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 1993.

- Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed. *Târîhu'l-hükemâ Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh*. thk. Abdülkerim Ebû Şüveyrib. Trablus: Cem'iyetü'd-da'veti'l-İslâmî, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "Mârifet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/54-56. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yenen, Halide. "Sühreverdî Üzerine Araştırmalar II –Formel Bilgi". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 16 (Ekim 2009), 79-106.
- Yenen, Halide. "Sühreverdî Üzerine Araştırmalar I - Huzurî Bilgi". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 15 (Mart, 2009), 113-134.
- Yenen, Halide. *Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*. çev. A. K. Cihan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

Talâkta Ric'at Bağlamında Kur'ân-ı Kerim'de Belirtilen İlkeler

The Principles Indicated in Holy Qur'ân in Terms of Retreat (Rijât)
in Talâq

İsmail Narin Haşim Özdaş

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

İslam Hukuku Ana Bilim Dalı

Bingöl | Türkiye

inarin@bingol.edu.tr

orcid.org/0000-0002-3753-2540

Arş. Gör. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Tefsir Ana Bilim Dalı

Van | Türkiye

hasimozdas@gmail.com

orcid.org/0000-0002-4621-435X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi | 28 Ağustos 2020

Kabul Tarihi | 02 Aralık 2020

Yayın Tarihi | 30 Aralık 2020

Article Types | Research Article

Received | 28 August 2020

Accepted | 02 December 2020

Published | 30 December 2020

Atıf | Cite as

Narin, İsmail - Özdaş, Haşim. "Talâkta Ric'at Bağlamında Kur'ân-ı Kerim'de Belirtilen İlkeler
[The Principles Indicated in Holy Qur'ân in Terms of Retreat (Rijât) in Talâq]". *Tokat İlmîyat*

Dergisi 8/2 (Aralık 2020), 681-706.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.4399268>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Talâkta Ric'at Bağlamında Kur'ân-ı Kerim'de Belirtilen İlkeler

Öz: İslam hukuk kaynaklarında etraflıca incelenmiş olan “ric'î talâk”, eşler arasındaki nikâh bağı sonlandırmadığı için erkeğe eşine iddet süresi içerisinde dönüş yapma imkânı vermektedir. Kocanın “ric'at” kavramıyla ifade edilen “dönüş yetkisi”, yeni bir nikâha gerek kalmadan evliliğin devam etmesini mümkün kullmaktadır. Ric'î talâk ile iddet bekleyen eşe/ric'iyyeye dönüş yetkisinin hukukî dayanağını oluşturan Bakara sûresinin 228, 229 ve 231 ile Talâk sûresinin 2. âyetlerinde birinci ve ikinci talâkta dönüşün gerçekleşme biçimine dair hukukî bazı düzenlemeler yer almaktadır. Bu çerçevede, kocanın kanundan doğan ric'at yetkisinin hukukî sonuç doğurabilmesi, en başta dönüşün iddet günleri henüz sona ermeden yapılması şartına bağlanmıştır. Ayrıca dönüşün hangi ilkeler çerçevesinde yapılacağı ve evlilik birliğinin yeniden nasıl tesis edileceği konusunda âyetlerde “marûfa uygunluk”, “eşlerin arasını bulma”, “kadına zarar vermeme” ve “ric'atın yapıldığına dair adalet sahibi iki şahit bulundurma” hususlarının öne çıktığı görülmektedir. Bu çalışma, kocanın eşine iddet süresi içerisinde dönüş imkânını ifade eden ric'atın istinat ettiği dört ilkeyi ele almayı ve analiz etmeyi amaçlamakta ve konunun hukukî sonuçlarını ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Tefsir, Aile, Talâk, Ric'at.

The Principles Indicated in Holy Qur'an in Terms of Retreat (Rij'at) in Talâq

Abstract: “Rij'î talâq” (retreat in marriage bonds), investigated thoroughly in Islamic law resources, gives the man the opportunity to return to his wife within the period of 'iddah (waiting period), as this does not end the marriage bond between the spouses. “The retreat authorization”, which is expressed with the concept of “rij'at” of the husband, makes the marriage possible to continue without performing a new marriage. In 228, 229 and 231 verses of Surah al-Baqarah and 2nd verse of Surah al-Ṭalâq, forming, with retreat in marriage bonds, the legal basis of retreat power to spouse (rij'iyyah) waiting for 'iddah, there take place some legal regulations about realization of the first and second retreat in talâq. Within this framework, it is essential that the retreat should be done before the 'iddah days end so that the retreat authorization of the husband can create legal result. It is seen that some issues come to the forefront, such as primarily within what principles the retreat will be performed and how the unification of the marriage will be established again, in accordance with the Qur'anic verses that “compliance with well-known, “fixing between spouses”, “not harming the woman” and “presence of two fair witnesses that the retreat has occurred”. This article aims to investigate and analyse four principles that retreat is based on the possibility of the husband to retreat his wife within waiting period; and reveal the legal results of the issue.

Keywords: Islamic Law, Tafsir, Family, Ṭalâq, Retreat (Rij'at).

Giriş

Kur'ân-ı Kerim'de “sağlam bir teminat/ahit”¹ şeklinde nitelenen Evlilik akdi, neslin devamını sağlamanın yegâne yolu olup barındırdığı “sevgi ve rahmet” duygularıyla beraber Allah'ın varlığının alâmetleri arasında anılmaktadır.² Sevginin egemen olduğu, ilişkilerin saygı, bağışlama ve fedakârlık üzerine kurulduğu bir aile, insanın sahip olabileceği en büyük nimetlerdendir. Taraflara karşılıklı haklar sağlayan ve sorumluluklar yükleyen evlilik birliği, zaman içinde çeşitli âmillerin etkisiyle zayıflama sürecine girebilir. Böyle bir durumda ailenin dağılma ve parçalanma gibi olumsuzluklara maruz kalmaması için Kur'an-ı Kerim'de başından itibaren güzellikle geçinme ve sabretme öğütlenirken,³ boşanmayı gerekli kılacak sebepler olmadıkça talâka tevessül edilmemesi;⁴ uyuşmazlığın önce eşler arasında çözülmesi,⁵ bu mümkün olmazsa iki tarafın ailelerinden seçilecek birer hakeme havale edilmesi tavsiye edilmiştir.⁶ Bütün bunlardan sonra eşler arasında karşılıklı sevgi ve güven ortamının kalkmasıyla evliliğin sürdürülemez bir noktaya gelmesi ve katlanılmaz bir eziyete dönüşmesi halinde boşanma bir çare olarak düşünülebilmektedir.⁷ Boşanma dinen hoş görülmemiş olmakla beraber⁸ gerekli şartların oluşması durumunda bu tasarrufun mubah olacağı ifade edilmiştir.⁹

İslâm'da hayatın çeşitli alanlarına dair pek çok düzenleme İslâm toplumunun takdirine bırakılmış olmasına karşın aileyle ilgili düzenlemelerin çoğu doğrudan Kur'ân ve Sünnet tarafından yapılmıştır. Başta nikâh olmak üzere boşanma, boşanma çeşitleri ve sonuçları gibi aile hu-

¹ *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007) en-Nisâ 4/21.

² er-Rûm 30/21.

³ en-Nisâ 4/19.

⁴ en-Nisâ 4/34.

⁵ en-Nisâ 4/128.

⁶ en-Nisâ 4/35.

⁷ Konuyla alakalı ayet ve hadisler için bk. el-Bakara 2/229; et-Talâk 65/1; Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şâhih* (Dimaşk - Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), “Talâk”, 1-4; Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997), 10/323.

⁸ İlgili hadis için bk. Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1424/2003), “Talâk”, 3; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1418/1998), “Talâk”, 1.

⁹ Kemaleddin Muhammed b. Abdolvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr 'ale'l-Hidâye*, thk. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/446; Abdülvehhâb Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâli's-Şahiyye fi's-Ser'ati'l-İslâmiyye* (Küveyt: Dâru'l-Kalem, 1990), 142.

kukunun temel konularının kaynaklarda oldukça ayrıntılı bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Aileye yönelik duyarlılığın ifadesi olan bu durum, boşanmanın yanı sıra boşanma sonrasında kocanın karısına dönüşünü ve çiftlerin tekrar bir araya gelişini de içine almaktadır.

Boşama sonucunda meydana gelen ayrılıktan sonra kocanın eşine dönüş yapabilme yetkisi, ric'at talâk konusunun önemli başlıklarından biridir. Ana hatlarıyla Kur'ân ve Sünnet'de düzenlenmiş olup fıkıh ve tefsir kaynaklarında da hukukî ayrıntılarının yer aldığı bu yetki, kocaya boşadığı eşle tekrar evlilik hayatını sürdürebilmesine imkân tanımaktadır. Fıkıhta "ric'at" kavramıyla ifade edilen ve kocanın yetkileri arasında sayılan bu dönüşün Kur'ân'da bazı kayıtlarla beraber yer aldığı ve bunların da birer ilke olarak öne çıktığı görülmektedir. Bu çalışmada kocanın eşine iddet süresi içerisinde dönüş imkânını ifade eden "ric'at" kavramı ve ric'atın çerçevesini belirleyen ilkeler incelenecektir. Bâin talâk ise daha farklı mahiyete ve hükümlere sahip olduğu için araştırmaya dâhil edilmeyecektir.

1. Talâkta Ric'at

İslam aile hukukunda evlilik birliğini sona erdiren tasarruflar, genel olarak *talâk*, *tefrîk* ve *muhâlea* şeklinde üç kısımdır.¹⁰ Evliliği sonlandırma yetkisi prensip olarak kocanın elinde olmakla birlikte kadın ve hâkim de belli oranda yetkili kılınmıştır. Kadının belli bir bedel verme karşılığında kocasını ayrılmaya razı ederek muhâlea olarak isimlendirilen bir yolla evlilik bağı koparılabilceği gibi¹¹ *tefrîk* denen adlî boşanma yoluyla da sona erdirilebilir.¹²

Evliliği sonlandıran hukukî tasarruflar arasında *talâk* ağırlıklı bir yer tutmaktadır. Sözlükte "bağı çözmek, serbest bırakmak"¹³ anlamında kullanılan talâk, bir fıkıh terimi olarak "talâk kökünden türeyen bir lafız veya onun yerine geçen bir sözle nikâh bağının hemen ya da gelecekte ortadan

¹⁰ Muhammed Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-Şaḥṣiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1957), 279, 329, 342 vd.; İbrahim Yılmaz, *Yetki ve Sistem Açısından İslâm Hukukunda Boşanma* (Konya: Selçuk Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 16, 120, 140 vd.

¹¹ Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: er-Risâletu'l-'Âlemiyye, 1430/2009), 3/216; Fahrettin Atar, "Muhâlea", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/399.

¹² Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-Şaḥṣiyye*, 342.

¹³ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), "tlk", 30/2639.

kaldırılması”¹⁴ şeklinde tanımlanmaktadır. Talâk, evliliği sürdürebilmek için yeni bir akde ihtiyaç bulunup bulunmaması açısından ric'î ve bâin kı-sımlarına ayrılmaktadır.

Çalışmamızın temelini oluşturan ric'at, ric'î talâk tasarrufuyla irtibatlı kavramlardan biridir. Kur'ân'da hukukî muhtevayla öne çıkan bu kelime, fıkıhta sayı bildiren رَجْعَةٌ (rac'at) ile çeşit ve tür bildiren رَجْعَةٌ (ric'at) sözcük-leriyle kavramsallaşmıştır.¹⁵ Aynı anlam Kur'ân'da döndürmek anlamındaki رَدَّ “r-d-d”¹⁶ ile bağlanmak ve korumak anlamındaki إِمْسَاكٌ (imsâk)¹⁸ kavramlarıyla ifade edildiği gibi hadis kaynaklarında da dönmek anlamındaki رَجَعَ (r-c-a) kökünden türeyen kelimeyle dile getirilmektedir.¹⁹ Bir fıkıh kavramı olarak ric'at, kocanın bir veya iki talâkla boşadığı eşine, yeni bir nikâh akdine ve yeniden mehir vermeye gerek olmaksızın iddet bek-leme süresi içerisinde dönme hakkını ve bundan kaynaklanan dönüşü ifade eder. Kocaya söz konusu dönme imkânı veren boşamaya ise ric'î talâk de-nir. Bu boşama şeklinde belirtilen süre içinde dönüş hakkını elinde bulun-duran kocaya رَاجِعٌ (râci') ve مُرْتَجِعٌ (mürteci'), kocanın dönüş yapılabileceği eşine ise رَجْعِيَّةٌ (ric'iyye) denmektedir.²⁰ Ric'î talâkta iddet süresince eşler arasında nikâh bağı devam ettiği için, bu süre henüz sona ermeden koca, eşine tek taraflı irade beyanı ile dönebilme hakkına sahiptir.²¹

Bir veya iki talâkla boşanmış olan kadın yani ric'iyyenin iddeti Hanefîlere ve Hanbelî mezhebinde ağırlık kazanan görüşe göre üç hayız; Mâlikî, Şâfiî ve Zâhirilere göre üç temizlik süresidir.²² Nitekim Kur'ân-ı

¹⁴ Ebû Zehre, *el-Ahvâlü ş-şahşiyye*, 279.

¹⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 6/189; Ebû Hasan Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), “rca”, 2/490; İbn Manzûr, “rca”, 18/1594.

¹⁶ el-Bakara 2/228.

¹⁷ Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1423/2002), “msk”, 768.

¹⁸ el-Bakara 2/229, 231; et-Talâk 65/2.

¹⁹ Ebû Dâvûd, “Talâk”, 4, 38.

²⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/561; Muhammed b. Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti elfâzi'l-Minhâc* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1418/1997), 3/439; Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en-Nesfî, *Tilbetü't-talebe fi'l-iştihâti'l-fıkhiyye* (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 1431/2010), 151.

²¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/547-548; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/4; Halil İbrahim Acar, “Ta-lak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/498.

²² Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muğnî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: et-Taba'a el-Muniriyye, 1349-1352), 10/257; Ebû Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *el-Muğnî'l-mümehdîd*, thk. Muhammed Hacî (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 1/517; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/200; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/276; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/505

Kerim'de “Boşanmış kadınlar, üç kar' süresi (hayız veya temizlik müddeti) beklerler.”²³ buyurulmaktadır. Ric'atın hukukî sonuç doğurabilmesi ise, dönüşün iddet süresi içerisinde gerçekleşmesi şartına bağlıdır.²⁴

Boşamadan dönüşün neyle sağlanacağı; sözle yapılan dönüş gibi fiille de yapılan dönüşün hükmü konusunda farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Genel olarak iddet içinde cinsel ilişkinin mubah olduğunu savunanlara göre ric'at, bu fiille de gerçekleşir; haram olduğunu düşünenlere göre ise sadece sözle olur.²⁵ İmam Şâfiî'ye göre ric'atın da nikâh ve talâk gibi sözle olması gerekir.²⁶ Dönüşün sözle olması gerektiği görüşü cinsel birlikteliğe şahit tutmanın mümkün olmamasıyla izah edilmiştir.²⁷ İbn Hazm (öl. 456/1064) da ric'atın sadece sözle sağlanabileceğini savunmakta; bunun fiille de gerçekleşeceğini belirten yaklaşımı eleştirmektedir. Ona göre dönüşün cimâ ile gerçekleşeceği görüşünü destekleyen herhangi bir âyet veya hadis bulunmadığı gibi bunun kabul edilebilir bir tarafı da yoktur.²⁸

Hanefi mezhebinde Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye (öl. 189/805) göre ric'at yapma amacıyla eşyle cinsî münasebette bulunan, eşini şehvetle öpen veya eşinin avret mahalline bakan kocanın ric'atta bulunduğu kabul edilir.²⁹ Aynı şekilde Sa'îd b. Müseyyeb (öl. 94/713), İbrahim en-Nehaî (öl. 96/714), Tâvûs b. Keysân (öl. 106/725), İbn Sîrîn (öl. 110/729), 'Atâ b. Ebî Rebâh (öl. 114/732), İbn Şihâb ez-Zührî (öl. 124/742), İbn Ebî Leylâ (öl. 148/765), Evzâî (öl. 157/774), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) ve Leys b. Sa'd (öl. 175/791) dönüşün cinsel ilişkiyle de gerçekleşeceğini ifade etmişlerdir.³⁰ Ca'feriyye mezhebine göre de ric'at söz ile gerçekleştiği gibi fiille de olur.³¹

Mâlikî fakihlerden bazıları, cinsel birlikteliği her hâlükârda ric'at ola-

²³ el-Bakara 2/228.

²⁴ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/548.

²⁵ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/560.

²⁶ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rif'at Fevzî (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001), 6/621; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 4/376.

²⁷ Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil (Tefsîru'l-Begavî)*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dâru Taybe, 1409/1989), 1/275.

²⁸ İbn Hazm, *el-Muğni*, 10/251-252.

²⁹ Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 6/21-22.

³⁰ İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 4/281; Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 6/117; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993), 2/199; İbn Hazm, *el-Muğni*, 10/252; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/559-560.

³¹ Zeynüddin b. Ali el-Cübâî el-Âmilî Şehîd-i Sâni, *er-Ravzatü'l-behiyye fi şerḥi'l-Lüm'ati'd-Dimaşkiyye* (Kum: Mecme'u'l-Fikri'l-İslâmî, 1424), 3/367.

rak değerlendirirken³² İmam Malik ile İshâk b. Râhûye (öl. 238/853), bunu tek başına yeterli kabul etmeyip ric'at niyetini de gerekli görmektedirler.³³ İmam Mâlik, ric'at niyeti taşıyan cinsî münasebeti daha sonra iki şâhit gösterme şartıyla, sözle yapılan dönüş gibi ric'at kapsamında değerlendirmektedir.³⁴ Mâlikî mezhebi ric'atın mutlaka niyete mukârin olması üzerinde durmaktadır. Hatta sarîh bir sözle yapılacak ric'atta bile dönüş niyetini şart koşmaktadır.³⁵

Ric'atın takarrub (cinsel ilişki) yoluyla gerçekleşmesi konusunda müctehidlerin iki temel yaklaşıma sahip oldukları görülmektedir. Sahabeden Abdullah b. Ömer (öl. 73/693), tabînden 'Atâ b. Ebî Rebâh ve 'Amr b. Dînâr (öl. 126/744 [?]) kocanın boşadığı karısıyla iddet günlerinde cinsî münasebette bulunmasının haram olduğu kanaatindedirler. İmam Şâfiî'ye göre cimâ'nın yanı sıra dokunmak ve bakmak da haramdır. Çünkü nikâh bağı bazı yönlerle devam etmekle birlikte cinsel ilişki açısından sona ermiştir.³⁶ Bu müctehidler cinsel ilişkiyi ric'atın bir sebebi olarak değil, bir sonucu olarak görmektedirler. Buna mukabil Hanefîlere ve Ahmed b. Hanbel'den (öl. 241/855) nakledilen bir görüşe göre ric'at talâkta iddet içerisinde meydana gelen ilişki, mubah olup dönüşü sağlayan fiilî sebepler arasında yer almaktadır. Dolayısıyla bu müctehidler, cinsel ilişkiyi dönüşü sağlayan bir sebep olarak kabul etmektedirler. Gereğe olarak da (مباعدة)/mübâla'anın yani cinsel ilişki kurmanın mubah olduğunu gösteren kocalık vasfının devam ettiğini ve ilgili âyette³⁷ talâk îkâ eden kişinin de (بعل) *ba'l* yani *kadının kocası* olarak nitelendiğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla bu görüş, ric'at talâkla eşini boşamış erkeğin âyette *ba'l* olarak nitelenmiş olması nedeniyle aralarında karı-koca ilişkisinin devam ettiği esasına dayanmaktadır.³⁸

2. Ric'ata Dair Esaslar

Kocanın uhdesinde olan ric'at yetkisinin hukukî dayanağını Bakara sûresinin 228, 229 ve 231 ile Talâk sûresinin 2. âyetleri oluşturmaktadır.

³² İbn Abdilber, *el-Kâfi*, 617.

³³ Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 6/117; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 21/40; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 2/199; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 10/252; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 10/559-560; İbn Abdilber, *el-Kâfi*, 617.

³⁴ Sahnûn Abdüsselâm b. Sa'îd, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/232; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 2/425-426.

³⁵ Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 2/416.

³⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 6/614; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 6/196; Düsûkî, *el-Aḥvâlü's-şâhiyye*, 168-169.

³⁷ el-Bakara 2/228.

³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/19; İbnü'l-'Arabî, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, 4/281; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 10/554.

Eşlerin sahip oldukları hakları ve yükümlülükleri bildiren bu âyetler, kocanın ric'î talâkla boşadığı eşine iddet süresi içinde dönebilmesinin imkânını ve bunun hangi şartlar dâhilinde gerçekleşebileceğini beyan etmektedir. Bu çerçevede ilgili âyetlerde yer alan مَعْرُوف "marûf",³⁹ إِنَّ أَرَادُوا "Eğer kocaları barışmak isterlerse",⁴⁰ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا "Haklarına tecavüz edip zarar vermek için onları tutmayın"⁴¹ ve وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ "İçinizden iki âdil kimseyi şahit tutun"⁴² şeklindeki kayıtlar, kocanın barışmak istediği eşine iddet süresi içinde yapacağı dönüşte riayet edeceği ilkeleri ve uygulama biçimini belirlemektedir. Dönüşün nasıl yapılacağıyla ilgili Bakara sûresinin 229. âyetinde, birinci ve ikinci talâktan sonra kocanın, eşini ya marûf ile tutması ya da ondan marûf ile ayrılması gerektiği bildirilmektedir. Bakara sûresinin 228. âyetinde kocanın, eşine iddet içinde dönme hakkı, eşiyile arasını düzeltme şartına bağlanmıştır. Bakara sûresinin 231. âyetinde ric'atın kadına zarar vermeme şartıyla yapılması; Talâk sûresinin 2. âyetinde ise iddet süresinin bitimine doğru kocanın, karısını ya marûfa uygun olarak tutması ya da ondan ayrılacağı sırada âdil iki şahit bulundurma hükümleri getirilmiştir.

Ric'at yapılırken "marûfa uygunluk", "eşlerin arasını bulma", "kadına zarar vermeme" ve "ric'atın yapıldığına dair adalet sahibi iki şahit bulundurma" şeklinde dört madde halinde tasnif edilmesi mümkün olan bu ilkeler incelendiğinde her birinin diğerlerini tamamlayıcı ve açıklayıcı mahiyete sahip olduğu görülmektedir. Eşlerin arasını bulma ve kadına zarar vermeme ilkeleri, marûfa uygunluğu tefsir ederken diğer taraftan şahitlerin bulundurulması da kadına zarar vermeme ilkesinin nasıl uygulanacağını beyan etmektedir. Şimdi ric'atla ilgili genel ilkeler ele alınacak ve bazı değerlendirmeler yapılacaktır.

2.1. Marûfa Uygunluk

Arapça'da "bilmek, tanımak, düşünerek kavramak" anlamındaki عرف (a-r-f) kökünden gelen مَعْرُوف (ma'rûf), sözlükte "bilinen, tanınan, malûm olan, benimsenen şey" manasına gelmektedir.⁴³ Kur'ân'da "güzel ve doğru olarak kabul edilen inanç, düşünce, tutum, davranış ve uygulamalar"

³⁹ el-Bakara 2/229, 231; et-Talâk 65/2.

⁴⁰ el-Bakara 2/228.

⁴¹ el-Bakara 2/231.

⁴² et-Talâk 65/2.

⁴³ İbn Manzûr, "arf", 32/2898.

için kullanılan⁴⁴ bu kelime *münkerin* zıddı olup otuz sekiz yerde geçmekte, birinde “tâat” kelimesine sıfat olarak yer almakta ve fiil kalıbındaki kullanımlarla birlikte bu sayı artmaktadır.⁴⁵ Râğıb el-İsfahânî (öl. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği), ma'rûfun akıl ve şeriatın iyi ve güzel olarak nitelendirdiği davranışları ifade ettiğini⁴⁶ belirtirken kelimenin bu genel anlamına atıfta bulunmaktadır. Elmalılı (öl. 1360/1942) da kelimenin “itidal, hakkaniyet, ihsân, cömertlik, tatlı dil ve iyi muamele” için kullanıldığını belirterek⁴⁷ kelimenin ahlâkî ve hukukî içeriğine işaret etmektedir. Ayrıca marûf Kur'ân'da sürekli olarak emredilen ve toplumun da titizlikle korunması istenen bir değerdir.⁴⁸ Kocanın sorumluluğu bağlamında kocanın, eş ve çocuklarının geçim harcamalarında da marûfa uyması istenmektedir.⁴⁹ Bu yönüyle marûf toplumun aile hukukuyla ilgili örfüne ve yürürlükte olan kanunlara uygunluk anlamlarına da gelmektedir.⁵⁰

Marûf kelimesi Kur'ân'da olduğu gibi hadislerde de kullanılmaktadır.⁵¹ İbnü'l-Esîr (öl. 606/1210) marûfu “Allah'a yakınlığı sağlayan her türlü ibadet ve tâat ile insanlara iyilik olarak bilinen her şeyi kapsayan; dinin teşvik ettiği iyilikleri yapma ve nehyettiği kötülüklerden kaçınmayı içeren” geniş kapsamlı bir isim olarak tarif edip bunun insanların gördüklerinde inkâr edemeyecekleri kadar açık bir niteliğe sahip olduğunu belirtmektedir.⁵² Ayrıca bu tanım, marûfa uygunluğun ölçüsünü belirleyen genel bir çerçeve sunmaktadır. Nitekim marûfun bu geniş anlamı esas alındığında nassların belirlediği hükümler, meşruiyetini nasslardan alan örf ve adetler, hatta selim fitratın dahi marûfa uygunluğun ölçüsü konumunda oldukları görülmektedir.

Marûf kelimesi Kur'ân'da sahip olduğu geniş dinî ve ahlâkî anlam yelpazesinin yanı sıra eşlerin birbirine karşı hak ve yükümlülüklerini belir-

⁴⁴ Mustafa Çağrırcı, “Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy 'ani'l-Münker”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/138.

⁴⁵ M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Matbaatu Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1364/1945), “arf”, 458-459.

⁴⁶ Râğıb el-İsfahânî, “arf”, 561.

⁴⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 2/780-781.

⁴⁸ Âl-i İmrân 3/103, 107.

⁴⁹ el-Bakara 2/233; et-Talâk 67/7.

⁵⁰ Geniş bilgi için bk. Hamdi Döndüren, “Sosyal Değişme Karşısında İslâm Hukuku ve Yeni Yaklaşımlar”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1/ (2003), 45-46.

⁵¹ Arent Jan Wensinck, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî* (Leiden: Brill Yayınevi, 1936), “arf”, 4/189-196.

⁵² el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Halil Me'mûn Şihâ (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1427/2006), “arf”, 2/189.

leyen kriteri ifade etmek için de kullanılmaktadır. Nitekim Mâlikî fakihlerden Ebû Bekir İbnü'l-'Arabî (öl. 543/1148) *marûfun* ric'atta şâhit tutup dönüşü bilinir kılmak, birlikteliğin mümkün olmaması halinde zarar vermeksizin ayrılmak⁵³ anlamlarını esas alarak kavramın daha çok hukukî boyutunu öne çıkarmıştır. Boşama sonrasında tekrar evlilik hayatına dönüşün hukukî çerçevesinin belirlendiği yerlerden *الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ* “Boşama iki defadır. Sonrası ya *marûfa* uygun geçinmek ya da *ihsân* ile bırakmaktır”⁵⁴ âyetinde “geçinme”yi ifade eden “imsâk” kelimesi, “*marûf*” kelimesiyle takyid edilmiştir. Aynı şekilde *marûf* kaydı talâk konusunu işleyen *وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيُغْنَنَّ أَجْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ* “Kadınları boşadığınız ve onlar da iddet sürelerini bitirdikleri zaman, ya onları *marûfa* uygun tutun yahut *marûfa* uygun bırakın”⁵⁵ âyeti ile *فَإِذَا بَلَغَنَّ أَجْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ* “Boşanan kadınlar iddetlerinin sonuna varınca, onları *marûfa* uygun olarak tutun, yahut onlardan *marûfa* uygun olarak ayrılın”⁵⁶ âyetinde de yer almaktadır.⁵⁷ *İmsâk* ifadesi, tefsir âlimlerinden Dahhâk (öl. 105/723) ve Süddî (öl. 127/745) tarafından kocanın birinci ve ikinci boşamada eşine dönüş yapması; *tasrîh* ise, kocanın eşine iddeti içinde dönüş yapmaması yani ayrılması şeklinde tefsir edilmiştir.⁵⁸ *İmsâk*ın yani erkeğin eşine dönüş yapmasının *marûf* vasfına bağlı olduğunu ve Bakara sûresinin 231. âyetinde belirtildiği üzere bunun kadına zarar verme amacıyla yapılmaması gerektiğini ifade eden Hanefî fakihlerden Cessâs (öl. 370/981), bu şarta uyulmaması günah olmakla birlikte dönüşün sahih olacağını savunmuştur.⁵⁹

Âyet ve hadislerde “*marûf*” kelimesine sık sık atıfta bulunulması, *marûfun* ahlâkî ve hukukî açılardan riayet edilmesi gereken bir ölçü şeklinde nitelenmiş olmasıyla irtibatlıdır. *Marûfa* uygunluk ahlakın konusu olduğu kadar, evlilik hayatına yansımaları itibariyle hukukun da konusudur. Aile hukukunda hakların dağıtılması ve sorumlulukların paylaşılmasının meşru çerçevesi belirlenirken nassların gözettiği denge, bir

⁵³ Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-'Arabî, *Ahîkâmü'l-Şur'ân*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 4/280.

⁵⁴ el-Bakara 2/229.

⁵⁵ el-Bakara 2/231.

⁵⁶ et-Talâk 65/2.

⁵⁷ Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahîkâmü'l-Şur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1412/1992), 2/87.

⁵⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Şur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirasâtî'l-'Arabîyye ve'l-İslâmîyye Dâru Hicr, 2001), 4/131-132.

⁵⁹ Cessâs, *Ahîkâmü'l-Şur'ân*, 2/87.

anlamda marûfa uygunluk kuralıyla temin edilmektedir. Bu kural, kanatimize göre evlilik hayatının tesisi ve idame edilmesi kadar boşama sürecinin de sünnete uygun yürümesini sağlamaktadır. Erkeğin, uhdesinde olan boşama yetkisini nasıl kullanması gerektiğini açıklama sadedinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) marûfa uygunluk şartının ihlali durumlarına müdahalesi de bu yönde tefsir edilmelidir. Bu mevzuya açıklık getiren örneklerden biri Abdullah b. Ömer'in (öl. 73/693), karısı Âmine bint Gifâr'ı hayızlı iken boşamasını konu edinen rivayettir. Bu durumu soran Hz. Ömer'e (öl. 23/644), Hz. Peygamber şu cevabı vermiştir: “Söyle ona, karısına dönsün; temizleninceye dek ayrılmasın. Sonra karısı âdet görüp tekrar temizlenince dilerse onu karısı olarak yanında tutar, dilerse ilişkiye girmeden boşar. Allah'ın, kadınların boşanmalarını ona göre emrettiği iddet işte budur.”⁶⁰ Abdullah b. Ömer dedi ki: “Peygamberimiz, yaptığım boşamayı geçersiz saydı ve şu âyeti okudu: ‘Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman iddetlerini gözeterek boşayın’⁶¹ yani onları iddetlerine başlayabilecekleri bir vakitte boşayın.”⁶² Boşamanın temizlik döneminde yapılmasının gerekliliğini haber veren bu hadis, aynı zamanda boşamanın sünnete uygun bir şekilde nasıl gerçekleştirileceğini de bildirmektedir. Talâkta olduğu gibi ric'at tasarrufunun da sünnete muvafık bir tarzda yerine getirilmesine yönelik hitap, aile hukukunda marûfa uygunluğun ölçüsünü belirlemede vaz geçilmez bir öneme sahiptir.

2.2. Arayı Düzeltme

Kocanın, ric'at talâkla boşadığı eşine iddet süresi içerisinde dönüş yapabilme yetkisi, yapılan hatayı tashih etme ve arayı düzeltme fırsatı sunmaktadır. Gerek arayı düzeltme gerekse ayrılmanın nasıl gerçekleştirileceğine dair belirlenen ahlâkî ölçüye uyma *hakkaniyet, adalet ve marûfa* riayet ile mümkün olmaktadır.⁶³

İslam hukukuna göre ric'at talâkla eşini boşamış erkeğin, arayı düzeltmek şartıyla eşine iddet günleri içinde dönme salahiyeti bulunmaktadır.⁶⁴ Konuyla ilgili *وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا* “Boşanmış kadınlar kendi

⁶⁰ Buhârî, “Talâk”, 1, 44, 45, “Tefsîr”, 65.

⁶¹ et-Talâk 65/1.

⁶² Ebû Dâvûd, “Talâk”, 4.

⁶³ Muhammed ed-Düsûkî, *el-Ahvâlü's-şahşiyye fi'l-mezhebi's-Şâfiî* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2011), 168.

⁶⁴ Beğavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/267.

kendilerine üç ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler. Eğer Allah'a ve ahiret gününe inanıyorlarsa, Allah'ın kendi rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helâl olmaz. Kocaları bu süre içinde barışmak isterlerse, onları geri almağa daha çok hak sahibidirler”⁶⁵ âyetinde geçen بعولة kelimesi, بل sözcüğünün çoğulu olup boşanmış kadının kocası anlamını taşır.⁶⁶ Bu kelime, Kur'ân-ı Kerim'de koca⁶⁷ anlamının yanı sıra put⁶⁸ anlamında da kullanılmaktadır.⁶⁹ Boşanmış kadınların bekleyecekleri süreyi de düzenleyen âyette geçen الْمُطَلَّاتُ “boşanmış kadınlar” kelimesi, ‘âmm olup diğer bazı âyetlerle⁷⁰ tahsis edilmiştir. Bu nedenle sözü edilen ifade, eşleriyle ilişkiye giren boşanmış kadınlar anlamındadır.⁷¹ Nikâh akdinden sonra henüz zıfaf yapılmadan meydana gelen boşamalar ise Ahzâb sûresinin 49. âyetinin delâletiyle bâin olup cinsî münasebet gerçekleşmediğinden kadının iddet beklemesi gerekmez.⁷²

Bakara sûresinin 230. âyetinden de anlaşıldığı üzere kocanın eşine dönüş yetkisi, birinci ve ikinci boşamayla ilgilidir.⁷³ Koca, eşine iddet içinde olduğu gibi iddetin bitiminde de dönmek isteyebilir, fakat âyette zikredilen أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ yani “(Kocaları) onları geri almağa daha çok hak sahibidirler” ibaresi, bunun iddet içinde olduğunu göstermektedir.⁷⁴ Ayrıca âyette yer alan bu kayıt, kadın istemese bile iddet içinde kocanın, bu yetkisini kullanabileceğine delâlet etmektedir.⁷⁵ İbn Abbas (öl. 68/687-88), Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721), Dahhâk, Katâde (öl. 117/735), İbn Zeyd (öl. 182/798) ve

⁶⁵ el-Bakara 2/228.

⁶⁶ Ma'mer b. Müsenna Ebû 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.), 1/74; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/115; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 4/46.

⁶⁷ el-Bakara 2/228; en-Nisâ 4/128; Hûd 10/72; en-Nûr 24/31.

⁶⁸ es-Saffât 37/125.

⁶⁹ Râgıb el-İsfahânî, “ba'l”, 135.

⁷⁰ el-Ahzâb 33/49; et-Talâk 65/4.

⁷¹ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn 'Atıyye, *el-Muharraru'l-veciz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 1/304; Fahreddin Muhammed b. Ömer Râzî, *Tefsîru'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 5/92; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/253; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/35.

⁷² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/547-548.

⁷³ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/47.

⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/51.

⁷⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/115; Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki javâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-eķâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1418/1998), 1/442; Ebû İshak İbrahim b. Ali Şîrâzî, *el-Mühezzebe fi fıkhi'l-İmam eş-Şâfi* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem - ed-Dâru's-Şamiyye, 1996), 4/376; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/553.

Rebî b. Süleymân'ın (öl. 270/884) da âyeti bu yönde tefsir ettikleri ifade edilmektedir.⁷⁶

Bakara sûresinin 228. âyetinde geçen “ahak” kelimesi, ismi tafdil olmayıp sıfat-ı müşebbehedir.⁷⁷ ذلك sözcüğü ise iddet süresini göstermektedir.⁷⁸ Bu da birinci ve ikinci boşamalardaki ric'atın iddet içinde yapılmasının zorunlu olduğunu göstermektedir.⁷⁹ Buna mukabil İbn Abbas'tan yapılan bir nakle göre âyetteki أَحَقُّ بِرَبِّهِنَّ ibaresi, hamile kadınlarla ilgilidir. Buna göre kadın doğum yapıp iddeti sona ermediği sürece, kocası ona dönüş yapabilir.⁸⁰ Erken dönem tefsir âlimlerinden Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767), hem ilgili ifadeyi hem de aynı sûrenin 230. âyetini hamile kadınlarla bağlantılı olarak tefsir etmiş ve تَشْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ “ya da güzellekle bırakmak” ibaresini üçüncü boşama şeklinde açıklamıştır. Ona göre Bakara sûresinin 230. âyetindeki فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ “Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helâl olmaz” bölümü, aynı sûrenin 228. âyetinde beyan edilen erkeğin, hamile eşine dönme hakkını ortadan kaldırmaktadır.⁸¹

Bakara sûresinin 228. âyetinde وَبَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَبِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا “Kocaları bu süre içinde barışmak isterlerse, onları geri almaya hak sahibidirler.” ifadesi, kocanın kötü niyet taşımaması kaydıyla birinci veya ikinci boşamada iddet içinde dönüş hakkının var olduğunu, kadının ise buna itiraz etme yetkisinin bulunmadığını bildirmektedir.⁸² Ancak, kocanın bu hakkı mutlak olmayıp كَوَالِهِمْ أَحَقُّ بِرَبِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا “Kocaları bu süre içinde barışmak isterlerse” şart cümlesiyle takyid edilmiştir.⁸³ Çünkü ric'attan maksat arayı düzeltme iradesi ve arzusudur.⁸⁴ Bu şartın ihlâli durumunda ise bazı hukukçulara göre kadın için ric'atın iptalini talep etme hakkı doğmaktadır.⁸⁵ Bazı tefsir

⁷⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/116-117.

⁷⁷ Ebû Yahyâ Zekerîyyâ el-Ensârî, *Fethur-Rahmân bi keşfi ma yeltebisu fi'l-Şur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sabûnî (Beirut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1403/1983), 69.

⁷⁸ İbn 'Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/305.

⁷⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 6/468; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 4/374.

⁸⁰ Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm müseneden 'an Rasûli'l-Allah ve's-şâhâbe ve't-tâbi'in*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetü Nezar Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 2/416.

⁸¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beirut: Müessesetü't-Tarihi'l-Arabî, 1423/2002), 1/194-196.

⁸² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/87-88.

⁸³ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beirut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1417/1997), 2/236-238.

⁸⁴ Düsûkî, *el-Ahvâlü's-şâhşîyye*, 170.

⁸⁵ Ahmed Muhammed Şâkir, *Nizâmu't-talâk fi'l-İslâm* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1377/1957), 96.

âlimleri, bu şartın ihlâl edilmesi haram olmakla birlikte ric'atın geçerli olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸⁶ Taberî'nin (öl. 310/923) ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla bu ihlâl hukukî bir sonuç doğurmamaktadır.⁸⁷ Ayrıca kocanın sarîh bir beyanı bulunmadıkça onun arayayı düzeltme irade ve arzusuna sahip olduğu bilinemez. Hatta ric'atta bulunan kocanın niyeti islah olmadığı halde bunu varmış gibi dile getirebilir. Dolayısıyla kadın, ric'at hakkına sahip olan kocasının islahı isteyip istemediğini kesin olarak bilecek durumda değildir. Nitekim Fahreddin Râzî (öl. 606/1210) de âyette zikredilen “Eğer kocaları barışmak isterlerse” vasfını bilmenin mümkün olmayacağı düşüncesinden hareketle kocanın, eşine zarar vermek amacıyla yapacağı ric'atın günah olmakla birlikte sahih olacağını belirtmektedir.⁸⁸ Bu dönüşün sahih sayıldığına *وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا* “Haklarına tecavüz edip zarar vermek için onları tutmayın”⁸⁹ âyetinin delil gösterildiğini ifade eden Ebû Hayyân (öl. 745/1344) ise kendi tercihini şöyle açıklamaktadır: Koca, ric'î talâkla boşadığı eşine iddet süresi içinde, arayayı düzeltme şartıyla dönebilir; bu şarta aykırı yapılan dönüş ise geçersizdir. Bu süre zarfında ric'at gerçekleşmezse ayrılık bâin talâka dönüşeceğiinden artık erkeğin tek taraflı irade beyanıyla ric'at etme imkânından bahsedilemez. Kadın ise boşandığı kocaya yeni bir nikâh akdi yapma şartıyla dönme veya başkasıyla evlenme tercihine sahiptir.⁹⁰

2.3. Kadına Zarar Vermeme

Kadına sadece zarar verme düşüncesiyle yapılacak ric'at teşebbüsü kadını sınırsız defa boşayıp geri alma şeklindeki Cahiliye uygulamasını hatırlatmaktadır.⁹¹ Bu tür teşebbüslerin sistematik bir hâl almaması için İslâm aile hukukunda talâk üç ile sınırlandırılarak bu hakkın kötüye kullanılmasına karşı kanunî tedbirler alınması yoluna gidilmiştir.⁹²

İslâm aile hukukuna kaynaklık eden nassların ana hedeflerinden birisi de aile bireylerinden hiç kimsenin haksızlığa uğramadığı ve sevgi temelinde dayalı bir aileyi kurup yaşatmaktır.⁹³ İlke olarak boşama salahiyetinin

⁸⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/118; İbn 'Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/305.

⁸⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/120.

⁸⁸ Râzî, *Tefsîru'l-kebîr*, 6/101.

⁸⁹ el-Bakara 2/231.

⁹⁰ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 2/200.

⁹¹ Muhammed b. Ali Şevkânî, *Neylu'l-evṭâr şerḥu Münṭeḳa'l-aḥbâr* (Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebî, ts.), 6/284.

⁹² el-Bakara 2/229-230.

⁹³ Yaman, Ahmet, *İslam Aile Hukuku* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007), 14.

kocaya tevdi edilmiş olması, iddet bekleyen kadına zarar vermeye yönelik tasarruflarda bulunma hakkını doğurmamaktadır. Nitekim kocanın ric'at salahiyetini sınırlayan Bakara sûresinin 231. âyetinde, boşanmış kadınların iddetlerine riayet edilmesinin gerekliliği beyan edilmektedir. Âyette yer alan *وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا* “Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman, ya onları iyilikle tutun yahut iyilikle bırakın. Haklarına tecavüz edip zarar vermek için onları tutmayın” şeklindeki hitapta, yapılacak tasarruflar sebebiyle zarar görmeleri sarıh bir şekilde nehyedilmektedir. İddet süresi içinde ric'at, erkeğe tanınan bir yetkidir. Zarar verme kasdıyla bir yetkinin kullanılması, meşru olmayan bir amacı gerçekleştirmeye yöneldiğinden, ric'atta olduğu gibi kanundan kaynaklanan bir hakka istinaden yapılan tasarrufun sıhhatini zedeler.⁹⁴

Süddî'den nakledildiğine göre bu âyet, Ensâr'dan Sâbit b. Yesâr hakkında nazil olmuştur.⁹⁵ Söz konusu rivayete göre Sâbit, eşini boşadıktan sonra iddet süresinin bitimine iki-üç gün kala eşine dönüş yapmış ve daha sonra onu bir daha boşamış; eşine zarar vermek için bu işlemi bir daha tekrarlayıp boşama süresinin dokuz ay uzamasına yol açmıştır. Bunun üzerine *وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا* “Haklarına tecavüz edip zarar vermek için onları tutmayın”⁹⁶ âyeti nazil olmuştur.⁹⁷ İbn Abbas, Mesrûk (öl. 63/683 [?]), Mücâhid, Dahhâk, Katâde, Zührî ve daha birçok âlimin ilgili âyeti bu rivayet çerçevesinde tefsir ettikleri nakledilmektedir.⁹⁸ Dolayısıyla âyette yer alan “ضِرَارًا” kelimesi, ric'î talâkla boşanmış kadının iddet süresini uzatmaktan kaynaklanan zarar anlamındadır.⁹⁹

Eşlerini boşayan erkeklere yönelik Bakara sûresinin 231. âyetindeki *فَأَمْسِكُوهُنَّ* hitabı,¹⁰⁰ aynı sûrenin 229. âyetindeki *فَأَمْسَاكُ* kelimesi gibi, kocanın

⁹⁴ Geniş bilgi için bk. Muhammed Fethî Dırînî, *Nazariyyetu't-teassuffi isti'mali'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 102 vd; Saffet Köse, *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 130.

⁹⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/196. Diğer bazı tefsir kaynaklarında ise âyetin, Ensâr'dan Esnân adlı biri hakkında nazil olduğu kaydedilmektedir. bk. Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 2/217.

⁹⁶ el-Bakara 2/231.

⁹⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/182; Beğavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/274.

⁹⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/179-182; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 2/425; Cessâs, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, 2/99.

⁹⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: 'Alemlü'l-Kütüb, 1403/1983), 1/148.

¹⁰⁰ İbn 'Atıyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 1/309.

istemese halinde eşine iddet günlerinde dönebileceğini bildirmektedir.¹⁰¹ Ric'î talâka iddet süresinin sona ermesiyle birlikte ayrılık bâin talâka dönüşmekte; kocanın, yeni nikâh akdi olmadan eşiyile bir araya gelme imkânı ortadan kalkmaktadır.¹⁰² Bu nedenle hem yukarıdaki âyette hem de Talâk sûresinin 2. âyetinde geçen *فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ* ifadesinin “iddetin bitimine doğru” anlamını taşıdığı belirtilmektedir.¹⁰³ İbn Abbas, Mücâhid, Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ve Katâde'nin Bakara sûresinin 231. âyetini de bu şekilde açıkladıkları kaydedilmektedir.¹⁰⁴ Bu yoruma göre âyette sürenin bitimi değil bitimine yaklaşma vakti şeklinde bir anlam çıkmaktadır ki bu dilde mecaz-ı mürsel şeklinde ifade edilmektedir.¹⁰⁵ *وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا* hitabı da, “Dönüş yapma sebebiyle iddetlerinin uzamasına yol açarak zarar vermeyin” anlamındadır.¹⁰⁶ Ayrıca *لِّتَعْتَدُوا* ifadesi, “Böylece kadınları eşlerinden bir bedel karşılığında ayrılmaya zorlamayın”¹⁰⁷ veya “Size açıklanan sınırları aşmakla boşayacağınız kadınlara haksızlık etmeyin”¹⁰⁸ şeklinde de tefsir edilmiştir.

İddet süresini uzatmayı engellemeye yönelik olan bu şartın ihlâl edilmesi, haram olmakla beraber¹⁰⁹ kaynaklarda böyle bir dönüşün geçerli olduğu belirtilmektedir.¹¹⁰ Nitekim İmam Mâtürîdî (öl. 333/944) bu hususu açıklarken *إِلَّا أَنْ يَخَافَ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ كَرِهْنَا أَنْ نَكْفُرَ بِمَا كَرِهْنَا مِنْكُمْ طَوْلًا* “Allah'ın koyduğu kurallara uymamalarından korkmadığınız sürece”¹¹¹ ile *وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا* “İçinizden evlenmeye gücü yetmeyen kimse”¹¹² âyetlerinden de hareketle, asıl olanın nehyin fesâda delâlet etmediğini, bu nedenle ric'atta kadının zarar görmemesi şartının da bağlayıcı olmadığını belirtmektedir.¹¹³ Cessâs (öl. 370/981) ise bunu, âyetin

¹⁰¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/178; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer ibn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed (Kahire: el-Farûku'l-Hadîse, 1421/2000), 2/368.

¹⁰² İbn 'Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/309; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 2/217; Vehbe ez-Zühaylî, *Mevsû'atü'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-kaḍâya'l-mu'âsıra*, (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1433/2012), 8/413.

¹⁰³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/39; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/451-452, 6/143; İbnü'l-'Arabî, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, 1/260, 4/279.

¹⁰⁴ Cessâs, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, 2/97.

¹⁰⁵ Râzî, *Tefsîru'l-kebîr*, 6/118.

¹⁰⁶ İbnü'l-'Arabî, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, 1/256; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/368; Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Kur'ân*, 4/51.

¹⁰⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/182; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/451.

¹⁰⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/179.

¹⁰⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 6/629.

¹¹⁰ Cessâs, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, 2/85, 87; İbnü'l-'Arabî, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, 1/256; Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Kur'ân*, 4/51.

¹¹¹ el-Bakara 2/229.

¹¹² en-Nisâ4/25.

¹¹³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 2/77.

“Bunu yapan, kendini kötü duruma sokar”¹¹⁴ ibaresinden hareketle temellendirmektedir.¹¹⁵ Her iki muhakkik âlimin de bu yorumlarında mensubu buldukları Hanefi mezhebine ait fihhi düşüncüyü savdukları gözlemlenmektedir.

Şevkânî'ye (öl. 1250/1834) göre Talâk sûresi 6. âyetinin umumu ve Hz. Âişe (öl. 58/678) hadisi kadına zarar verme amacıyla yapılan dönüşün haram olduğuna delâlet etmektedir. Dolayısıyla böyle bir dönüş nehyedilmektedir. Nehyedilen şey ise butlâna eşdeğer fasit hükmünü taşımaktadır. Ayrıca “Eğer kocaları barışmak isterlerse”¹¹⁶ kaydı mucibince, kadına zarar verme amacı taşıyan ric'at, şer'î ric'at sayılamaz. Dolayısıyla bu amaçla yapılacak bir dönüş de caiz değildir.¹¹⁷

2.4. Şahit Bulundurma

Ric'î talâkta kocanın iddet günleri içinde eşine dönerken şahit bulundurması, talâk esnasında şahit bulundurma¹¹⁸ gibi ihtilafli konulardan biridir. Mushaf tertibine göre Talâk sûresinin 2. âyeti boşamada dönüş hakkını konu edinen son âyet olup kocanın, boşadığı eşini iddet günlerinde veya iddet sonuna gelindiğinde, ya *marûf* ile tutması ya da ondan *marûf* ile ayrılması gerektiğini bildirmektedir. *فَإِذَا بَلَغَ الْأَجَلُ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ* “Boşanan kadınlar iddetlerinin sonuna varınca, onları *marûfa* uygun tutun, yahut onlardan *marûfa* uygun ayrılın. İçinizden iki âdil kimseyi şahit tutun”¹¹⁹ âyetinde zikredilen *فَأَمْسِكُوهُنَّ* hitabı, talâktan sonra *imsâk*/tutmak ve *ric'at*/dönüş; *فَارِقُوهُنَّ* hitabı ise *firkat*/ayrılma anlamında olup erkeğin sahip olduğu yetkiyi de ifade etmektedir. Ayrıca boşamayla ilgili Talâk sûresinin ilk âyetinde geçen *لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا* “Bilemezsin, belki Allah bunun ardından yeni bir durum ortaya çıkarır” hitabı da, ric'at bağlamında açıklanmıştır.¹²⁰ İkrime (öl. 105/723), Dahhâk, Katâde, Süddî, İbn

¹¹⁴ el-Bakara 2/231.

¹¹⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/99.

¹¹⁶ el-Bakara 2/228.

¹¹⁷ Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, 6/284.

¹¹⁸ İslâm hukukçularının büyük çoğunluğuna göre boşama esnasında şahit bulundurmak men-düptür. Buna mukabil sahâbeden Hz. Ali, İmrân b. Husayn, tâbiînden 'Atâ b. Ebî Rebâh, İbn Sîrîn ve İbn Cüreyc boşamada iki şahit tutmanın vacip olduğunu beyan etmişlerdir. İlgili tartışmalar için bk. Talip Türcan, “İslam Hukukunda Boşamada (Talak) Şahit Bulundurma Zorunluluğu”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1994), 263-276; Acar, *İslâm Aile Hukuku*, 296-299; Acar, “Talak”, 39/498.

¹¹⁹ et-Talâk 65/2.

¹²⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 4/263; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/37; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 10/3359; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/350; İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/278.

Zeyd, Süfyân b. ‘Uyeyne (öl. 198/814),¹²¹ Şa‘bî (ö. 104/722), ‘Atâ b. Ebî Rebâh ve Süfyân es-Sevrî’nin de âyetin ilgili bölümünü bu şekilde tefsir ettikleri nakledilmektedir.¹²² Âyette yer alan وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ “İçinizden iki âdil kimseyi şâhit tutun”¹²³ hitabıyla ilgili olarak İbn Abbas ile Süddî’nin şu mülahazalarda buldukları belirtilmektedir: Karısını boşayan koca, henüz iddet süresi sona ermeden iki erkek şâhit göstererek karısına dönebilir.¹²⁴

İslâm hukukçularının büyük çoğunluğuna göre iddet süresi içinde veya sürenin bitimine doğru yapılan ric‘at ile iddetin sonuna doğru yapılan firâk esnasında şâhit bulundurmak mendup ise de şart değildir.¹²⁵ Ric‘at esnasında şâhit bulundurmanın mendup olduğu yaklaşımına göre âyette vurgulanan şâhitliğin esasen, talâkın gerçekleşmesi sırasında değil, sonradan tesciline yönelik olmasına¹²⁶ benzer şekilde tedbir amaçlı olup muhtemel anlaşmazlıkları çözmeye matuftur.¹²⁷

Hanefi mezhebine göre ric‘at esnasında şâhit göstermek müstehaptır. Sahabeden Abdullah b. Mes‘ûd (öl. 32/652-53) ile Ammâr b. Yâsir’in (öl. 37/657) de bu kanaatte oldukları belirtilmektedir. Hanefi fakihler bu görüşlerini şöyle temellendirmektedirler: Ric‘at, nikâhı yeniden tesis etmek değil, var olan nikâhı devam ettirmek olduğundan ric‘at esnasında şâhit göstermenin bir sebebi yoktur. Ayrıca âyette ric‘at ile ayrılma birlikte zikredilip şâhit bulundurulması emredilmiştir. Oysa ayrılma için şâhit göstermek vacip değil müstehaptır. Bu durumda ric‘at için de müstehap olması gerekir.¹²⁸ Tek bir lafızla hem vücûb hem de nedb kastedilemeyeceğinden Bakara sûresinin 282. âyeti gibi, Talâk sûresinin 2. âyeti de şâhit göstermenin zorunlu olduğuna delâlet etmemektedir.¹²⁹ Ayrıca Bakara sûresinin 228, 229 ve 230. âyetlerinde ric‘at hakkının mutlak zik-

¹²¹ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 23/38-39.

¹²² İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Şur‘âni’l-Azîm*, 14/28.

¹²³ et-Talâk 65/2.

¹²⁴ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 22/41.

¹²⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 6/623; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/19; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/558; İbnü’l-‘Arabî, *Ahkâmü’l-Şur‘ân*, 4/282-283; Kurtubî, *el-Câmi‘ li ahkâmi’l-Şur‘ân*, 21/40.

¹²⁶ Yaman, *İslam Aile Hukuku*, 110.

¹²⁷ Cessâs, *Ahkâmü’l-Şur‘ân*, 5/351; Râzî, *Tefsîru’l-kebîr*, 30/4; Kurtubî, *el-Câmi‘ li ahkâmi’l-Şur‘ân*, 21/41; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhtât*, 8/278-279; Şirbînî, *Muğni’l-muhtât*, 4/441; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 4/144.

¹²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/19; Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes‘ûd el-Kâsânî, *Bedâiü’ş-şana‘ fi tertîbi’ş-şerâ‘* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1406/1986), 3/181; Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi’l-Hidâye* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1411/1990), 5/230-231.

¹²⁹ Zeyla‘î Osman b. Ali, *Tebyînü’l-hakâ’ik* (Mısır: Bulak, 1313), 2/252.

redilmiş olması da şâhit bulundurmanın şart olmadığını göstermektedir.¹³⁰ Nitekim Hanefî fakihlerden Zeylaî (ö. 743/1343) bu âyetler ile kayıt bildiren “İçinizden iki âdil kimseyi şâhit tutun”¹³¹ âyeti arasında herhangi bir çelişkinin söz konusu edilmemesi için son âyette yer alan emrin nedbe hamledilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ric'at konusunda mutlak zikredilen âyetlerin, mutlaklık vasfının ortadan kalkmaması için, şahitlikle ilgili mukayyed âyete hamledilemeyeceğini belirten Zeylaî, ric'atta şâhit bulundurmanın şart değil, müstehap olduğunu belirtir. Aksi takdirde, mutlak zikredilen talâk âyetinin şâhitlik âyetiyle takyid edilmesi lazım gelir ki bu da âyetin neshini beraberinde getirir. Halbuki bu âyeti nesheden herhangi bir âyet söz konusu değildir.¹³² Sahabeden İmrân b. Husayn (öl. 52/672)¹³³ ile tabiînden Tâvûs b. Keysân (öl. 106/725), İbrahim en-Nehaî ve Ebû Kılâbe el-Cermî'ye (öl. 104/722) göre ise şâhit bulundurmadan yapılacak dönüş sahihtir. Ancak daha sonra durumun malûm bir hâl olması için şâhit bulundurulması gerekir.¹³⁴

Ric'atta iki şâhit bulundurma konusunda İmam Şâfiî'den (öl. 204/820) farklı iki görüş nakledilmektedir. Kavl-i kadimine göre şâhit bulundurmak Talâk sûresinin 2. âyeti gereği vacip,¹³⁵ kavl-i cedide göre ise tıpkı müdâyene âyetinde (el-Bakara 2/282) olduğu gibi müstehaptır.¹³⁶ Son yaklaşımın mezhepte azhar görüş olduğu ifade edilmektedir.¹³⁷

İmam Mâlik (öl. 204/820) başta olmak üzere diğer bazı âlimler ise ric'atta iki şâhit göstermenin vacip olduğu görüşündedir.¹³⁸ Ona göre ilgili âyette yer alan وَأَشْهَدُوا “şâhit tutun” emri, vücûba delâlet etmektedir, dolayısıyla ric'atta şâhit bulundurmak gerekir.¹³⁹ Fakat şâhit gösterme şartı, ric'at esnasında olabileceği gibi ric'attan sonra da olabilir. Dönüş için erkek iki şâhit göstermediği sürece kadının dönmeme hakkı vardır.¹⁴⁰

¹³⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 4/144-145.

¹³¹ et-Talâk 65/2.

¹³² Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâ'ik*, 2/252.

¹³³ Ebû Dâvûd, “Talâk”, 5.

¹³⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/350.

¹³⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 6/623.

¹³⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 4/377-378.

¹³⁷ Nevevî, *Ravzatü'l-fâlibîn*, 6/192; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/440; Düsûkî, *el-Ahvâlü's-şahşiyye*, 172-173.

¹³⁸ Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî İbn Abdilber, *Kitâbü'l-Kâfi fi fîhi ehlil-Medînetil-Mâlikî* (Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, 1398/1978), 617.

¹³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/19.

¹⁴⁰ Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, 2/232; Muhammed 'Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-kebîr* (Dâru İhyâil-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 2/425-426.

Serahsî (öl. 483/1090 [?]) ise İmam Mâlik'in ric'atta şâhit göstermenin vacip olduğuna dair görüşünü tenkit etmekte; İmam Mâlik'in nikâhta şâhit göstermeyi şart görmezken Talâk sûresinin 2. âyetinde geçen emrin zahirinden hareketle ric'atta şâhit göstermenin şart olduğunu belirtmesini şaşılacak bir görüş olarak nitelemektedir.¹⁴¹

'Atâ b. Ebî Rebâh'ın nikâh ve talâk işlemlerinin yanı sıra ric'at için de şâhit bulundurmaya gerekli gördüğü nakledilmektedir.¹⁴² Boşamada şâhit gerekmiyorsa aynı şekilde ric'atta da şâhit şartı aranmayacağını belirten Cessâs ise, 'Atâ'nın bunu muhtemel anlaşmazlıkları çözmek için tedbir amacıyla söylemiş olduğu kanaatine sahiptir.¹⁴³

Mâlikî fakihlerden Yahya b. Bükeyr (öl. 231/845) ise Talâk sûresinin 2. âyeti mücebince hem ric'atta hem de firakta şâhit göstermenin şart olduğunu beyan etmektedir.¹⁴⁴ İbn Bükeyr, bu görüşünü şöyle temellendirmektedir: Emir, maksadın ne olduğunu gösteren özel bir karine bulunmadıkça, emredilenin vücûbuna delâlet etmektedir. Buradaki durum ise müdâyene âyetinde söz konusu edilen şâhit bulundurma emrine benzetilmektedir. Çünkü aynı âyette yer alan *فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ* "Eğer birbirinize güvenirseniz kendisine güvenilen kimse emanetini (borcunu) ödesin"¹⁴⁵ hitabı, akitlerde şâhit bulundurmanın "irşâd" yoluyla talep edildiğini gösteren bir karine olup, borcu yazma ve şâhit bulundurma emrinin her durum için zorunlu olmadığını göstermektedir.¹⁴⁶

Ahmed b. Hanbel'den de şâhit bulundurmanın ric'at için şartı olup-olmadığına dair biri müsbet diğeri menfi iki görüş nakledilmektedir.¹⁴⁷ İbn Teymiyye (öl. 728/1328), boşama ve boşama sonunda ayrılmanın aksine sadece ric'atta şâhit bulundurmanın gerekli olduğunu beyan etmektedir.¹⁴⁸ Ca'feriyye mezhebine göre ise Talâk sûresinin 2. âyetinin "İçinizden iki âdil kimseyi şâhit tutun" bölümü, aynı sûrenin birinci

¹⁴¹ Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 6/19.

¹⁴² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'Azîm*, 14/30.

¹⁴³ Cessâs, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, 5/351.

¹⁴⁴ Muhammed Tâhir İbn 'Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984), 28/309-310.

¹⁴⁵ el-Bakara 2/282.

¹⁴⁶ İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümeḥhidât*, 1/549.

¹⁴⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/558; İbnü'l-'Arabî, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, 4/282-283; Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 21/40.

¹⁴⁸ Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmâ'u Fetâva* (Medine: Mücemme'u'l-Melik Fehd li Tabâ'ati'l-Mushafî'ş-Şerîf, 1425/2004), 33/34.

âyetiyle bağlantılı olduğundan¹⁴⁹ şâhit göstermek talâka şart, ric'atta menduptur.¹⁵⁰

Mukâtil b. Süleymân'a göre şâhit bulundurmamak hem talâka hem de ric'atta,¹⁵¹ Beğavî'ye (öl. 516/1122) göre ise, hem ric'atta hem de firakta gereklidir.¹⁵² Şâhidin ric'atın sıhhat şartlarından biri olduğunu belirten İbn 'Atıyye'ye (öl. 541/1147) göre koca, şâhit gösterinceye dek karısı onu kendine yaklaştırmama hakkına sahiptir.¹⁵³ Hatta İbn Hazm'a göre talâka olduğu gibi ric'atta da şâhitlerin bulundurulmaması, Talâk sûresinin 2. âyeti gereğince Allah'ın koyduğu sınırları aşmaktır.¹⁵⁴ İbn Rüşd (öl. 520/1126), bu ihtilafın sebebiyle ilgili şu tespitlerde bulunmaktadır: Ric'atla ilgili وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ “İçinizden iki âdil kimseyi şâhit tutun”¹⁵⁵ mealindeki âyetin zâhiri, şâhitlerin bulundurulmasının vâcip olduğuna delalet ederken, “ric'at hakkının, kişinin sahip olduğu diğer temel haklara benzetilmesi” şeklindeki kıyas ise şâhit bulundurmanın vâcip olmadığını göstermektedir. Şâhitlik âyetinde yer alan وَأَشْهَدُوا “şâhit tutun” emir sigasını nedb anlamına hamletmek suretiyle âyetin zâhir anlamı ile kıyası birbiriyle uzlaştırmak mümkündür.¹⁵⁶

Sonuç

Toplumun çekirdeği ve temel taşı olan ailenin sağlıklı esaslar üzerine inşa edilmesi kadar, hayatın müessif bir gerçeği olarak boşanmanın da yine meşru ve ahlâkî bir süreç izlenerek neticelendirilmesi gerekmektedir. Nikâh bağını sonlandıran tasarruflardan biri olan talâk, evliliği sürdürebilmek için yeni bir akde ihtiyaç bulunup bulunmaması açısından ric'î ve bâin kısımlarına ayrılmaktadır. Ric'î talâka iddet süresince eşler arasında evlilik bağı devam ettiğinden kocanın bu süre içinde tek taraflı irade beyanı ile eşine dönme yetkisi bulunmaktadır. Kocanın birinci veya ikinci talâka boşadığı eşine, yeni bir nikâh akdine gerek kalmadan

¹⁴⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 19/327.

¹⁵⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 10/32-33; Ebû Ali Fadl b. Hasan et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Mürtezâ, 14272006), 10/32.

¹⁵¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 4/263.

¹⁵² Beğavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 8/150.

¹⁵³ İbn 'Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/324.

¹⁵⁴ İbn Hazm, *el-Muhalâ*, 10/251.

¹⁵⁵ et-Talâk 65/2.

¹⁵⁶ Ebû Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Beirut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1402/1982), 2/85.

dönebilmesini ifade eden ric'atın sahih olması için bu boşamanın zıfâfın gerçekleştiği bir evlilikten sonra meydana gelmiş olması ve dönüşün de iddet süresi henüz sona ermeden gerçekleşmesi gerekmektedir.

Ric'at yetkisinin hukukî dayanağını Bakara sûresinin 228, 229 ve 231 ile Talâk sûresinin 2. âyetleri oluşturmaktadır. Bu âyetlerde, kocanın ric'î talâkla boşadığı eşine iddet günlerinde dönebilmesiyle ilgili olarak "marûfa uygunluk", "eşlerin arasını düzeltme", "kadına zarar vermeme" ve "ric'atın yapıldığına dair adalet sahibi iki şâhit bulundurma" ilkeleri yer almaktadır. Bu ilkeler incelendiğinde her birinin diğerlerini tamamlayıcı ve açıklayıcı mahiyete sahip olduğu görülmektedir. Eşlerin arasını bulma ve kadına zarar vermeme ilkeleri, marûfa uygunluğu tefsir etmektedir. Diğer taraftan şâhitlerin bulundurulması da kadına zarar vermeme ilkesinin nasıl uygulanacağını beyan etmektedir.

Talâk yetkisi kocaya verilmiş olmakla beraber bu tasarrufu sınırsız ve mutlak değildir. Kadını korumaya yönelik olarak erkeğin talâk hakkı üç ile sınırlandırılmış ve bununla irtibatlı olarak ric'at yetkisine bazı sınırlandırmalar getirilmiştir. Ayrıca ric'î talâkta iddet süresi sona erince erkeğin tek taraflı beyanıyla eşine dönme imkânı ortadan kalkmakta, ayrılık bâin talâka dönüşmektedir. Bu düzenlemeler kadına zarar verme niyetiyle yapılmak istenen talâk gibi ric'atın da hukukî engelleri durumundadır.

Akıl ve şeriatın iyi olarak nitelendirdiği fiilleri ifade eden marûfa uygunluk, evlilik hayatına yansımaları itibariyle hukukun da konusudur. İlke olarak kocanın eşine marûfa uygun bir şekilde dönmesi ve bu tasarrufunda kadına zarar verme amacı taşımaması gerekir. Muhtemel anlaşmazlıklara set çekilmesi için ma'rûf ilkesi çerçevesinde ric'atta şâhit bulundurup dönüşü aleniyet sağlamak müstehap olarak değerlendirilmiştir. Buna göre ric'at bağlamında Talâk sûresinin 2. âyetinde ifade edilen şâhitlik esasen, bu tasarrufun tesciline yönelik olarak tedbir amaçlı olup muhtemel anlaşmazlıkları çözmeye yöneliktir.

Kocanın iddet bekleyen eşine dönüş yapabilme salahiyetinin temelinde, yapılan hatayı tashih etme ve arayışı düzeltme düşüncesi yatmaktadır. Bu konuda *hakkaniyet*, *adalet* ve *marûfa uygunluk*, bu dönüşün nasıl gerçekleştirileceğine dair belirlenen hukukî ve ahlâkî ölçü konumundadır. Ancak kocanın ric'atta bulunurken iyi niyet taşımadığına yönelik bir iddia, kocanın sarîh bir beyanı bulunmadıkça ispatlanması zordur. Fakat zarar verme niyeti ispatlanabiliyorsa bu dönüş gerekli şartları barındırmadığından sahih olarak değerlendirilemez. Ayrıca bu şekilde yapılacak

dönüşte kadının karşılaşacağı mazarrata engel olmak da şer'î bir vecibe olur.

Ric'at konusunda getirilen düzenlemelerin temel amacı eşlerin tekrar bir araya gelmelerine imkân sağlamak ve dönüşün hukukî çerçevesini belirlemektir. Boşamalarda sık görülen hak kayıplarının engellenmesinde bu çalışmada yer alan dinî ve hukukî ilkelerin bilinmesi, dikkate alınması ve uygulanmasının etkisi göz ardı edilemez. Nitekim birbirleriyle sükûn bulmaları için kadın ve erkek olarak farklı fitratlarda yaratılmış insanların aile saadetlerinin sağlanması, dinî ve hukukî değerlerin dikkate alınmasıyla mümkün olmaktadır.

Kaynakça

- Abdülbâkî, M. Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Matbaatü Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1364/1945.
- Acar, Halil İbrahim. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Acar, Halil İbrahim. "Talâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Atar, Fahrettin. "Muhâlea". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1411/1990.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzil (Tefsîru'l-Begavî)*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1409/1989.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*. Dimaşk - Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1412/1992.
- Çağrıncı, Mustafa. "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/138-141. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Desûkî, Muhammed 'Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.
- Dırînî, Muhammed Fethî. *Naẓariyyetu't-teassuffi isti'mali'l-haḳ fi'l-fıkhil-İslâmî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Döndüren, Hamdi. "Sosyal Değişme Karşısında İslâm Hukuku ve Yeni Yaklaşımlar". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 1/ (2003), 29-50.
- Düsûkî, Muhammed. *el-Ahvâlü's-şâhşiyye fi'l-mezhebi's-Şâfiî*, Kahire: Dâru's-Selâm, 2011.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1424/2003.

- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Baħru'l-muħît*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Ebû 'Ubeyde, Ma'mer b. Müsenna. *Mecâzu'l-Ḳur'ân*. thk. Fuat Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-Aħvâlü's-şahsiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1957.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Ḳur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1403/1983.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *Aħkâmü'l-aħvâli's-şahsiyye fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye*. Küveyt: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1990.
- İbn Abdilber, Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî. *Kitâbü'l-Kâfi fi fıkhi ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî*. Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, 1398/1978.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn 'Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muħarrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdüsselâm Abduşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'Azîm müsnedden 'an Rasûli'l-Allah ve's-şahâbe ve't-tâbi'in*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Mekke: Mektebetü Nezar Mustafa el-Bâz, 1417/1997.
- İbn Fâris, Ebû Hasan Ahmed. *Mu'cemu meķâyisi'l-luġa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *el-Muħallâ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 11 Cilt. Mısır: et-Taba'a el-Munîriyye, 1347-1352.
- İbn Keşîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'Azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed. 15 Cilt. Kahire: el-Farûku'l-Hadîse, 1421/2000.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Muġni*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1417/1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf, 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1418/1998.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 55 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İbn Rüşd, Ebû Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muķteşid*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 6. Basım, 1402/1982.
- İbn Rüşd, Ebû Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Muķaddimâtü'l-mümeħhidât*. thk. Muhammed Hacî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1408/1988.

- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmû'u fetâva*. 36 Cilt. Medine: Mücemme'ü'l-Melik Fehd li Taba'ati'l-Mushafi's-Şerîf, 1425/2004.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah. *Ahîkâmü'l-Şur'ân*. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- İbnü'l-Esîr, el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Halîl Me'mûn Şihâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1427/2006.
- İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdulvâhid. *Fethu'l-kadîr 'ale'l-Hidâye*. thk. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâiü's-şanai' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahîkâmi'l-Şur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Şur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 4 Cilt. Beyrut: er-Risâletü'l-'Âlemiyye, 1430/2009.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Tarihi'l-'Arabî, 1423/2002.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer. *Tılbetü't-Şalebe fi'l-iştilâhâti'l-fıkhîyye*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1431/2010.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahya b. Şeref. *Ravzatü't-Şâlibîn ve 'umdetü'l-müttaķîn*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *Müfredâtü elfâzi'l-Şur'ân*. thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 3. Basım, 1423/2002.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Tefsîru'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Sahnûn, Abdüsselâm b. Sa'îd. *el-Müdevvenetü'l-kubrâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsûr*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. thk. Rif'at Fevzî. 11 Cilt. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001.
- Şâkir, Ahmed Muhammed. *Nizâmu't-ţalâk fi'l-İslâm*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1377/1957.
- Şehîd-i Sâni, Zeynüddin b. Ali el-Cübâi el-Âmilî. *er-Ravzatü'l-behiyye fi şerhi'l-Lüm'ati'd-Dimaşkiyye*. 4 Cilt. Kum: Mecme'ü'l-Fikri'l-İslâmî, 1424.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylü'l-evṭâr şerhu Münteķa'l-aḥbâr*. 8 Cilt. Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebî, ts.
- Şirbînî, Muhammed b. Hatîb. *Muḡni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1418/1997.
- Şirâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali. *el-Mühezzeb fi fikhil-İmam eş-Şâfiî*. 6 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem - ed-Dâru's-Şamiyye, 1996.
- Tabâtabâi, Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fi tefsîri'l-Ḳur'ân*. 22 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1417/1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirasâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye Dâru Hicr, 2001.
- Tabersî, Ebû Ali Fadl b. Hasan. *Mecma'ü'l-beyân fi tefsîri'l-Ḳur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mürtezâ, 1427/2006.
- Türcan, Talip. "İslam Hukukunda Boşanmada (Talak) Şahit Bulundurma Zorunluluḡu". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1994), 263-276.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Wensinck, Arent Jan. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, 7 Cilt. Leiden: Brill Yayınevi, 1936.
- Yaman, Ahmet, *İslam Aile Hukuku*, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2007.
- Yılmaz, İbrahim. *Yetki ve Sistem Açısından İslâm Hukukunda Boşanma*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ. *Fethur-Rahmân bi keşfi ma yeltebisu fi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sabûnî. Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1403/1983.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf'an ḥaķâiki javâmi'zi't-tenzil ve 'uyûni'l-eķâvil fi vücûhi't-te'vil*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1418/1998.
- Zeylaî, Osman b. Ali. *Tebyînü'l-ḥaķâik*. 6 Cilt. Mısır: Bulak, 1313.
- Zühaylî, Vehbe, *Mevsû'atü'l-fikhil-İslâmî ve'l-kaḍâya'l-mu'âsra*, 14 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1433/2012.

İlahiyat Fakültesi Öğretmen Adayı Öğrencilerinin Sınıf Yönetimi Becerilerine Yönelik Algıları

Perceptions of Students Who are Teacher Candidate in the Faculty
of Theology Towards Classroom Management Skills

Mustafa Mücahit

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Din Eğitimi Ana Bilim Dalı
Sivas | Türkiye
mmucahit@hotmail.com

Asst. Prof., Sivas Cumhuriyet University
Faculty of Theology
Department of Religious Education
Sivas | Turkey
orcid.org/0000-0003-2345-0015

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi | 03 Ekim 2020
Kabul Tarihi | 08 Aralık 2020
Yayın Tarihi | 30 Aralık 2020

Article Types | Research Article
Received | 03 October 2020
Accepted | 08 December 2020
Published | 30 December 2020

Atıf | Cite as

Mücahit, Mustafa. "İlahiyat Fakültesi Öğretmen Adayı Öğrencilerinin Sınıf Yönetimi Becerilerine Yönelik Algıları [Perceptions of Students Who are Teacher Candidate in the Faculty of Theology Towards Classroom Management Skills]". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2020), 707-733.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.4399278>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



İlahiyat Fakültesi Öğretmen Adayı Öğrencilerinin Sınıf Yönetimi Becerilerine Yönelik Algıları

Öz: Sınıf yaşamının düzenli bir şekilde yürütülmesi ve sınıfta olumsuz davranışların engellenmesi, etkili sınıf yönetimine bağlıdır. Çünkü etkili sınıf yönetimi becerisi, öğretimin başarısını belirleyen en önemli etkenlerdir. Tarama modelinde betimsel bir araştırma modeli olan bu çalışma, öğretmen adayları ilahiyat öğrencilerinin sınıfı yönetebilme becerilerine ilişkin algılarını belirlemeyi amaçlamaktadır. Araştırmanın çalışma grubu 2019-2020 eğitim öğretim yılında Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat fakültesinde öğrenim görmekte olan 3. ve 4. sınıf öğrencilerinden oluşmaktadır. Araştırmada veri toplama aracı olarak Elçiçek, Kinay ve Oral (2015) tarafından geliştirilen “Öğretmen Adaylarının Sınıf Yönetimi Yeterlik Ölçeği” kullanılmıştır. Elde edilen bulgular çerçevesinde araştırmaya katılan öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerisine ilişkin algıları cinsiyete ve okudukları lise türüne göre farklılık göstermemektedir. Araştırma sonucunda İlahiyat Fakültesi öğretmen aday öğrencilerinin sınıfı yönetebilme becerilerine ilişkin algılarının “yeterli” düzeyde olduğu saptanmıştır. Sınıf yönetiminin beş alt boyutu içerisinde Öğretim Yönetimi, İlişki Yönetimi ve Zaman Yönetimi faktörlerinde II. Öğretim öğrencilerinin ortalamaları I. Öğretim öğrencilerine göre daha yüksektir. Fiziksel düzen, öğretim yönetimi ve ilişki yönetimi faktörleri ortalamalarına göre bu üç faktörde 3. sınıfta okuyan öğrencilerin ortalamasının 4. sınıfta okuyan öğrencilere göre daha yüksek olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Öğretmen Eğitimi, Sınıf, Sınıf Yönetimi, Sınıfı Yönetebilme Becerisi.

Perceptions of Students Who are Teacher Candidate in the Faculty of Theology Towards Classroom Management Skills

Abstract: Conducting the classroom life regularly and preventing negative behaviors in the classroom depends on effective classroom management. Because the skill of effective classroom management is the most important factor which determines teaching success. This study, which is a descriptive research model in the questionnaire model, aims to determine the perceptions of the teacher candidate theology students regarding classroom management skills. The study group of the research consists of 3rd and 4th grade students studying at Sivas Cumhuriyet University Faculty of Theology in the 2019-2020 academic year. As a data collection tool, the “Classroom Management Competency Scale of Pre-service Teachers” developed by Elçiçek, Kinay, and Oral (2015) was used in the study. The perceptions of the teacher candidates participating in the study about their classroom management skills do not differ according to gender and the type of high school they studied. As a result of the research, it was determined that the perceptions of the students of the Faculty of Theology, who are teacher candidate, about their classroom management skills are at a “sufficient” level. Among the five sub-dimensions of classroom management, in the factors of Teaching Management, Relationship Management and Time Management, the average of evening education students is higher than formal education students. According to the averages of the factors of physical order, teaching management and relationship management, it was observed that the average of 3rd-grade students was higher than the 4th-grade students in these three factors. It has been determined that teacher candidates who live with their families have a higher level of skill perception regarding physical order.

Keywords: Religious Education, Teacher Education, Classroom, Classroom Management, Classroom Management, Skills.

Giriş

Eğitimin gittikçe farklılaştığı, çeşitliliğinin çoğaldığı günümüz dünyasına adapte olma, modern toplumun gerekli gördüğü bilgi, beceri ve iletişime sahip olma, gelişen ekonomik, sosyal ve kültürel yapıya ayak uydurabilme ancak kapsamlı, nitelikli ve çok boyutlu bir eğitimle sağlanabilecektir. Eğitim faaliyetlerinin başarıya ulaşmasında öğretimdeki amaçlara uygun olarak hazırlanmış bir öğretim programı, programın uygulanmasında öğretmene yardımcı olacak eğitim materyali ve programın hedeflerini iyi kavramış ve ders materyallerini hedeflere uygun olarak kullanabilen bir öğretmen olmak üzere üç temel faktör önemli rol oynamaktadır.¹ Eğitimin niteliğini ve başarısını etkileyen birçok farklı etmenin en önemli unsurunu öğretmen oluşturmaktadır. Eğitim sürecini belirleyen diğer etmenlerin neredeyse tamamı, öğretmenle anlamlı ve etkili hale gelebilmektedir. Çünkü fiziksel şartlar ve eğitsel kaynaklar ne kadar nitelikli olursa olsun öğretmenin yetersizliği onları işlevsiz hale getirebilmektedir. Öğretmenin bilgi, beceri düzeyi ile kişiliği ve iletişim yeteneği eldeki diğer imkânların çok verimli ve işlevsel şekilde kullanımını sağlayabilir.

Eğitim-öğretimin gerçekleştiği alan olan sınıfın etkin bir biçimde yönetilmesi, yapılan eğitimi verimli hale getirecek ve istenilen hedeflere ulaşılmasını kolaylaştıracaktır. Bu bağlamda eğitimin en önemli basamağının sınıf yönetimi olduğu söylenebilir. “Eğitimin temel öğelerini oluşturan öğretmen, öğrenci, müfredat ve araç gereçler sınıfta bir araya gelmekte”² ve bir bütünlük oluşturmaktadır. Sınıf yönetiminden amaçlanan, olumlu, verimli öğrenme çevresi oluşturarak, öğrencilerin öğretim hedeflerine ulaşmalarını sağlamaktır. Bu amaca ulaşmak, Erden’e göre etkili bir sınıf yönetimi, zamanın etkili kullanılması, sınıf yaşamının düzenli bir biçimde yürütülmesi ve öğrencilerin kendi kendilerini yönetmelerini sağlamakla mümkün olabilecektir.³ Sınıf yönetiminin doğru anlaşılabilmesi için sınıf kavramını açıklamak gerekir. “Sınıf, ortak özelliklere sahip olmaları nedeniyle bir araya getirilen öğrenci gruplarına, önceden belirlenmiş olan davranışların kazandırılabilmesi için öğretimin yapıldığı

¹ Nevzat Aşıkoğlu, “DKAB Öğretim Programlarının Uygulanmasında Öğretmenin Rolü ve Mevcut Durumla İlgili Bir Değerlendirme”, *Türkiye’de Okullarda Din Öğretimi*, ed. Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2011), 483.

² Hüseyin Başar, *Sınıf Yönetimi* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2001), 4.

³ Münire Erden, *Sınıf Yönetimi* (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2014), 17.

derslik olarak tanımlanabilir. Sınıf denildiğinde derslikle birlikte orada yer alan araç ve gereçler ile öğretmen ve öğrenci de anlaşılmalıdır.”⁴

Sınıf yönetimi, toplumsal yaşamla da bağlantılı ancak toplumdaki diğer yönetsel etkinliklerden farklı özelliklere sahiptir. Bunlar; sınıf yönetiminin okul yönetiminden daha dar bir uygulama alanı olması, okul kültürü ve ikliminin sınıf yönetimini etkileyen bir faktör olması, sınıf yönetiminin, sınıfın düzeni ve öğretim olmak üzere iki boyut üzerine odaklanması, toplumsal kültürün sınıf yönetimini etkilemesi gibi özelliklerdir. Yine ülkenin eğitim politikasına göre sınıf yönetiminin farklılık göstermesi dış faktörler olarak nitelenen; aile, toplumsal kültür ve kitle iletişim araçları gibi etkenlerle ilişkilidir. Sınıfın fiziki düzeni, öğrencilerin istek ve beklentileri, sınıf kuralları ve öğretmenin yönetim biçimi gibi iç faktörler de sözü edilen özelliklere eklenebilir. Ayrıca bu özellikler, öğrencilerin ihtiyaçlarına, gelişim düzeylerine ve sınıf düzeyine göre, öğretmenin yaklaşım biçimine göre de farklılık gösterebilmektedir.⁵

Sınıf yönetimi, eğitim yönetimindeki aşamaların ilk ve temel basamağını oluşturur. Sınıfın öğrencilerle yüz yüze gelinen bir mekân olması, eğitimin hedefi olan öğrenci davranışlarının oluşmaya başladığı yer olduğunu da göstermektedir. Sınıf yönetiminde elde edilebilecek başarı, büyük oranda eğitim yönetiminin kalitesini belirleyici olacaktır.⁶ Sınıf yönetimi, öğretimin etkili ve verimli olması için gerekli koşulların oluşturulmasını sağlayacak bütün etkinlik ve düzenlemelerle ilgilenmekte ve böylece öğretimin niteliğini etkilemektedir.

Yapılan araştırmalar öğretmenlerin aldıkları eğitimin, sınıf yönetimi becerilerini etkileyen önemli bir faktör olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak birçok araştırmacı sınıf yönetimine ilişkin becerilerin kazanılmasında alınan eğitimin yanında gerçek sınıf ortamının en etkili yol olduğunu da belirtmektedirler.⁷

Etkili ve yeterli bir biçimde sınıfı yönetme becerisine sahip olması gereken öğretmen tipi, kendisinden beklenenleri de değiştirmektedir. Gelişen dünya ve çağın gereklerine göre bir öğretmenin sahip olması gereken nitelikler, kişisel ve mesleki olmak üzere şöyle sıralanabilmektedir:

⁴ Ayşegül Ataman, “Sınıf İçerisinde Karşılaşılan Davranış Problemleri ve Bunlara Karşı Geliştirilen Önlemler”, *Sınıf Yönetimi*, ed. Leyla Küçükahmet (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2006), 3.

⁵ Vehbi Çelik, *Sınıf Yönetimi*, (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2012), 6-7.

⁶ Başar, *Sınıf Yönetimi*, 4.

⁷ Çiğdem Şahin Taşkın, “Sınıf Yönetimi: Öğretmen Adaylarının Deneyimleri”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/29 (2013), 150.

“Öğretmenlerin kişisel nitelikleri: 1. Güdüleyicilik, 2. Başarıya odaklanmışlık, 3. Profesyonellik olmak üzere üç ana grupta; mesleki nitelikleri ise 1. Öğretim etkinliklerini planlama, 2. Öğretim yöntem ve tekniklerinden yararlanma, 3. Etkili iletişim kurma, 4. Sınıfı yönetme, 5. Zamanı etkili kullanma, 6. Öğrenmeleri değerlendirme, 7. Rehberlik yapmak üzere de yedi ana grupta toplanabilir.”⁸

Günümüz gerçekleri ve gelişimine bağlı olarak öğretmenlik yapacak birey sadece ders verme, ders anlatma, sınav yapma ve not verme gibi sınırlı görevler yapan birisi olmamalıdır. Çağdaş eğitim ve öğretim ilkelelerine göre öğretmen organizatör, yönetici, rehber, izleyici ve değerlendirci olmak durumundadır. Öğretmen, öğrencilerinin davranışları üzerinde çalışan, eğittiği her öğrencinin önceden belirlenmiş hedeflere ulaşmasına yardım eden kişidir. Onların, istenilen davranışlara sahip bireyler olmasını sağlayıcıdır. Öğrenim için elverişli bir ortam hazırlanabilirse, işte ancak o zaman öğretmen bütün bunları sağlıklı bir biçimde gerçekleştirebilir.

1. İlahiyat Eğitimi ve Sınıf Yönetimi

1998 yılında yapılan reform gereği İlahiyat Fakülteleri bünyesinde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliği programı kurulmuş, 2006 yılında bu program eğitim fakültelerine aktarılmıştı. 2012 yılında tekrar İlahiyat fakültelerine aktarılan bu program 2014 yılından itibaren yeni öğrenci almayarak kapanma sürecine girmiştir. Bunun yerine 2017 yılından itibaren yüksek din öğretimi kurumlarında pedagojik formasyon dersleri verilmeye başlanmış, İlahiyat ve türevi diğer fakültelerin öğretmen yetiştirme misyonu tekrar geri dönmüştür.⁹

Öğretmenlik mesleğini yapacak olan İlahiyat Fakültesi mezunu bir kişinin öğrenme ve öğretme sürecinde etkili olabilmesi için diğer alan öğretmenleri gibi sahip olmaları gereken nitelikler söz konusudur. Bunlar; etkili bir sınıf yönetimini gerçekleştirmede benimsenecek olan öğretim yöntem ve teknikleri ile buna ilişkin öğretimsel iş ve taktikler, öğrenciyle etkili ve kolay iletişim, öğrencileri eğitim ortamında aktif hale getirebilme şeklinde sıralanabilir. Bu bağlamda din eğitimi verecek öğretmen

⁸ Özcan Demirel, *Öğretim İlke ve Yöntemleri Öğretme Sanatı*, (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2011), 188.

⁹ Bayramalı Nazıroğlu, “İlahiyat Fakülteleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *İlahiyat Atlası*, ed. Bayramalı Nazıroğlu vd. (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 28-29.

adayının deneyim kazanacağı öğretmenlik uygulaması da onun için çok önemlidir. Yapılacak bu uygulama ve staj esnasında adayın, kendi yeterliliklerinin kaynağını bulabilmesi ve kendi öğretim niteliğini, sınıfı yönetme becerisini çeşitli yönlerden değerlendirebilmesi de aynı şekilde önemlidir.

Din eğitim-öğretim faaliyeti, birden çok faktörün devreye girdiği, farklı zamanlarda etkili olan karmaşık bir süreçtir. Bu süreci yürütecek olan din eğitimcisinin görevi daha hassas ve zordur. Öğretmen, din gibi hassas, insan üzerinde etkili ve her insanın ilgilenmek durumunda olduğu bir olguyu öğretmekle yükümlüdür.¹⁰ Din “öğretimi” özel bir ve uğraş alanı, kendine özgü nitelikleri olan bir meslektir. Günümüzde yaşanan gelişmeler ve değişimler, din öğretecek eğitimciden beklenen görev ve nitelikleri de değiştirmiştir. Din eğitimcisi sadece bilgiyi aktaran değil, öğretimi planlayan, örgütleyip organize eden, yöneten, denetleyen, öğrenmeyi öğreten rehber durumundadır.¹¹ Din eğitiminde sınıf yönetimini Baltacı, “öğrencide kalıcı izli dini anlayış ve davranış değişikliği sağlamak, öğrencilerin öğrenme durumlarına aktif katılımını desteklemek veya öğrenmeyi teşvik etmek amacıyla öğrenme ortamlarının düzenlenmesidir”¹² şeklinde açıklamaktadır. Buna göre sınıf yaşantısının din eğitimcisi tarafından yönetilmesi, dine ilişkin kavram ve uygulamaların öğrenciye doğru bir biçimde aktarılması ve din dilinin öğrenciye aktarılması sürecinde sınıfta yapılan etkinliklerin yürütülmesi, hedeflerin gerçekleşmesi esnasında sınıfın fiziki ortamı, okul iklimi, öğreticilerin öğretim yönetimi uygulamaları ve öğrenci davranışlarının organizasyonu, din eğitiminde sınıf yönetimini oluşturmaktadır.

Günümüzde okullarda ve diğer eğitim kurumlarında yapılacak din eğitiminde görev alacak eğitimcilerin sosyal bilimsel teorilerden ve eğitimle ilgili yapılan araştırma sonuçlarından yararlanmaları hem gerekli hem de zorunludur. Dolayısıyla öğretmen ve diğer eğitimciler daha iyi bir din öğretimi için öğretim süreçlerini analiz ederek öğretimle ilgili strateji, yöntem ve teknik bilgilerini artırmalıdır. Çünkü din eğitim ve öğre-

¹⁰ Muhammet Şevki Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı* (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 37.

¹¹ Süleyman Akyürek, “DKAB Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları”, *Türkiye’de Okullarda Din Öğretimi*, ed. Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2011), 491.

¹² Ali Baltacı, “Din Dersi Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Yaklaşımları: Etnometodolojik Bir Araştırma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 296.

timinde başarı, içerikle birlikte sözü edilen unsurlara ağırlık vermek ve her yaş grubu için en etkili araçları kullanmayı gerektirmektedir¹³ Öte yandan din eğitimcisi okulda ve çevrede sadece branşının öğreticisi değil, bir moral eğitimcisi olarak ta görüldüğü için, öğrencilerle görüşmek, velilerle iyi ilişkiler geliştirmek için zaman ayırmaya, öğrencilerle karşılıklı güvene dayanan bir ortam oluşturmaya da özen göstermelidir.¹⁴ Lisans eğitimi sırasında verilen formasyon derslerinden birisi olan “Sınıf Yönetimi” dersi kapsamında yaptığımız bu araştırma, öğretmen adaylarına yönelik yapılan eğitimdeki yeterlik ve yetersizliklerin, üzerinde daha fazla durulması gereken konuların tespitinde yol gösterici olabilecektir. Ayrıca din eğitimi verecek olan öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algılarının tespiti yoluyla verilen eğitimin ne düzeyde işe yaradığını görme ve buna yönelik öneriler sunma noktasında katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

1.1. Sınıf Yönetiminin Boyutları

Sınıfın iyi yönetilmesi, eğitimde başarının ilk adımını oluşturmaktadır. Bu durum, öğretmenin liderlik rolünü öne çıkarmakta ve grup dinamiğini bilmesini gerekli kılmaktadır. Bu nedenle yönetim ile öğretim birbiriyle bağlantılı görülmekte, öğretmenin eğiticilik özelliği kadar yöneticilik özelliğinin de geliştirilmesi önemli hale gelmektedir. Öğretmenin kişisel özellikleri, derste kullandığı yöntem ve teknikler sınıf yönetiminde etkili unsurlardır. Sınıf ortamını ve yönetimini etkileyen faktörlere, çevreyle olan ilişki ve iletişim, okul aile işbirliği, sınıfın fiziki durumu da eklenebilir.¹⁵ Sınıf yönetimi değişik açılardan boyutlanmakla birlikte beş boyut öne çıkmaktadır.

Sınıf yönetimi etkinliklerinin ilk boyutunu, sınıf ortamının fiziksel düzenine ilişkin olanlar oluşturmaktadır. Sınıfın fiziki durumu, öğrenmede temel etkenlerden olup özellikle ilköğretim düzeyinde çok daha önemlidir. Sınıfın genel görünüş ve düzeni, genişliği, temiz ve havadar oluşu, sınıf alanının etkinlikler için düzenlenmesi, ısı, ışık, gürültü düzenekleri, estetik, eğitsel araçlar, oturma düzeni, öğrencilerin grup-

¹³ Mustafa Köylü - Bayramalı Nazıroğlu, “İlköğretimde Din Eğitimi”, *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012), 152.

¹⁴ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Gün Yayıncılık, 2007), 102.

¹⁵ Çalık, *Sınıf Yönetimi*, 4; Yücel Öksüz vd., “Sınıf Öğretmeni Adaylarının Sınıf Yönetimine İlişkin Algılarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30/2 (2011), 102.

landırılması, fiziki düzenin başlıca unsurlarıdır. Fiziki düzenlemeler, öğrencinin rahat etmesini sağladığı gibi sınıfın çekiciliğini de artırır. Öğrenci isteyerek geldiği için öğrenme kolaylaşır, başarılı olur, kendine güvenmesini sağlar ve eğitimin hedefi olan davranış değişikliği için uygun ortam hazırlanmış olur.¹⁶

Sınıf yönetiminin ikinci boyutu, öğretimin yönetilmesidir. Öğretimin yönetimi, öğretim etkinliklerinin iyi planlanması ve yönetilmesini kapsamaktadır. Öğretim etkinliklerinin en rasyonel ve düzenli bir biçimde nasıl öğretileceğinin ortaya konulması anlamına gelen planlama, yıllık, ünite ve günlük planların yapılmasıyla sağlanır. Ayrıca araç gereç seçme, sınav hazırlama ve sınıf çalışmalarının iyi bir şekilde yapılmasında etkili olabileme, öğretim etkinliklerinin planlanmasını gerektirir.¹⁷ Planlama öğrencilerin derse gönüllü olarak katılımını sağlayıcı nitelikte olmalı, öğrencilerin eleştirel düşünme ve sorun çözme yeteneklerini geliştirici olmasını hedeflemelidir.¹⁸ Bütün öğrencilerin derse katılımını sağlama, öğrenim eksikliklerini giderme, dersin amacına uygun teknolojik materyal kullanma ve öğrenciler sıkıldığında rahatlatıcı etkinlikler yapma da öğretimin yönetilmesi kapsamındadır. Geçmiş ve var olan durumu ele alarak geleceği görme ve şekillendirme de öğretimin yönetilmesine yönelik çabalaradır.¹⁹

Sınıf yönetiminin bir diğer boyutunu, zaman yönetimine yönelik etkinlikler oluşturmaktadır. Hedef davranışları her bir öğrenciye kazandırmak için eğitim ortamında harcanan zaman, önemli bir değişkendir.²⁰ “Etkili öğretim, öğrenmeye ayrılan zamanın etkili kullanımına bağlıdır. Sınıf içerisinde geçirilen zamanın çeşitli etkinliklere dağılım oranı, ders dışı ve dersin akışını bozucu etkinliklere harcanmaması, sıkıcılığın önlenmesi, öğrencinin zamanının çoğunu okulda geçirmesinin sağlanması, devamsızlığın”²¹ ve okuldan ayrılmaların önlenmesi bu boyut içerisinde değerlendirilebilir.

Sınıf yönetiminin dördüncü boyutu ilişki düzenlemelerine ilişkindir. Sınıfta öğretmen ve öğrenci daima etkileşim içerisinde ve öğretmenler kişilik özellikleriyle öğrencilerin niteliklerini etkilemektedirler.

¹⁶ Başar, *Sınıf Yönetimi*, 5; Erden, *Sınıf Yönetimi*, 111; Çalık, *Sınıf Yönetimi*, 4.

¹⁷ Çalık, *Sınıf Yönetimi*, 4.

¹⁸ Çelik, *Sınıf Yönetimi*, 99.

¹⁹ Başar, *Sınıf Yönetimi*, 5; Çalık, *Sınıf Yönetimi*, 6.

²⁰ VeySEL Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı* (Ankara: Anı Yayıncılık, 1994), 121.

²¹ Başar, *Sınıf Yönetimi*, 5; Çalık, *Sınıf Yönetimi*, 4.

Eğitim öğretim faaliyetleri, öğretmenin kişilik özellikleri ile öğrencilerin yüksek nitelikli davranışları arasında pozitif ilişkilerin olduğu ifade edilmektedir.²² Sınıf içerisinde öğrencilerle iyi bir ilişki kurmak, öğretmeni etkili kılacaktır. Öğretmen, sağlıklı ve dengeli bir kişilik geliştirmekten sorumlu olduğu bilinciyle hareket etmelidir. Burada sınıf ortamının istenen davranışı sağlayabilir hale getirilmesi ve sınıf ikliminin olumlu hale getirilmesi ilişki yönetimiyle ilgilidir. Yine sorunların ortaya çıkmadan önce çözümlenmesi, sınıf kurallarına uyulmasının sağlanması ve istenmeyen davranışların değiştirilmesi, ilişki yönetimini şekillendirici etkinliklerdir. Bunun için öğretmenin, öğrencilerin bireysel ve grup ihtiyaçlarına duyarlı olması, okulda yaşamın kolaylaştırılması için çaba göstermesi gerekir.²³

Sınıf yönetiminin son boyutunu davranış düzenlemeleri oluşturmaktadır. “Sınıf ortamının istenen davranışı sağlayabilir bir duruma getirilmesi, sınıf ikliminin olumlu hale getirilmesi, sorunların ortaya çıkmadan önce tahmin edilerek istenmeyen davranışların önlenmesi, sınıf kurallarına uyumun sağlanması, meydana gelen istenmeyen davranışların değiştirilmesi bu boyuta ilişkin içeriklerdir.”²⁴ Sınıftaki öğretimin işleyişine etki eden, öğrencinin öğretmen ve arkadaşlarıyla etkileşimini engelleyen ya da diğerleri için tehlike oluşturabilecek durumları ortaya çıkaran davranışlar bu boyut kapsamındadır. Problem olan davranışlar; öğrencinin uygun davranışları düşük oranda göstermesi, gösterdiği uygun olmayan davranışın oranının fazla olması, ya da öğrencinin davranış dağarcığında uygun davranış bulunmaması gibi üç şekilde kendisini gösterebilir.²⁵ Buna göre sınıf yönetimini başarılı bir biçimde yürütmek isteyen öğretmen uygun olmayan her davranış için ayrı bir düzenleme stratejisine başvurmalıdır.

2. Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı İlahiyat Fakültelerinde yüksek din eğitimi alan öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algılarını ortaya çıkarmaktır. Bu kapsamda din eğitimi öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algılarının cinsiyete, sınıf düzeyine

²² Hakan Kurt vd., “Öğretmen Adaylarının Kişilik Tipleriyle Sınıf Yönetimi Profilleri Arasındaki İlişkinin Değerlendirilmesi”, *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2013), 191.

²³ Başar, *Sınıf Yönetimi*, 5; Çalık, *Sınıf Yönetimi*, 4.

²⁴ Başar, *Sınıf Yönetimi*, 6.

²⁵ Ataman, “Sınıf içerisinde Karşılaşılan Davranış Problemleri ve Bunlara Karşı Geliştirilen Önlemler”, 291.

ve öğretim durumuna göre farklılık gösterip göstermediği incelenmiştir. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır.

1. Din Eğitimi verecek öğretmen adaylarının sınıfı yönetimi becerilerine ilişkin algıları nasıldır?
2. İlahiyat Fakültesinde okuyan öğretmen adaylarının sınıfı yönetimi becerilerine ilişkin algıları;
 - a) Öğrencinin cinsiyetine,
 - b) Sınıf düzeyine,
 - c) Öğretim durumuna göre farklılık göstermekte midir?

2.1. Yöntem

2.1.1. Araştırmanın Modeli

Bu araştırmada CÜ İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören öğretmen adaylarının sınıfı yönetimi becerilerine ilişkin algılarını ortaya koymak amaçlandığı için betimsel araştırma modeli tercih edilmiştir. Karasar'a göre, tarama modeline dayanan araştırmalarda var olan mevcut bir durum olduğu şekliyle betimlenmeye çalışılır.²⁶ Tarama modeli, araştırma esnasında araştırma örnekleme alınan kurumlarda var olan süreçleri etkilemeden kullanılabilen bir modeldir. Bu modelin avantajlarından birisi de araştırmanın yapıldığı kurumda mevcut düzen bozulmadan ve kurum personeline yönetsel güçlük çıkarmaksızın kullanılabilme durumudur.²⁷

2.1.2. Araştırmanın Çalışma Grubu

Yaptığımız bu araştırmanın evreni 2019-2020 eğitim öğretim yılında İlahiyat Fakültesinde öğrenim görmekte olan öğretmen adaylarıdır. Örnekleme ise Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tesadüfi örnekleme yöntemiyle seçilen 151 öğretmen adayı oluşturmaktadır. Bunlardan 126'sı dördüncü sınıf, 25'i ise üçüncü sınıf öğrencisidir. Bu örneklem grubunun seçilme nedeni, bu öğrencilerin sınıf yönetimi dersini almış olmalarıdır.

²⁶ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2012), 44.

²⁷ Saim Kaptan, *Bilimsel Araştırma ve İstatistik Teknikleri* (Ankara: Bilim Yayınevi, 1998), 6.

2.1.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmada veri toplama aracı olarak Elçiçek ve arkadaşları²⁸ tarafından geliştirilmiş olan “Öğretmen Adaylarının Sınıf Yönetimi Yeterlik Ölçeği” kullanılmıştır. Sınıf Yönetimi Yeterlik Ölçeği, öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerini ölçmek amacıyla geliştirilen, 5’li likert tipinde, “çok yeterliyim”, “yeterliyim”, “orta düzeyde”, “yetersizim”, “çok yetersizim” olmak üzere 5 basamak olarak belirlenen 30 maddeden oluşan bir ölçektir. Elçiçek vd., tarafından yapılan “Açımlayıcı faktör analizi sonucunda; KMO değeri .90 bulunmuş ve toplam varyansın %52’sini açıklayan 5 boyutlu 30 maddelik bir ölçme aracı elde edilmiştir. Ölçme aracının Cronbach Alpha güvenirliği .87 olarak bulunmuştur. Doğrulayıcı Faktör Analizi sonuçları da iyi uyum değerleri vermiştir (RMSEA: .047, χ^2/df : 1.67)”.

Bu araştırmada veri aracı olarak kullanılan ölçek, anket katılımcılarına araştırmacının kendisi tarafından uygulanmıştır. Katılımcılardan elde edilen verilerin analizi, SPSS 26.0 istatistik paket programı kullanılarak yapılmıştır. Tanımlayıcı istatistikler yapılmış, frekans ve yüzde analizleri yapılarak, ortalama ve standart sapma değerleri elde edilmiştir. Öğretmen adayı ilahiyat öğrencilerinin algıları arasındaki farklılıklar ise t testi ve tek yönlü varyans analizi ile analiz edilmiştir. Ölçeğin puan ortalamalarının karşılaştırılmasında ise puan aralıklarından yararlanılmış ve şu puan aralıkları dikkate alınmıştır: Aritmetik ortalamaların arasındaki “Ölçek Aralığı = $5-1/5=0,80$ olarak belirlendikten sonra, 1.00-1.80 arası “çok yetersizim”. 1.81- 2.60 arası “yetersizim”, 2.61-3.40 arası “orta düzeyde”, 3.41-4.20 arası “yeterliyim”, 4.21-5.00 arası “çok yeterliyim” olarak beşli ölçeğe göre değerlendirilmiştir.

3. Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde, ilahiyat öğrencilerine yönelik olarak yapılan araştırmadan elde edilen bulgular tablolar halinde sunularak değerlendirilmiştir.

3.1. Araştırma Çalışma Grubuna İlişkin Demografik Bulgular

Bu Araştırmaya katılan öğretmen adaylarının demografik özelliklerinin frekans ve yüzde dağılımları Tablo 1.’de verilmiştir.

²⁸ Zakir Elçiçek vd. “Öğretmen Adaylarının Sınıf Yönetimi Yeterlik Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/1 (2015), 52.

Tablo 1. Demografik Değişkenlere İlişkin Frekans Tablosu

		f	%
<u>Cinsiyet</u>		105	69,5
	Erkek	46	30,5
<u>Sınıf</u>	3. Sınıf	25	16,6
	4. Sınıf	126	83,4
<u>Öğretim</u>	I. Öğretim	85	56,3
	II. Öğretim	66	43,7
<u>Eğitim Alınan Lise</u>	İHL	101	66,9
	Diğer	50	33,1
<u>İkamet Edilen Yer</u>	İl	98	64,9
	İlçe	41	27,2
	Köy	12	7,9
<u>Okurken Kalınan Yer</u>	Yurt	40	26,5
	Aile	111	73,5
	Diğer	0	0
<u>Eğitim Görme Şekli</u>	Yatılı	23	15,2
	Gündüzlü	128	84,8
	Toplam	151	100

Tablo 1'e göre araştırmaya katılan 151 öğretmen adayının 105'i kadın (%69,5), 46'sı (%30,5) ise erkektir. 151 öğretmen adayının 25'i (%16,6) 3. sınıfta öğrenim görmekte, 126'sı (%83,4) ise 4. sınıfta öğrenim görmektedir. Anketi cevaplayan öğrencilerin 85'i (%56,3) I. Öğretimde okumakta, 66'sı (%43,7) ise II. öğretimde öğrenim görmektedirler. Anketimizi cevaplandıran öğrencilerin 101'i (%66,9) İmam Hatip Lisesi, 50'si (%33,1) ise diğer lise-lerden mezundur. Araştırmaya katılan İlahiyat öğrencilerinin 98'i (%64,9) il merkezinde, 41'i (27,2) İlçede ve 12'si (%7,9) de köyde ikamet etmektedir. Bu öğrencilerden 40'ı (26,5) halen yurttta kalmakta, 111'i (73,5) ailesinin yanında barınmaktadır. Anketimize katılan öğrenciler lise eğitimlerini alırken 23'ü (%15,2) yatılı, 128'i (%84,8) de gündüzlü olarak okumuşlardır.

3.2. Din Eğitimi Verecek Öğretmen Adaylarının Sınıf Yönetimi Becerilerine İlişkin Algı Düzeleri

Araştırmada yer alan beş alt faktöre ait hesaplanan ortalama puanlarına ilişkin bazı betimleyici istatistikler Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2. Faktör Puanlarına Ait Betimleyici İstatistikler

Faktörler	N	Ort.	ss.	Çarpıklık	Basıklık	Min.	Maks
Fiziksel Düzen	151	3,9391	,68973	-,462	,051	2	5
Öğretim Yönetimi	151	3,9616	,64981	-,373	-,687	2,40	5
Davranış Yönetimi	151	2,7594	,79853	,419	,046	1,17	5
İlişki Yönetimi	151	4,0728	,57479	-,316	-,696	2,78	5
Zaman Yönetimi	151	4,1854	,65051	-,781	,540	1,67	5

Beş alt faktörün ortalama puanlarının normal dağılım gösterip göstermediği Kolmogorov-Smirnov ve Shapiro-Wilk Normallik testleri ile incelenmiş ve tüm faktörlerin de normal dağılım göstermediği ($p < 0,05$) görülmüştür. Bu durumda özellikle “Likert Tipi ölçek üzerinden elde edilen değişkenlerin normallik sınaması için literatürde kabul gören bir diğer kıstas çarpıklık ve basıklık katsayısı değerlerinin +1.5 ve -1.5 arasında olması gerektiğidir.”²⁹ Bu bağlamda, Tablo 2’deki beş faktörün çarpıklık ve basıklık değerleri göz önüne alındığında normal dağılım gösterdiği kabul edilebilir. Verilerin normal dağılım göstermesi sonucunda verilerin analizinde parametrik istatistiksel yöntemler kullanılmıştır.

3.3. Faktörlere İlişkin Tanımlayıcı Bilgiler

Katılımcıların sınıf yönetimi algısına yönelik ortalamalar aşağıdaki Tablo 3’te verilmiştir.

Tablo 3. Sınıf Yönetimi Alt Faktörlerine Ait Betimleyici İstatistikler

Faktörler	N	Ort.	ss.
Fiziksel Düzen	151	3,9391	,68973
Öğretim Yönetimi	151	3,9616	,64981
Davranış Yönetimi	151	2,7594	,79853
İlişki Yönetimi	151	4,0728	,57479
Zaman Yönetimi	151	4,1854	,65051
Toplam	151	3,7836	,58090

Tablo 3 incelendiğinde 151 öğretmen adayının sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algı düzeyine yönelik ortalama puanları $\bar{x} = 3,7836$ düzeyinde olduğu görülmektedir. Bu veriye göre din eğitimi öğretmen adaylarının

²⁹ Barbara G. Tabachnick – Linda S. Fidell. *Using Multivariate Statistic* (Boston: Pearson Education, 2013), 130 vd.

sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algılarının “yeterli” düzeyde (yeterli= 3.41-4.20) olduğu anlaşılmaktadır. Sınıf öğretmeni adaylarına yönelik yapılan bir araştırmada bizim elde ettiğimiz sonuçlara benzer şekilde sınıf yönetimi becerileri “iyi” ($\bar{x}=3,91$) düzeyde bulunmuştur.³⁰ Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerileri içerisinde zaman yönetimi boyutuna ilişkin algıları ($\bar{x}=4,1854$) en yüksek düzeydedir. Ardından ise ilişki yönetimi ($\bar{x}=4,0728$) boyutuna yönelik algılar gelmektedir. Üçüncü sırada gelen boyut öğretimi yönetebilme ($\bar{x}=3,9616$) becerisine ilişkin algı düzeyleridir. Bunların ardından fiziksel düzene ilişkin ($\bar{x}=3,9391$) algı düzeyleri gelmektedir. Zaman yönetimi, ilişki yönetimi, öğretim yönetimi ve fiziksel düzene ilişkin din eğitimcisi öğretmen adaylarının algılarının “yeterli” düzeyde olduğu bulgusu elde edilmiştir. Davranış yönetimine ilişkin ankete katılan öğretmen adaylarının en düşük ($\bar{x}=2,7597$) düzeyde bir algıya sahip oldukları ve buna ilişkin de “orta düzeyde” bir yeterliğe sahip oldukları görülmektedir. Yapılan bir araştırmaya göre de mesleğini yerine getirirken DKAB öğretmenlerinin sınıf yönetimi konusunda kendilerini “yeterli” gördükleri tespit edilmiştir.³¹ Buna göre alınan eğitimin mesleğe atıldıktan sonra da etkili olduğu söylenebilir. DKAB öğretmenleriyle yapılan bir başka araştırmaya göre de, öğretmenlerin fiziksel düzen konusunda tamamının yeterli, öğretim yönetimi konusunda bir kısmının yeterli, davranış yönetiminde kısmen yeterli oldukları ancak az bir kesimin zamanı etkili ve verimli kullandığı büyük çoğunluğun zamanı iyi yönetemediği, iletişim yönetiminde eksikliklerin çok olduğu sonucu ortaya çıkmıştır.³²

3.4. Bağımsız Örneklem T Testine İlişkin Bulgular

3.4.1. Cinsiyete Göre Faktörlerin Test Edilmesi

Beş faktörün katılımcıların cinsiyetine göre değişip değişmediği Bağımsız Örneklem T Testi uygulanmıştır. Faktörlerin Levene homojenlik testi sonuçlarına göre beş faktörün de homojen olduğu sonucuna varılmıştır ($p>0,05$).

³⁰ Yücel Öksüz vd., “Sınıf Öğretmeni Adaylarının Sınıf Yönetimine İlişkin Algılarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30/2 (2011), 106.

³¹ Akyürek, “DKAB Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları”, 502.

³² Ali Baltacı, “Din Dersi Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Yaklaşımları: Etnometodolojik Bir Araştırma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 321.

Tablo 4. Cinsiyete Göre Faktörlerin Karşılaştırması

Faktörler	Cinsiyet	N	Ort.	Std. Sapma	t	p
Fiziksel Düzen	Kadın	105	3,9276	,71636	-,307	,759
	Erkek	46	3,9652	,63148		
Öğretim Yönetimi	Kadın	105	4,0114	,66655	1,429	,155
	Erkek	46	3,8478	,60138		
Davranış Yönetimi	Kadın	105	2,7460	,80566	-,309	,757
	Erkek	46	2,7899	,78993		
İlişki Yönetimi	Kadın	105	4,0868	,58022	,449	,654
	Erkek	46	4,0411	,56722		
Zaman Yönetimi	Kadın	105	4,1937	,66951	,234	,815
	Erkek	46	4,1667	,61162		

Tablo 4'e göre cinsiyet faktörü sınıf yönetimi boyutlarını etkileyen anlamlı bir faktör olmadığı ortaya çıkmaktadır. ($p>0,05$). Fiziksel düzen, öğretim yönetimi, davranış yönetimi, ilişki yönetimi ve zaman yönetiminden oluşan beş boyuta ilişkin kadın ve erkek öğretmen adayları arasında bir farklılık olup olmadığına bakıldığında, elde edilen bulgulara göre cinsiyet sınıf yönetimi becerisi açısından bir anlamlılık ifade etmemektedir. Öğretmen adaylarının ortalamaları birbirine çok yakındır. Sadece öğretim yönetimi boyutunda kadın adayların ortalamalarının ($\bar{x}=4,0114$), erkeklerinkinden ($\bar{x}=3,8478$) biraz farklı olduğu görülmekle birlikte bu durum istatistiki açıdan bir anlamlılık göstermemektedir. Bu bulgular sınıfı yönetimi becerileri açısından cinsiyetin çok önemli olmadığını ortaya koymaktadır. Alan yazına bakıldığında, Biyoloji bölümünden 391, Kimya bölümünden ise 150 öğretmen adayı üzerinde yapılan çalışmalarda da sınıf yönetimi becerileri ve cinsiyet arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır.³³ Yapılan bir başka araştırma da ise, mesleğe yeni başlamış kadın öğretmenlerin “öğrenme ortamlarını düzenleme ve yönetme” konusunda, erkek öğretmenlerden daha yüksek bir puana sahip

³³ Öksüz vd., “Sınıf Öğretmeni Adaylarının Sınıf Yönetimine İlişkin Algılarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, 107; Esra Özay Köse, “Sınıf Yönetimine Yönelik Öğretmen Adaylarının Görüşleri”, *Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 3/39 (2010), 24.

oldukları³⁴ tespit edilmiştir. Buna göre fiziksel ortamı ilgilendiren konularda cinsiyet faktörünün etkili olduğu görülmüştür.

3.4.2. Eğitim Alınan Lise Türüne Göre Faktörlerin Test Edilmesi

Beş faktörün katılımcıların eğitim aldıkları lise türüne göre (İHL ve Diğer Liseler) değişip değişmediği Bağımsız Örneklem T Testi uygulanmıştır. Faktörlerin Levene homojenlik testi sonuçlarına göre beş faktörün de homojen olduğu sonucuna varılmıştır ($p>0,05$).

Tablo 5. Eğitim Alınan Lise Türüne Göre Faktörlerin Karşılaştırması

Faktörler	Lise Türü	N	Ort.	Std. Sapma	t	p
Fiziksel Düzen	İHL	101	3,9743	,67032	,890	,375
	Diğer Liseler	50	3,8680	,72911		
Öğretim Yönetimi	İHL	101	4,0030	,62553	1,113	,267
	Diğer Liseler	50	3,8780	,69526		
Davranış Yönetimi	İHL	101	2,7723	,82957	,281	,779
	Diğer Liseler	50	2,7333	,73925		
İlişki Yönetimi	İHL	101	4,0803	,58965	,226	,822
	Diğer Liseler	50	4,0578	,54905		
Zaman Yönetimi	İHL	101	4,1947	,65704	,249	,804
	Diğer Liseler	50	4,1667	,64330		

Lise türüne göre faktörleri karşılaştırdığımızda, Tablo 5'e göre sınıf yönetimi boyutları ile lise türü arasında anlamlı bir farklılık yoktur. ($p>0,05$). Buna göre İlahiyat fakültesinde öğrenim gören öğretmen adaylarının okumuş oldukları lise türünün sınıfı yönetimi becerilerine bir etkisinin olmadığı görülmektedir. Lise müfredatı içerisinde eğitim bilimine yönelik derslerin olmamasının bunda etkili olduğu düşünülebilir. Daha önce var olan Anadolu öğretmen liseleri, eğitim bilimlerine ilişkin bir müfredatı da içermekteydi. Çünkü Anadolu öğretmen liseleri kuruluş amaç ve görev yönetmeliğinin göre; "öğretmen yetiştiren yükseköğretim kurumlarına öğrenci hazırlamak, öğrencilere öğretmenlik ruhu aşılamak ve öğretmenlik mesleğini sevdirmek, öğretmenlik mesleğinin gerektirdiği davranışla-

³⁴ Ahmet Koç, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretme-Öğrenme Sürecine İlişkin Yeterlikleri, Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi ed. Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2011), 543.

rı kazandırmak"³⁵ gibi hedefler gütmekteydi. 1989-1990 öğretim yılında açılan bu liseler Milli Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Genel Müdürlüğü'nün 05.06.2014 tarihli Bakan onayı ile başka liselere dönüştürülmüş ve böylece müfredatında öğretmenlik bilgisi bulunan lise kalmamıştır.

3.4.3. Öğrencilerin Fakültedeki Öğretim Türüne Göre Faktörlerin Test Edilmesi

Belirlenen beş faktörün, katılımcıların öğretim türlerine göre değişip değişmediği Bağımsız Örneklem T Testi aracılığıyla test edilmiştir. Faktörlerin Levene homojenlik testi sonuçlarına göre beş faktörün de homojen olduğu sonucuna varılmıştır ($p>0,05$).

Tablo 6. Öğretim Türüne Göre Faktörlerin Karşılaştırması

Faktörler	Öğretim Türü	N	Ort.	Std. Sapma	t	p
Fiziksel Düzen	I. Öğretim	85	3,8588	,69681	-1,631	,105
	II. Öğretim	66	4,0424	,67164		
Öğretim Yönetimi	I. Öğretim	85	3,8047	,66349	-3,490	,001
	II. Öğretim	66	4,1636	,57610		
Davranış Yönetimi	I. Öğretim	85	2,7451	,72538	-,249	,804
	II. Öğretim	66	2,7778	,88932		
İlişki Yönetimi	I. Öğretim	85	3,9464	,59059	-3,158	,002
	II. Öğretim	66	4,2357	,51364		
Zaman Yönetimi	I. Öğretim	85	4,0078	,66662	-3,992	,000
	II. Öğretim	66	4,4141	,55489		

Tablo 6'ya göre Fiziksel Düzen ve Davranış Yönetimi faktörleri katılımcıların öğretim türüne göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir ($p>0,05$). Ancak Öğretim Yönetimi, İlişki Yönetimi ve Zaman Yönetimi faktörleri ise anlamlı bir farklılık göstermektedir ($p<0,05$). Ortalamalara bakıldığında bu üç faktörde de II. Öğretim öğrencilerinin ortalamasının I. Öğretim öğrencilerine göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Dolayısıyla öğretim türünün öğrencilerin sınıf yönetimin alt faktörleri olan öğretim, ilişki ve zaman yönetimleri konusunda anlamlı bir farklılığa sebep olduğu ifade edilebilir. Üniversitelerde ikinci öğretim uygulamalarına

³⁵ Milli Eğitim Bakanlığı Anadolu Öğretmen Liseleri Yönetmeliği, *Resmi Gazete* 20723 (12 Aralık 1990), Erişim 3 Eylül 2020.

ilişkin eğitimin kalitesini düşüreceği, bilimsel çalışmalarını engelleyeceği ve yükseköğrenime kaydolan öğrencilerin kalitelerinin düşeceği şeklinde eleştiriler dile getirilmiştir. Buna karşın normal öğretimle aynı düzeyde, aynı şartlarda, aynı öğretim elemanları tarafından aynı ders araç ve gereçlerinin kullanılmasıyla gerçekleştirilen öğretimde, verilen eğitimin kalitesinden taviz verilmeyeceğine şeklindeki düşünceler de söz konusudur.³⁶ Türkiye’de artık ikinci öğretimin çok farklı nedenlerle sürdürülebilirliğinin çok zor olduğu ileri sürülmekle birlikte³⁷ son yıllarda normal ve ikinci öğretime yerleşen öğrencilerin yerleşme puanlarının birbirine çok yaklaştığı ve dolayısıyla ikinci öğretim öğrencileri ile normal öğretim öğrencileri kalite olarak değerlendirildiğinde bir farklılık kalmadığı³⁸ da ifade edilmektedir. Bizim bulgumuz da bunu desteklemektedir. Elde ettiğimiz verilere göre öğretmen adayı ikinci öğretim öğrencileri, öğretim yönetimi, ilişki yönetimi ve zaman yönetimi konusunda I. öğretimdeki öğrencilerden daha iyi durumdadırlar. Yapılan bir araştırmada ise birinci öğretim ile ikinci öğretime devam eden öğretmen adayları arasında sınıfı yönetimi becerisine ilişkin bir farklılık tespit edilmemiştir.³⁹

3.4.4. Öğrencilerin Okudukları Sınıf Düzeyine Göre Faktörlerin Test Edilmesi

Beş faktörün katılımcıların sınıf düzeylerine göre değişip değişmediği Bağımsız Örneklem T Testi ile ortaya konulmaya çalışılmıştır. Faktörlerin Levene homojenlik testi sonuçlarına göre beş faktörün de homojen olduğu sonucuna varılmıştır ($p>0,05$).

Tablo 7. Sınıf Düzeyine Göre Faktörlerin Karşılaştırması

Faktörler	Sınıf	N	Ort.	Std. Sapma	t	p
Fiziksel Düzen	3. Sınıf	25	4,4160	,49302	3,966	,000
	4. Sınıf	126	3,8444	,68534		

³⁶ Abdurrahman Tanrıoğen - Ramazan Baştürk, “İkinci Öğretim Öğrencilerinin İkinci Öğretim Programına İlişkin Görüşleri”, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 24/1 (2008), 13-14.

³⁷ Bk. Abdülkerim Çalışkan vd., “Türkiye’de Devlet Üniversiteleri Meslek Yüksekokullarında İkinci Öğretimin Gelecek Sorunsalı ve Sürdürülemezliği Üzerine Bir Değerlendirme”, *Bilge Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2018), 21-22.

³⁸ Tanrıoğen - Baştürk, “İkinci Öğretim Öğrencilerinin İkinci Öğretim Programına İlişkin Görüşleri”, 14.

³⁹ Öksüz vd., “Sınıf Öğretmeni Adaylarının Sınıf Yönetimine İlişkin Algılarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, 108.

Öğretim Yönetimi	3. Sınıf	25	4,3240	,60915	3,142	,002
	4. Sınıf	126	3,8897	,63559		
Davranış Yönetimi	3. Sınıf	25	2,8800	,76606	,826	,410
	4. Sınıf	126	2,7354	,80561		
İlişki Yönetimi	3. Sınıf	25	4,4133	,45646	3,351	,001
	4. Sınıf	126	4,0053	,57329		
Zaman Yönetimi	3. Sınıf	25	4,3733	,49366	1,589	,114
	4. Sınıf	126	4,1481	,67271		

Tablo 7'ye göre Davranış Yönetimi ve Zaman Yönetimi faktörleri katılımcıların sınıf düzeylerine göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir ($p>0,05$). Ancak Fiziksel Düzen, Öğretim Yönetimi ve İlişki Yönetimi faktörleri ise anlamlı bir farklılık göstermektedir ($p<0,05$). Ortalamalara bakıldığında bu üç faktörde de 3. sınıfta okuyan öğrencilerinin ortalamasının 4. sınıfta okuyan öğrencilere göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Dolayısıyla sınıf düzeyinin öğrencilerin sınıf yönetiminin alt faktörleri olan fiziksel düzen, öğretim ve ilişki yönetimleri konusunda anlamlı bir farklılığa sebep olduğu ifade edilebilir. Bu farklılık 3. Sınıfta okuyan öğrencilerin sınıf yönetimi dersini yeni almış olmalarından kaynaklanabilir. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde “Sınıf Yönetimi” dersi 3. Sınıf bahar döneminde okutulmaktadır. Bu öğrencilerin kazanmış olduğu bilgiler daha yenidir. 4. Sınıf öğrencileri ise üzerinden bir yıl geçmiş bilgilere sahip olmanın rahatlığına sahip olmaları nedeniyle fiziksel düzen, öğretim yönetimi ve ilişki yönetimi konusundaki algılarının biraz daha düşük düzeyde olabilir. İkinci ve dördüncü sınıfta okuyan sınıf öğretmeni adaylarına ilişkin yapılan bir araştırmada ise bizim bulgularımızın tersine “dördüncü sınıfta öğrenim gören öğretmen adaylarının sınıf yönetimine ilişkin algılarının daha olumlu olduğu sonucu elde edilmiştir.”⁴⁰

3.4.5. Öğrencilerin Eğitimleri Sırasında Kaldıkları Yere Göre Faktörlerin Test Edilmesi

Beş faktörün katılımcıların eğitim aldıkları esnada kaldıkları yerlere göre değişip değişmediğinin tespitinde Bağımsız Örneklem T Testi uygu-

⁴⁰ Yücel Öksüz vd., “Sınıf Öğretmeni Adaylarının Sınıf Yönetimine İlişkin Algılarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, 107.

lanmıştır. Faktörlerin Levene homojenlik testi sonuçlarına göre beş faktörün de homojen olduğu sonucuna varılmıştır ($p>0,05$).

Tablo 8. Kalınan Yere Göre Faktörlerin Karşılaştırması

Faktörler	Kalınan Yer	N	Ort.	Std. Sapma	t	p
Fiziksel Düzen	Yurt	40	3,7250	,64798	-2,323	,022
	Aile	111	4,0162	,69079		
Öğretim Yönetimi	Yurt	40	3,7925	,65882	-1,937	,055
	Aile	111	4,0225	,63856		
Davranış Yönetimi	Yurt	40	2,8917	,85030	1,224	,223
	Aile	111	2,7117	,77751		
İlişki Yönetimi	Yurt	40	3,9639	,61396	-1,403	,163
	Aile	111	4,1121	,55767		
Zaman Yönetimi	Yurt	40	4,1833	,59891	-,024	981
	Aile	111	4,1862	,67072		

Tablo 8'e göre Öğretim Yönetimi, Davranış Yönetimi, İlişki Yönetimi ve Zaman Yönetimi faktörleri katılımcıların kaldıkları yere göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir ($p>0,05$). Ancak Fiziksel Düzen faktörü ise anlamlı bir farklılık göstermektedir ($p<0,05$). Ortalamalara bakıldığında ailesinin yanında kalan öğrencilerinin ortalamasının yurttaki kalan öğrencilere göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Dolayısıyla kalınan yerin, öğrencilerin sınıf yönetiminin alt faktörü olan fiziksel düzen konusunda anlamlı bir farklılığa sebep olduğu ifade edilebilir. Aile ortamı tutum ve davranışlarda olduğu gibi kişinin her türlü etkinliği gerçekleştirmesinde de tertip ve düzene uymada, fiziki ortamı kullanmada, çocuğu yönlendiren ve eğiten bir özelliğe sahiptir. Ailede bu tür alışkanlıklar kazanan birey gençlik ve yetişkinlik döneminde bu tutumunu sürdürecektir. Ancak ailenin kontrolünün dışına çıkıldığında çevresindeki diğer bireylerden etkilenmesi ve onların tutum ve davranışlarına uyması söz konusudur. Fiziki ortamın düzeni konusunda yurtlarda kalan öğrencilerin alışkanlık gereği daha alt düzeyde bir beceri göstermeleri bu şekilde açıklanabilir.

Çünkü yapılan bir araştırmaya göre de odada kalan öğrenci sayısı arttıkça fiziksel çevre, arkadaşların tutum ve davranışları, iletişim becerisi ve iş-leyişle ilgili sorunlar da artmaktadır.⁴¹ Yapılan diğer bir araştırmaya göre ise evde kalan öğrencilerin yurtlarda kalanlara göre daha fazla sorumluluk altında olduklarını,⁴² dolayısıyla bu sorumluluk gereği fiziki mekânı da tertipli ve düzenli kullanacakları kanaati oluşmaktadır.

3.4.6. Öğrencilerin Lisede Yatılı-Gündüzlü Eğitim Görme Şekline Göre Faktörlerin Test Edilmesi

Beş faktörün katılımcıların eğitim görme şekline göre değişip değişmediği Bağımsız Örneklem T Testi aracılığıyla test edilmiştir. Faktörlerin Levene homojenlik testi sonuçlarına göre beş faktörün de homojen olduğu sonucuna varılmıştır ($p>0,05$).

Tablo 9. Eğitim Görme Şekline Göre Faktörlerin Karşılaştırması

Faktörler	Eğitim Görme Şekli	N	Ort.	Std. Sapma	t	P
Fiziksel Düzen	Yatılı	23	3,6087	,60446	-2,540	,012
	Gündüzlü	128	3,9984	,68940		
Öğretim Yönetimi	Yatılı	23	3,6739	,56506	-2,340	,021
	Gündüzlü	128	4,0133	,65248		
Davranış Yönetimi	Yatılı	23	2,6884	,84283	-,462	,645
	Gündüzlü	128	2,7721	,79309		
İlişki Yönetimi	Yatılı	23	3,8696	,60734	-1,857	,065
	Gündüzlü	128	4,1094	,56346		
Zaman Yönetimi	Yatılı	23	4,0725	,59422	-,904	,367
	Gündüzlü	128	4,2057	,66023		

Tablo 9'a göre Davranış Yönetimi, İlişki Yönetimi ve Zaman Yönetimi faktörleri katılımcıların eğitim görme şekline göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir ($p>0,05$). Ancak Fiziksel Düzen ve Öğretim Yönetimi faktörleri ise anlamlı bir farklılık göstermektedir ($p<0,05$). Ortalamalara bakıldığında bu iki faktörde de "Gündüzlü" okuyan öğrencilerinin ortalama-

⁴¹ Melahat Demirbilek, "Yurtlarda Kalan Öğrencilerin Arkadaşlık İlişkileri, Arkadaşlık İlişkileriyle Bağlantı Sorunları ve Çözümüne Yönelik Bir Model Denemesi" *Ankara Sağlık Bilimleri Dergisi* 1/3 (2012), 1-24.

⁴² Gönül Özgür vd., "Evde ve Yurtta Kalan Üniversite Öğrencilerinde Yaşam Doyumu", *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 1/1 (2010), 13.

masının “Yatılı” okuyan öğrencilere göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Dolayısıyla eğitim görme şeklinin öğrencilerin sınıf yönetiminin alt faktörü olan fiziksel düzen ve öğretim yönetimi konusunda anlamlı bir farklılığa sebep olduğu ifade edilebilir. Bu durumu; gündüzlü okuyan öğrencilerin aileleriyle birlikte kalmaları nedeniyle fiziksel ortama daha çok dikkat etmeleri, ailelerinden görmüş oldukları katılım, özendirme, kurallara uyma vb. davranışları alışkanlık haline getirmiş olmalarıyla açıklamak mümkün olabilir. Yatılı kalan öğrencilerde bu tür tutum ve davranışlar daha esnek olabilmektedir.

3.4.7. İkamet Edilen Yere Göre Tek Yönlü Varyans Analizi

Beş faktörün katılımcıların yaşlarına göre değişip değişmediği Tek Yönlü Varyans Analizi aracılığıyla test edilmiştir.

Tablo 10. Faktörlerin İkamet Edilen Yere Göre Tek Yönlü Varyans Analizi Sonuçları

	Varyans Kaynağı	Kareler Toplamı	Serbestlik Derecesi	Kareler Ortalaması	F	p
Fiziksel Düzen	Gruplar Arası	2,220	2	1,110	2,376	,096
	Gruplar İçi	69,139	148	,467		
	Toplam	71,359	150			
Öğretim Yönetimi	Gruplar Arası	2,823	2	1,411	3,452	,034
	Gruplar İçi	60,515	148	,409		
	Toplam	63,337	150			
Davranış Yönetimi	Gruplar Arası	,842	2	,421	,657	,520
	Gruplar İçi	94,805	148	,641		
	Toplam	95,646	150			
İlişki Yönetimi	Gruplar Arası	1,208	2	,604	1,850	,161
	Gruplar İçi	48,348	148	,327		
	Toplam	49,557	150			
Zaman Yönetimi	Gruplar Arası	1,013	2	,507	1,200	,304
	Gruplar İçi	62,461	148	,422		
	Toplam	63,475	150			

Tablo 10’a göre faktörlerin katılımcıların ikamet ettikleri yere göre karşılaştırılmasında Fiziksel Düzen, Davranış Yönetimi, İlişki Yönetimi

ve Zaman Yönetimi faktörleri katılımcıların ikamet ettikleri yere göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir ($p>0,05$). Ancak Öğretim Yönetimi faktörü ise katılımcıların ikamet ettikleri yere göre anlamlı bir farklılık göstermektedir ($p<0,05$). Farklılığın hangi gruplar arasında olduğu görmek için Çoklu Karşılaştırma Testi yapılması gerekmektedir. Fiziksel Düzen faktörünün varyans analizi homojen olduğundan Tukey çoklu karşılaştırma testi yapılmıştır.

Tablo 11. Fiziksel Düzen Faktörünün İkamet Edilen Yere Göre Tukey çoklu karşılaştırma testi

Bağımlı Değişken	(I) Nerede Oturuyorsunuz	(J) Nerede Oturuyorsunuz	Ortalama Farkı (I-J)	Standart. Hata	p	95% Güven Aralığı	
						Alt sınır	Üst sınır
Fiziksel Düzen	İl	ilçe	-,05057	,12713	,917	-,3515	,2504
		köy	,42585	,20904	,107	-,0691	,9208
	İlçe	il	,05057	,12713	,917	-,2504	,3515
		köy	,47642	,22433	,089	-,0547	1,0075
	Köy	İl	-,42585	,20904	,107	-,9208	,0691
		ilçe	-,47642	,22433	,089	-1,0075	,0547

Tablo 11’de görüldüğü gibi Tukey testi sonuçlarına göre ilde ikamet edenlerin ortalamasının köyde ikamet edenlere göre, ilçede ikamet edenlerin ortalamasının köyde ikamet edenlere göre daha yüksek olduğu görülmüştür. Başka bir ifadeyle köyde ikamet eden öğrencilerin ortalamasının hem ilçe hem de ilde kalan öğrencilere göre daha düşük olduğu ve ikamet edilen yerin sınıf yönetimin alt faktörü olan fiziksel düzen konusunda anlamlı bir farklılığa sebep olduğu ifade edilebilir. Ülkemizde son yıllarda kentleşme ve beraberinde getirmiş olduğu davranış biçimleri, insanların kurallara uyma, birbirine saygı gösterme, hak ve hukuka riayet etme, nezaket gösterme vb. birlikte yaşamanın gerektirdiği standartlara daha fazla uyma anlayışını geliştirmiştir. Kentlere göre kırsal kesimde bu anlamda değişim ve dönüşüm daha yavaş bir şekilde gerçekleşmektedir. Buna bağlı olarak ilçede yaşayanların köyde yaşayanlardan, kentte yaşayanın da ilçede yaşayanlardan tertip, düzen, çevre düzeni ve fiziki alanlarla ilgili tasarruflarda biraz daha dikkatli olmaları beklenmekte-

dir. Bütün bunlar öğretmen adaylarının fiziki alanlara ilişkin tutumlarına yansiyacaktır.

Sonuç ve Öneriler

Din eğitimi öğretmen adayının eğitim öğretim sürecinde etkili olabilmesi, genel kültür, meslek bilgisi ve alan bilgisi şeklinde sıralanan üç temel boyuttaki niteliklere sahip olmasıyla mümkün olabilecektir. O halde din eğitimi öğretmen adayının meslek bilgisinin bir boyutunu oluşturan ve meslekle ilgili bütün bilgilerin uygulanma sahası olan sınıf yönetimine ilişkin eğitiminin üzerinde dikkatle ve önemle durulması gerekmektedir.

Yapılan araştırmada elde edilen bulgulara göre:

—Öğretmen adayı ilahiyat öğrencilerinin sınıf yönetimi becerilerine ilişkin algılarına yönelik puan ortalamaları 3,7836 düzeyindedir. Bu bulgu din eğitimi öğretmen adaylarının sınıf yönetimi becerilerinin “yeterli” düzeyde olduğu göstermektedir.

—Sınıf yönetimi becerisi yeterliği konusunda din eğitimi öğretmen adayları arasında cinsiyetin bir etken olmadığı sonucu elde edilmiştir.

—İlahiyat fakültesinde öğrenim gören öğretmen adaylarının okumuş oldukları lise türünün sınıf yönetimi algılarına bir etkisinin olmadığı görülmüştür.

—Sınıf yönetiminin alt boyutları içerisinde Öğretim Yönetimi, İlişki Yönetimi ve Zaman Yönetimi faktörlerinde II. Öğretim öğrencilerinin ortalaması I. Öğretim öğrencilerine göre daha yüksek olduğu sonucuna varılmıştır.

—Fiziksel Düzen, Öğretim Yönetimi ve İlişki Yönetimi faktörleri ortalamalarına göre 3. sınıfta okuyan öğrencilerinin ortalamasının 4. sınıfta okuyan öğrencilere göre daha yüksek olduğu görülmüştür.

—Ailesinin yanında ikamet eden öğretmen adaylarının fiziksel düzene ilişkin daha üst düzey beceri algısına sahip oldukları tespit edilmiştir.

—Lise eğitimi sırasında gündüzlü olarak okuyan ilahiyat öğrencisi öğretmen adayları, yatılı olarak okuyanlara göre fiziksel düzen ve öğretimi yönetebilme becerisine ilişkin daha becerikli oldukları algısına sahiptirler.

—Fiziksel düzene ilişkin beceriler konusunda köyde ikamet eden öğrencilerin ortalamasının hem ilçe hem de ilde oturan öğrencilere göre daha düşük olduğu ve ikamet edilen yerin sınıf yönetiminin alt faktörü olan

fiziksel düzen konusunda anlamlı bir farklılığa sebep olduğu bulunmuştur.

Bu araştırmada elde edilen sonuçlara göre aşağıdaki öneriler geliştirilebilir.

—Öğretmen adaylarının sınıf yönetimine ilişkin becerilerine yönelik algılarını belirleme noktasında başka araştırmalar yapılarak, adayların farklı bakış açıları tespit edilebilir. Bu konuda yapılacak araştırmalarda ilk test son test uygulamaları yapılarak sınıf yönetimi dersi almadan önce ve aldıktan sonraki algıları ortaya çıkarılabilir.

—Öğretmen adaylarına yönelik sınıf yönetimi becerileri konusunda çok yönlü eğitime her zaman ihtiyaç duyulmaktadır. Bu nedenle öğretmen eğitiminde önemli yeri olan sınıf yönetimi dersi hem teoride hem de uygulama boyutunda ihtiyacı karşılayacak nitelikte zenginleştirilerek geliştirilebilir.

Kaynakça

- Akyürek, Süleyman. “DKAB Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları”. *Türkiye’de Okullarda Din Öğretimi*. ed. Recep Kaymakcan vd. 491-522. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2011.
- AÖLY, Milli Eğitim Bakanlığı Anadolu Öğretmen Liseleri Yönetmeliği, *Resmi Gazete* 20723 (12 Aralık 1990). Erişim 3 Eylül 2020. <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/20723.pdf>
- Aşıkoğlu, Nevzat. “DKAB Öğretim Programlarının Uygulanmasında Öğretmenin Rolü ve Mevcut Durumla İlgili Bir Değerlendirme”. *Türkiye’de Okullarda Din Öğretimi*. ed. Recep Kaymakcan vd. 483-490. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2011.
- Ataman, Ayşegül. “Sınıf içerisinde Karşılaşılan Davranış Problemleri ve Bunlara Karşı Geliştirilen Önlemler”, *Sınıf Yönetimi*. ed. Leyla Küçükahmet. 289-310. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2006.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 3. Baskı, 2016.
- Bağcı, Hatice Fakioglu. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Yeterlikleri”, *IV. Türkiye Lisanüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı* V. ed. Hümeysra Dinçer - Ümit Güneş. 207-223. İstanbul: İlmî Etüdler Derneği, 2015.
- Baltacı, Ali. “Din Dersi Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Yaklaşımları: Etnometo-

- dolojik Bir Araştırma”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 293-321. <https://doi.org/10.33415/daad.567729>
- Başar, Hüseyin. *Sınıf Yönetimi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2001.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Gün Yayınları, 2007.
- Çalık, Temel. “Sınıf Yönetimi ve Özellikleri”, *Sınıf Yönetimi*. ed. Leyla Küçükahmet, 1-10. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2006.
- Çalışkan Abdülkerim vd. “Türkiye’de Devlet Üniversiteleri Meslek Yüksekokullarında İkinci Öğretimin Gelecek Sorunsalı ve Sürdürülemezliği Üzerine Bir Değerlendirme”. *Bilge Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2018), 21-25.
- Çelik, Vehbi. *Sınıf Yönetimi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2012.
- Demirbilek Melahat. “Yurtlarda Kalan Öğrencilerin Arkadaşlık İlişkileri, Arkadaşlık İlişkileriyle Bağlantı Sorunları ve Çözümüne Yönelik Bir Model Denemesi”. *Ankara Sağlık Bilimleri Dergisi* 1/3 (2012), 1-24.
- Demirel, Özcan. *Öğretim İlke ve Yöntemleri Öğretme Sanatı*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 17. Baskı, 2011.
- Elçiçek, Zakir vd. “Öğretmen Adaylarının Sınıf Yönetimi Yeterlik Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması”. *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/1 (2015), 51-63.
- Erden, Münire. *Sınıf Yönetimi*. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2014.
- Kaptan, Saim. *Bilimsel Araştırma ve İstatistik Teknikleri*. Ankara: Bilim Yayınevi, 1998.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları, 24. Basım, 2012.
- Koç, Ahmet. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretme-Öğrenme Sürecine İlişkin Yeterlikleri, Türkiye’de Okullarda Din Eğitimi”. ed. Recep Kaymakcan vd. 523-552. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2011.
- Köse, Esra Özay. “Sınıf Yönetimine Yönelik Öğretmen Adaylarının Görüşleri”. *Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 3/39 (2010), 20-27.
- Köylü, Mustafa - Nazıroğlu Bayramali. “İlköğretimde Din Eğitimi”, *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş. 148-189. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012.
- Kurt, Hakan vd. “Öğretmen Adaylarının Kişilik Tipleriyle Sınıf Yönetimi Profilleri Arasındaki İlişkinin Değerlendirilmesi”. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2013), 189-198.
- Nazıroğlu, Bayramali. “İlahiyat Fakülteleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme”,

- İlahiyat Atlası*. ed. Bayramali Nazıroğlu vd. 17-35. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Öksüz Yücel vd., “Sınıf Öğretmeni Adaylarının Sınıf Yönetimine İlişkin Algılarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30/2 (2011) 99-113.
- Özgür Gönül vd., “Evde ve Yurtta Kalan Üniversite Öğrencilerinde Yaşam Doyumu”, *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 1/1 (2010), 25-32.
- Sönmez, Veysel. *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı*. Ankara: Anı Yayıncılık, 1994.
- Tabachnick, Barbara G. – Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistic*. Boston: Pearson Education, 6. Baskı, 2013.
- Tanrıoğen Abdurrahman - Baştürk Ramazan. “İkinci Öğretim Öğrencilerinin İkinci Öğretim Programına İlişkin Görüşleri”. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 24/1 (2008), 13-23.
- Taşkın, Çiğdem Şahin. “Sınıf Yönetimi: Öğretmen Adaylarının Deneyimleri”. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/29 (2013), 147-162.

Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme* ve *İsâgûcî* İsimli Eserlerinin Mantık Konuları Bakımından Karşılaştırılması

The Comparison of al-Abhari's *Hidâyat al-hikma* and *İsâghûjî* in
Terms of Logical Issues

Adem Evmeş

Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı Dr., Teacher, Ministry of Education
Yozgat|Türkiye Yozgat|Turkey
ademevmes_71@hotmail.com orcid: 0000-0001-6934-4221

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 22 Eylül 2020 Received | 22 September 2020
Kabul Tarihi | 6 Aralık 2020 Accepted | 6 December 2020
Yayın Tarihi | 30 Aralık 2020 Published | 30 December 2020

Atıf | Cite as

Evmeş, Adem. "Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme* ve *İsâgûcî* İsimli Eserlerinin Mantık Konu-
ları Bakımından Karşılaştırılması [The Comparison of al-Abhari's *Hidâyat al-hikma* and
İsâghûjî in Terms of Logical Issues]". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2020), 735-761.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.4399280>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme* ve *Îsâgûcî* İsimli Eserlerinin Mantık Konuları Bakımından Karşılaştırılması

Öz: Müteahhirin dönemi önemli mantıkçılarından biri olan Esîrüddin Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, İslam dünyasında *Îsâgûcî* ve *Hidâyetü'l-hikme* eserleriyle büyük bir üne sahiptir. *Hidâyetü'l-hikme* mantık, fizik ve metafizik olmak üzere üç bölümden oluşur. Ebherî'nin medrese müfredatında önemli bir yere sahip olan diğer bir eseri de *Îsâgûcî* adını taşır. Bu eser baştan sona mantığa ayrılmıştır. Ebherî, her iki eserinde klasik gelenekte olduğu gibi tasavvur ve tasdik bağlamında mantık konularını ele almıştır. Bahsi geçen iki eser arasında mantık konuları bakımından önemli ölçüde benzerlik arz etse de aralarında farklılıklar da mevcuttur. İki eser arasında mantık konularının veciz şekilde ele alınması ve kategorilere yer vermemesi bakımından benzerlik arz etmektedir. Ancak iki eser arasında konu başlıklarının isimlendirilmesi bakımından farklar mevcuttur. *Îsâgûcî* adlı eserde “bab” lar şeklinde bir isimlendirme yolu takip edilirken, *Hidâyetü'l-hikme* eserinde “hidaye” ve “fasıl” şeklinde isimlendirilmektedir. Diğer yandan modal önermeler, modal kıyaslar, hulfî kıyas ve zamir kıyas sadece *Hidâyetü'l-hikme* eserinde ele alınmıştır. İşte biz bu çalışmada iki eserin mantık konularını karşılaştırdık. Bu çalışmayı yapmaktaki amacımız, Ebherî'nin mantık konularındaki görüşlerini karşılaştırmalı olarak tespit ederek onun yaklaşımı temelinde mantık biliminin, on üçüncü yüzyıldaki durumu hakkında bir kanaate ulaşmaya çalışmaktır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, *Îsâgûcî*, Mukâyese.

The Comparison of al-Abharî's *Hidāyat al-ḥikma* and *Īsāghūjī* in Terms of Logical Issues

Abstract: One of the important logicians of the Muta'akhhirin period, Athir al-Din al-Abharî had great fame in the Islamic world with his works entitled *Īsāghūjī* and *Hidāyat al-ḥikma*. *Hidāyat al-ḥikma* comprises three sections as logic, physics and metaphysics. Another work by al-Abharî that has a noteworthy place in the madrasah curriculum was *Īsāghūjī*. This work thoroughly discussed logic. In both of his works al-Abharî discussed the logic subjects in the context of concept and affirmation as in the classical tradition. Although the two aforementioned works had significant similarities in terms of logic subjects, there were also differences. The two works were similar with regard to discussing the logic subjects laconically and not including categories. However, they were different with regard to naming the topic titles. While *Īsāghūjī* followed a method of naming as “babs”, *Hidāyat al-ḥikma* named the topic titles as “hidāyat” and “chapter (faṣl)”. Also, modal propositions, modal comparisons, mixed analogical reasoning (qiyās-i khulf) and pronoun analogical reasoning were only discussed in *Hidāyat al-ḥikma*. In this study, we compared the logic subjects of the two works. Our purpose of conducting the study is to determine the views of al-Abharî on the logic subjects comparatively and arrive at an opinion about the situation of the science of logic in the thirteenth century on the basis of his approach.

Keywords: Logic, al-Abharî, *Hidāyat al-ḥikma*, *Īsāghūjī*, Comparison.

Giriş

İslam düşünce tarihinde İbn Sînâ mantık geleneğinin 13. yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden biri olan Esîrüddin Mufaddal b. Ömer el-Ebherî (1200-1265), özellikle *Îsâgûcî* ve *Hidâyetü'l-hikme* adlı eserleriyle İslam dünyasında büyük bir üne kavuşmuştur. Bu iki eserin ortak özelliği, başta Selçuklu ve Osmanlı medreseleri olmak üzere İslam dünyasının pek çok yerinde asırlarca ders kitabı olarak okutulmalarıdır. Bu iki eser üzerine birçok şerh ve haşiye yazılmıştır.¹ Ders kitabı niteliğinde medreselerde kabul gören eserlerin başında Ebherî'nin *Îsâgûcî* ismiyle meşhur olan mantık risalesi gelmektedir. Şerh ve haşiye geleneği bağlamında birçok şerh ve haşiye kaleme alınmıştır. Bu bağlamda *Îsâgûcî*'nin en meşhur şerh-hâşiye zincirlerinden birini, bilinen ilk *Îsâgûcî* şarihi olan Hüsam Kâtî'nin (öl. 760/1359) şerhi ve onun Muhyiddin et-Tâlişî (öl. 884/1479) hâşiyesi oluştururken; ikincisini ise Molla Fenârî'nin (öl. 834/1431) şerhi ile Kavî-i (Kul) Ahmed b. Hızır'ın (öl. 950/1543) bu şerhe yazmış olduğu hâşiye oluşturmaktadır. Bu iki meşhur şerh-hâşiye zincirinden sonra *Îsâgûcî* şerhleri arasında öne çıkanlar arasında Zekerriyya el-Ensârî'nin (öl. 926/1520) *el-Muṭṭala'* isimli şerhi, Mahmut b. Hasan el-Mağnisevî'nin (öl. 1222/1807) *Muğni't- tullâb*, Ömer Feyzi et-Tokâdî'nin (öl. 1263/1849) *ed-Dürü'n-nâcî* isimli şerhleri ve İsmail Gelenbevî'nin (öl. 1205/1790) şerhi sayılabilir.² Diğer yandan *Hidâyetü'l-hikme* de İslam dünyasında değer gören eserlerden biridir. Eserin ne kadar önemli olduğu, üzerine yazılan şerh ve haşiyelerden anlaşılmaktadır. Bunların en bilinen olanları, Kâdî Mîr Meybudî (öl. 880/1475)³ ile Sadreddîn-i Şîrâzî (öl. 1050/1640) tarafından kaleme alınmıştır.⁴

Bu çalışmada Meşşâî geleneğe bağlı⁵ eserler kaleme alan Ebherî'nin mantık, fizik ve metafizik olmak üzere üç bölümden oluşan *Hidâyetü'l-hikme* ile sadece mantığa hasredilmiş *Îsâgûcî* eserinde mantık konularının

¹ Abdülkuddüs Bingöl, "Ebherî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/75-76; Esîrüddin el-Ebherî, "Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risalesi", trc. Hüseyin Sarioğlu, *İlmi Araştırmalar Dergisi* 11 (2001), 152.

² Ferruh Özpilavcı, "Dâvûd-i Karsî'nin Şerhu Îsâgûcî Adlı Eserinin Eleştirmeli Metin Neşri ve Değerlendirmesi" *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık 2017), 2016.

³ Kâdî Mîr Meybudî'nin hayatı ve eserleri için bk. Kâdî Mîr Meybudî, *Şerhu Hidâyeti'l-hikme* (Tahkik edenin yazdığı sunuş), thk. Kerim Faruk (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2018), 20; Adem Evmeş, *Kâdî Mîr Meybudî'nin Mantık Görüşleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 3-7.

⁴ Bingöl, "Ebherî", 10/76.

⁵ Ebherî'nin Meşşâî geleneğe bağlı olması hakkında bk. Kamil Kömürçü, *Esîrüddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı* (Ankara: Yayınevi Yayınları, 2010), 14.

nasıl ele alındığını araştıracağız. Bu çalışmadaki amacımız hem Ebherî'nin mantık konularındaki görüşlerini karşılaştırmalı olarak ortaya koymak hem de yaşadığı dönemin önemli mantıkçılarından olması nedeniyle Ebherî'nin yaklaşımı ekseninde mantık biliminin, on üçüncü yüzyıldaki durumunu okumaktır. Söz konusu iki eseri karşılaştırırken tasavvur ve tasdik bağlamından hareketle kavramlar, tanım, önermeler, akıl yürütme ve beş sanat gibi mantığın ana konularını esas aldık.

Hidayetü'l-hikme mantık, fizik ve metafizik olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Mantık bölümü *fasıl* ve *hidaye* şeklinde düzenlenmiştir. Birinci fasılda müfretler, ikinci fasılda önermeler ve üçüncü fasılda kıyas konusu ele alınmaktadır. *Hidaye* başlığı altında ise tanım (muarrif), çelişki (tenakuz), düz döndürme (aks-i müstevî), modal kıyaslar, hulfi kıyas, zamir kıyas, beş sanat ve kıyasta yanlış konuları ele alınmaktadır.

1. Kavram Teorisi

İslam mantık literatüründe lafız, mana ile ilişkisi bakımından ele alınmış ve lafzın manaya delaleti mantığın birinci konusunu oluşturmuştur.⁶ Ebherî'de İslam mantık literatüründe olduğu gibi *Hidayetü'l-hikme* eserine delalet konusuyla başlamaktadır. Bunun yanında Ebherî ne *Hidayetü'l-hikme* eserinde ne de *İsâgûcî* eserinde delaleti sözlü ve sözsüz olarak ele almıştır.⁷ Mantıkçıyı ilgilendiren sözün bir mana için konulmuş olmasıdır. Bundan dolayı da mantıkçılar sözlü vaz'î delaleti ele almıştır. Ebherî'de genel kabule uygun olarak sözlü vaz'î delaleti; mutabakat, tazammun ve iltizamî olmak üzere üç kısımda ele almaktadır. *Hidayetü'l-hikme*'de mutabakat, lafzın ismi olduğu mananın tamamına delaleti olarak ifade edilirken, tazammun lafzın ismi olduğu mananın bir parçasına delaleti olarak ifade edilmiştir. İltizamî delalet ise lafzın ismi olduğu manayı zihinsel bir gerektirme yoluyla göstermesidir. Mesela, “insan” lafzının “hayevân-ı nâtık” manasına delaleti mutabakatla; “nâtık” manasına delaleti tazammunla; “eşek” lafzının “akılsız”⁸ manasına ise iltizamî delalet yoluyla

⁶ Kömürcü, *Esîrüddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı*, 35.

⁷ Ebherî'nin öğrencisi Kâtibî'de Şemsiyye risalesinde hocasını takip etmiştir. Krş. Ali b. Ömer Kâtibî, *er-Risâletü'ş-Şemsiyye* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1970), 5.

⁸ Kâdizâde Rûmî'ye göre Ebherî'nin verdiği örnek iltizam delaletine verdiği örneği eleştirmiştir. Kâdizâde Rûmî'ye göre Ebherî'nin verdiği örnek iltizam delalet için uygun değildir. Bunun yerine “iki göreliden birinin diğerine delaleti” örneğini vermesinin daha uygun olacağını ifade etmektedir. bk. Kâdizâde Rûmî, *Şerhu Mantiki'l-Hidâye*, thk. Abdulhamid Türkmanî (Beyrut: Dârü'l-Reyyâhîn, 1440/2019), 49; Ebherî'nin *İsâgûcî*'de verdiği örnek için bk. Esirüddin el-Ebherî, *İsâgûcî ve Şerhi*, thk. trc. ve şerh. Ferruh Özpıllavcı (İstanbul: Litera

delalet eder.⁹ Ebherî *Îsâgûcî* eserinde benzer şekilde mutabakat, tazammun ve iltizamî delaleti ele almaktadır. *Îsâgûcî*'de tazammunla delalet açıklanırken Ebherî tarafından “*eğer bu mananın parçası var ise*” kaydının konulması dikkat çekmektedir.¹⁰ Ebherî bu şekilde tazammunla delaletin iltizami delaleti gerektirmediğine işaret etmektedir.

Mantık ilminde kavramlar, ilk olarak basit (müfret) ve bileşik (müel-lef/mürekepp) olarak iki kısımda ele alınmaktadır.¹¹ Ebherî'de *Hidayetü'l-hikme* ve *Îsâgûcî* eserinde bu yaklaşımı benimseyerek basit ve bileşik kavramları ele almaktadır.

Hidayetü'l-hikme ve *Îsâgûcî*'de basit kavram, bir parçasıyla, kendisinin başka bir parçasının anlamı kastedilmeyendir. Bileşik kavram ise, bir parçasıyla, kendisinin başka bir parçasının anlamı kastedilendir. Ebherî, bileşik kavram için *Hidayetü'l-hikme* ve *Îsâgûcî* eserinde “taş atan (râmi'l-hicâre)” örneğini vermektedir. Basit kavram için ise sadece *Îsâgûcî* eserinde “insan” kavramını örnek vermiştir.¹²

Ebherî kavramları manalarında ortaklık kabul edip etmemelerine göre tikel (cüz'î) ve tümel (külli) olarak iki kısımda ele almaktadır. Ebherî, “Zeyd” örneğinde olduğu gibi anlamın bizzat kendisi ortaklığa engel olan kavramın tikel olduğunu ifade etmektedir. Eğer aksi olursa yani ortalığa engel değilse kavram tümeldir. Ebherî *Hidayetü'l-hikme* eserinde ilk olarak tikel ve tümel kavramlarını ele almaktadır. *Îsâgûcî* eserinde ise ilk olarak tümel ve tikel kavramlarını ele almaktadır. Dikkat çekici bir farklılık ise *Îsâgûcî*'de “mefhumu tasavvur etmenin bizâtili kendisi” ibaresine yer verirken; *Hidayetü'l-hikme*'de “mefhumun bizzat kendisi” ifadelerine yer vermektedir.¹³ Ebherî'nin *Îsâgûcî*'de tümeli tikelden önce ifade etmesinin nedeni, mantıkta ele alınan tümel olmasından kaynaklanmaktadır. Zira tikeller sınırsız ve belirli bir kural altına alınmadıklarından dolayı mantıkçılar tarafından ele alınmamıştır.

Tümel kavram, altında yer alan fertleriyle ilişkisine göre değerlendiril-

Yayıncılık, 2017), 34.

⁹ Esirüddin el-Ebherî, *Hidayetü'l-hikme*, thk. Abdulhamid Türkmanî (Beirut: Dârul-Reyyâhîn, 1441/2019), 58.

¹⁰ Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, 34; krş: Ebherî, *Hidayetü'l-hikme*, 58.

¹¹ Kâtibî, *er-Risâletü's-Şemsiyye*, 5; Ebu Ali İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2013), 5; Mahmud Hasan el-Mağnîsî, *Muğni't-tullâb*, thk. İsam b. Mühezzeb es-Subui (Beirut: Dâr-ı Beyrût, 1430/2009), 85.

¹² Ebherî, *Hidayetü'l-hikme*, 59; krş. Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, 34.

¹³ Ebherî, *Hidayetü'l-hikme*, 60-61; krş. Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, 34

rildiğinde zâtî ve arazî olarak ikiye ayrılır.¹⁴ Tümel kavram, fertlere ait mahiyetin kendisi veya fertlere ait mahiyetin dâhilinde ise “zâtî” olarak isimlendirilir. Eğer tümel kavram, fertlere ait mahiyetin haricinde ise “arazî” olarak isimlendirilir.¹⁵

Zâtî kavramını, “mahiyete dâhil olan tümel” olarak tanımlayanların yanında “mahiyetin haricinde olmayan tümel” olarak tanımlayanlar da vardır. Yapılan bu ikinci tanım, mahiyeti de içermekte ve mahiyeti zâtî bir tümel kabul etmektedir. Bu durumda zâtî kavramı, mahiyet, cins ve ayırmadan meydana gelmektedir. Zâtî kavram birinci tanıma göre tanımlandığında ise kapsam daralmakta ve bu durumda zâtî kavramı, cins ve ayırmadan ibarettir. Özetle ikinci tanım, birinci tanımdan daha genel olmasına rağmen mantıkçılar nezdinde meşhur olan tanım birinci tanımdır.¹⁶ Ebherî, *Hidayetü'l-hikme* eserinde zâtî kavramını, mahiyetin haricinde olmayan olarak tanımlamaktadır. *Îsâgûcî* eserinde mantıkçılar nezdinde meşhur olan tanım ile tanımlamıştır. Mesela, insana ve ata nispetle canlı kavramı veya Zeyd ve Amr’a nispetle insan kavramı zâtîdir.¹⁷ Ebherî’nin *Îsâgûcî*’de yaptığı zâtî tanımı en uygun tanımdır. Zira bu tanımla tür kavramı zâtî kavramına dâhil olmaktadır.

Ebherî, mantık konularını karşılaştırdığımız iki eserinde “arazî” kavramı benzer şekilde tanımlamıştır. Arazî kavram, zâtî olmayandır. Yani mahiyetin haricinde olandır. İnsan kavramına nispetle gülücü ve yazıcı olması arazîdir.¹⁸ Zira insanın gülücü veya yazıcı olması onun mahiyetinin dışındadır.

Mantiğin tasavvurat kısmının önemli konularından biri de beş tümeldir. Zira beş tümel konusu, mantığın tasavvurat kısmının amacı olan tanım konusuna hazırlıktır. Beş tümel; cins, tür, ayırım, hassa ve genel arazdan ibarettir. Ebherî de beş tümel konusunu mantık geleneğine göre ele almıştır. *Hidayetü'l-hikme* eserinde cins, ayırım, tür, hassa ve genel araz şeklinde bir sıra izlerken; *Îsâgûcî* eserinde cins, tür, ayırım, hassa ve genel araz şeklinde ele almıştır.¹⁹

¹⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 6; Kâtibî, *er-Risâletü’ş-Şemsîyye*, 7; Zekerîyyâ el-Ensârî, *el-Muttalâ’*, thk. İbrahim ez-Zâhidî (Kerkük: Mektebetü Emîr, 2012), 62.

¹⁵ Mehmet Özturan, *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantiği-Kâtibî ve Kutbuddin Râzî Örneği-* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 101.

¹⁶ Özturan, *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantiği-Kâtibî ve Kutbuddin Râzî Örneği-*, 102.

¹⁷ Ebherî, *Hidayetü'l-hikme*, 62; krş. Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, 34.

¹⁸ Ebherî, *Hidayetü'l-hikme*, 60-61; krş. Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, 34.

¹⁹ Ebherî, *Hidayetü'l-hikme*, 62-67; krş. Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, 36-37.

Hidayetü'l-hikme'de Ebherî beş tümelin sadece betimlerine/resm yer verirken, *Îsâgûci*'de “o nedir?” ve “o hangi şeydir?” soruları ekseninde açıklayarak, daha sonra mantıkçıların yaptıkları betimlere/resm yer vermiştir. Buna göre cins, “o nedir?” sorusunun cevabında hakikatleri farklı çoklar üzerine yüklenen/söylenen tümel” olarak betimlenir. Mesela, insan ve ata nispetle canlı kavramı cins olmaktadır. Üstünde herhangi bir cins bulunmayana “cinsü'l-ecnâs” denir.²⁰ Kâdîzâde Rûmî yaptığı şerhte Ebherî'nin tanımını analiz etmektedir. Rûmî'ye göre tanımda yer alan “çoklar üzerine yüklenen/söylenen” ifadesi ile “tümel” ifadesi eşanlamlı değildir. Bundan dolayı tümel ifadesi tanımda fazlalık değildir. Tanımda yer alan “tümel” ve “o nedir?” sorusunun cevabı” ifadesi ile de tür ve ayırım tanımdan çıkarılmıştır.²¹

Ebherî ayırımı “bir şeye ‘o türünde hangisidir?’ sorusunun cevabında yüklenen/söylenen tümel”²² şeklinde betimlemektedir. İnsana nispetle “düşünen” kavramı ayırım olmaktadır. Ebherî, bu konuda genel kabulün aksine “hangi şeydir” ifadesi yerine “hangi türdür” ibaresine yer vermektedir. Burada Ebherî üzerinde Fahreddin Râzî'nin açıkça etkisini görmekteyiz. Zira Râzî, *Mantıku'l-Mulahhas* eserinde “o nedir?” sorusu ile “o hangi şeydir?” sorularının aynı olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda “o hangi şeydir?” sorusu ile zatiler talep edildiği gibi “o nedir?” sorusu ile talep edilen de aynı şey olmaktadır.²³ Ebherî'nin daha genel bir kavram olmasından dolayı “o türünde hangisidir?” ifadesini tercih ettiğini söyleyebiliriz.

Hidayetü'l-hikme'de tür, “sadece sayı bakımından birbirinden farklı olan çoklar üzerine yüklem/söylenen olan tümeldir.”²⁴ şeklinde betimlenmiştir. *Îsâgûci*'de ise benzer şekilde betimlenmiştir. Ancak “o nedir? sorusunun cevabında” ifadesi *Hidayetü'l-hikme*'de yer almamaktadır. Kâdîzâde Rûmî şerhinde nüshaların hatalarından dolayı yanlışlıkla bu şekilde yazılmış olabileceğini ifade etmektedir.²⁵ Ebherî yakın cinsin altın-

²⁰ Ebherî, *Hidayetü'l-hikme*, 62; krş. Ebherî, *Îsâgûci ve Şerhi*, 36.

²¹ Kâdîzâde Rûmî, *Şerhu Mantıki'l-Hidâye*, 60-61.

²² Ebherî, *Hidayetü'l-hikme*, 63; krş. Ebherî, *Îsâgûci ve Şerhi*, 36.

²³ Fahreddin Râzî, *Mantıku'l-mulahhas*, thk. Ehad Ferâmerz Karâmelîki - Âdîne Asgarînijâd (Tahran: Dânişgâh-ı İmam Sâdik, 1381), 83.

²⁴ Ebherî, *Hidayetü'l-hikme*, 63.

²⁵ Kâdîzâde Rûmî, *Şerhu Mantıki'l-Hidâye*, 66; krş. Ebherî, *Îsâgûci ve Şerhi*, 36.

da yer alan türe, “izâfî tür” denildiğini ifade etmektedir. Altında herhangi bir tür bulunmayana da “türlerin türü (nev‘ul-envâ‘)” denir.²⁶

Ebherî *Hidayetü'l-hikme*'de ilk olarak arazî kavramını, hassa ve genel araz olarak ikiye ayırmıştır. Daha sonrada hassa ve genel arazdan her birini, lazım ve mufârak olarak ikiye ayırarak ele almaktadır. *Îsâgûcî*'de ilk olarak araz kavramını araz-ı lazım ve araz-ı mufârak olarak ikiye ayırmıştır. Daha sonra bunlardan her birinin hassa ve genel olarak iki kısımda ele almıştır. Şimdi bunları ele alacağız.

Ebherî, tek bir türe özgü olana hassa,²⁷ denildiğini ifade etmektedir. Mesela, insanın gülücü ve yazıcı olması hassadır. Zira bu özellikler sadece insana özgüdür. Genel araz²⁸ ise iki veya daha fazla türde mevcut olandır. Mesela siyahlık, beyazlık, uyumak ve yürümek birer genel arazdır. Zira insan da yürüyendir, hayvan da yürüyendir. Lâzım ise mahiyetten ayrılması mümkün olmayandır. Hassayı lâzım için insanın bilkuvve gülücü olması; araz-ı lâzım için ise dört sayısının çift olması örnek verilebilir. Mufârak ise mahiyetten ayrılması mümkün olandır. Lâzım-ı mufâraka insanın bilfiil gülücü olması; araz-ı mufâraka ise insanın siyah olması örnek verilebilir.²⁹

Gelinen bu noktada şunu ifade etmek gerekir ki tasavvurâtın temelini oluşturan lafızlar ve beş tümel konusu her iki eserde de en azından temel tanımlar ihmal edilmeden incelenmiştir. Ancak *Hidayetü'l-hikme*'deki anlatım *Îsâgûcî*'den daha zengindir. Bu durumun şimdiye kadar incelenen konuların bütününde görülmektedir.

2. Tarif (Tanım) Teorisi

Tarif, sözlükte “tanıtmak, belirtmek, bildirmek” anlamlarına gelmektedir. Tarif kavramını mantık, usul ve kelâm âlimleri “kendisinin bilinmesi başka bir şeyin bilgisini gerektiren söz” anlamında kullanmaktadırlar. Günümüzde ise Türkçede tarif yerine tanım kavramı kullanılır. Kapalı ve müphem kavramları açıklamak için kullanılan kavramlara tarif denildiği

²⁶ Ebherî, *Hidayetü'l-hikme*, 64.

²⁷ İbn Sînâ hassa'yı;” yalnızca tek bir hakikatin altında bulunan şeye zâtî olmayan bir şekilde söylenen tümeldir,” şeklinde betimlemiştir. bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 16; Ebherî'nin *Îsâgûcî* eserinde yer alan hassa betimi için bk. Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, 36.

²⁸ Genel araz; “tek bir hakikatin altında bulunana ve ondan başkasına zâtî olmayan bir söz olarak söylenen bir tümel”, olarak betimlenmiştir. bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 16; krş. Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, 36.

²⁹ Ebherî, *Hidayetü'l-hikme*, 64-67.

gibi muarrif ve el-kavlü'ş-şârih adı da verilir.³⁰ Ebherî *Hidayetü'l-hikme*'de muarrif ifadesini, *Îsâgûcî*'de el-kavlü'ş-şârih ifadesini kullanmıştır.

Yukarıda mantıkla ilgili ifade ettiğimiz terimlerden olan muarrif ve el-kavlü'ş-şârih, had ve betim/resm'den daha geniş anlamlı tarifdir. Had, bir şeyin mahiyetine delalet eden sözdür.³¹ Had, tam ve nâkıs olarak ikiye ayrılır. Hadd-i tam, bir şeyin hakikatine delalet eden sözdür. Hadd-i tam, o şeyin kaim kılanlarını bütünüyle kapsamaktadır. Bundan dolayı yakın cins ve yakın ayırmadan meydana gelmelidir. Mesela, insanın “hayevân-ı nâtık” olarak tarif edilmesi hadd-i tamdır. Ebherî *Hidâyetü'l-hikme*'de hadd-i nakısın uzak cins ve ayırmadan veya genel araz ve ayırmadan meydana geldiğini ifade etmektedir. *Îsâgûcî* eserinde uzak cins ve yakın ayırmadan oluştuğunu ifade etmektedir. Mesela, insanın “düşünen cisim” veya “düşünen varlık” olarak tarif edilmesi hadd-i nakıstır.³²

Betim/resm de had gibi tam ve nakıs olarak iki kısma ayrılır. Tam betim/resm, bir şeyin yakın cinsi ile ayrılmaz hassalarından veya yakın cins ve hassadan yapılandır.³³ İnsanın tanımında gülendir, denilmesi resmdir. Eksik betim/resm ise, tek bir gerçeklikten meydana gelen arazlardan³⁴ veya uzak cins ve hassadan ya da genel araz ve hassadan³⁵ meydana gelmiştir, şeklinde ifade edilebilir. İnsanın tanımında, iki ayağı üzerine yürüyen, geniş tırnaklı, derisi tüysüz, dik yapılı ve gülücüdür,³⁶ denilmesi böyledir. *Hidâyetü'l-hikme* eserin de insanın tanımında gülücü cisim veya gülücü varlık³⁷ olması örneği verilmektedir.

İslam mantık tarihinde mantıkçılar arasında tartışılan konulardan biri de tanımda genel arazın kullanımıyla ilgilidir. Mütekaddimin mantıkçılarına göre genel araza tanımda itibar edilirken; müteahhirin mantıkçılarına göre itibar edilmez.³⁸ Ancak müteahhirin mantıkçılarından bazıları tanımda genel araza itibar etmektedir. Nitekim Ebherî *Îsâgûcî* eserinde müteahhirin mantıkçıların görüşlerini takip ederken, *Hidâyetü'l-hikme*

³⁰ Ömer Türker, “Tarif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/28.

³¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 16; ayrıca bk. Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, 38.

³² Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 68; krş. Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, 38.

³³ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 68; krş. Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, 38.

³⁴ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 69.

³⁵ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 69.

³⁶ Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, 38.

³⁷ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 70.

³⁸ Kutbuddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantikiyye fî şerhi'r-Risâleti'ş-şemsiyye (er-Risâletü'ş-Şemsiyye içinde)*, thk. Muhsin Bîdârfer, 3. Bs. (Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 1426/2005), 214-215.

eserinde müteahhirin mantıkçılarının görüşünü kabul etmektedir. Müteahhirin dönemi mantıkçılarından Seyyid Şerif Cürçânî'ye göre genel araz ve hassadan meydana gelen tanım resm-i nakıs olabilir. Hatta genel araz ve hassadan meydana gelen tanım tek başına hassadan meydana gelen tanımdan daha güçlü olmaktadır. Aynı şekilde genel araz ve ayırmadan meydana gelen tanımda hadd-i nakıs olur. Aynı mantıkla düşünüldüğünde ayırım ve hassadan meydana gelen tanımda hadd-i nakıs olmaktadır. Yapılan bu tanım genel araz ve ayırmadan yapılan tanımdan daha güçlü olur.³⁹ Ebherî *Hidâyetü'l-hikme* eserinde genel araz ile temyîzin olduğunu ve böyle yapılan tanımın geçerliliğini savunur.

3. Önerme Teorisi

Klasik mantığın temel konularından biri de önermelerdir. Zira önermeler konusu bilinmeden kıyas konusunun bilinmesi mümkün değildir. Bu bakımdan önermeler konusu klasik mantığın önemli konularından biri olmakta ve kıyaslara hazırlık olarak ele alınmaktadır.⁴⁰

Aristoteles, önermeyi, “bir şey hakkında, tasdik edici veya inkâr edici söz” olarak ifade etmiştir.⁴¹ İslam mantıkçıları da Aristoteles'in yaptığı tanıma benzer şekilde önermeyi tanımlamışlardır. İbn Sînâ önermeyi (haber-i terki), “onu söyleyen için ‘sözünde doğrudur’ ya da ‘yanlıştır’ denilendir.”⁴² şeklinde ifade etmektedir. Ebherî *İsâgûcî*'de önermeyi “söyleyenine, bu sözünde “doğrudur” ya da “yanlıştır” demenin mümkün/sahih olduğu sözdür.” şeklinde tanımlamıştır. Ebherî'nin yapmış olduğu önerme tanımında İbn Sînâ etkisi açıkça görülmektedir. Müteahhirin dönemi önemli mantıkçılarından Kâtibî'de İbn Sînâ ve Ebherî etkisi görülmektedir. Kâtibî, Ebherî'nin yapmış olduğu tanımını *eş-Şemsiyye* eserinde benzer şekilde dile getirmiştir.⁴³ Ancak Ebherî *Hidâyetü'l-hikme* eserinde biraz daha farklı bir tanım benimsemiştir. *Hidâyetü'l-hikme* eserinde öner-

³⁹ Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiye alâ Kutbuddin Râzî (er-Risâletü's-Şemsiyye içinde)*, thk. Muhsin Bîdârfer, 3. Bs. (Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 1426/2005), 215; benzer ifadeler için bk. Kâdî Mir Meybudî, *Şerhu's-Şemsiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, nr. 1694, 80; Molla Fenârî, *el-Fevâ'idü'l-Fenâriyye*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa, 2. Bs. (Beyrut: Mektebetü'l-Hâşimî, 2015), 84-85; Özturan, *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı-Kâtibî ve Kutbuddin Râzî Örneği*, 230.

⁴⁰ İbrahim Çapak, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı* (Ankara: Elis Yayınları), 101.

⁴¹ Aristoteles, *Organon-III* (Birinci Analitikler) trc. H. Ragıp Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996), 3.

⁴² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 21.

⁴³ Ebherî, *İsâgûcî ve Şerhi*, 40; krş. Ali b. Ömer Kâtibî, *Şemsiyye Risalesi*, thk. trc. ve şerh. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 90.

meyi, “söyleyenine, sözünde doğrudur ya da yanlıştır, denilen sözdür.” şeklinde tanımlamıştır.⁴⁴ Görüldüğü üzere iki tanım arasındaki en belirgin farklılık, *Hidâyetü'l-hikme* eserinde önermenin tanımında “mümkün olduğu/sahih olduğu” ifadesinin yer almamasıdır. Ancak söz konusu tanımlar içerisinde Ebherî'nin *Îsâgûci*'de yapmış olduğu tanım en uygun tanımdır. Çünkü önermelerde amaçlanan, doğru veya yanlış olduğunu söylemenin mümkün olduğu sözlerdir.

Mantıkçılar önermeleri çeşitli sınıflamalara tabi tutmuşlardır. Yüklemler ve şartlı önermeler; olumlu ve olumsuz ve tümel, tikel vb. şekilde mantıkçılar tarafından ele alınmıştır. Biz burada Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme* ve *Îsâgûci* eserinde ele aldığı önermeleri inceleyeceğiz.

Önermeler, yüklemler (hamliyye) ve şartlı (şartiyye) olarak ikiye ayrılır. “Konu, yüklem.” veya “Konu, yüklem değildir.” şeklinde hükmedilen bu tür önermelere yüklemler önerme denir.⁴⁵ Mesela, “Zeyd kâtiptir.” örneği yüklemler bir önermedir. Yüklemler önermenin birinci ögesine yani üzerine hükmedilene (mahkûmun aleyh) konu (mevzu), ikinci ögesine yani kendisiyle hükmedilene (mahkûmun bih) yüklem (mahmul) denir.⁴⁶ Eğer önermedeki bağ kaldırıldığında iki tarafta birer önerme kalırsa, bu tür önermelere şartlı önermeler denir.⁴⁷ Şartlı önermeler; bitişik ve ayrık şartlı olarak ikiye ayrılır. “Eğer güneş doğmuşsa, gündüz mevcuttur.” önermesi bitişik şartlı bir önermedir. “Sayı ya çifttir ya da tektir.” önermesi de ayrık şartlı bir önermedir. Şartlı önermelerin birinci kısmına “mukaddem”, ikinci kısmına ise “tâlî” denir.⁴⁸

Bitişik şartlı önermeler, lüzûmiyye (gerekli) ve ittifâkiyye (raslantılı) olarak iki kısma ayrılır. Lüzûmiyye, önermenin yani mukaddemin, başka bir önermeyi (tâlî) gerekli kılması ile hükmedilen önermelerdir. Mesela, “Eğer güneş doğmuşsa” önermesi “Gündüz mevcuttur.” önermesini gerektirmektedir. İttifâkiyye ise önermenin yani mukaddemin, başka bir önermeyle rastlantı sonucu bir araya gelmesiyle meydana gelen önermelerdir. Mesela, “İnsan düşünen ise eşek de anırandır.” önermesi böyledir.

Ayrık şartlı önermeler, hakikiyye, mâniatü'l-cem' mâniatü'l-hulû olarak üç kısma ayrılmaktadır. Eğer önermede iki cüz arasında hem doğru-

⁴⁴ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 71.

⁴⁵ Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât*, sad. Hasan Tahsin Feyizli (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 56.

⁴⁶ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 71; krş. Ebherî, *Îsâgûci ve Şerhi*, 40.

⁴⁷ Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât*, 56.

⁴⁸ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 71; krş. Ebherî, *Îsâgûci ve Şerhi*, 40.

luk hem de yanlışlık bakımından aykırılıkla hükmolunursa, önerme ay- rık şartlı hakikiyedir. Mesela, “Sayı ya çifttir ya da tektir.” veya “Sayı ya fazla ya eksik ya da eşittir.” önermesi hakikiyedir. Eğer önermede iki cüz arasında sadece doğruluk bakımından aykırılıkla hükmolunuyorsa buna mâniatü'l-cem' denir. Bu şey, ya taştır ya da ağaçtır, gibi. Eğer önermenin cüzleri arasında doğrulukta değil, yanlışlık bakımından aykırılıkla hük- medilirse, önerme mâniatü'l-hulûdur. Zeyd ya denizdedir veya boğulma- mıştır, gibi.⁴⁹ Ebherî hem *Îsâgûcî* eserinde hem de *Hidâyetü'l-hikme* eserinde şartlı önermeleri benzer şekilde almıştır. *Hidâyetü'l-hikme* eseri *Îsâgûcî* eserinden biraz daha geniş kapsamlı olduğundan Ebherî, tanımlara da yer vererek benzer örnekleri kullanmıştır.

Ebherî, yüklemli önermeleri niteliklerine göre olumlu ve olumsuz; niceliklerine göre ise tekil (mahsûsa), tümel, tikel ve belirsiz önermeler şeklinde ele almıştır. Olumlu önermeler, yüklemde bildirilen niteliğin ko- nuda bulunduğu onaylandığı önermelerdir. Mesela, “Zeyd kâtiptir.” önermesi olumludur. Olumsuz önermeler, yüklemde bildirilen niteliğin konuda bulunduğu onaylanmadığı önermelerdir. Mesela, “Zeyd kâtip değildir.” önermesi olumsuzdur.⁵⁰ Yüklemli önermenin konusu belirli bir kişi olursa, tekil önerme denir. Mesela, “Zeyd kâtiptir.” veya “Zeyd kâtip değildir.” önermelerinde konu olan Zeyd, belirli bir kişiyi ifade etmekte- dir. Eğer önermenin konusu tümel ise önerme tümel olur. Mesela, “Her insan hayevandır.” veya “Hiçbir insan taş değildir.” önermeleri tümeldir. Eğer önermenin bir kısmını içine alıyorsa önerme tikel olur. Mesela, “Bazı insanlar kâtiptir.” veya “Bazı insanlar kâtip değildir.” önermeleri tikeldir. Önermenin konusu nicelik belirtmiyorsa önerme belirsiz (mühmele) olur. Mesela, “İnsan kâtiptir.” veya “İnsan kâtip değildir.” önermeleri belirsiz- dir. Ebherî belirsiz önermeleri, tikel önerme olarak kabul etmektedir.⁵¹

Ebherî *Hidâyetü'l-hikme* eserinde ayrıca önermeleri ma'dûle ve mu- hassala şeklinde sınıflandırarak ele almaktadır. Önermenin yüklemde veya konusunda olumsuzluk edatı bitişirse önerme “ma'dûle” olur. Me- sela, “Zeyd kâtip değildir.” önermesi ma'dûledir. Ma'dûle olmayan öner- me olumlu ise “muhasala”, olumsuz ise “basite” olarak isimlendirilir. Ebherî'ye göre olumlu ma'dûle ile olumsuz basite arasındaki fark bağdan

⁴⁹ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 74-76; krş. Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, 42.

⁵⁰ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 72; Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, 41; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, (Ankara: Elis Yayınları, 2009), 109.

⁵¹ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 73; Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, 41; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 111.

(rabita) kaynaklanmaktadır. Söz konusu önermede bağ, olumsuzluk edatından önce yer alırsa olumlu ma'dûle önerme; olumsuzluk edatından sonra gelirse de olumsuz basite önerme olarak isimlendirilir.⁵²

Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme* eserinde ele aldığı *İsbâgüci* eserinde ele almadığı konulardan biri de modal önermelerdir. Ebherî bu eserinde sadece beş modal önermeden bahsetmiştir. Modal önermelerden zarure-i mutlaka, vücûdiyye-i lâ zarure, mutlaka-i âmme, mümkin-i hâsse ve mümkin-i âmmeyi ele almıştır. Buna göre zarure-i mutlaka, konunun zatının devamı nedeniyle konunun yükleme zorunlu olarak olumlu ve olumsuz olarak hükmedildiği önermelerdir. Mesela, “Her insan zorunlu olarak canlıdır.” ve “Hiçbir insan zorunlu olarak taş değildir.” önermeleri böyledir. Vücûdiyye-i lâ zarure, kendisinde yüklem konuya zorunlu olarak değil de bilfiil olarak sabit olmasına hükmedilen önermelerdir. Mesela, “Her insan zorunlu olmayarak nefes alır.” ve “Her insan zorunlu olmayarak nefes almaz.” önermeleri böyledir. Mutlaka-i âmme, kendisiyle yüklem konu için sabit oluşuna veya başka bir kayıt eklemeyen bilfiil konunun yüklem için olumsuz hüküm verildiği önermelerdir. Mesela, “Her insan nefes alandır.” veya “Hiçbir insan nefes alan değildir.” önermeleri böyledir. Mümkin-i hâsse, kendisiyle yüklem konu için bilkuvve ve sabit oluşuna veya olumsuz oluşuna hükmedilen önermelerdir. Bu tür önermelerde yüklemle konu, varlıkta ve yoklukta birbirleri için zorunlu değildir. Mesela, “Her insan imkân-ı hâsse ile yazıcıdır.” ve “Her insan imkân-ı hâsse ile yazıcı değildir.” önermeleri böyledir. Mümkin-i âmme, kendisinden zarure-i mutlakanın hükmünün kaldırıldığı önermelerdir. Bu tür önermelerde hükmün kaldırılması ya yokluk ya da varlık yönünden olur. Mesela, “Her insan imkân-ı âmme ile yazıcıdır.” veya “Hiçbir insan imkân-ı âmme ile yazıcı değildir.” önermeleri böyledir.⁵³

Klasik mantıkta çelişki (tenâkuz) ve döndürme (aks) konuları, İslam mantıkçıları önermeler bölümünde, ‘ahkâm-ı kazâyâ’ başlığı altında, Batı mantıkçıları ise genellikle akıl yürütme bölümünde, vasitasız çıkarım adı altında incelerler. Başlıklar farklı olsa da üzerinde durulan şeyler aynıdır. İslam mantıkçıları, aşağıda göreceğimiz gibi, iki önermeyi ele alıp, bunların birbirleriyle olan ilişkilerini, Batı mantıkçıları ise bu iki önerme arasındaki ilişkinin altında bulunan akıl yürütmeyi esas almışlardır.⁵⁴ İbn

⁵² Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 74.

⁵³ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 78-81.

⁵⁴ Necati Öner, *Klasik Mantık* (İstanbul: Divan Kitap, 2011), 106.

Sînâ çelişkiyi (tenâkuz), “iki önermenin zâtı gereği belirli ya da belirsiz olarak, biri doğru iken diğeri yanlış olacak tarzda olumluluk ve olumsuzluk yönünden birbirinden farklı olması”⁵⁵ şeklinde tanımlamıştır. Ebherî hem *Îsâgûcî* hem de *Hidâyetü'l-hikme* eserinde çelişkiyi İbn Sînâ'nın yaptığı tanıma benzer şekilde tanımlamıştır. Ebherî'ye göre çelişki, iki -çelişik- önermenin birinin doğru diğerin yanlış olmasını bizâtihî gerektirecek şekilde olumluluk ve olumsuzluk yönünden birbirinden farklı olmasıdır. Mesela, “Zeyd yazandır.” önermesi ile “Zeyd yazan değildir.” önermesi çelişiktir.⁵⁶ Ebherî *Hidâyetü'l-hikme* eserinde çelişkiyi tanımlarken *Îsâgûcî* eserinden farklı olarak “iki çelişik önerme” ifadesini kullanmıştır. Ebherî burada bu şekilde bir ifade kullanarak, çelişkinin önermeler arasında gerçekleştiğini ifade etmektedir. Zira çelişki önermeler arasında olduğu gibi müfretler arasında da olabilir.

İki önermenin çelişik olabilmesi sekiz şartın bulunmasına bağlıdır. Bunlar; konu (müsnedün ileyh), yüklem (müsned), zaman, mekân, izafet, kuvve ve fiil, parça bütün ve şart birliğidir.⁵⁷ Ebherî'de İbn Sînâ⁵⁸ ve Fahreddin Râzî'de⁵⁹ olduğu gibi bu sekiz şartı hem *Îsâgûcî* hem de *Hidâyetü'l-hikme* eserinde dile getirmektedir. Buna göre tümel olumlu önermenin çelişği tikel olumsuz önermedir. Mesela, “Her insan canlıdır.” tümel olumlu önermenin çelişği “Bazı insanlar canlı değildir.” önermesi olmaktadır. Tümel olumsuz önermenin çelişği ise tikel olumludur. Mesela, “Hiçbir insan canlı değildir.” önermesinin çelişği “Bazı insanlar canlıdır.” önermesi olmaktadır.⁶⁰

Ebherî, nicelikli önermeler (mahsûra) arasında çelişkinin meydana gelebilmesi için dokuzuncu şart olarak, iki önermenin nicelik yani tümellik ve tikellikte hususunda birbirinden farklılaşmasını şart koşturmaktadır. Zira iki tümel önermenin ikisi de bazen yanlış olabilir. Mesela, “Her insan yazandır.” önermesi ile “Hiçbir insan yazan değildir.” önermesi beraber yanlış olabilir. Öte yandan iki tikel önermenin ikisi de bazen doğru ola-

⁵⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 40.

⁵⁶ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 87; Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, 44; Fahreddin Râzî'nin çelişki (tenâkuz) tanımı için bk. Fahreddin Râzî, *Lübâbü'l-işârât ve't-tenbihât*, thk. Ahmed Hicazî (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2015), 42-43.

⁵⁷ Adem Evmeş, “Mahmud Hasan el-Mağnîsî'nin Mantık Anlayışı”, *Mantık Araştırmaları Dergisi* 2 (2020), 58.

⁵⁸ Bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 40.

⁵⁹ Bk. Fahreddin Râzî, *Lübâbü'l-işârât ve't-tenbihât*, 43.

⁶⁰ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 88-89; Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, 44.

bilir. Mesela, “Bazı insanlar yazandır.” önermesi ile “Bazı insanlar yazan değildir.” önermesi beraber doğru olabilir.⁶¹

Klasik mantığın önemli konularından biri de döndürmedir. Ebherî İsbâgüci eserinde düz döndürmeyi, “bir önermenin niteliğine, doğruluk ve yanlışlığına dokunmadan önermenin konusunu yüklem, yüklemine konu yapmak”⁶² şeklinde tanımlamıştır. *Hidâyetü'l-hikme* eserinde düz döndürmeyi, “bir önermenin niteliğine, doğruluk ve yanlışlığına dokunmadan önermenin konusunu yüklem, yüklemine konu yapmak ya da mukaddemini tâlî, talisini mukaddem yapmak.”⁶³ şeklinde ifade etmektedir. Ebherî yaptığı bu tanımla şartlı önermelerinde döndürüleceğini ifade etmiştir.

Ebherî İsbâgüci eserinde yüklemli önermelerin düz döndürülmelerini açık bir şekilde ele alırken, *Hidâyetü'l-hikme* eserinde yüklemli önermelerin düz döndürülmelerini modal önermelerle beraber almıştır. Son olarak bitişik şartlı olumlu ve olumsuz önermelerin döndürülmelerini özet bir şekilde ele almıştır. Buna göre tümel ve tikel olumlu önermeler, tümel olarak döndürülemez. Zira “Bütün insanlar canlıdır.”, önermesi doğru olduğu halde “Bütün canlılar, insandır.” önermesi doğru olmaz. Tümel olumlu önermeler, tikel olumlu olarak döndürülür. “Bütün insanlar canlıdır.” önermesi “Bazı canlılar insandır.” şeklinde döndürülür. Tikel olumlu önermelerde tikel olumlu olarak döndürülür.⁶⁴

Tümel olumsuz önermeler açık bir şekilde tümel olumsuz olarak döndürülür. Çünkü “Hiçbir insan taş değildir.” önermesi doğru olduğunda, bu önermenin döndürmesi olan “Hiçbir taş, insan değildir.” önermesi de doğru olur.⁶⁵ Tikel olumsuz önermelerin döndürmesi yoktur. Çünkü “Bazı canlılar, insan değildir.” önermesi doğru olduğu halde, bu önermenin döndürmesi olan “Bazı canlılar, canlı değildir.” önermesi değildir.⁶⁶

Ebherî, yüklemli önermelerin döndürmelerini ele aldıktan sonra modal önermelerin döndürülmelerini *Hidâyetü'l-hikme* eserinde incelemiştir. Ebherî, modalitesi zarure olan tümel olumsuz önermenin, zarure tümel olumsuz olarak döndürüldüğünü iddia etmiştir. Zira “Hiçbir C, zaruretle B değildir.” önermesinin anlamı B ve C'nin bir arada bulunması imkânsızdır. Bu durumda önerme ancak “Hiçbir B, zaruretle C değildir.”

⁶¹ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 88-89; Ebherî, *İsbâgüci ve Şerhi*, 44.

⁶² Ebherî, *İsbâgüci ve Şerhi*, 46.

⁶³ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 90.

⁶⁴ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 93; Ebherî, *İsbâgüci ve Şerhi*, 46.

⁶⁵ Ebherî, *İsbâgüci ve Şerhi*, 46.

⁶⁶ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 94; Ebherî, *İsbâgüci ve Şerhi*, 46.

şeklinde döndürülür. Modalitesi tümel olumsuz vucûdiyye, mutlaka-i âmme, mümkin-i hâsse ve mümkin-i âmme olan önermelerin döndürmesi yoktur. Çünkü “Hiçbir insan nefes almayandır.” önermesi doğru olduğunda bu önermenin döndürmesi olan “Hiçbir nefes alan insan değildir.” önermesi doğru olmaz. Zira bazı nefes alanların zorunlu olarak insan olması gerekir. Modalitesi zaruriye, vucûdiyye ve mutlaka-i âmme olan önermeler, mutlaka-i âmme olarak döndürülür. Diğer yandan mümkin-i hâsse veya mümkin-i âmme olan önermelerde mümkin-i âmme olarak döndürülür.⁶⁷

Ebherî son olarak bitişik şartlı olumlu ve olumsuz önermelerin döndürülmesini ele almıştır. Buna göre bitişik şartlı önerme olumsuz tümel olursa, tümel olarak döndürülür. Eğer tikel olursa, bu tür önermelerin döndürmesi yoktur. Bitişik şartlı önerme olumlu tümel veya tikel olursa, tikel olumlu olarak döndürülür. Ebherî'nin yaptığı bu açıklamalar yüklemli önermelerin döndürülmesi konusundaki açıklamalarla aynı yöndedir.⁶⁸

4. Akıl Yürütme Teorisi

Klasik mantığın en önemli konusu kıyasdır. Bundan dolayı kıyasla ilişkisi olan beş tümel, tanım ve önermeler konusu mantıkta ele alınmaktadır. Mantıkçılar kıyasa büyük bir önem atfetmişlerdir. Bu önemin nedeni, Aristoteles'in kıyasa yüklediği anlamdan kaynaklanmaktadır. Klasik mantıkta genellikle akıl yürütme çeşitleri olarak, tümdengelim (tâlil), tümevarım (istikra) ve analogi (temsil) ele alınmaktadır. Klasik mantık içerisinde en çok verilen akıl yürütme tümdengelimidir. Tümdengelimin en mükemmel şekli de kıyas olarak kabul edilir.⁶⁹

İbn Sînâ kıyası, “sözlerden meydana gelmiş bir sözdür ki, vazeden sözler doğru kabul edildiğinde, zatı gereği başka söz gerekli olur.” şeklinde tanımlamıştır.⁷⁰ İbn Sînâ etkisini üzerinde açıkça gördüğümüz Ebherî, kıyası İbn Sînâ gibi tanımlamıştır. Kıyas, “sözlerden meydana gelen sözdür ki o sözlerden, doğru kabul edildikleri zaman, zatı gereği başka bir söz

⁶⁷ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 93-94.

⁶⁸ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 94-95.

⁶⁹ Öner, *Klasik Mantık*, 121; Doğan Özlem, *Mantık* (İstanbul: Notos Kitap Yayınları, 2011), 38.

⁷⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 58; Ebu Ali İbn Sînâ, *en-Necât*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü's-Sekâfe, 2013), 74.

gerekli olur.”⁷¹ Özetle diyebiliriz ki Ebherî üzerinde İbn Sînâ etkisi kıyasın tanımında da görülmektedir.

İbn Sînâ'da olduğu gibi⁷² Ebherî de kıyası, iktirânî (kesin) ve istisnâî (seçmeli) olarak ikiye ayırır. Buna göre iktirânî kıyas, sonucun kendisi veya çelişği öncüllerde açıkça görülmeyen kıyastır. Mesela, “Her C, B'dir.” ve “Her B, A'dır.” O halde “Her C, A'dır.” şeklinde kurulan kıyas iktirânîdir. İstisnâî kıyas ise sonucun kendisi veya çelişği öncüllerden açıkça görülen kıyastır. Mesela;

“Eğer güneş doğmuşsa gündüz mevcuttur.

Fakat güneş doğmuştur.

O halde gündüz mevcuttur.” şeklinde kurulan kıyas istisnâîdir.⁷³

Kıyas bazı parçalardan meydana gelmektedir. İktirânî kıyasın iki öncülünde tekrar edene “orta terim (hadd-i evsât)” denir. Ulaşılmak istenen sonucun konusu “küçük terim (hadd-i aşğâr)”, yüklemi ise “büyük terim (hadd-i ekber)” olarak isimlendirilir. Küçük terimin bulunduğu öncüle “küçük öncül (mukaddime-i suğrâ)”, büyük terimin bulunduğu öncüle de “büyük öncül (mukaddime-i kübrâ)” denir. Orta terimin diğer iki terim yanındaki konumuna göre meydana gelen yapıya (hey'et) “şekil” denir. Büyük öncül ile küçük öncülün meydana getirdiği te'lîfe de “karîne” denir.⁷⁴

Ebherî *Hidâyetü'l-hikme* eserinde iktirânî kıyasları, meydana geldiği öncüller açısından ele almaktadır. Buna göre iktirânî kıyaslar ya iki yüklemli önermeden ya da şartlı önermelerden meydana gelir. Ebherî, iki yüklemli önermeden meydana gelen kıyasları dört şekil üzerinden ele almaktadır. Buna göre orta terim, küçük öncülde yüklem, büyük öncülde konu ise birinci şekil olur. Eğer orta terim iki öncülde yüklem olursa ikinci şekil, iki öncülde konu ise üçüncü şekil olur. Birinci şeklin aksine orta terim küçük öncülde konu, büyük öncülde yüklem olursa dördüncü şekil olur.⁷⁵

Ebherî *Hidâyetü'l-hikme* eserine göre daha muhtasar olan *İsbâgüci* eserinde sadece birinci şekli ve sonuç veren dört modunu ele almaktadır. *Hidâyetü'l-hikme* eserinde ise ilk üç şekli ve sonuç veren modlarını ele almaktadır. Dördüncü şekli ise ele almamaktadır. Dördüncü şekli ise daha

⁷¹ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 96; Ebherî, *İsbâgüci ve Şerhi*, 48.

⁷² Bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 58

⁷³ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 96; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 58; krş. Ebherî, *İsbâgüci ve Şerhi*, 48.

⁷⁴ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 96-97; krş. Ebherî, *İsbâgüci ve Şerhi*, 48.

⁷⁵ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 9; Ebherî, *İsbâgüci ve Şerhi*, 48.

kapsamlı kitaplarında ele almaktadır. Şimdi bu ilk üç şekli ve sonuç veren modlarını ele alacağız.

Ebherî'ye göre birinci şeklin sonuç verebilmesi için küçük öncülün olumlu, büyük öncülün ise tümel olması gerekir. Birinci şeklin sonuç veren modları dörttür. Birinci mod, iki tümel olumludan oluşur ve tümel olumlu sonuç verir. Mesela, “Her C, B'dir.” ve “Her B, A'dır.” öncüllerinden “Her C, A'dır.” sonucu çıkar. İkinci mod, iki tümelden oluşur ve büyük öncülün olumsuz olması gerekir. Sonuçta tümel olumsuz olur. Mesela, “Her C, B'dir.” ve “Hiçbir B, A değildir.” öncüllerinden “Hiçbir C, A değildir.” sonucu çıkar. Üçüncü mod, iki olumlu öncülden oluşur ve küçük öncülün tikel olumlu olması gerekir. Sonuçta tikel olumlu olur. Mesela, “Bazı C'ler, B'dir.” ve “Her B, A'dır.” öncüllerinden “Bazı C'ler, A'dır.” sonucu çıkar. Dördüncü mod ise küçük öncülü tikel olumlu, büyük öncülü tümel olumsuzdan oluşur. Tikel olumsuz sonuç çıkar. Mesela, “Bazı C'ler B'dir.” ve “Hiçbir B, A değildir.” öncüllerinden “Bazı C'ler A değildir.” sonucu çıkar.⁷⁶

Ebherî'ye göre ikinci şeklin sonuç verebilmesi için iki öncülün olumluluk ve olumsuzlukta farklı olması ve büyük öncülün tümel olması gerekir. İkinci şeklin sonuç veren modları dörttür. Birinci mod, iki tümel öncülden oluşur ve büyük öncülün olumsuz olması gerekir. Tümel olumsuz sonucu verir. Mesela, “Her C, B'dir.” ve “Hiçbir A, B değildir.” öncüllerinden “Hiçbir c, A değildir.” sonucu çıkar. İkinci mod, iki tümelden oluşur ve küçük öncül olumsuz olur. Tümel olumsuz sonuç verir. Mesela, “Hiçbir C, B değildir.” ve Her A, B'dir.” öncüllerinden “Hiçbir C, A değildir.” sonucu çıkar. Üçüncü modda ise küçük öncül tikel olumlu, büyük öncül tümel olumsuz olur. Tikel olumsuz sonuç verir. Mesela, “Bazı C'ler, B'dir.” ve “Hiçbir A, B değildir.” öncüllerinden “Bazı C'ler A değildir.” sonucu çıkar. Dördüncü modda küçük öncül tikel olumsuz, büyük öncül ise tümel olumlu olur. Tikel olumsuz sonuç verir. Mesela, “Bazı C'ler B değildir.” ve “Her A, B'dir.” öncüllerinden “Bazı C'ler A değildir.” sonucu çıkar. Üçüncü şeklin sonuç verebilmesi için küçük öncülün olumlu olması ve iki öncülden birinin tümel olması gerekir. Üçüncü şeklin sonuç veren modları altıdır. Birinci mod, iki olumlu öncülden oluşur ve tikel olumlu sonuç verir. Mesela, “Her C, B'dir.” ve “Her C, A'dır.” öncüllerinden “Bazı B'ler A'dır.” sonucu çıkar. İkinci mod, büyük öncülü olumsuz olan iki tümelden

⁷⁶ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 98-99; Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, 50.

oluşur ve tikel olumsuz sonuç verir. Mesela, “Her C, B’dir.” ve “Hiçbir C, A değildir.” öncüllerinden “Bazı B’ler A değildir.” sonucu çıkar. Üçüncü mod, küçük öncülü tikel olan iki olumlu öncülden meydana gelir ve tikel olumlu sonuç verir. Mesela, “Bazı C’ler B’dir.” ve “Her C, A’dır.” öncüllerinden “Bazı B’ler A’dır.” sonucu çıkar. Dördüncü mod, küçük öncülü tikel olumlu, büyük öncülü tümel olumsuz iki öncülden oluşur ve tikel olumsuz sonuç verir. Mesela, “Bazı C’ler B’dir.” ve “Hiçbir C, A değildir.” öncüllerinden “Bazı B’ler A değildir.” sonucu çıkar. Beşinci mod, büyük öncülü tikel olumlu olan iki olumlu öncülden oluşur ve tikel olumlu sonuç verir. Mesela, “Her C, B’dir.” ve “Bazı C’ler A’dır.” öncüllerinden “Bazı B’ler A’dır.” sonucu çıkar. Altıncı mod, küçük öncülü tümel olumlu, büyük öncülü tikel olumsuz olan iki öncülden oluşur ve tikel olumsuz sonuç verir. Mesela, “Her C, B’dir.” ve “Bazı C’ler A değildir.” öncüllerinden “Bazı B’ler A değildir.” sonucu çıkar.⁷⁷ İslam mantık tarihinde hocası Ebherî ile beraber en meşhur iki mantık eserinin müelliflerinden biri olan Kâtibî, *eş-Şemsiyye* risalesinde hocası Ebherî’yi takip ederek şekilleri ele almıştır. Hocası Ebherî’nin *İsâgûcî* ve *Hidâyetü'l-hikme* eserinde ele almadığı dördüncü şekli ve onun sonuç veren sekiz modunu ele almıştır. Bunun yanında Kâtibî birinci şeklin dışında kalan şekillerin döndürme, hulf ve iftiraz (varsayım) yolu ile birinci şekle döndürüleceklerini ifade etmektedir. Zira birinci şekil, ilimlerde bir mi’yar olarak kabul edilmektedir.⁷⁸

Modal önermelerden oluşan kıyaslara, modal kıyaslar denir. Modal kıyaslardan ilk bahseden Aristoteles olmuştur. Müslüman mantıkçılarda Aristoteles’te olduğu gibi modal kıyaslara, kitaplarında yer vermiştir. Toplam on üç modal önermeyi kullanmışlardır. On üç modal kıyastan, altısı basit yedisi de bileşiktir.⁷⁹

Ebherî, *İsâgûcî* eserinde modal kıyaslara yer vermemiştir. *Hidâyetü'l-hikme* eserinde ise kıyasın dört şeklinden hareketle kısa ve özet bir şekilde modal kıyasların birinci, ikinci ve üçüncü şekli ele almıştır. Ebherî’ye göre birinci şekilde küçük öncül zarure, vücûdiyye ve mutlaka-i âmme olursa, sonuç büyük öncüle tabi olur. Eğer küçük öncül mümkin-i hâsse ve mümkin-i âmme olursa, sonuç zarure olur. Küçük öncül, vücûdiyye ve mümkin-i hâsse olursa sonuç mümkin-i hâsse olur. Küçük öncül

⁷⁷ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 99-101.

⁷⁸ Ali b. Ömer Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi'l-kavâidü'l-mantikiyye*, thk. Mehdi Fazlullah (Beyrut: Merkezi's-Sekafiyye, 1998), 224-226.

⁷⁹ Kamil Kömürcü, *Klasik Mantıkta Kıyas Teorisi* (Ankara: Yayınevi Yayınları, 2010), 62-63.

mutlaka-i âmme veya iki mümkin-i âmmeden olursa, sonuç mümkin-i âmme olur. Zira büyük öncül zarure olduğunda sonuçta zarure olur. Aksi durumda sonuç mümkin-i hâsse olur. Buradaki ortak ölçü, genel imkandır.⁸⁰ Kâtibî'ye göre birinci şeklin sonuç verebilmesi için küçük öncülün kip bakımından fiili olması gerekir.⁸¹

Ebherî'ye göre ikinci şekilde öncüllerden biri zarure olduğunda sonuçta zarure olur. Çünkü orta terimin zarure olması, taraflardan biri için zarure olarak gerçekleşirken diğer taraf için ise zaruriliğin selbedilmesiyle gerçekleşmektedir. İki taraf arasında zorunlu olarak bir ayrılığın olması gerekir.

Ebherî mutlaka, vücûdiyye ve mümkin-i öncüllerinin birbirine karışması durumunda, ikinci şekilden sonuç çıkmayacağını iddia etmiştir. Çünkü bir yüklem bu kipli önermelere göre bir şeyde gerçekleşmesi ve gerçekleşmemesi mümkündür. Ancak şu var ki, bir şeyin kendisinden olumsuzlanması mümkün değildir. Mesela bu kipli önermelere göre, “Her insan nefes alandır.” ve “Hiçbir insan nefes alan değildir.” öncüllerinden “Hiçbir insan, insan değildir.” sonucu ortaya çıkmaz.⁸² Kâtibî'ye göre ikinci şeklin sonuç kip bakımından sonuç verebilmesi için iki şartın oluşması gerekir. Birincisi, “devam'ın” küçük öncül üzerine doğrulanması ya da büyük öncülün olumsuzları döndürülen altı önermeden oluşması gerekir. İkincisi ise mümkinenin ancak mutlak zorunlu ile beraber ya da iki şartlıdan biri olan büyük öncülle beraber kullanılması gerekir.⁸³

Ebherî, üçüncü şekilden çıkan sonuçların birinci şekilden çıkan sonuçlarla aynı olduğu belirtmektedir.⁸⁴ Kâtibî'ye göre üçüncü şeklin sonuç verebilmesi için, birinci şekilde olduğu gibi küçük öncülün “fiili” olması gerekir.⁸⁵

İktirânî kıyaslar, iki yüklemlerden oluştukları gibi, iki bitişik şartlı, iki ayrık şartlı, bir yüklemler ve bir bitişik şartlı, bir yüklemler ve bir ayrık şartlı veya bir bitişik ve bir ayrık şartlı önermeden meydana gelebilir.

Birincisinin örneği;

Her ne zaman güneş doğmuşsa gündüz mevcuttur.

⁸⁰ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 102-103.

⁸¹ Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi'l-kavâidü'l-mantikiyye*, 226.

⁸² Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 103.

⁸³ Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi'l-kavâidü'l-mantikiyye*, 226-227.

⁸⁴ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 104.

⁸⁵ Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi'l-kavâidü'l-mantikiyye*, 227.

Her ne zaman gündüz olmuşsa yeryüzü aydınlıktır.

O halde her ne zaman güneş doğmuşsa yeryüzü aydınlıktır.

İkincisinin örneği;

Her sayı ya çifttir ya da tektir.

Her çift de ya çiftin çifti ya da tekin çiftidir.

O halde her sayı ya tektir ya da çiftin çifti veya tekin çiftidir.

Üçüncünün örneği;

Bu şey, her ne zaman insan ise o, canlıdır.

Her canlı cisimdir.

O halde bu şey, her ne zaman insan ise o, cisimdir.

Dördüncünün örneği;

Her sayı ya çifttir ya da tektir.

Her çift, iki eşit parçaya bölünendir.

O halde sayı ya tektir ya da iki eşit parçaya bölünendir.

Beşincinin örneği;

Bu şey, her ne zaman insan ise o, canlıdır.

Her canlı ya beyazdır ya da siyahtır.

O halde bu şey her ne zaman insan ise o, ya beyazdır ya da siyahtır.⁸⁶

Kıyasların ikinci kısmı, istisnâî kıyaslardır. İstisnâî kıyas ise sonucun kendisi veya çelişği öncüllerden açıkça görülen kıyastır. İstisnâî kıyaslar, vazedilmiş olan bitişik şartlı ve ayrık şartlı öncüllerden meydana gelir. Ebherî'ye göre eğer istisnâî kıyas, vazedilmiş bitişik şartlı ise mukaddemin kendisini istisna etmek, tâlînin aynısını sonuç verir. Mesela, "Eğer bu insan ise o, canlıdır. Fakat o, insandır.", o halde "O, canlıdır." sonucu ortaya çıkar. Tâlînin çelişğini istisna etmek, mukaddemin çelişğini sonuç verir. Mesela, Mesela, "Eğer bu insan ise o, canlıdır. Fakat o, canlı değildir.", o halde "O, insan değildir." sonucu ortaya çıkar.⁸⁷ Tâlînin kendisini ve mukaddemin çelişğini istisna etmek ise sonuç vermez.⁸⁸

Ebherî'ye göre istisnâî kıyaslar, ayrık şartlı hakikiye, mâniatü'l-cem', mâniatü'l-hulûl olabilir. Eğer hakikiye olursa iki cüzün zatı veya cüzlerin

⁸⁶ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme* eserinde iki ayrık şartlı, bitişik ve ayrık şartlı önermelerden oluşan iktirânî kıyaslar için farklı örnekler vermiştir. İki ayrık şartlı için; "Her cisim ya felekîdir ya da unsurîdir.", "Her unsurî olan da ya ağıdır ya da hafiftir." o halde "Her cisim ya felekîdir ya da ağıdır veya hafiftir." örneğini vermiştir. Bir bitişik ve bir ayrık şartlı içinde; "Bu şey, her ne zaman insan ise o, canlıdır.", Her canlı ya uzundur ya da kısadır." o halde "Bu şey her ne zaman insan ise o, ya uzundur ya da kısadır." örneğini vermiştir. bk. Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 104; krş. Ebherî, *İsâgûci ve Şerhi*, 52-54.

⁸⁷ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 105; krş. Ebherî, *İsâgûci ve Şerhi*, 54-56.

⁸⁸ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 105.

zatalı olur. Hakikiye iki cüzden meydana gelirse, iki cüzden birinin aynı-
nı istisna etmek, ikinci cüz'ün çelişğini sonuç olarak verir. Mesela, “Bu
sayı ya çifttir ya da tektir. Fakat o, tektir.” o halde “Çift değildir.” sonucu
çıkarmaz. İki cüzden birinin çelişğini istisna etmek ise diğerinin aynı-
nı sonuç olarak verir.⁸⁹ Hakikiye cüzlerden meydana gelirse, iki cüzden birinin
aynını istisna etmek, geriye kalan diğer cüzlerin çelişğini sonuç olarak
verir. Eğer iki cüzden birinin çelişği istisna edilirse bu durumda geriye
cüzlerden mürekkep ayrık şartlı sonucu verir. Mâniatü'l-cem' olursa, iki
cüzden birinin aynını istisna diğerinin çelişğini sonuç verir. İki cüzden
birinin çelişğini istisna etmek ise Ebherî'ye göre hiçbir şeyi sonuç olarak
vermez. Mâniatü'l-hulû olursa bu durumda iki cüzden birinin çelişğini
istisna etmek diğerini aynını sonuç verir. İki cüzden birinin aynını istisna
etmek ise sonuç vermez.⁹⁰ Ebherî Îsâgûcî eserine nazaran *Hidâyetü'l-hikme*
eserinde istisnâî kıyasları daha detaylı almıştır.

Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme* eserinde ele aldığı konulardan biri de hulfî
kıyastır. İbn Sînâ hulfî kıyasın, biri iktirânî diğeri istisnâî iki kıyastan
meydana geldiğini ifade etmektedir. Bu tür kıyaslar, matlubun çelişğinin
yanlış olduğu ortaya konularak elde edilir.⁹¹ Ebherî'ye göre hulfî kıyas,
matlubun çelişğinin yanlış olduğunu ortaya koyarak ulaşılmak istenen
sonucu ortaya koymaktır. Hulfî kıyası bir örnek üzerinden gösterelim.
Mesela, “Bazı insanlar zenci değildir.” önermesini hulfî kıyas yoluyla is-
patlayalım. “Bazı insanlar zenci değildir.” önermesi doğru değilse bu du-
rumda bu önermenin çelişği olan “Her insan zencidir.” önermesi doğru
kabul edilerek “Her zenci siyahtır.” ile yeni bir kıyas kurulur:

Her insan zencidir.

Her zenci siyahtır.

O halde her insan siyahtır.

Bu kıyasta ortaya çıkan sonuç yanlıştır.⁹² Zira burada ulaşılmak iste-
nen bazı insanların zenci olmadığıdır. Bu önermenin çelişği olan “Bütün
insanlar zencidir.” yargısının yanlış olduğu ortaya konularak istenen so-
nuç elde edilmiştir.

Ebherî'nin ele aldığı diğer bir konu zamir kıyastır. Ebherî zamir kıya-
sı, büyük öncülün hazfedildiği kıyas ifade etmektedir. Bu tür kıyaslarda

⁸⁹ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 105; krş. Ebherî, *Îsâgûcî ve Şerhi*, 56.

⁹⁰ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 105-106.

⁹¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 68; İbn Sînâ, *en-Necât*, 95.

⁹² Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 107.

küçük öncül zikredilir. Büyük öncül ise düşürülür. Ebherî'ye göre bu tür kıyaslarda büyük öncülün gizlenmesinin iki nedeni vardır. Birincisi, kıyasın kolay bir şekilde anlaşılmasını sağlamak. İkincisi ise hafzedilen büyük öncülün yanlışlığını gizlemek içindir. Mesela, "Filan kişi gece dışarıda dolaşüyor o halde hırsızdır." çıkarımında büyük öncül gizlenmiştir. Gizlenen öncül, "Gece dışarıda gezen herkes hırsızdır."⁹³ Gizlenen öncül tamamen doğru olmadığından dolayı gizlenmiştir.

5. Beş Sanat

Ebherî'nin üzerinde durduğu konulardan biri de beş sanat konusudur. Burhan, cedel, hitabet, şiir ve muğalata (safsata) beş sanatı oluşturmaktadır. Ebherî, *İsâgûcî ve Hidâyetü'l-hikme* eserinde beş sanat konusunu benzer şekilde ele almıştır. Mantıkçımız bu iki eserinde beş sanatı, meydana geldiği öncüllerden hareketle açıklamıştır. *İsâgûcî* eserinde burhanı meydana getiren yakîni öncülleri ele alırken, *Hidâyetü'l-hikme* eserinde ise almamıştır. Kâtibî ise hocası Ebherî'nin *İsâgûcî* eserindeki tertibe uygun olarak beş sanat konusunu ele almaktadır. Kâtibî hocası Ebherî'den farklı olarak yakîni ifade etmeyen öncülleri ele alarak burhan dışında kalan diğer sanatları açıklamaktadır.⁹⁴

Beş sanatın birincisi burhandır. Burhan, yakîni sonuç vermesi için yakîni öncüllerden oluşan kıyastır. Ebherî yakîniyyatın kısımlarını evveliyât, müşâhedât, mücerrebât, hadsiyyât, mütevâtirât ve kıyasları beraberinde olan önermeler olarak sıralamıştır. Beş sanatın ikincisi olan cedel, meşhûr ve müsellemler olan öncüllerden meydana gelen kıyastır. Hitabet, doğru olduğuna inanılan makbûl ve maznûn (zanna dayalı) öncüllerden meydana gelmektedir. Şiir, insan nefsinin hoşnut olduğu veya hoşnut olmadığı hayale dayalı öncüllerden meydana gelen kıyastır. Beş sanatın sonuncusu olan muğalata (safsata), vehme dayalı öncüllerden, gerçeğe benzeyen veya meşhur öncüllerden meydana gelir. Ebherî *Hidâyetü'l-hikme* eserinde safsata ismine yer vermişken *İsâgûcî* eserinde muğalata ismini kullanmıştır.⁹⁵

Mantık kitaplarında ele alınan önemli konulardan biri de kıyasta yapılan hatalardır. "Hata" ise "galat" ifadesiyle mantık kitaplarında yer almaktadır. Burada galattan kasıt, bir kıyasın sonucunu geçersiz kılan

⁹³ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 108.

⁹⁴ Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi'l-kavâidü'l-mantikiyye*, 231-232.

⁹⁵ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 109; krş. Ebherî, *İsâgûcî ve Şerhi*, 58-61.

kusurlardır.⁹⁶ Ebherî *Îsâgûcî* eserinde beş sanattan biri olan muğalata konusunda özet bir şekilde ele alırken, *Hidâyetü'l-hikme* eserinde ise kıyasın maddesi ve suretinden kaynaklanan hataları ele almıştır.

Ebherî kıyasta meydana gelen yanlışları; maddeye, surete (form) ve bu ikisinden meydana gelen hatalar olarak ele almıştır. Madde yönünden kıyasta meydana gelen hatalar, öncüllerin mana ya da lafız olarak doğruya benzediği yanlış olmasından kaynaklanır. Suret (form) yönünden meydana gelen hatalar ise yapılan kıyasın, kıyas şekillerine uygun olmamasından kaynaklanmaktadır. Bu durum iki öncül arasında ortak bir durumun olmamasından kaynaklanır.⁹⁷ Kâtibî, muağalatayı filozofa karşı kullanan kişiye “safsatacı”, cedelciye karşı kullananı ise “muşğabeci” olarak isimlendirmektedir.⁹⁸

Sonuç

İslam mantık tarihinde 13. yüzyıl ve sonrasında, eğitim merkezli, kısa ve özlü mantık metinleri ortaya çıkmıştır. Bu metinlerin etrafında şerh ve haşiyelerle oluşan mantık geleneği, İslam dünyasının geneline hâkim olmuştur. Ders kitabı niteliğinde, büyük bir yaygınlık ve medreselerde kabul gören bu eserlerin en başında hiç kuşkusuz Esîrüddin Ebherî'nin (öl. 663/1265) *Îsâgûcî* ismiyle meşhur mantık risalesi gelmektedir. Bu eserin yanında mantık, fizik ve metafizik bölümlerinden oluşan *Hidâyetü'l-hikme* eseri de Ebherî'nin önemli bir eseridir. Bu eserin özellikle fizik ve metafizik bölümü, medreselerde Kâdî Mîr Meybudî'nin yazmış olduğu şerhle birlikte okutulmuştur.

Bu çalışmada bir ölçüde Ebherî'nin mantık ilmiyle ilgili bakış açısını tespit etmek amacıyla onun *Hidâyetü'l-hikme* ve *Îsâgûcî* eserlerinin mantık bölümlerini karşılaştırmaya çalıştık. İçerik olarak baktığımızda her iki eserde de mantığın ana konularının incelendiğini görürüz. İki eserde kavramlar, önermeler ve akıl yürütme konusu işlenmiştir. İbn Sinâ sonrası gelenekte olduğu gibi kategoriler konusuna yer verilmemiştir.

Mantık konularının ele alınışı bakımından iki eser arasındaki farklılıklara benzerliklere bakacak olursak Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme* eserinin mantık bölümüne *Îsâgûcî* eserinde olduğu gibi delalet konusuyla başlamıştır. Benzer şekilde mutabakat, tazammun ve iltizam delaleti ele almış-

⁹⁶ Kömürcü, *Esîrüddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı*, 260.

⁹⁷ Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, 110; krş. Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi'l-kavâidü'l-mantikiyye*, 232.

⁹⁸ Bk. Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi'l-kavâidü'l-mantikiyye*, 232-233.

tır. Konunun devamında lafızlar konusunu her iki eserinde basit-bileşik şeklinde ele alarak, tümel, tikel, zâtî ve arazî kavramlarını açıklayarak beş tümel konusuna giriş yapmıştır. İki eser arasındaki en belirgin farklardan biri beş tümel konusunda ortaya çıkmaktadır. *Hidayetü'l-hikme* eserinde cins, ayırım, tür, hassa ve genel araz şeklinde bir sıra izlerken; *Îsâgûcî* eserinde ise cins, tür, ayırım, hassa ve genel araz şeklinde ele almıştır. Ayrıca *Hidayetü'l-hikme*'de Ebherî beş tûmelin sadece betimlerine/resm yer verirken, *Îsâgûcî*'de ise "o nedir?" ve "o hangi şeydir?" soruları ekseninde açıklayarak, daha sonra mantıkçıların yaptıkları betimlere/resm yer vermiştir. Ebherî tanım konusunu her iki eserinde had ve resm bağlamında ele almıştır. Ebherî *Îsâgûcî* eserine göre daha hacimli olan *Hidayetü'l-hikme* eserinde arazlardan tanım yapılabileceğini ifade etmektedir.

Önermeler konusunda her iki eserinde benzer bir tavır sergileyen Ebherî, önermeyi İbn Sînâ'nın yapmış olduğu tanıma benzer şekilde ifade etmiştir. Ebherî'nin yapmış olduğu tanımın benzeri öğrencisi Kâtibî'de de görülmektedir. Ebherî önermeleri yüklemli ve şartlı olarak ele almıştır. Ebherî'nin *Hidayetü'l-hikme* eserinde ele aldığı konulardan biri de modal önermelerdir. Ebherî bu eserinde sadece beş modal önermeden bahsetmiştir. Modal önermelerden zarure-i mutlaka, vücûdiyye-i la zarure, mutlaka-i âmme, mümkin-i hâsse ve mümkin-i âmme'yi ele almıştır. Konunun devamında çelişki ve döndürme konusunu ele alan Ebherî, *Hidayetü'l-hikme* eserinde modal önermelerin döndürülmesine de yer vermiştir.

Kıyas konusunda İbn Sînâ'yı takip eden Ebherî, kıyasları iktirânî ve istisnâî şeklinde iki kısımda ele almıştır. Kıyasın mod ve şekillerini ele alan Ebherî, *Hidayetü'l-hikme* eserine göre daha muhtasar olan *Îsâgûcî* eserinde sadece birinci şekli ve sonuç veren dört modunu ele almaktadır. *Hidayetü'l-hikme* eserinde ise ilk üç şekli ve sonuç veren modlarını ele almaktadır. Dördüncü şekli ise ele almamaktadır. Dördüncü şekli ise daha kapsamlı kitaplarında ele almaktadır. Ebherî, *Îsâgûcî* eserinde modal kıyaslara yer vermemiştir. *Hidayetü'l-hikme* eserinde ise kıyasın dört şeklinden hareketle kısa ve özet bir şekilde modal kıyasların birinci, ikinci ve üçüncü şekli ele almıştır. Ebherî *Hidayetü'l-hikme* eserinde zamir ve hulfî kıyasa yer vermiştir.

Ebherî'nin üzerinde durduğu konulardan biri de beş sanat konusudur. Ebherî, *Îsâgûcî* ve *Hidayetü'l-hikme* eserinde beş sanat konusunu benzer şekilde ele almıştır. Mantıkçımız bu iki eserinde beş sanatı, meydana geldiği

öncüllerden hareketle açıklamıştır. *Îsâgûcî* eserinde burhanı meydana getiren yakîni öncülleri ele alırken, *Hidâyetü'l-hikme* eserinde ise almamıştır. Son olarak *Hidâyetü'l-hikme* eserinde kıyaslarda meydana gelen yanlışları ele almıştır. Son olarak *Hidâyetü'l-hikme* eserinde konuların ayrıntısı için *Zübdetü'l-Esrar* kitabına işaret etmektedir.

Mantık konularının ele alınışı bakımından iki çalışmada da İbn Sînâ'yı merkeze alan Meşşâî bakış açısının esas alındığı görülmektedir. Mantığın ana konularının ele alınışında ve temel tartışmalarda İbn Sînâ'nın görüşleri referans alınmıştır. Benzer bir tutumu Ebherî'nin çağdaşı olan Kadı Sıraceddin el-Urmevî'de de görmekteyiz.

Kaynakça

- Ahmet Cevdet Paşa. *Mi'yâr-ı Sedât*. sad. Hasan Tahsin Feyizli. 2. Baskı. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Aristoteles. *Organon-III (Birinci Analitikler)*. çev. H. Ragıp ATADEMİR. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Bingöl, Abdülkuddüs. "Ebherî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/75-76. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiye 'alâ Kutbudin Râzî (er-Risâletü'ş-şemsiyye içinde)*. thk. Muhsin Bîdârfer. 3. Basım. Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 1426/2005.
- Çapak, İbrahim. *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Ebherî, Esîrüddin. "Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risalesi". çev. Hüseyin Sarıoğlu. *İlmi Araştırmalar Dergisi* 11 (2001), 151-165.
- Ebherî, Esîrüddin. *Hidâyetü'l-hikme*. thk. Abdulhamid Türkmanî. Beyrut: Dâru'l-Reyyâhîn, 1441/2019.
- Ebherî, Esîrüddin. *Îsâgûcî ve Şerhi*. thk. çev. ve şerh. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Ensârî, Zekeriyâ. *el-Muţţala'*. thk. İbrahim ez-Zâhidî. Kerkük: Mektebetü Emîr, 2012.
- Mağnîsî, Mahmud Hasan. *Muğni't-tullâb*. thk. İşâm b. Mühezzeb es-Sebûî. Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 1430/2009.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. 5. Baskı. Ankara: Elis Yayınları, 2009.
- Evmeş, Adem. "Mahmud Hasan el-Mağnîsî'nin Mantık Anlayışı". *Mantık Araştırmaları Dergisi* 2 (2020), 38-72.
- Evmeş, Adem. *Kâdî Mir Meybudî'nin Mantık Görüşleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

- Fenârî, Molla. *el-Fevâ'idü'l-Fenâriyye*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. 2. Basım. Beyrut: Mektebetü'l-Hâşimî, 2015.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *en-Necât*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe, 2013.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy - Muhittin Macit - Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2013.
- Kâtibî, Ali b. Ömer. *eş-Şemsiyye fi'l-kavâ'idü'l-mantikiyye*. thk. Mehdi Fazlullah. Beyrut: Merkezü's-Sekâfiyye, 1998.
- Kâtibî, Ali b. Ömer. *er-Risâletü'ş-şemsiyye*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1970.
- Kâtibî, Ali b. Ömer. *Şemsiyye Risalesi*. thk. çev. ve şerh. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Kömürcü, Kamil. *Esîrüddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı*. Ankara: Yayınevi Yayınları, 2010.
- Kömürcü, Kamil. *Klasik Mantıkta Kıyas Teorisi*. Ankara: Yayınevi Yayınları, 2010.
- Meybudî, Kâdî Mîr. *Şerhu Hidâyeti'l-hikme*. thk. Kerim Faruk. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2018.
- Meybudî, Kâdî Mir. *Şerhu'ş-Şemsiyye*. İzmirli İsmail Hakkı, nr. 1694: 80. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. 11. Baskı. İstanbul: Divan Kitap, 2011.
- Özlem, Doğan. *Mantık*. İstanbul: Notos Kitap Yayınları, 2011.
- Özpilavcı, Ferruh. "Dâvûd-i Karsî'nin Şerhu İsbâgüci Adlı Eserinin Eleştirmeli Metin Neşri ve Değerlendirmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (Aralık 2017), 2009-2068.
- Özturan, Mehmet. *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı-Kâtibî ve Kutbuddin Râzî Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Râzî, Fahreddin. *Lübâbü'l-işârât ve't-tenbihât*. thk. Ahmed Hicazî. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2015.
- Râzî, Fahreddin. *Mantıku'l-mulahhas*. thk. Ehad Ferâmerz Karâmelîkî, Âdîne Asgarînijâd. Tahran: Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381.
- Râzî, Kutbuddin. *Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantikiyye fi şerhi'r-Risâleti'ş-şemsiyye (er-Risâletü'ş-Şemsiyye)*. thk. Muhsin Bîdârfar, 3. Basım. Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 1426/2005.
- Rûmî, Kâdîzâde. *Şerhu Mantığı'l-hidâye*. thk. Abdulhamid Türkmanî. Beyrut: Dâru'l-Reyyâhîn, 1440/2019.
- Türker, Ömer. "Tarif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/28. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Ebû Yûsuf'un İbadet Konularında Ebû Hanîfe ve Muhammed eş-Şeybânî'den Farklı Görüşleri ve Nedenleri

The different views of Abû Yûsuf from the views of Abû Hanîfa and Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Shaibânî in the in Matters of Worship and Reasons for this

Savaş Kocabaş

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İlahiyat Fakültesi
İslam Hukuku Anabilim Dalı
Sivas | Türkiye
savaskocabas@cumhuriyet.edu.tr

Assoc. Prof., Sivas Cumhuriyet University
Faculty of Theology
Department of Islamic Law
Sivas | Turkey
orcid.org/0000-0002-7975-4109

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi | 11 Ekim 2020
Kabul Tarihi | 18 Aralık 2020
Yayın Tarihi | 30 Aralık 2020

Article Types | Research Article
Received | 11 October 2020
Accepted | 18 December 2020
Published | 30 December 2020

Bu makale, 2003 yılında tamamlanan el-Mesâilu'l-letî ihtelefe fihâ eimmetü'l-Ḥanefiyyeti's-selâse] adlı doktora tezinden üretilmiştir.

This article, was produced using from the doctoral thesis completed in 2003 entitled al-Masâilu'l-latî ihtalafa fihâ aimmatü'l-Ḥanafiyyati's-salâsah (Qairo: al-Kulliyah al-Dirâsah al-İslâmiyyah w'al-'Arabiyyah, Qismu's-şarîah, 2003).

Atıf | Cite as

Kocabaş, Savaş. "Ebû Yûsuf'un İbadet Konularında Ebû Hanîfe ve Muhammed eş-Şeybânî'den Farklı Görüşleri ve Nedenleri [The different views of Abû Yûsuf from the views of Abû Hanîfa and Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Shaibânî in the in Matters of Worship and Reasons for this]". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2020), 763-794.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.4399286>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Ebû Yûsuf'un İbadet Konularında Ebû Hanîfe ve Muhammed eş-Şeybânî'den Farklı Görüşleri ve Nedenleri

Öz: Bu çalışmada Hanefî mezhebindeki en önemli üç imâmdan biri olan Ebû Yûsuf'un hayatı ve ilmi şahsiyeti, diğer iki Hanefî imâmı Ebû Hanîfe ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den ibadet konularında ayrıldığı konular ele alınmıştır. Ebû Yûsuf Hanefî mezhebinin ikinci kurucu imâmı olduğu gibi, mezhebin müdevvini ve üçüncü imâmı olan Muhammed eş-Şeybânî'nin de hocasıdır. Dolayısıyla mezhebin kuruluşunda ve günümüze gelmesinde kilit rol oynamıştır. Ebû Yusuf'un Medine'de İmâm Mâlik'in, Ahmed b. Hanbel'in ise Bağdat'ta kendisinin derslerine katılmış olması sebebiyle de adeta mezhepler arasında köprü rolü oynamıştır. Onun fıkıh yanında hadisteki alanın büyük alimlerince de itiraf edilen otoritesinin, mezhebin itibarını artırdığı söylenebilir. Makalede Ebû Yusuf'un ibadet alanındaki diğer iki imâmdan ayrıldığı on beş konu ele alınmış, bunlardaki görüş farklılığının çoğunlukla şunlardan kaynaklandığı ortaya çıkmıştır: Şer'î nasların yorumunda ihtilaf, farklı hadisler veya bir hadisin farklı rivayetleri arasında tercihte farklılık, konunun mahiyetine ilişkin görüş farklılığı ve tarafların birbirlerinden farklı kıyasları kullanmaları. Diğer mezheplerin bu ihtilaflarda nerede durduklarına bakıldığında ise genel olarak Ebû Yûsuf ile Tarafeyn'e aynı mesafede oldukları görülür.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, ibadetler, Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe, Muhammed eş-Şeybânî.

The different views of Abû Yûsuf from the views of Abû Hanîfa and Muḥammad İbn al-Ḥasan al-Shaibânî in the in Matters of Worship and Reasons for this

Abstract: This study deals with the life and scholarly personality of Abû Yûsuf this one of the most important three imams in the doctrine and deals with his views these differing from Abû Hanîfa and Muḥammad b. el-Ḥasan al-Shaibânî these the other two imams in the in matters of worship. Abû Yûsuf is not only the second founder İmâm of the Hanafi school, but also the teacher of Muḥammad al-Shaibânî, the third important imam and the writer of the school. Therefore, Abû Yûsuf can be considered as the most important figure establishing the Ḥanafi school and moving it to the present time. Because he participated into Mâlik's lecture rings of hadish in Madina, and because Aḥmad b. Hanbal participated into his lecture rings in Baghdad, Abû Yûsuf acted as a bridge between the doctrines. It can be stated that his authority in hadith field in addition to the jurisprudence recognized by the leading scholars, gained more respect for the doctriener. The article dealt with fifteen issues in which Abû Yûsuf differed from the other two imams in the field of worship. The source of the difference in these issues was mostly the following; the difference in the interpretation of the texts of the Sharia, the differenced in the preference between different ḥadîths, or different narrations of one ḥadîth, the difference in the point of view in the essence of the topic and the parties' using of different analogies (qiyās). If we look at the position of other fiqh schools on these issues; It appears that they are at the same distance from both Abû Yûsuf and the other two imâms.

Keywords: Fiqh, Worships, Abû Yûsuf, Abû Hanîfa, Muḥammad al-Shaibânî.

Giriş

İçtihat çoğunlukla zann-ı galibe dayanan bir akli faaliyettir. Dolaşısıyla kat'î olmayan konularda ihtilaf kaçınılmazdır. Hanefî mezhebinde herbiri imâm kabul edilen ve görüşleri alınan büyük imâmlar arasında Ebû Hanîfe'den (öl.150/767) sonra Ebû Yûsuf (öl.182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî (öl.189/805) gelmektedir. Bunlar arasındaki ihtilaflar mezhebe büyük bir zenginlik katmıştır. Bu çalışmada Ebû Yûsuf'un ibadetler konusunda diğer iki imâmdan ayrıldığı belli başlı konular ele alınacaktır. Her bir konuda kısaca gerekçelere ve ihtilaf sebeplerine değinilecek, diğer mezheplerin görüşlerine yer verilerek bu ihtilaftaki yerleri gösterilecektir. Daha sonra ise iki ayrı şema ışığında ihtilaf sebepleri ve mezheplerin ihtilaftaki yerleri hakkında genel değerlendirmeler yapılacaktır. Ebû Yûsuf'u ve fikhî kişiliğini tanımak için de girişte kendisinden ve fakihliğinden bahsedilecektir.

1. Ebû Yûsuf'un Hayatı, İlmî ve Mezhepteki Yeri

Adı Yakup b. İbrahim b. Habib b. Huneys b. Sa'd, b. Habte'dir. Ebû Yûsuf onun künyesidir. Soyca ensardan olduğundan Ensari, uzun süre Kufe'de yaşadığından dolayı da Kûfî nisbesi almıştır.¹

Soyu ensardan Sa'd b. Büceyr'e (r.a.) dayanmaktadır. Sa'd Uhud savaşında yaşının küçüklüğünden dolayı Peygamber'in kabul etmediği sahabilerdendir. Daha sonra Hendek ve diğer gazvelere katılmıştır.²

İmâm, müçtehid, allâme ve muhaddis gibi lakaplarla anılan Ebû Yûsuf'un diğer lakabı Hanefî mezhebindeki konumundan dolayı "el-İmâm es-Sani/ikinci İmâm", bir diğer lakabı da "kâdikudât/kadılar kadısı, başkadı"dır.³

113/731 yılında Kufe'de fakir bir ailede doğan Ebû Yûsuf ilme genç yaşında başlamıştır. Kufe'de hadisçilerin meclislerine katılıp bu alanda iler-

¹ Hâfizuddin Muhammed b. Muhammed b.Şihab el-Kerderî el-Bezzâzî, *Menâkibu Ebî Hanîfe* (Muvaffak b. Ahmed el-Mekki'nin *Menakib*'i ile birlikte) (Haydarabad: Dairetu'l-Mearif en-Nizamiyye, 1321/1903), 118.

² Yûsuf b. Abdullah el-Kurtubi İbn Abdi'l-Berr, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, *el-İntikâ fi fedâilî's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ* (Halep: Mektebetu'l-Matbuat el-İslamiyye, 1417/1996), 330; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-ZehEbî, *Menâkibu'l-İmâm Ebî Hanîfe ve sahibeyh*, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri-Ebu'l-Vefa el-Afgani (Haydarabad: Lecnetu l'hyai'l-Mearif en-Nu'mâniyye, ts.), 37.

³ Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-ZehEbî, *Siyeru 'alâmi'n-nubelâ* (Beyrut: Müessetü'r-Risale, 1405/1985), 8/536; Ebû Sa'd Abdulkemim b. Muhammed et-Temimi es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (b.y.: Dâru'l-Cinân, 1408/1988), 10/28.

lemiş ve çok sayıda hadis ezberlemiştir. Sonra kadı İbn Ebî Leyla'nın derslerine katılıp ondan yargılama hukuku (kazâ) ve fıkıh dersleri almıştır.⁴

Bir süre sonra İmâm Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılan Ebû Yûsuf ona hayran kalmıştır. Maddi imkansızlıkları sebebiyle derslerinden geri kalmak zorunda kaldığını öğrenen Ebû Hanîfe kendisine maddi destek vermiş, bu sayede Ebû Hanîfe'nin vefatına kadar derslerine devam etmiştir.⁵ Fakat bu arada Kufe'deki diğer derslerini de bırakmamıştır.

Ebû Hanîfe'nin vefatından bir süre sonra Bağdat'a gelen Ebû Yûsuf orada ders halkaları kurup ders vermiş, bunlara sonraki dönemin büyük alimlerinden Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Main gibi şahsiyetler de katılmıştır.⁶

Ebû Yûsuf Abbasi halifelerinden Mehdi, sonra Hadi tarafından Bağdat kadılığına, en son da Harun Reşid tarafından kâdilkudâtlık (kadılar kadısı) makamına getirilmiştir. Bu makamın ilk temsilcisi odur. Ebû Yûsuf 182/798 yılında 69 yaşında bu görevde iken vefat etmiştir.⁷

Ebû Yûsuf Ebû Hanîfe'nin ilmini verdiği dersler ve kaleme aldığı kitaplarla sonraki nesillere ilk aktaran kimsedir. Öyle ki, Ammar b. Mâlik: "Ebû Yûsuf olmasaydı ne Ebû Hanîfe'nin ne de İbn Ebi Leyla'nın adı anılmazdı. Onların ilmini yayan, görüşlerini yaygınlaştıran Ebû Yûsuf oldu" demiştir.⁸ Kitâbu'l-Harâc, Kitabu'l-Âsâr, "İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ", er-Reddu Alâ Siyeri'l-Evzâi gibi kitapları vardır. Kitapları akıcı, anlaşılır, dakik ve ifadece de güçlüdür.⁹

Ebû Yûsuf fıkıh, hadis, tefsir, meğazi gibi ilimlerde zamanının önde gelen alimlerindendi. Daha Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılmadan önce diğer ilimleri tahsil eden Ebû Yûsuf onun meclisinin de gözdelelerinden oldu. Zehebi onun biyografisinde: "Ebû Yûsuf ilimde zirveye ulaşmıştı. Harun Reşid ona çok tazim ve hürmet ederdi" demiştir.¹⁰ Hastalığında ziyaretine gelen Ebû Hanîfe onun için: "Bu genç ölecek olursa dünyanın

⁴ Abdullah Çolak, *İslam Hukuk Tarihi ve İslam Hukukunun Kaynakları* (İstanbul: Hikmetevi Yay, 2020), 115.

⁵ Zehebî, *Menâkibu'l-İmâm Ebî Hanîfe ve Sahibeyh*, 39.

⁶ Ebû Hafs Ömer b. Şahin, *Târihu esmâi's-sikât*, thk. Subhi Samirrai (Kuveyt: ed-Daru's-Selefiyye, 1404/1984), 285.

⁷ Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân Vekî', *Ahbâru'l-kudât* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 3/264; Çolak, *İslam Hukuk Tarihi*, 115.

⁸ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali b. Muhammed es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih* (Haydara-bad: Matbaatu'l-Mearifi's-Şarkıyye, 1394/1975), 92.

⁹ Muhammed Ebu Zehra, *el-İmâm Ebû Hanîfe*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1411/1991), 180, 181.

¹⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 8/537.

en alimi ölmüş olacaktır” demiştir.¹¹ Öğrencisi Hilal: “Ebû Yûsuf tefsir, megazi ve Arap tarihini iyi bilirdi. Fıkıh onun ilim dallarından sadece biriydi” ifadelerini kullanmıştır.¹²

Ebû Yûsuf'un en meşhur olduğu ilimler şüphesiz fıkıh ve hadisti. Yahya b. Bermeki (öl. 190/805): Ebû Yûsuf Ebû Hanîfe'nin ilim halkasına geldiğinde en zayıf olduğu ilim fıkıhtı ve (Bağdat'a) gelip dört bir tarafı fıkıhla doldurdu” demiştir.¹³

Gerçekten de hocasının hayatında onun takdirini kazanmış, vefatından sonraki tedrisiyle ilmi daha da güçlenmiş, derinleşmiş ve olgunlaşmıştır. Daha sonra kadılar kadısı sıfatıyla yargıda görev alması, insanların problemleriyle yüzleşmesi onu ilmen daha olgun ve tecrübeli hale getirmiş, ilmin nazari boyutundan pratik sahasına inmesini sağlamıştır. Bütün bunlarla içtihat derecesine yükselmiş, fıkıhta gelmiş geçmiş en büyük alimler arasındaki yerini almıştır.¹⁴

Ebû Yûsuf hadiste de önemli yere sahiptir. Ebû Hanîfe'nin dersine katılmadan önce hadis ilminde önemli noktaya geldiğini söylemiştik. Ebû Yûsuf hadis tahsiline daha sonra da devam etmiştir.¹⁵ Bir ara Medine'ye gittiğinde İmâm Mâlik'ten de hadis almıştır.¹⁶

Bağdat'a gittiğinde de hadisteki dirayetiyle bilinen Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Main gibi büyük muhaddisler ve alimler dahi kendisinden hadis dersi almıştır. Ahmed b. Hanbel: “Önce Ebû Yûsuf'un derslerine katıldım, diğer alimlerin derslerine ise daha sonra katıldım” demiştir.¹⁷

Yahya b. Main: “Hadis ehlini sever, onlara sempati duyardı. Ondan bazı hadisler yazdık”¹⁸ yine “Ebû Yûsuf hadisçidir, sünnet ehlidir” demiştir.¹⁹ Amr en-Nakid (öl. 232/847): Hiçbir rey ehlinden hadis almam, ama Ebû Yûsuf başka; o sünnet bilgisi olan biridir”,²⁰ Nesâî: Ezberi güçlü bir alimdi, demiştir.²¹

¹¹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10/29.

¹² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 8/537.

¹³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 8/537.

¹⁴ Ebu Zehra, *el-İmâm Ebû Hanîfe*, 174.

¹⁵ İbn Abdî'l-Berr, *el-İntikâ*, 330.

¹⁶ Muhammed Yûsuf Mûsâ, *Ebû Hanîfe ve mezhebuhu fi'l-fikh* (Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990), 171.

¹⁷ Amr Şahin, *Târihu esmâi's-sikât*, 285.

¹⁸ Bezzâzî, *el-Menâkib*, 125.

¹⁹ Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz*, 1/293.

²⁰ Bezzâzî, *el-Menâkib*, 125.

²¹ Muhammed b. Hibbân b. Ahmed İbn Hibbân et-Temimi, *es-Sikât* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1394/1975), 7/645.

Ebû Yûsuf'un bazı konularda hocası Ebû Hanîfe'den ayrılmasının sebeplerinden birinin her bir konuya dair hadisler hakkındaki farklı bilgi veya kanaatinin olması gayet mümkündür. Ahmed b. Hanbel'in onun öğrencisi olması, Hanbelîler'le Hanefîler, özelde ise Ahmed b. Hanbel ile Ebû Yûsuf'un ortak olduğu görüşlerde, Hanbelîler'in ve Ahmed b. Hanbel'in etkilenmesi ihtimalinden bahsedilebilir.

İmâm Ebû Yûsuf'un Hanefî mezhebine katkısı büyüktür. Evvela Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin sonraki nesillere aktarımında büyük katkısı vardır. Öyle ki kendi yazdığı teliflerin yanı sıra, mezhebin en büyük müdevvini İmâm Muhammed'in Ebû Hanîfe'nin görüşlerine dair kaydettiği bilgilerin çoğunun kaynağı da Ebû Yûsuf'tur. Ebû Yûsuf'un mezhebin hadiste güçlü olmasında da büyük etkisi olmuştur. Kendi ifadesine göre Ebû Hanîfe meclisinde bir görüş beyan ettiğinde Ebû Yûsuf bunu güçlendirecek hadis veya eser arayıp getirirdi ve Ebû Hanîfe de "bu sahih, bu zayıf" diye değerlendirmede bulunurdu. Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencileri arasında Ebû Yûsuf gibi hadiste güçlü şahsiyetlerin bulunması mezhebe olan güveni de artırmış,²² sonraki dönemlerde hadisçilerin mezhebe olumlu bakmasında, hatta mezhebe dahil olmasında etkili olmuş olmalıdır.²³

Ebû Yûsuf'un İmâm Mâlik gibi hadis ve fıkhıta güçlü bir alimden ders alması re'ye ağırlık veren Hanefî mezhebi için aynı zamanda hadis aşısı rolü görmüştür.²⁴ Ebû Yûsuf'un başkadı olması bir yandan Hanefî mezhebinin pratik fıkhıdaki tecrübesine katkı sağlarken,²⁵ bir yandan da Ebû Yûsuf'un kadı atamalarında kendisinin ve Ebû Hanîfe'nin öğrencilerini tercih etmesi sebebiyle mezhebin doğal biçimde yayılmasına katkıda bulunmuştur.²⁶

Ahmed b. Hanbel gibi, ileride hem dört mezhepten birinin imâmı, hem de zamanının en büyük muhaddislerinden olacak bir şahsiyetin re'y ehli olarak bilinen Hanefî mezhebinin önde gelen imâmlarından biri olarak Ebû Yûsuf'tan ders almış olmasının Ahmed b. Hanbel'i bazı aşırı hadisçiliğe ve zahiriliğe karşı az da olsa törpülemiş ve Hanefî mezhebine

²² Muhammed b. Yûsuf Salihî, *Ukûdu'l-cümân fi menâkıbi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfete'n-Nu'mân*, Medine: Mektebetü'l-İman, 301; Ahmed b. Muhammed b. Ali İbn Hacer el-Heytemi el-Mekki, *el-Hayrâtu'l-hisân fi menâkıbi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfete'n-Nu'mân* (Kahire: Matbaatu's-Seade, 1324/1907), 91.

²³ Mûsâ, *Ebû Hanîfe ve mezhebuhu fi'l-fikh*, 171.

²⁴ Mûsâ, *Ebû Hanîfe ve mezhebuhu fi'l-fikh*, 171.

²⁵ Enver Mahmud Debru, *el-Medhal li dirâseti'l-fikhi'l-İslamî* (Kahire: Daru's-Sekafeti'l-Arabiyye, 1407/1987), 169,170.

²⁶ Mûsâ, *Ebû Hanîfe*, 171.

yaklaştırmış olabilir. Nitekim Hanefîler'le Hanbelîler arasında da birbirine çok yakın görüşler vardır.

2. Ebû Yûsuf'un İbadet Konularında Diğer İki İmâmdan Farklı Görüşleri

Bu bölümde Ebû Yûsuf'un (öl. 182/798), hocası ve Hanefî mezhebi İmâmı Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ile Ebû Hanîfe'nin diğer öğrencisi Muhammed eş-Şeybânî (öl. 189/805)'den ayrıldığı ibadet alanındaki en önemli konular ele alınacaktır. Her bir konuda meselenin ittifak noktaları belirtilerek genel çerçeve çizilecek, ardından ihtilaf mahalli zikredilecektir. Daha sonra Ebû Yûsuf'un diğer alimlerden veya onların Ebû Yûsuf'tan etkilenmiş olma ihtimaline ışık tutabileceği için diğer üç mezhep ile sahabe, tabiin ve diğer fukahanın görüşlerine yer verilecektir. Sonra ihtilaf nedeni ortaya konulacak, delillere kısaca işaret edilecektir. Bu şekilde ele alınacak on beş konunun sonunda oluşan kanaatler ise çalışmanın sonuç ve değerlendirme bölümünde zikredilecektir.

Ebû Yusuf ile Muhammed eş-Şeybânî'nin Ebû Hanîfe'den ayrıldıkları noktalar sanıldığından daha azdır. Zira fıkıh kitaplarında zayıf kanallarla geldiğini yansıtan “an” ve “ruviye” gibi ifadelerle ve Zahiru'r-rivâyeye muhalif olarak zikredilen görüşlerle ihtilafli konular bir hayli kalabalık gözükmektedir. Oysa zahiru'r-rivaye esastır ve o ölçü alındığında ihtilafın daha az olduğu görülecektir.

Burada en önemli görülen on beş mesele biraz ayrıntılı ele alınacaktır. Mevsilî'nin *el-Muhtâr* metni esas alarak yapılan taramada bunların dışında tespit edilen yedi ihtilafli konunun ise dipnotta sadece isimleri zikredilecektir.²⁷

²⁷ Muhtâr'ın farklı baskılarına, ihtiyar'da meselenin zayıf veya kuvvetli sigâ ile zikredilmesine göre yaptığımız araştırmaya göre diğer görüşler şunlardır:

1. Özur sahibi kimsenin abdesti Tarafeyn'e göre sadece namaz vakti çıktığında bozulurken, Ebû Yusuf'a göre girdiğinde de bozulur. Örneğin, bayram namazı için alınan abdest öğle vakti geldiğinde namazın çıkması diye bir durum bulunmadığından Tarafeyn'e göre bozulmazken Ebû Yusuf'a göre bozulur. Bk. Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî, *el-Muhtâr li'l-fetvâ*, thk. Said Bektaş (Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslamiyye, Daru's-Sırac, 1436/2015), 102.
2. Sabah namazında Kunut duası okuyan Şâfiî mezhebenden bir imâmın arkasında namaz kılan bir Hanefî Tarafeyn'e göre susar, Ebû Yusuf'a göre ise imâma uyup ona göre hareket eder. Bk. Mevsilî, *el-Muhtâr*, 121.
3. Tarafeyn'e göre cuma namazından sonra kılınan sünnet namaz 4 rek'attır. Ebû Yusuf ise iki rek'at daha kılınacağı görüşündedir. Bk. Mevsilî, *el-Muhtâr*, 125.
4. Tarafeyn'e göre bir yaşını doldurmamış deve, sığır ve koyun-keçi yavrularında ancak beraberlerinde anne babasından biri varsa zekat düşerken, Ebû Yusuf'a göre tek başına olduklarında da gerekir. Bk. Mevsilî, *el-Muhtâr*, 155.

2.1. Balgam Kusmak

Kusulan yiyecek, sıvı ve irinin ağız dolusu olması halinde abdesti bozacağı hususunda üç Hanefî imâmı, yani Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî hemfikirdir. Kusulanın mideden gelen balgam olması durumunda ise Ebû Yûsuf diğerlerinden farklı görüştedir. Diğerleri bunun abdesti bozmayacağını, Ebû Yûsuf ise bozacağını söylemiştir.²⁸ Balgam konusunda Ahmed b. Hanbel Hanefîler'le aynı görüştedirler. Şâfiîler ve Mâlikîlere göre kusmanın hiçbir tür ve şekli abdesti bozmaz.²⁹

Kusmanın abdesti bozacağı görüşünde olan Hanbelîler balgam konusunda Tarafeyn ile hemfikirdirler. Ahmed b. Hanbel'den gelen ve mezhepte itibar görmeyen başka bir rivayet ise bozacağı yönündedir.³⁰ Dolayısıyla Ebû Yûsuf'un bu görüşü diğer mezheplerden sadece Ahmed b. Hanbel'den yapılan ve mezhepce benimsenmeyen bir rivâyetle keşismektedir.

İhtilafın en temel nedenlerinden biri mideden gelen balgamın necis veya temiz olduğu hususundaki, yani kendisi necis olmasa da geldiği yerdeki necasetin bulaşması sebebiyle necis hale gelip gelmediği konusun-

5. Birinin evinde cahiliye dönemine ait bir mal bulunduğuunda bu ev sahibinin, yani fetih sonrası ilk sahibinin, yoksa bilinen en eski sahibinindir, Ebû Yusuf'a göre ise bulanındır. Bk. Mevsilî, *el-Muhtâr*, 162.

6. Tarafeyn'e göre zekatı veren kimse verdiği kimsenin babası veya oğlu çıktığında zekatı geçerli kabul edilirken Ebû Yusuf'a göre geçerli olmayıp zekatı ehlerinden birine tekrar ödemesi gerekir. Bk. Mevsilî, *el-Muhtâr*, 164.

7. Sâ' denen ölçü birimi Tarafeyn'e göre 8 Irak ritli iken, Ebû Yusuf'a göre 5,33 Irak ritlidir. Bk. Mevsilî, *el-Muhtâr*, 165.

²⁸ Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/75; Burhânuddin Ali b. Ebûbekr el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (İbn Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr* şerhiyle) (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/37-47; Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-İslami, ts.), 1/3.

²⁹ Muhyiddin Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Cidde: Mektebetu'l-İrşad, ts.), 2/6; Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: el-Mektebetu'l-Kahire, 1388/1968), 1/178. Kusmanın abdesti bozup bozmadığı hususunda diğer fukahadan Süfyan-ı Sevri, Evzai, İshak b. Raheveyh Hanefîler'le aynı görüştedirler. Bazı sahabe ve tabiindene nisbet edilen bu görüş Hattâbî'ye göre fukahaların çoğunluğunun görüşüdür. Rebia, Ebû Sevr ve İbn Münzir de bu görüştedir. Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1400/1980), 1/197; Kemâlüddîn İbn Hümâm es-Sivasî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 1/39-43; Şihâbüddîn Ebû Abbâs el-Karâfî, *ez-Zahîre* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.), 1/236; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir fî fikhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 1/244; Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/6; İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebir*, 1/190; Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed İbn Müflih, *el-Fürû'* (Beyrut: Alemlu'l-Kütüb, 1405/1985), 1/177.

³⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/178; Şemsüddin Ebû Ferec Abdurrahmân b. Muhammed İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebir alâ metni'l-Mukni'* (Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1403/1983), 1/190; İbn Müflih, *el-Fürû'*, 1/177.

daki ihtilafları. Ebû Yûsuf necis olduğu, diğerleri ise olmadığı görüşündedirler.

İhtilafın diğer nedeni ise kıyasların çelişmesidir. Tarafeyn tabiatlarının yakınlığı sebebiyle tükürüğe kıyası tercih ederken, Ebû Yûsuf kusulan madde olma bakımından benzerlikleri sebebiyle kusulan yiyecek, içecek ve irine kıyası tercih etmiştir.

Görüldüğü gibi Ebû Yûsuf'u diğer İmâmlardan ayıran açık bir nas veya örf vs. değil, meselenin mahiyetindeki ve konumlandırılmasındaki farklılık, kıyasların çelişmesi, dolayısıyla re'y ve bakış açısındaki farklılıktır.

2.2. Sabah Kalktığında İç Giyisinde Yaşlık Gören Kimseye Gusül Gerekir mi?

Üç Hanefî İmâmı bir erkeğin sabah kalktığında iç giyisinde bir yaşlık görmesi halinde onun meni olduğundan emin olması durumunda veya gece aynı zamanda rüya görmüş olması veya uykuya dalarken cinsel organının sert olması gibi bazı karinelerin bulunması halinde gusletmesinin vacip olduğunda hemfikirdirler. Fakat bunların dışındaki hallerde guslün gerekip gerekmediği hususunda Ebû Yûsuf, Tarafeyn'den ayrılmış, Tarafeyn vacip olduğunu söylerken o vacip olmadığını söylemiştir.³¹

Ayrıntılar göz ardı edilirse konu hakkında genel olarak Mâlikîler ve Hanbelîler Tarafeyn ile aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Şâfiîler ise yaşlık konusunu tamamen meninin kokusunun bulunup bulunmamasına bağlamışlardır.³²

Guslün gerekli olduğu görüşünde olanlar konuyla ilgili bazı fakihler tarafından zikredilen bir hadis ile ihtiyat ilkesine dayanmış, ayrıca rüya görmeme halini görme haline kıyas etmişlerdir.³³ Ebû Yûsuf ise uyku halini uyanıklık haline kıyas etmiş, ayrıca aslanan kişinin beraati esası gereği açık ve kuvvetli bir karine bulunmadıkça kişiye bir sorumluluk bulunmaması gerektiğini söylemiştir.³⁴

Dolayısıyla konu hakkındaki ihtilafın kaynağının iki husus olduğu

³¹ Fahrudin Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye el-Kübra, 1895/1313), 1/15-17; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/62.

³² Ebû Bekir b. Hüseyin el-Keşnâvî, *Eshelu'l-medarik şerhu irşâdi's-sâlik fi fikhil-İmâm Mâlik* (Kahire: Matbaatu İsa el-Bâbi'l-Halebî, ts.), 1/114; Muhyiddin Ebû Zekeriyâ en-Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn* (Beirut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.), 1/84; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/201.

³³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/62; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/58.

³⁴ Abdullah b. Mahmud b. Mevdud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîl'l-Muhtâr* (Kahire: Daru ve Metabiu's-Şa'b, 1389/1969), 1/12; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/62; Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/31.

söylenbilir; birincisi kıyas ile istihsanın tearuzudur. Ebû Yûsuf kıyasa ve zimmetin beraati esasına tutunarak guslü vacip görmezken, Tarafeyn istihsana tutunmuş, ibadetlerde ihtiyat esasına dayanarak ve sonuç itibariyle yaşlığın meni olma ihtimali bulunduğundan guslün vacip olduğu sonucuna varmışlardır. Diğer sebep ise kıyasların tearuzudur. Tarafeyn bu meseleyi rüyasında ihtilamı hatırlama haline kıyas ederek gusle vacip derken, Ebû Yûsuf uyanıklık halinde yaşlığın bulunmasına kıyasla vacip olmadığı görüşünü benimsemiştir.

Özetle, bahsedilen hususları Ebû Hanîfe ile Muhammed eş-Şeybânî yeterli bir karine olarak görürken, Ebû Yûsuf karine olarak yeterli saymamıştır.

2.3. Toprak Dışında Yeryüzü Cinsinden Maddelerle Teyemmüm

Tarafeyn'e göre yeryüzü cinsinden olan herşeyle teyemmüm caizdir. Toprak cinsinden olması ateşle yanıp kül olan veya ateşle şekil alan ve eriyen türden olmamasıdır. Ebû Yûsuf ise toprak dışında hiçbir maddeyle teyemmümü caiz görmemektedir.³⁵ Mâlikîler genel olarak Tarafeyn'le, Şâfiîler ve Hanbelîler ise genel olarak Ebû Yûsuf ile aynı görüştedirler.³⁶

Ebû Yusuf ile Tarafeyn arasındaki ihtilaf nedenlerinden ikisi teyemmüm âyetindeki صعيد ile طيب kelimelerinin tefsirindeki ihtilaflarıdır. Tarafeyn ile Mâlikîlere göre saîd kelimesi yer, tayyib kelimesi temiz anlamına gelmektedir. Bu ise yer cinsinden temiz her maddeyle teyemmümün caiz olmasını gerektirmektedir.³⁷ Ebû Yûsuf ve beraberindekilere göre ise saîd sadece saf toprak için kullanılır. Tayyib ise bitki bitiren anlamına gelir ki o da topraktır.³⁸

İhtilafın diğer sebebi konuyla ilgili bazı hadislerde yer alan bir takım ifade farklılıklarıdır. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) “yer bana mescid ve temizleyici kılındı...”³⁹, bir rivayete göre ise “..ve yer bana mescid, toprağı

³⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/80; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/39; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/128. Ebû Yusuf teyemmümün kumla da yapılacağı görüşünde iken daha sonra bu görüşünden dönmüştür. Bk. Serahsi, *el-Mebsût*, 1/108.

³⁶ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/248; Ebû Hüseyin Yahya b. Ebû'l-hayr el-Umrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1421/2000), 1/269; Alâüddin Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti er-râcihi mine'l-hilâf* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/284.

³⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/80, 81; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/39; Karâfi, *ez-Zahira*, 1/347.

³⁸ Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/39; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/248; Mâverdî, *el-Hâvî*, 2/288.

³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Teyemmüm”, 1 (No. 335); Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), “Mesâcid”, 1 (No. 521).

da temizleyici kılındı” buyurmuştur.⁴⁰ İlkini esas alan birinci görüştekiler yer cinsinden her maddeyle teyemmümü caiz görürken, ikincisini esas alan Ebû Yûsuf ve beraberindekiler toprakla sınırlandırmışlardır. Bir diğer ihtilaf sebebi ise kıyasların çatışması ve bakış açısındaki farklılık sebebiyle bazı aklî delillerdeki farklılıklardır.

Sonuç olarak ihtilafın temel nedenleri nasları yorumlamadaki farklılık, hadisin farklı varyantlarını esas almaları ve kıyasların çatışmasıdır.

2.4. Bineğindeki Suyu Unutup Teyemmüm Etmek

Suyun bulunmaması kişiye teyemmüm edip onunla namaz kılma ruhsatı verir. Fakihler konuyla ilgili olarak su bulunmakla birlikte unutulmuş veya bulunmadığı sanılarak teyemmüm yapılması ve namaz kılınması halinde namazın geçerli olup olmayacağı gibi hususlara değinmişlerdir.

Mesela, suyu kendisini bilgisi dışında başkası koymuşsa suyun varlığını unutmaması mazeret sayılır; namazı geçerli olup iade etmesi gerekmez. Suyun varlığını bilmekle birlikte bittiğini sanırsa bu unutmama mazeret sayılmaz; abdest alıp namazı tekrar kılar.

Bunlar üç Hanefî İmâmı arasında ittifaklı hususlardır. Ancak suyu kendisinin koyduğunu unutarak teyemmüm edip namaz kılması, sonra da onu hatırlaması durumu hakkında Ebû Yûsuf, Tarafeyn'den ayrılmıştır. Tarafeyn bunu mazeret sayıp kazasını gerekli görmezken Ebû Yûsuf abdest alıp namazı iade etmesi gerektiği görüşündedir.⁴¹

Şâfiîler ile Hanbelîler Ebû Yûsuf ile aynı görüştedirler. Mâlikîler ise Tarafeyn ile genel olarak aynı görüştedirler; ne var ki Tarafeyn'e göre namazın eda veya kaza şeklinde mutlaka yerine getirilmesi gerekirken Malikîler'e göre edası vakit çıkması halinde kazasının yapılması gerekmez.⁴²

İhtilafın en temel sebeplerinden biri suyu bu şekilde binekte unutmama halinin “su da bulamazsanız teyemmüm edin” âyetindeki “suyun bulunmaması” kapsamında yer alıp almadığı hususundaki görüş ayrılığıdır.

⁴⁰ Müslim, “Mesâcid”, 1 (No: 522); Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Haydarabad: Dairetu'l-Mearif en-Nizamiyye, 1344/1925), 1/213.

⁴¹ Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/37; İbn Abidin Muhammed Emin b. Ömer, *Haşiyetu reddi'l-muhtâr 'alâ Dürrü'l-muhtâr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992), 1/250.

⁴² Karâfî, *ez-Zehîra*, 1/361; Keşnâvî, *Eshelu'l-medârik*, 1/134; Mâverdî, *el-Hâvî*, 1/347; Umrânî, *el-Beyân*, 1/295; Muvaqqakuddin İbn Kudâme Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Kâfî fî fikhi'l-İmâm Ahmed* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut, 1313/1982), 1/67; İbn Müflih, *el-Mubdi'*, 1/216.

Kapsadığını söyleyenlere göre namaz geçerli, kapsamadığı görüşünde olan Ebû Yûsuf'a göre ise geçersizdir.⁴³

Diğer sebep ise kıyasların çatışmasıdır. Zira bu durum bir yönüyle hastalık ve yakın bölgede su olduğunu bilmeme durumuna benzemektedir; ortak illet acziyettir. Bir yönüyle ise boynunda su testisi bulunan veya şehirde olduğu halde araştırmayan kimsenin durumuna benzemektedir; bunda da ortak illet unutulmayacak şeyi unutmak veya ihmalkârlıktır. Burada Ebû Yûsuf ikinci kıyası, diğerleri ise ilk kıyası geçerli görüp işletmişlerdir.⁴⁴

2.5. Hayız Döneminin Başında Görülen Bulanık Renkteki Akıntı

Üç Hanefî İmâmı hayız döneminin başında ve sonunda görülen kırmızı, siyah ve sarı renkli akıntılar ile sonunda görülen bulanık rengin hayız olduğunda hemfikirdirler. Fakat hayızın başında görülen bulanık rengin hayız olduğu hususunda Ebû Yûsuf diğerlerinden ayrılmaktadır. Diğer iki İmâm onu da hayız kabul ederken, Ebû Yûsuf hayız göstergesi olarak görmemiştir.⁴⁵

Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler ile birçok fakih Tarafeyn ile aynı görüştedirler.⁴⁶ Fukahanın çoğunluğu da görüşte iken, Ebû Sevr Ebû Yûsuf'la aynı görüşü paylaşmıştır.⁴⁷

İhtilafın temel sebebi hem bazı ayet ve hadislerdeki mutlak ifadelerin, hem de bazı hadislerdeki bulanık kanı tamamen saf kan gibi kabul eden rivâyetlerin, hayız başlayacağı vakit bulanık gelmesinin kanın rahimden olmadığına göstergesi kabul edip istisna edilmesi gerektiği yönündeki akli delille çatışmasıdır. Ebû Hanîfe, Muhammed eş-Şeybânî ve beraberindekiler ayet ve hadislerde geçen hayız ifadesinin saf renk dışındaki tüm renkleri kapsadığı, hepsinin kanın farklı halleri olduğu görüşünü tercih etmişlerlerdir. Ebû Yûsuf ise rahimde toplanan kanın ilk çıkışının koyu ve saf olması gerektiği, sonra onu farklı renklerin takip edebileceğini, ancak ilk gelen kanın bulanık olması halinde onun rahimden değil damardan geldiğine karine olacağını, dolayısıyla hayız sayılmaması gerektiğini söy-

⁴³ Ebû Muhammed b. Ali İbn Hazm ez-Zahiri, *el-Muhallâ şerhu'l-Mücellâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/166; Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/361; Umrânî, *el-Beyân*, 1/295.

⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/121; İbn Hümmâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/140; Karâfi, *ez-Zehîra*, 1/362.

⁴⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/59.

⁴⁶ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/50, 55; Mâverdi, *el-Hâvî*, 1/491; İbn Müflih, *el-Mubdi'*, 1/288.

⁴⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Muhtasarü ihtilâfi'l-ulemâ* (Beyrût: Dâru'l-Beşair el-İslamiyye, 1416/1995), 1/167; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/349.

lemiştir. Bir bakıma ihtilafın bir sebebi de mevzunun mahiyetini tespit-teki farklı bakış açısıdır. Rahimden gelmiş olmasının tespiti halinde hayız olduğunda şüphe yoktur; fakat kimilerine göre bu kan rahimden gelen, bazılarına göre damardan gelen bir kandır.⁴⁸

2.6. Sabah Ezanını Vakti Girmeden Önce Okumak

Hanefî mezhebinin üç İmâmı sabah dışındaki namazlarda vaktinde önce ezan okumanın, insanları vaktin girmesi hususunda yanıltacağından dolayı caiz olmadığı hususunda hemfikirdirler. Fakat sabah namazı ezanında Ebû Yûsuf ile Tarafeyn farklı görüştedirler. Tarafeyn'e göre sabaha ezanını erken okumak caiz değildir ve vakit girdikten sonra tekrar okunması gerekir.⁴⁹ Fukahadan Süfyan-ı Sevrî de bu görüştedir.⁵⁰ Ebû Yûsuf da başta bu görüşte iken sonra bunun caiz olup iadesinin gerekmediği görüşüne kail olmuştur.⁵¹ Diğer üç mezhebin görüşü de böyledir.⁵²

İhtilaf sebeplerinden biri bu ezana ve bu ezanla yetinmeye izin veren hadisler ve seleften rivayetlerle,⁵³ ezanı erken okuyanı uyarmasını bildiren hadislerin ve seleften rivayetlerin çelişmesidir.

Diğer ihtilaf sebebi kıyas ile istihsanın çelişmesidir. Zira kıyas diğer namazlarda olduğu gibi sabah namazında da vaktinden önce ezanın caiz olmamasını ve onunla yetinilmemesini gerektirmektedir. Hadisler ve Medine ehlinin uygulaması ise buna aykırı olarak sabit olmuştur. Bunu daha kuvvetli gören Ebû Yûsuf bu ezanın cevazına ve tekrarlanmanın vacip olmadığına kail olmuştur.

Mâlikî fukahâsından Bâcî'nin Kerhî'den naklettiğine göre Ebû Yûsuf Medine'ye geldiğinde uygulamanın bu yönde olduğunu görünce bunun Peygamber (s.a.v.) zamanından beri kesintisiz devam edegelen bir uygulama olduğu kanaatine varmıştır.⁵⁴ Medine'ye daha önce gitmiş olması,

⁴⁸ Modern tıp verilerine göre aybaşı halinde görülen sıvıda kan dışında iki madde daha bulunmakta olup sıvının farklı tonlarda olması kan dışındaki bu maddelerin oranlarının farklılığından kaynaklanmaktadır. Bk. Kocabaş, Savaş. *el-Mesâilu'lleti ihtelefe fihâ eimmetu'l-hanefiyyeti's-selâse*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/2005), 179-180.

⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/134; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/230.

⁵⁰ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/425.

⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/134; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/230.

⁵² Ebû Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî, *el-Müntekâ şerhu'l-Muvatta* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslami, ts.), 1/138; Umrânî, *el-Beyân*, 2/62.

⁵³ Konuyla ilgili hadisler için bk. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1/141 vd.; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/159 vd.; Cemaleddin Zeylai, *Nasbu'r-râye* (Beirut, Cidde: Müessesetü'r-Reyyan, Dâru'l-Kible, 1997), 1/284 vd.; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 2/57 vd.

⁵⁴ el-Bâcî, *el-Müntekâ*, 1/138.

ancak kanaatinin daha sonraki gidişlerinin birinde değişmiş olması mümkündür. Bu durumda bu ihtilafta İmâm Mâlik'in, onun içtihat esaslarından olan Medine ehli uygulamasının etkili olduğunu söylemek mümkündür.

2.7. Namazda Setr-i Avretin Asgari Ölçüsü

Namazda avret mahallinin örtülmesi farzdır. Hanefî İmâmlarına göre elbiselerde bir miktar yırtık doğal olduğundan beden bir kısmının açılması namazı bozamaz. Tek bir uzvun açılması namazın bozulması için yeterlidir, fakat uzvun tamamının değil, bir kısmının açılması açılma hükmündedir. Buradaki “uzvun tamamı” hükmünde sayılan “bazısı”, Ebû Yûsuf ile diğer iki İmâm arasında ihtilaflı bir husustur.

Tarafeyn'e göre bir uzvun⁵⁵ dörtte bir ve daha fazlası çok hükmünde olup ancak dörtte biri açıldığında namaz bozulur. Ebû Yûsuf'a göre ise yarısı (veya yarıdan fazlası) çok sayılır ve namaz ancak bu miktarda açılmasıyla bozulur.⁵⁶

Şâfiîlere göre avret mahallinin az miktarda açılması dahi namazı bozar. Mâlikîlere göre ön ve arka avret mahalleri gözükmekçe namaz bozulmaz. Hanbelîler'e göre ise normalde/örfen çok sayılabilecek kadar açılma olmadıkça namaz bozulmaz.⁵⁷ Bunlardan Hanefî İmâmlarına en yakın görüş Hanbelîler'e aittir.

Hanefî İmâmları arasındaki ihtilaf nedeni fikhî bakış açısındaki, işletilmesi en uygun kaidenin hangisi olduğu hususundaki ihtilaftır. Daha açık ifadeyle akıl ve mantığın (ma'kul) kıyasla yani şer'î kurallar ve ihtiyatla çelişmesidir. Ebû Yûsuf “az olanı yok gibi sayarak çok olana tam hükmünü verme” şeklindeki aklî ve şer'î kuralı (ma'kul) esas almıştır. Ebû Hanîfe ile Muhammed eş-Şeybânî ise konunun ibadet olup onda da ihtiyat gerekmesi sebebiyle, Şari'in mesh gibi bazı hususlarda dörtte biri küll/tam sayma prensibini tercih etmiştir.⁵⁸

Görüldüğü gibi buradaki ihtilaf sebebi de şer'î deliller değil, tamamen farklı bakış açılarındaki, hangi şer'î esasın önceleneceği hususundaki ihtilaftır. Bu meselede de üç Hanefî İmâmı ile diğer üç mezhepten herbi-

⁵⁵ Uzuvar arasında büyük-küçük ayrımı yoktur. Mesela, saç, boyun, diz, karın... bunların herbiri birer uzvudur. Merginânî, *el-Hidâye*, 1/261.

⁵⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/175.

⁵⁷ el-Bâcî, *el-Müntekâ*, 1/248; Mâverdî, *el-Hâvî*, 2/216; Merdâvî, *el-İnsâf*, 1/456.

⁵⁸ Hanefîler ile Hanbelîler arasında ihtilaf nedeni ise Hanefîler'in miktar belirleme eğilimli bakış açıları ile Hanbelîler'in bunu uygun bulmayıp “ma'rufa/örfe, normal görülene” bırakma şeklinde bakış açısı arasındaki farklılık olduğu söylenebilir.

rinin farkı görüş beyan ettiği, dolayısıyla birbirinden etkilenmedikleri görülmektedir.

2.8. İmâmın İftitah Tekbiri İçin Evla Olan Vakit

Tarafeyn İmâmın müezzin ikametinde “قد قامت الصلاة” derken iftitah tekberi getirmesinin en uygun olduğunu söylerken Ebû Yûsuf ikamet bitmesinden sonra tekbir getirmesinin en uygun olduğunu söylemiştir.

Üç mezhep İmâmı Ebû Yûsuf gibi en uygun ve müstehap olanın ikamet bittikten sonra tekbir getirmesi olduğu görüşündedirler.⁵⁹ İbrahim Nehai ile Süfyan-ı Sevrî Tarafeyn ile aynı görüşü paylaşırken,⁶⁰ ilim ehlinin çoğu Ebû Yûsuf ve üç İmâm ile aynı görüştedirler.⁶¹

Görüş ayrılığının temel sebebi konuyla ilgili hadisler arasındaki farklılıktır. Zira Hz. Peygamber'in (s.a.v.) müezzin “kad kameti's-salah” dediğinde kalkıp tekbir getirdiğine dair hadisler bulunduğu gibi,⁶² müezzin böyle söylerken tekbirle değil “أقامها الله وأدامها” Allah namazı yerine getirilen ibadet eylesin” demekle meşgul olup⁶³ ikamet bittikten sonra “safları düzeltin” diye uyarıda bulunduğu dair aksi yönde hadisler de⁶⁴ bulunmaktadır. Aynı şekilde sahabe arasında da farklı görüş ve uygulamalar bulunmaktadır.⁶⁵

Diğer sebep bazı akli delillerden hangisinin tercih edileceği hususudur. Bir yönüyle namaz vaktinin geldiği söylenir söylenmez ibadete koşmak, ona bir an önce başlamak güzeldir ve bu “قد قامت الصلاة” denilir denilmez tekbir getirmenin evla olmasını gerektirir. Başka bir yönüyle ise müezzinin söylediklerini dinleyip sözlerine uygun olan dua ve zikirlerle ona iştirak etmek de güzeldir, bu ise bekleyip kametten sonra tekbir getir-

⁵⁹ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/160; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, *Şerhu Muhtasarı Halîl* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 2/ 41; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/274; Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/233.

⁶⁰ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/275.

⁶¹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/274; Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/233.

⁶² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/22.

⁶³ Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistani, thk. Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.), “Salât”, 37 (No. 528); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/411.

⁶⁴ Numan b. Beşir (r.a.) Hz. Peygamber'in saflarını düzelttiğini, tekberi saflar düzeldikten sonra aldığını söylemiştir. Müslim, “Salât”, 29 (No. 437); Ebû Dâvûd, “Tefrî'u ebvâbi's-sufûf”, 1 (No. 665).

⁶⁵ Örneğin Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın namaza durmandan önce safları birilerine düzeltirdiği; İbn Mes'ud'tan (r.a.) ise acele ederek kâmet bitmeden tekbir getirdiği rivayet edilmiştir. Bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/31.

menin daha evla olmasını gerektirir.⁶⁶ Ebû Yûsuf ikincisini, diğer Hanefî İmâmları ise birincisini tercih etmişlerdir.

Ebû Yûsuf'un Tarafeyn'den ayrılarak çoğu muhaddislerce daha sahih görülen rivayeti esas aldığı görülmektedir. Burada onun, Tarafeyn'in ulaşmadığı sahih veya amel edilebilir hadislerle ulaşılmış olma ihtimali bulunmaktadır.

2.9. Cemaat İstiâze Okur mu?

Hanefî İmâmılarına göre iftitah tekbirinin ardından okunan "Sübhanek" duasından sonra Fatiha'yı okuyacak kimse, İmâm olsun münferit olsun İstiâzeyi okur. Ancak İmâma uyan kimse gizli veya açıktan okunan namazlarda, İmâmın okuması kendisinin okuması yerine geçeceğinden, Kur'an'dan bir şey okumaz. Bununla birlikte ilk rek'atta Sübhaneke'den sonra Fatiha suresini okumayacağı halde İstiâzeyi okuyup okumayacağı Ebû Yûsuf ile Tarafeyn arasında ihtilafıdır. Tarafeyn'e göre İmâma uyan kimse onu okumazken, Ebû Yûsuf'a göre okur.⁶⁷ Bazı kaynaklarda bu aynı zamanda Ebû Hanîfe'den ikinci bir rivayet olarak zikredilmiştir.⁶⁸

Temel konu, yani cemaatin kıraati ile ilgili diğer mezheplerin çok farklı görüşleri bulunmaktadır. Mâlikîlerde İstiâze ve besmele farz namazlarda mekruh, nafilelerde caizdir.⁶⁹ Bu hem cemaat hem İmâm hakkındadır. Şâfiîlere göre cemaat her halükarda kıraat yapacağından İstiâzeyi her halükarda yapar; hükmü menduptur.⁷⁰ Hanbelîler'den müstehap, mekruh ve İmâmı duyması halinde mekruh olduğu şeklinde üç rivayet vardır. Ahmed b. Hanbel'den ayrıca, "İstiâzenin kıraate tabi" olduğu şeklinde Tarafeyn'in görüşüyle paralellik arz eden bir görüş daha vardır.⁷¹ Görüldüğü gibi üç mezhepten ihtilaf noktasıyla ilgili tek görüş İstiâzeyi okuma ya tabi kılan bu rivayettir.

Burada ihtilaf sebebi Fatiha öncesi okunan İstiâzenin mahiyeti, yani kıraate mi tabi, yoksa müstakil bir dua mı olduğu hakkındaki farklı bakış

⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/39; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/109.

⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/13, 2/42; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/300; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 1/112; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/291.

⁶⁸ Şeyhîzâde (Damâd) Abdurrahmân b. Muhammed, *Mecme'u'l-enhûr fî şerhi Mülteka'l-ebhur* (İstanbul: Dersaâdet, 1327/1909), 1/95.

⁶⁹ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/162; el-Bâcî, *el-Müntekâ*, 1/208.

⁷⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/322; Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1403/1983), 1/129.

⁷¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/331; Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/233; Mansur b. Yûnus el-Buhûtî, *Keşşafu'l-kına' 'an metni'l-iknâ'* (Beirut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1403/1983), 2/436.

açısıdır. Ebû Yûsuf'a göre müstakil, diğer iki İmâma göre ise kıraate tabiidir. Dolayısıyla ihtilafın kaynağı bir nas veya kıyas değil, meseleye bakış açısındaki, konunun mahiyetini belirlemedeki farklılıktır.

2.10. Cuma Namazını Sıhhati İçin Asgari Cemaat Sayısı

Cuma namazının sıhhati için cemaatin şart olduğu hususunda üç Hanefî İmâmı hemfikirdir. Zira bu namazın adı olan "Cum'a" cemaat anlamını içermektedir. Ayrıca bu konuda icma oluşmuştur.

Ancak namazın sıhhati için gerekli asgari cemaat sayısı hususunda görüş ayrılığı vardır. Tarafeyn bunun İmâm dışında üç, Ebû Yûsuf ise iki olduğunu söylemiştir.⁷² Muhammed eş-Şeybânî'nin Ebû Yûsuf ile aynı görüşte olduğuna dair bir rivâyet bulunsa da bu zayıftır.⁷³

İmâm Mâlik bir sayı belirlememiş, üç dört kişinin yeterli olmayıp aralarında alış veriş gerçekleşecek biçimde köy halkını oluşturacak bir kalabalık olması gerektiğini zikretmiş, mezhepte bu on iki kişi olarak belirlenmiştir.⁷⁴ Şâfiîler ve Hanbelîler'e göre ise bu kırk kişidir. Ahmed b. Hanbelî'den Ebû Yûsuf gibi üç olarak belirlendiğine dair rivâyet bulunmaktadır.⁷⁵

Sayı olarak bakıldığında, diğer mezheplere Tarafeyn'in Ebû Yûsuf'tan daha yakın olduğu görülmektedir. Diğer fukahadan Leys b. Sa'd ile Şâfiîler'den Müzeni Tarafeyn ile, Ebû Sevr ve Evzai de Ebû Yûsuf ile aynı görüştedir.⁷⁶

Fakihler arasındaki ihtilafın genel nedeni konuya dair açık bir delilin bulunmaması sebebiyle uygulamadan veya bazı dilsel karinelere sonuca ulaşmaya çalışmalarıdır. Diğer mezhepler genellikle Medine'de ilk kılınan namazdaki cemaat sayısı, Cuma ayeti nazil olduğunda camiye terk etmeyip kalanların sayısı üzerinden bir sonuca gitmeye çalışmışlardır.⁷⁷

Hanefî İmâmları ise cumanın kelime anlamından yola çıkarak bazı sonuçlara varmaya çalışmışlardır. İhtilaf sebebi dil bakımından çoğulun mu, yoksa cuma kelimesindeki topluluk, toplanma ve içtima anlamları

⁷² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/396; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/161.

⁷³ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/60.

⁷⁴ el-Bâcî, *el-Müntekâ*, 1/198; Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl fi Muhtasari Halîl* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 2/162; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed İliş, *Mînahu'l-Celîl şerhu Muhtasari Halîl*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1989), 1/430.

⁷⁵ Mâverdî, *el-Hâvî*, 3/16; Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/372; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/ 88; Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/378.

⁷⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, 3/14, 15; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/172.

⁷⁷ Konuyla ilgili geçen muhtelif mezheplerdeki fıkıh kaynaklarına bakabilirsiniz.

rının mı esas alınacağı meselesidir. Dil bakımından cem/çoğul üç kişiyi gerektirirken, cuma/topluluk anlamının gerçekleşmesi için iki kişi yeterlidir. Tarafeyn birincisini, Ebû Yûsuf ise ikincisini esas almıştır.⁷⁸ Veya Serahsi'nin açıklamasına bakılacak olursa hepsi de dil bakımından çoğulu/cem'i esas almış, fakat ihtilaf Ebû Yûsuf'un buna İmâmî da katmasından kaynaklanmıştır.⁷⁹

2.11. Korku Namazı Hz. Peygamber Dönemine mi Mahsustur?

Korku namazı adı verilen ve korku, tehlike hallerinde cemaatin tek İmâma uyararak nöbetleşe namaz kılmaları şeklinde kılınan namaz Nisa sûresinin 102. ayetiyle meşru kılınmış, Hz. Peygamber de bu namazı savaş esnasında kıldırmıştır.⁸⁰ Bu namazın O'nun zamanında meşru olduğu hususunda tüm fakihler görüş birliği içindedirler.

Ancak Hz. Peygamber'den sonra caiz olup olmadığı hususunda Ebû Yûsuf ile diğer Tarafeyn arasında ihtilaf vardır. Tarafeyn Hz. Peygamber'den sonra da meşru olduğu görüşündedir. Ebû Yûsuf ise bu namazın Hz. Peygamber'e mahsus olup, onun vefatından sonra bunu kılmanın ve kıldırmanın caiz olmadığını söylemiştir.⁸¹ Ebû Hanîfe ile Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşü aynı zamanda diğer üç mezhebin, hatta alimlerin büyük çoğunluğunun görüşüdür.⁸²

İhtilafın sebeplerinden biri ilgili âyette yer alan *وإذا كنت فيهم* “*sen onların arasında iken*” kaydının Peygamber dışındaki devlet başkanlarını veya ordu komutanlarını âyetin hükmünden çıkarmayı mı amaçladığı, yoksa kaydın ayetin indiği andaki vakıyı ifadeden dolayı mı yer aldığı ifade eden bir kayıt mı olduğu, konunun Hz. Peygamber şahsında mı anlatıldığı hakkındaki görüş ayrılığıdır. Diğer sebep diğer namazlardan farklı bir şekilde kıyasa aykırı (sıradışı bir biçimde) meşru kılınmış olması sebebiyle ruhsatın âyette ifade edilenlerle sınırlı mı tutulacağı, yoksa hükümlerde

⁷⁸ İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/61.

⁷⁹ Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, *el-Ustûl*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/151.

⁸⁰ Bu konuda Abdullah b. Ömer, Cabir b. Abdullah gibi sahabelerden rivayetler bulunmaktadır. Örn bk. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), “Ebvâbu salâti'l-havf”, 1 (No. 942); Müslim, “Salâtu'l-müsâfirîn ve kasruha”, 57 (No. 1385).

⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/ 45; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'* 1/359.

⁸² Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl alâ (bi-şerhi) Muhtasarı Halîl* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/654; Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/289; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/130; Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/247.

aslolanın herkes hakkında genel olması kuralı gereği bütün müslümanlara mı şamil kılınması gerektiği hususundaki farklı görüşlerdir. Cumhuriyet buradaki en güçlü dayanaklarından biri uygulamadır; zira Peygamber (s.a.v.) döneminden sonra râşid halifeler döneminde de korku namazı kılınmış ve bu konuda sahabe icması oluşmuştur.⁸³ Görüldüğü gibi bu ihtilafın kaynağı nasların yorumundaki farklılık ile bazı fıkıh kurallarından hangisinin önceleneceği hususudur.

2.12. Güneş Tutulması Durumunda Kılınan Kûsuf Namazında Kıraatin Açıkta veya Gizli Olması

Hanefî İmâmlara göre gece meydana geldiğinden dolayı Ay tutulmasında namaz yoktur, onda ferdi dua edilir. Gündüz meydana gelen Güneş tutulmasında ise cemaatle kılınan iki rekatlık Kûsuf namazı vardır. Bu kıyam, kıraat, rûku, secdesi vs. ile iki rekatlık herhangi bir namaz gibi bir namazdır.⁸⁴

Ancak bu namazda kıraatin gizli mi açıktan mı olacağı tartışmalıdır. Ebû Hanîfe ile Muhammed eş-Şeybânî gizli olacağı, Ebû Yûsuf ise açıktan olacağı görüşündedir.

Mâlikîler ile Şâfiîler Tarafeyn ile,⁸⁵ Hanbelîler ise Ebû Yûsuf ile aynı görüştedirler. Ahmed b. Hanbelî'den Tarafeyn'inki gibi bir rivâyet daha vardır.⁸⁶ Ebû Yûsuf'un görüşü fukahadan İshak, Davud ve İbn Münzir'in de görüşüdür.⁸⁷

İhtilafın sebeplerinden biri Hz. Peygamber'den (s.a.v.) konuyla ilgili nakledilen farklı rivâyetlerdir. Ebû Hanîfe ve beraberindekiler gizli okuduğuna dair rivâyetleri tercih edip diğerlerini öğretmek vb. maksatlara yorumlamışlardır. Açıkta okunan rivâyetleri tercih eden Ebû Yûsuf ve beraberindekiler ise bu rivâyetleri müsbet olduğundan, yani diğerinin "yok" dediğine "var" demesinden dolayı tercih etmişlerdir; çünkü "yok"

⁸³ Örneğin Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin İsfahan'ın fethi, Hz. Ali'nin Sıffin Savaşı ve Huzeyfe b. Yemân'ın Taberistan'ın fethi sırasında bu şekilde namaz kıldırıldıkları bilinmekte, daha başka sahâbîler tarafından bu uygulamanın sürdürüldüğüne dair rivâyetler bulunmaktadır. Mehmet Erdem, "Salâtü'l-havf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 36/22.

⁸⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/84.

⁸⁵ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/242; el-Bâcî, *el-Müntekâ*, 1/26; Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/52; Zeyneddin b. Muhammed b. Ahmed Zekeriyya el-Ensârî, *Esne'l-metâlib fi şerhi'r-Ravdi't-tâlib* (Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/287.

⁸⁶ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/ 143; Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/443.

⁸⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/57, 58; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/143.

diyenin bunu görmemiş, duymamış olması mümkün olduğundan “var” rivâyeti gerçeğe daha yakındır.

Diğer sebep ise farklı kıyaslara tutunulmasıdır. Gizli okunacağını söyleyenler gündüz kılınan öğle ve ikindi gibi farz namazlara, diğerleri ise cemaatsiz kılınmayan cuma ve bayram namazlarına kıyas etmişlerdir.⁸⁸ Görüldüğü gibi Ebû Yûsuf ile Tarafeyn arasındaki görüş farklılığın kaynağı farklı rivâyetler ve kıyaslardır.

2.13. Oruçlu İken Yaş veya Islak Misvakla Dışı Fırçalamak

Üç Hanefî İmâmı oruçlunun dişini günün herhangi bir saatinde kuru misvakla fırçalamasının sünnet olduğu hususunda hemfikirdir. Yaş (taze, rutubetli) veya ıslak (sulandırılmış) misvak hakkında ise Ebû Yûsuf diğerlerinden farklı görüştedir. Tarafeyn’e göre bunlar arasında hiçbir fark bulunmayıp hepsi sünnet, Ebû Yûsuf’a göre ise yaş ve ıslak misvakla fırçalamak mekruhtur.⁸⁹

Şâfiîler ile Hanbelîler’e göre zevalden sonra her türlü misvakla dış fırçalamak mekruhtur.⁹⁰ Mâlikîler’in oruçlunun misvak kullanmasındaki görüşü genel itibariyle Hanefîler gibidir. İhtilafı konuda ise ıslak misvakla mekruh değilken taze yaş misvakla fırçalamanın mekruh olduğu görüşündedirler;⁹¹ yani iki görüşün ortasında yer almaktadırlar.

Buradaki ihtilafın nedeni misvakı teşvik eden hadislerin umumu ile ihtiyat ilkesinin çatışmasıdır. Ebû Hanîfe ile Muhammed eş-Şeybânî teşvik eden hadisleri⁹² tüm hallere olduğu gibi misvakın tüm durumlarına da teşmil etmiş, Ebû Yûsuf ise ihtiyat ilkesini çalıştırmıştır.⁹³

İhtilafın diğer nedeni kıyasların çatışması, başka bir ifadeyle farklı kıyasların işletilmesidir. Tarafeyn bunu oruçlunun abdest alırken ağzına su alıp mazmaza yapmasına kıyas ederek, sünnet olan mazmazada oruçlu

⁸⁸ Bk. Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, thk. Ahmed Şakir (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1399/1979), 1/333, 334; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/76; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/418; Ebû Bekir b. Ali b. Muhammed el-Haddâdî, *el-Cevheretü'n-neyyire* (Kahire: el-Matbaatu'l-Hayriyye, 1322/1904), 1/96; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1414/1993), 3/394; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/144; el-Bâcî, *el-Müntekâ*, 1/327; Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/4488; Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/52; Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl*, 2/202.

⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/367; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/106; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/348; İbn Âbidîn, *Hâşiyetu reddi'l-muhtâr*, 2/419.

⁹⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/426; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/70, 3/18.

⁹¹ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/75.

⁹² Bk. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 1/140; Mübârekfûrî, Hüsamüddin Ubeydullah b. Muhammed, *Tuhfetu'l-ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/346.

⁹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/93; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/106.

olan ile olmayan arasında bir fark bulunmadığına göre yine sünnet olan misvak kullanmada ikisi arasında fark bulunmaması gerektiğini söylemişlerdir. Ebû Yûsuf ise bunu oruçlunun ihtiyaç olmaksızın ağzına su alıp çalkalmasına veya bir yiyeceğin tadına bakmasına kıyas ederek mekruh olduğunu söylemiştir.⁹⁴ Her iki ihtilaf nedeninin aslı ise bakış açısındaki (re'y, ma'kul) farklılıktır.

2.14. Denizden Çıkarılan Mercan ve Amber Gibi Kıymetli Madenlerdeki Malî Sorumluluk

Hanefî İmâmlara göre süs eşyası halindeki mercan ve amberde zekât gerekmez. Çünkü süs eşyalarından sadece altın ve gümüşte zekât sözkonusudur. Kafirlerin definesi olarak bulunan her şeyde, ganimet kapsamında olduğundan dolayı humus⁹⁵ gerekir.

Ancak denizden maden olarak çıkarılan inci ve mercan gibi madenlerde verilmesi gereken bir hakkın bulunup bulunmadığı hususu Ebû Yûsuf ile diğer iki Hanefî İmâmı arasında ihtilafıdır. İki İmâm hiçbir şey gerekmediği, Ebû Yûsuf ise humus, yani beşte bir gerektiği görüşündedir.⁹⁶

Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler Tarafeyn gibi bir şey gerekmediği görüşündedirler. Medine ve Kufe fukahası ile alimlerin büyük çoğunluğu da aynı görüştedir.⁹⁷ Ebû Yûsuf'un görüşü ise bazı sahabe ile Hasan-ı Basrî ve Zührî gibi bazı tâbiînden nakledilmiştir. Ahmed b. Hanbel'den nakledilen ve bazı Hanbelîlerce tercih edilen bir görüşe göre ise onda bir zekât gerekir.⁹⁸

İhtilafın sebeplerinden biri” malda aslanan sahibine ait olup onda başkasının hakkının bulunmadığını “ifade eden naslar ve prensip ile mallarda başkalarının hakkının bulunduğu dair umumi/genel nasların çatışmasıdır .Birinci gruptakiler görüşlerini Hz .Peygamber) s.a.v (.ve sahabilerden bu malda bir şey alındığına dair bir rivayetin bulunmaması ile desteklerken ,ikinci görüş sahipleri görüşlerini sahabilerden nakledilen bazı rivayetler ve bazı kıyaslarla desteklemişlerdir⁹⁹.

⁹⁴ Baberti, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*, 2/348; İbn Âbidîn, *Hâşiyetu reddi'l-muhtâr*, 2/419.

⁹⁵ Humus; Ganimetlerden devlet bütçesine ayrılan beşte birlik paya denilir. Geniş bilgi için bk. Yunus Apaydın, “Humus”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 23/365-369.

⁹⁶ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/322; Şâfiî, *el-Ümm*, 2/45; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/322.

⁹⁷ İbn Müflih, *el-Fürû*; 2/488; Merdâvî, *el-İnsâf*, 3/122.

⁹⁸ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah İbn Abdilberr, *el-İstizkâr* (Halep-Kahire: Dâru'l-Va'y, 1414/1993), 9/77.

⁹⁹ Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebi Şeybe, *el-Mûsânnef* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1413/1994),

İhtilafın diğer sebebi konuyla ilgili seleften nakledilen birbirinden farklı sözler, bir başka sebebi kıyasların çatışmasıdır.¹⁰⁰ Bir başka sebep ise denizler üzerinde karadaki gibi hakimiyetin sağlanma imkanının bulunup bulunmadığı düşüncesindeki farklılık, bu husustaki görüş farklılığıdır. Bunun bulunduğu düşüncesindeki Ebû Yûsuf humusun farz olduğunu, imkânsız olduğunu düşünen diğer fakihler ise farz olmadığını söylemişlerdir.¹⁰¹

2.15. Hacıların Müzdelife’de Akşam ile Yatsıyı Cem-i Te’hirle Kılmalarının Hükmü

Hanefî İmâmlarına göre genel olarak namazları cem etmek meşru değildir; her namaz kendi vaktinde eda edilmelidir. Bunun iki istisnası vardır. Biri arefe günü öğle ile ikinci namazlarını cem-i takdimle kılmaktır. Bu İmâmların ittifakıyla sünnettir. Diğerisi ise Müzdelife’de akşam ile yatsıyı cemaatle cem-i te’hir ile kılmaktır. Ancak bunun hükmü Ebû Yûsuf ile Tarafeyn arasında ihtilafıdır.

Ebû Yûsuf’a göre bu sünnettir. Tarafeyn’e göre ise vaciptir. Bir kimse Müzdelife’ye fecirden önce yetişemeyecek durumda olduğunda namazı zorunlu olarak yolda kılar. Fakat Müzdelife’ye fecr vaktinde ulaştığı takdirde, yolda kılmış olsa bile onları kaza etmesi gerekir.¹⁰²

Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler Ebû Yûsuf ile aynı görüştedirler.¹⁰³ Bazı Mâlikî kaynaklarında Tarafeyn gibi bunun vacip olup iadesinin gerektiğine dair bir görüş daha bulunmaktadır.¹⁰⁴

Buradaki ihtilafın nedenlerinden biri bu cem’in mahiyeti ve teşri hikmeti hakkındaki ihtilafıdır. Bunun haccın nüsüklerinden olduğunu söyleyenler vacip, yolculuk meşakkatini hafifletmek ve kolaylık sağlamak

3/35; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *el-Emvâl* (Kahire: Mektebetu’l-Kulliyâtî’l-Ezheriyye-Dâru’l-Fikr, 1401/1981), 318, 319; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/237; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 9/78,79; Mâverdî, *el-Hâvî*, 4/288; İbn Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 2/241.

¹⁰⁰ Bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Mûsannef*, 3/35; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 4/237; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 9/78,79; Mâverdî, *el-Hâvî*, 4/288; İbn Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 2/241; Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, 318, 319.

¹⁰¹ Buhûfî, *Keşşâfu’l-kinâ’*, 2/225; Mustafa b. Sa’d b. Abdur er-Ruheybânî, *Metâlibu ulî’n-nuhâ fi şerhi Gâyeti’l-müntehâ* (Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, 1415/1994), 2/80; Mâverdî, *el-Hâvî*, 4/288; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/212; Kâsânî, *Bedâ’u’s-sanâ’i*, 2/68; Zeylaî, *Tebyînu’l-hakâik*, 2/291.

¹⁰² Serahsî, *el-Mebsût*, 4/61; Kâsânî, *Bedâ’u’s-sanâ’i*, 2/156; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 2/366; İbn Âbidîn, *Hâşiyetu reddi’l-muhtâr*, 2/510.

¹⁰³ Bâcî, *el-Müntekâ*, 3/39; Ensârî, *Esne’l-metâlib*, 1/487; Hattâb, *Mevâhibu’l-celîl*, 3/125; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 2/262; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/214; Buhûfî, *Keşşâfu’l-kinâ’*, 2/496.

¹⁰⁴ Bk. Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/432.

maksadıyla konulduğunu söyleyenler ise sünnet olduğunu söylemişlerdir. Tarafeyn nüsük olduğu görüşüne Arafat'tan indikten sonra Allah'ı zikretmeyi emreden âyet ile Peygamber'den (s.a.v.) ve bazı sahabilerden gelen rivâyetleri delil göstermiştir.¹⁰⁵

Diğer sebep kıyasların tearuzudur. Tarafeyn Müzdelife'ye varmadan tek başına kılınan namazı vaktinden önce veya evde tek başına kılınan namaza kıyas ederken, diğerleri vaktinde kılınan namaza kıyas etmişlerdir. Bu kıyasların kaynağı ise yatsı sonrası vaktin ve Müzdelife'nin bu namazların vacip zaman ve mekanları olmadığı hususundaki tarafların farklı görüşleridir.¹⁰⁶

3. Bu Meselelerdeki İhtilaf Sebepleri

Bu çalışmada ele alınan on beş konudaki ihtilafın sebepleri aşağıdaki şemada daha net görülebilecektir. Büyük harfle yazılanlar Ebû Yûsuf'un tercihini göstermektedir. X işareti ise çelişki anlamında kullanılmıştır.

		Nasların yorumu	Farklı hadisler veya farklı rivayetler	Nas-Akli delil veya Kıyas-İstihsan çatışması	Salt İctihat, Mahiyeti belirleme, Bakış açısı farklılığı (özetle Re'y)
1	Balgam				"Necis olup olmadığı" hakkında
2	Uykudan uyanınca elbisede yaşlık görmek			Kıyas (beraet-i asliyye) X İstihsan (ihtiyat)	
3	Toprak dışında maddeyle teyemmüm	Âyetteki "said" ve "tayyib" in tefsiri			
4	Bineğindeki suyu unutup teyemmüm etmek	"Su da bulamaz iseniz" ayeti kapsamında mıdır?			Esasen; Acziyet sayılıp sayılmayacağı

¹⁰⁵ Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 4/61; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/481; Bâbertî, *el-İnâye*, 2/481; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/214.

¹⁰⁶ Bk. Cessâs, *Ahkamu'l-Kur'an*, 1/428; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/61; Alaüddin Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Bezdevî* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.), 2/305; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 2/68; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/481; Baberti, *el-İnâye*, 2/481; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/214; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ*, 2/496.

5	Hayız başında görülen bulanık renk			Kıyas X İstihsan/Re'y	
6	Vaktinden önce okunan sabah ezanı		Hadis X Hadis ve Medine Uygulaması		
7	Namazda Setr-i Avrette Asgari Ölçü			KIYAS X İstihsan (ibadette ihtiyat)	
8	İmâmın Ne Zaman İftitah Tekbiri Alması Evladır?		Hadis-HADİS		
9	Cemaat İstiâze okur mu?				Kıraate tabi olup olmadığı
10	Cuma Namazını Sıhhatı İçin Asgari Cemaat Sayısı				Cumanın şartlarından olan “cemaat”te dilsel cem (çoğul) mu, “bir araya gelme” (cum’a) anlamı mı esastır?
11	Korku Namazı	Ayetteki “sen onların arasında iken” kaydı			
12	Güneş Tutulmasında Kıraat Gizli mi Açıktan mı Yapılır?		Rivâyetlerin çelişmesi (nefyeden X Müsbit)		
13	Oruçlu İken Yaş veya Islak Misvakla Dişi Fırçalamak			Kıyas (hadisle sabit) X İstihsan (ihtiyat)	
14	Denizden Çıkarılan Mercan ve Amber Gibi Kıymetli Madenlerde Ne Gerekir?				Denizde hakimiyetin bulunup bulunmayacağı
15	Müzdelife’de Akşam ile Yatsıyı Cem	Esasen; Naslardan dolayı çıkarım			Ayrıca; Nüsük mü yoksa ruhsat mı olduğu

Bu meselelerde ihtilafın temel veya birinci dereceden kaynağının ve sebebinin;

a) Üçü (3, 11, 15) nasların yorumundaki farklılıktan,

b) Üçü (6, 8, 12) muhtelif hadisler veya farklı rivâyetler arasında tercihten,

c) İki (2, 7) kıyas ile istihsanın çatışmasından,

d) İki (5, 13) hadisle ihtiyatın, bir bakıma “hadisle sabit olan kıyas” ile ihtiyat sebebiyle istihsanın çatışmasından kaynaklandığı,

e) Beş konuda (1, 4, 9, 10, 14) ise salt bakış açısı, konunun mahiyetini tespit ve tercih edilecek kıyastaki ihtilaftan kaynaklandığı görülmektedir.

İkinci veya tali derecede etkisi olan sebepler bakımından ise “kıyasların çatışması”nın, re’y ve içtihadın çoğu konularda etkisinin bulunduğu söylenebilir.

4. Ele Alınan Meselelerdeki İhtilafta Diğer Mezheplerin Konumu

Bu çalışmada ele alınan on beş ihtilaflı meselede mezheplerin konumu, Hanefi İmâmlarından hangisiyle aynı veya yakın oldukları aşağıdaki şemada derli toplu görülebilecektir.

Not: Mezheplerdeki muteber görüşler esas alınmıştır. Fayda mülahaza edilen durumlarda diğer rivâyetlere de işaret edilmiştir.

Not: Görüşler kesîşe de konuyu tamamen farklı düzlemde ele alan görüşlere yer verilmemiştir (Şâfiîler’in cemaatin İstiâze okuyacağı yönündeki görüşü gibi. Çünkü ihtilaflı konu Fatıha okumayacak kimsenin okumasıdır, Şâfiîler’de ise cemaat onu okur).

		TARAFEYN’İN GÖRÜŞÜ	TARAFEYN’LE AYNI GÖRÜŞTEKİLER	EBÛ YÛSUF’UN GÖRÜŞÜ	EBÛ YÛSUF’LA AYNI GÖRÜŞTEKİLER
1	Balgam abdesti bozar mı?	Bozmaz		Bozar	Ahmed b. Hanbel’den bir rivâyet
2	Uyandığında elbisede yaşlık görmek gusül gerektirir mi?	Gerekir	Hanbelîler Mâlikîler	Gerekmez	
3	Toprak dışında maddeyle teyemmüm	Caiz	Mâlikîler	Caiz değil	Şâfiîler Hanbelîler
4	Bineğindeki suyu unutup teyemmüm etmek	Geçerli	Mâlikîler	Geçersiz	Şâfiîler Hanbelîler

5	Hayız dönemi gelirken başta görülen bulanık renk	Hayızdır	3 Mezhep, Hatta Cumhur	Değildir	Ebû sevr
6	Sabah vaktinden önce okunan ezan	Geçersizdir, iadesi gerekir		Geçerlidir	3 Mezhep
7	Namazdaki Setr-i Avrette Asgari Ölçü	Dörtte birden fazlası		Yarı ve fazlası	
8	İmâmın Ne Zaman İftitah Tekbiri Alması Evladır?	Müezzin “Kad kadmetissalah” derken		Kamet bitince	3 Mezhep, Hatta Cumhur
9	Cemaat Kur'an okumaz; fakat fatihaya başlarken İstiâze okur mu?	Okumaz		Okur	İbn Hanbel'den bir rivâyet: İstiâze kıraate tabidir.
10	Cuma Namazını Sıhhati İçin Asgari Cemaat Sayısı	3 Mezhep	Ahmed b. Hanbel'den bir rivâyet		
11	Peygamber'in Vefatından Sonra Korku Namazı	Kılınır	3 Mezhep, Hatta Cumhur	Kılınmaz; Peygambere hastır.	
12	Güneş Tutulması Namazında Kıraat Gizli mi Açık-tan mı Yapılır?	Gizli	Şâfiîler Mâlikîler	Açıktan	Hanbelîler
13	Oruçlu İken Taze/Yaş veya Islak Misvakla Dişi Fırçalamak	Kerahetsiz caizdir		Mekruhtur	Şâfiîler, Hanbelîler:
14	Denizden Çıkarılan Mercan ve Amber Gibi Kıymetli Madenlerde Ne Gerekir?	Gerekmez	3 Mezhep, Hatta cumhur	Gerekir	Basri, Zühri
15	Hacıların Müzdelife'de Akşam ile Yatsıyı Cem-i tehirle edası.	Vaciptir		Vacip değildir	3 Mezhep

Geniş çerçeveden bakıldığında mezheplerin Ebû Yûsuf ve Tarafeyn'le aynı fikirde olduğu konuların istatistiki özetle şöyle okunabilir:

a) “Üç mezhep birlikte” Ebû Yûsuf'la üç (araştırmamızda 6, 8 ve 15. konular), Tarafeyn'le üç konuda (5,11,14),

b)“Şâfiîler ve Hanbelîler” (ikisi birlikte) Ebû Yûsuf'la üç (3, 4, 13), Tarafeyn'le bir konuda (4),

c) “Mâlikîler ve Şâfiîler” Tarafeyn'le bir konuda (12),

d) Mâlikîler Tarafeyn'le üç konuda (2,3,4),

e) Hanbelîler Ebû Yûsuf'la bir (12), Tarafeyn'le bir (2) konuda aynı görüştedirler.

Diğer herhangi bir mezheple kesişme bakımından ele alınacak olursa; toplam sayı tamamen eşittir; hem Ebû Yûsuf hem Tarafeyn sekizer konuda mezheplerden herhangi bir mezheple kesişmektedir. Ancak dikkat çeken husus “Şâfiîler ve Hanbelîler” kategorisinde Tarafeyn'in sadece bir Ebû Yûsuf'un üç (yani Ebû Yûsuf'un iki daha fazla); Mâlikîler kategorisinde ise Ebû Yûsuf'un hiçbir konuda, Tarafeyn'in ise üç konuda yer almasıdır. Yani, ele aldığımız meselelerde Ebû Yûsuf Şâfiîler'e ve Hanbelîler'e Tarafeyn Mâlikîler'e daha yakındır.

Sonuç

Çalışmamızda yer alan bilgiler ışığında şu değerlendirmelerde bulunabiliriz:

1. Ebû Yûsuf Hanefi mezhebinin ikinci kurucu İmâmı olduğu gibi, aynı zamanda mezhebin müdevvini ve üçüncü İmâmı olan Muhammed eş-Şeybânî'nin de hocasıdır. Dolayısıyla mezhebin kuruluşunda en kilit noktadaki şahsiyet olduğunu söyleyebiliriz. Onun gayretleri olmasaydı şimdi böylesine zengin bir mezhepten bahsedemeyecektik.

2. Ebû Yûsuf başta fıkıh ve hadis olmak üzere birçok ilim dalında büyük otorite sahibidir. Mezhepteki konumu, “İmâm” ve “ikinci İmâm” lakabıyla anılması, daha sonra başkadılığa seçilmiş olması kendisinin fıkhıdaki otoritesinin göstergelerindedir. Hadisteki otoritesini de hadis alanında önde gelen alimlerin kendisi hakkındaki büyük övgülerinden ve tevsiklerinden anlamak mümkündür.

3. Hadisteki önemli konumu mezhebin elini güçlendirmiş, muhtemelen mezhebi halkın ve ilim ehlinin gözünde daha muteber yapmış, belki de Tahâvî gibi birçok muhaddisin mezhebe girmesinin sebeplerinden biri olmuştur.

4. Dört sünni mezhepten ikisinin İmâmının onunla öğrenci-talebe ilişkisinin bulunması, fakihler ve mezheplerin birbirinden uzak olmadıklarının en güzel örneklerinden birini teşkil eder. Zira İmâm Mâlik'ten hadis almış, Ahmed b. Hanbel onun Bağdat'taki ders halkalarına katılmıştır. Bu durum kendisinin mezhepler arasında -belli oranda- köprü rolüne de işaret etmektedir.

5. Bir önceki maddedeki husus Ehl-i Re'y ile Ehl-i Hadis arasında kes-

kin çizgilerin bulunduğu gibi bir algıyı da yanlışlamaktadır. Zira bu algıya göre bu İmâmların birbirlerinden ders almaya dahi tahammül edememeleri, birbirlerinden övgüyle asla bahsetmemelerini gerektirir. Ebû Yûsuf ise Hanefî mezhebinin İmâmlarından biri olarak, bu tasnife göre Ehl-i Re'y'dir.

5. Ebû Yûsuf ile iki mezhep İmâmı arasındaki yukarıdaki ilişkiye rağmen ele alınan örneklerde Ebû Yûsuf'un onlara yakınlığı görülmemiş, bilakis diğer iki Hanefî İmâmının onlara daha yakın olduğu görülmüştür. Genel bir kanaate ve sağlıklı bir sonuca, buradaki gibi sınırlı değil çok geniş bir araştırma sonucu ulaşılabilir.

6. Ebû Yûsuf korku namazındaki gibi hiçbir mezheple kesişemeyen ve az sayıda fakih tarafından benimsenen, nispeten şaz kaldığı görüşleri de bulunmaktadır.

7. Ebû Yûsuf ile diğer iki İmâm arasındaki ihtilaf sebeplerine bakıldığında bakış açısı ve re'ydeki farklılığın, farklı kıyasları tercihin hemen her meselede bulunduğu görülmektedir. İhtilafın birinci dereceden kaynaklarına gelince; altısı nasların yorumunda farklılık veya naslar arasındaki tercih, dördü kıyas-istihsan çatışması, beşi re'y kaynaklıdır.

8. Bu meselelerden ihtilafa usuldeki farklılığın neden olduğu bir mesele yoktur. Fakat sabah ezanının geceden okunmasına cevaz vermezken Medine'ye gittiğinde oradaki uygulamayı görünce bundan döndüğüne dair rivâyet sahih ise Ebû Yûsuf'un Medine uygulamasına İmâm Mâlik kadar olmasa da rivâyetler arasında tercihte destekleyici delil değeri atfettiği söylenebilir.

9. Ele aldığımız konular ibadetler hakkında olduğundan, doğal olarak, genel ihtilaf sebepleri arasında zikredilen "gelenek ve göreneklerdeki farklılık" burada sözkonusu olmamıştır. Onun tespiti diğer alanlarda yapılacak çalışmalara bağlıdır.

Kaynakça

- Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. 12 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1400/1980.
- Babertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Şerhu'l-Înâye 'ale'l-Hidâye* (Fethu'l-kadîr ile birlikte). 10 Cilt. Kahire: Bulak, 1316/1899.
- Bâcî, Ebû Velid Süleyman b. Halef. *el-Müntekâ şerhu'l-Muvatta'*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslami, 1332/1914.

- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübra*. 10 Cilt. Haydarabad: Dairetu'l-Mearif en-Nizamiyye, 1344/1925.
- Bezzâzî, Hâfızuddin Muhammed b. Muhammed b. Şihab el-Kerderî. *Menâkibu Ebî Hanîfe* (Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî'nin *Menakibi*'i ile birlikte). Haydarabad: Dairetu'l-Mearifi'n-Nizamiyye, 1321/1903.
- Buhârî, Alaüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr 'alâ Usûli'l-Bezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Buhûtî, Mansur b. Yûnus. *Keşşâfu'l-knâ' 'an metni'l-İknâ'*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Alemi'l-Kütüb, 1403/1983.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Muhtasaru ihtilâfi'l-'ulemâ*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Beşair el-İslamiyye, 1416/1995.
- Çolak, Abdullah. *İslam Hukuk Tarihi ve İslam Hukukunun Kaynakları*. İstanbul: Hikmetevi Yay, 2020.
- Debru, Enver Mahmud. *el-Medhal li dirâseti'l-fikhi'l-İslâmî*. Kahire: Daru's-Sekâfeti'l-'Arabiyye, 2. Basım, 1407/1987.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-İmâm Ebû Hanîfe*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1412/1991.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistani. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. *es-Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *el-Emvâl*. Kahire: Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye-Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Erdem, Mehmet. "Salâtü'l-Havf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/21-23. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Haddâdî, Ebû Bekir b. Ali b. Muhammed el-Abbâdî. *el-Cevheretü'n-neyyire*. 2 Cilt. Kahire: el-Matbaatu'l-Hayriyye, 1322/1904.
- Hattâb, Şemseddin Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibu'l-celîl fi muhtasari Halîl*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 3. Baskı, 1413/1992.
- Heytemi, Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Mekki. *el-Hayrâtu'l-hisân fi menâkibi'l-İmâm el-A'zâm Ebî Hanîfete'n-Nu'mân*. Kahire: Matbaatu's-Seade, 1324/1906.
- Haraşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Mâlikî. *Şerhu Muhtasari Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbn Abdi'l-Berr, Yûsuf b. Abdullah el-Kurtubi. *el-İntikâ fi fedâilî's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Halep: Mektebetu'l-Matbuat el-İslamiyye, 1417/1996.

- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah. *el-İstizkâr*. 30 Cilt. Halep: Dâru'l-Va'y, 1414/1993.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer. *Hâşiyetu reddi>l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrût: Dâru>l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1413/1992.
- İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1994.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali ez-Zahiri. *el-Muhallâ şerhu'l-Mücellâ*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1395/1975.
- İbn Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivasî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Kâfi fi fikhil-İmâm Ahmed*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1403/1982.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Muğni*. 10 Cilt. Kahire: el-Mektebetu'l-Kahire, 1388/1968.
- İbn Kudâme, Şemsüddin Ebû Ferec Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed b. el-Makdisî. *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni'*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1404/1983.
- İbn Müflih, Burhâneddin Ebû İshak İbrahim b. Muhammed el-Makdisî. *el-Mubdi' fi şerhi'l-Mukni'*. 8 Cilt. Dimeşk: el-Mektebû'l-İslami, 1394/1974.
- İbn Müflih, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Müflih. *el-Fürû'*. 3 Cilt. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1406/1985.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Dâru'l-Kitabi'l-İslami, ts.
- Karâfi, Şihâbuddîn Ebû Abbâs Ahmed b. İdris. *ez-Zahîre*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1415/1994.
- Kâsânî, Alaüddin Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1407/1986.
- Keşnâvî, Ebû Bekir b. Hüseyin. *Eshelu'l-medârik şerhu irşâdi's-sâlik fi fikhil-İmâm Mâlik*. Kahire: Matbaatu İsa el-Bâbi'l-Halebî, ts.
- Kocabaş, Savaş. *el-Mesâilu'lletî ihtelefe fihâ eimmetu'l-Hanefiyyeti's-selâse*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvî el-kebîr fi fikhil mezhebi el-İmâm eş-Şâfiî*. 22 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1994.
- Merdâvî, Alâüddin Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf*. 12 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâ'u't-Turâs el-Arabî, 2. Basım, ts.

- Merginânî, Burhânuddin Ali b. Ebûbekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (İbn Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr* şerhiyle). 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Daru ve Metabiu'ş-Şa'b, 1389/1969.
- Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî. *el-Muhtâr li'l-fetvâ*. thk. Said Bektaş. Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslamiyye -Dâru's-Sirac, 1436/2015.
- Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf. *et-Tâc ve'l-iklîl 'alâ (bi-şerhi) Muhtasarı Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Musa, Muhammed Yûsuf. *Ebû Hanîfe ve mezhebûhu fi'l-fıkh*. Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1989.
- Mübârekfûrî, Hüsameddin Ubeydullah b. Muhammed. *Tuhfetu'l-Ahvezî bi-şerhi Câmîi't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmîu's-sahîh*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-'Arabi, ts.
- Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 23 Cilt. Cidde: Mektebetu'l-İrşad, ts.
- Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravdatu't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, ts.
- Ömer b. Şahin, Ebû Hafis, *Târihu esmâi's-sikât*. thk. Subhi Samirrai. Kuveyt: ed-Daru's-Selefiyye, 1404/1984.
- Ruheybânî, Mustafa b. Sa'd b. Abduh. *Metâlibu uli'n-nuhâ*. 6 Cilt. Beyrut: el-Mektebû'l-İslami, 1414/1994.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Sâlihî, Şemseddin Muhammed b. Yûsuf. *'Ukûdu'l-cumân fi menâkibi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfete'n-Nu'mân*. Medine: Mektebetü'l-İman, ts.
- Saymerî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Haydarabad: Matbaatu'l-Mearifi'ş-Şarkıyye, 1394/1975.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temimi. *el-Ensâb*. Dâru'l-Cinân, 1408/1988.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Usûl*. 2 Cilt. nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şâfî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1403/1983.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylü'l-evtâr*. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1993.

- Şeyhîzâde (Damâd), Abdurrahmân b. Muhammed. *Mecma'u'l-enhûr fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. İstanbul: Dersaâdet, 1327/1910.
- Şirbînî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed el-Ezd. *el-Muhtasar*. thk. Ebû Vefa el-Afgani. Haydarabad: Lecnetu İhyai'l-Mearif en-Nu'mâniyye, ts.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî. *Şerhu Me'âni'l-âsâr*. thk. Ahmed Şakir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1399/1979.
- Uleyş, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Minahu'l-celîl şerhu Muhtasari Halîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1989.
- Umrânî, Ebû Hüseyin Yahya b. Ebû'l-hayr. *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*. 13 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1420/2000.
- Vekî', Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân. *Ahbâru'l-kudât*. Beyrut: Âlemül-Kütüb, ts.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Menâkibu'l-İmâm Ebî Hanîfe ve sahibeyh*. nşr: Muhammed Zahid Kevseri, Ebû Vefa Afgani. Haydarabad: Lecnetu İhyai'l-Mearif en-Nu'mâniyye, 3. Basım, ts.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiratu'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâu't-Turas el-'Arabiyye, ts.
- Zekeriyya el-Ensârî, Zeyneddin b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *Esne'l-metâlib fî şerhi er-Ravdi't-tâlib*. 4 Cilt. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Zeylaî, Cemaleddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf. *Nasbu'r-râye*. 4 Cilt. Beyrut, Cidde: Müessesetü'r-Reyyan, Dâru'l-Kible, 1417/1997.
- Zeylaî, Fahrüddin Osman b. Ali, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye el-Kübra, 1313/1896.

Câbir Bin Hayyân Metafizîğinde “Oluş” Düşüncesi

The Idea of “Existence” in Jâbir b. Ḥayyân’s Metaphysics

Cihat İzci Mehmet Demirtaş

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Din Felsefesi Ana Bilim Dalı
Ankara | Türkiye
cihadizci@gmail.com
orcid.org/0000-0003-0203-3714

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Din Felsefesi Ana Bilim Dalı
Tokat | Türkiye
mehmetdem06@gmail.com
orcid.org/0000-0001-9537-3851

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi | 14 Ekim 2020
Kabul Tarihi | 16 Aralık 2020
Yayın Tarihi | 30 Aralık 2020

Article Types | Research Article
Received | 14 October 2020
Accepted | 16 December 2020
Published | 30 December 2020

Bu makale, 2020 yılında
tamamlanan *Câbir bin Hayyân*
Felsefesi adlı yüksek lisans tezinden
üretilmiştir.

This article, was produced from the mas-
ter thesis completed in 2020 entitled
Câbir bin Hayyân Felsefesi. (Tokat Gazios-
manpaşa University, Masters Thesis, 2020)

Atıf | Cite as

İzci, Cihat – Demirtaş, Mehmet. “Câbir Bin Hayyân Metafizîğinde “Oluş” Düşüncesi [The Idea of “Existence” in Jâbir b. Ḥayyân’s Metaphysics]”. *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2020), 795-818.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.4399290>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Câbir Bin Hayyân Metafizisinde “Oluş” Düşüncesi

Öz: Varlığı bir tür izah girişimi olarak metafiziğin ilgilendiği temel konulardan birisi de hiç şüphesiz varoluş problemidir. Bu problem bir yönüyle İlk Çağ felsefesi çerçevesinde varlığın arkasında bulunan temel ilkeleri tespit çalışması, diğer yönüyle de varlık âleminde karşılaştığımız çeşitliliği ve değişimi anlama girişimidir. Bu anlam arayışına klasik dönem Müslüman felsefecileri de ilkesel anlamda yaklaşmış ve birtakım özgün fikirler ortaya koymuştur. İslam felsefe geleneğinin oluşumunun hemen başında karşılaştığımız düşünürlerden biri olan Câbir, metafiziğe dair görüşlerinde “oluş” problemine değinmiştir. O, İlkçağ felsefe geleneğinin düşüncelerine uyarak “arke” sorunu ile ilgilenmiş; cevher, heyûla, kuvve, fiil gibi Aristotelesçi kavramları kullanarak varoluş problemini İslam felsefesi geleneği içerisine dâhil etmiştir. Câbir, bunun yanı sıra nefis, akıl, ilk sebep gibi Yeni-Platoncu etkilere de farklı anlamlar ilave ederek “yaratma” temelli bir oluş fikri üzerinde durmuştur. Bu fikirleriyle de kendisinden sonraki İslam felsefe geleneğine önemli katkılarda bulunmuştur. Bu bağlamda çalışmamızda Câbir’in “oluş” problemine dair görüşlerinin ortaya konması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Din Felsefesi, Metafizik, Oluş, Yaratma, Câbir bin Hayyân.

The Idea of “Existence” in Jâbir b. Ḥayyân’s Metaphysics

Abstract: One of the main issues that metaphysics deals with as a kind of explanation attempt is undoubtedly the problem of existence. This problem is, on the one hand, the study of determining the basic principles behind existence within the framework of the ancient philosophy and on the other hand, the attempt to understand the diversity and change we encounter in the realm of existence. Classical period Muslim philosophers also approached this search for meaning in a principled sense and put forward some original ideas. Jâbir, one of the thinkers we encountered at the beginning of the formation of the Islamic philosophical tradition, touched on the problem of “existence” in his views on metaphysics. He dealt with the problem of “archaea”, in keeping with the ideas of the ancient philosophical tradition, and included the problem of existence within the tradition of Islamic philosophy by using Aristotelian concepts such as substance, prime matter, potential-actual. In addition to this, Jâbir emphasized the idea of being based on “creation” by adding different meanings to neo-Platonic influences such as the soul, mind, and first reason. With these ideas, he made important contributions to the Islamic philosophical tradition after him. In this context, it is aimed to reveal Jâbir’s views on the problem of “existence” in our research.

Keywords: Philosophy of Religion, Metaphysics, Existence, Creation, Jâbir b. Ḥayyân.

Giriş

Varlığa dair bir soruşturmaya girişmek onu iki ana ekseninde incelemeyi gerektirmektedir. Bunlardan biri, var olanların incelenmesidir ki tabiat ya da doğa felsefesi denilen kısım burasıdır. Burası aynı zamanda Aristoteles'in *fizik* olarak ele aldığı ikinci felsefedir. Var olanlar bu felsefede birbiriyle ve bütün olarak tabiat ile ilişkisi açısından ele alınmakta, taksim edilmekte ve var olanların özellikleri sıralanmaktadır. Varlığa dair soruşturmanın diğer çeşidi ise var olmak ve varlık olmak bakımından varlığın soruşturulmasıdır ki bu kısım, Aristoteles'in *metafizik* olarak isimlendirdiği ilk felsefedir.¹

Varlığı soruşturmanın bu yönü, meseleye ilkesel anlamda yaklaşmanın bir türüdür. Bir başka ifadeyle ilk felsefe; bir filozofun gözlemlediği doğada karşılaştığı çeşitliliğin birleştiği, bütüncül bir hal aldığı durumun bir tür izahını yapma zorunluluğunun sonucudur. Bu durum insana, varlığın birtakım ilke ve prensiplerini keşfetme olanağı sunmaktadır. Diğer yandan varlık felsefesi olarak ontoloji; şeylerin arka planında kalan nedenlerin bilgisi olmasının yanında İlk Çağ doğa felsefeleri bakımından varlığın kendisine dayandığı ilke, şeylerin hepsinde bulunan ortak prensipler olarak *arkhe* arayışıdır. Ayrıca şu husus unutulmamalıdır ki bir ya da çok olsun *arkhe*; varlığın temelini teşkil eden, bütün varlık teklerine dâhil olan en genel kapsamı oluşturmaktadır ve bu anlamda en tümel olanıdır.²

İslam felsefesinin teşekkülünde karşılaştığımız filozofumuz Câbir b. Hayyân'ın (ö. 200/815) da varlık felsefesinde *arkhe* merkezli bir tavır ortaya koyduğunu görmekteyiz. O, kendi felsefi sistemi içinde metafizik tahlillere geçmeden önce kendisinden önceki filozofların varlığın ilk ilkesi olan *arkhe*'yi nasıl izah ettiklerine dair çeşitli bilgiler vermektedir.³ Bu anlamda İbn Hayyân'ın *arkhe* soruşturmasına yabancı olmadığı görülmektedir.⁴

Câbir, *arkhe* için çoğunlukla *ustukus* (stoichea) kelimesini kullanmaktadır. O, bu kelimeyi şu ifadelerle açıklamaktadır: "Ustukus kelimesi, Yunancadır ve 'binanın kendisinden yapıldığı esaslar' anlamına gelir. Bir

¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitap Yayıncılık, 2017), 1003a 20-35.

² Ahmet Cevizci, *Metafiziğe Giriş* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 27.

³ Câbir b. Hayyân, "Kitabü'l-Hacer", *Resâil-ü Câbir bin Hayyân*, nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 87-90.

⁴ Câbir b. Hayyân'ın metafiziğe dair görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Cihat İzci, *Câbir bin Hayyân Felsefesi* (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

evin binasız, çatısız ve sıfatsız vb. olmadan ev olamaması gibi bunların hepsi onun formunun esaslarıdır.”⁵

Tanımdan da anlaşılacağı üzere *ustukus* (stoichea), şeylerin üzerine bina edildiği ve tekrar ona kadar çözüldüğü temeli ifade etmektedir ki bu, *arkhe* terimi ile aynı anlama gelmektedir. Bu bakımdan *ustukus* üzerine yapılacak bir araştırma, şeylerin en temel yapı taşı olan *arkhe* üzerine yapılacak bir araştırma ile aynı niteliği arz etmektedir.

Şunu hemen belirtmek gerekir ki düşünürümüzün *arkhe* araştırması konusunda belki de en özgün yanı, varlığın kökenini tespitinde sadece bileşik şeylere bakarak hüküm vermemesidir. Zira şeylerin nelerden bileşik olduğunun tespiti, onların asıllarını da gösterebilmektedir. Öte yandan bunun tespit edilebilme olanağı aynı zamanda tikellerin nereye kadar çözülebildiklerine de bağlı bulunmaktadır. Bu durum matematikte sağlama yapma işlemi gibi düşünülebilir. O halde filozofumuz için *arkheyi* tespit sürecinde varlık tekinin nereye kadar çözüldüğü önem arz etmektedir. Nitekim İbn Hayyân, Aristocu geleneğe bu yolla önemli eleştirilerde bulunmaktadır. Zira *arkhenin* tespitinde çözülme durumu en az birleşme durumu kadar önem arz etmektedir.

1. Niteliksel Çoklu Arkhe

İbn Hayyân, *arkhe* olarak dört tabii niteliksel unsur olan sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemliliği görmektedir.⁶ Onun ifade ettiği bu *ustukuslar*, maddi değil, niteliksel ve kanaatimizce konunun bu kısmı, düşünürümüzün en özgün yanını oluşturmaktadır. Nitekim İlk Çağ doğa felsefelerinden İbn Hayyân dönemine kadar ya *apeiron* ve *monas* gibi bir prensip ya da ateş, hava, su, toprak gibi cisimsel olan bir şey ya da şeyler *arkhe* olarak kabul edilmektedir. Öte yandan Aristoteles’in heyûlâ görüşü ile bu anlayışları (prensip ve cisimsel) birleştirdiği görülmektedir. Câbir ise bütün bu *arkhe* anlayışlarının ötesinde niteliksel bir *arkhe* kabul etmektedir. Her şeyden önce bu niteliksel unsurlar filozofumuz için hem heyûlâdan hem de bütün bu dört basit cisimden önce gelmektedir. Zira bu dört niteliksel kök Câbir’e göre ikiye bölünmüş bir şekilde birleşerek ilk basit unsurlar olan ateş,

⁵ Câbir b. Hayyân, “Tefsîrü'l-Kitâbi'l-ustukus”, *Resâil-ü Câbir b. Hayyân*, nşr. Ahmet Ferîd Mezîdî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 556.

⁶ Câbir b. Hayyân, “Kitâbü'l-İhrâc mâ fi'l-kuvve ile'l-fi'l”, *Resâil-ü Câbir b. Hayyân*, nşr. Ahmet Ferîd Mezîdî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 96, 297.

hava, su ve toprağı oluşturmaktadır.⁷ Bu bakımdan bu şekilde cisimleşen niteliksel *arkheler* bu sayede varlığa doğru adım atabilmektedirler.⁸

Ancak şunu dikkatten uzak tutmamak gerekir ki bu, gelişigüzel bir şekilde olan birliktelik değildir. Câbir, mezc oluş (karışma-birleşme) sürecini temelde iki farklı grup şeklinde tahayyül etmektedir. Bu dört niteliksel *ustukustan* ikisi etkin (fâil), diğer ikisi de edilgindir (munfail).⁹ Etkin olan unsurlar, sıcaklık ve soğukluk; edilgin olanlarsa kuruluk ve nemlilik.¹⁰ Birleşme sürecini de bu etkin olan unsurlar yönetmekte ve birleşik oluşturulan cisme göre de edilginler ona eşlik etmektedir.

Hareket ve sükûn sonucu gerçekleşen karışım (mezc) işlemi filozofumuz için varlıktaki temel ilkelerden birisidir. Diğer yandan her bir niteliksel tabiatın kendisine göre bir konumu bulunmaktadır. Karışımındaki oranlama bu unsurların niceliksel bakımdan farklı oranlarda katılımlarına bağlıken bu karışımın tahrik anlamında iki temel faktörü vardır. Bunlardan birisi dışsal faktör olarak kozmik düzeyde hareket ve sükûn'un bu unsurlara etki etmesi iken içsel anlamda devinimin sağlanması ise sıcaklık-soğukluk ve merkez-çevre diyalektiği içerisinde cereyan etmektedir.¹¹

Câbir'in açıklamalarından anlaşılmalıdır ki o, dört niteliksel tabiatın farklı varlıklarda farklı niceliksel ve niteliksel oranda bulunduğunu söylemektedir. Yine bu ilksel niteliklerin bir kısmı etkin, bir kısmı ise edilgin olarak görülmektedir. Ancak burada şöyle bir soru kendiliğinden ortaya çıkmaktadır: Her bir ikişerli grup birbirinin zıtları olduğuna göre aslından bunlar tek bir şey değil midir? Söz gelimi kuruluk ve nemlilik birbirinin zıddı olarak düşünülünce aslında birinin asıl diğerinin de onun yokluğu olarak düşünülmesi gerekmez mi? Ya da sıcaklık ve soğukluk birbirinin zıddı olan etkinler ise bunlardan biri asıl, diğeri de onun yokluğu olmaz mı? Kuşkusuz bütüncül açıdan bakıldığında her ne kadar niteliksel tabiatların konumlanmasında merkez-çevre diyalektiği bulunsun da ve bu diyalektik iki etkinden birinin zıddını merkeze gömmesini, kendisinin de çevreye yerleşmesini sağlamaktaysa da aslında iki etkinden biri olan sı-

⁷ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Mevâzîn es-sağîr", *Resâil-ü Câbir b. Hayyân*, nşr. Ahmet Ferîd Mezdî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 188, 202.

⁸ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü't-Tasrîf", *Resâil-ü Câbir b. Hayyân*, nşr. Ahmet Ferîd Mezdî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 270-272.

⁹ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Mevâzîn", 201.

¹⁰ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü's-Seb'în", *Resâil-ü Câbir b. Hayyân*, nşr. Ahmet Ferîd Mezdî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 426.

¹¹ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-İhrâc", 384.

caklık ilkesel anlamda bütün canlılığın kaynağını oluşturmaktadır.¹² Zira sıcaklık demek hareket demektir. Hareketin varlığı ise oluşu meydana getirmekteyken yokluğu, sükûn ve bozuluş anlamına gelmektedir.

Sıcaklık ve soğukluk diyalektiğine dayanan bu izah, varlıktaki çeşitlilik göz önüne alındığında, varlıkların bazısının zahiri soğuk, bazısının da zahiri sıcak olarak görünmesinden ileri gelen bir şeydir. Buradaki esas nokta; varlıkların birbirine dönüşümü ya da bir halden bir hale geçişteki durumu izah için açık bırakılan bir kapı olarak görülmelidir. Zira kuvvefiil ayrımı bakımından bu, varlıktaki değişimi izah için öne sürülmektedir. Nitekim âlemdeki çeşitlilik sürekli gözlemlendiğimiz bir durumdur. Ayrıca filozofumuzun bakış açısında niteliksel tabiatlar varlıkta sadece niceliksel olarak değil, aynı zamanda nitelik olarak da farklılaşmaktadırlar. Bu anlamda her sıcaklık ve soğukluk aynı nitelikte değildir.¹³ Varlığın temel line yönelik bu metafizik izahın yanında Câbir, ilk niteliksel tabiatların ve unsurların varlığa çıkışını başka bir temel unsur ile görür ki o da cevher unsurudur.

2. Cevher

Cevher (Ousia, Substance, Töz); kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklem konusu olup kendisi yüklem olmayan öz varlık anlamında bir felsefe terimidir.¹⁴ Cevher'e dair böyle bir tanımlamanın Câbir tarafından da yapıldığını görülmektedir. O bu konuda şunları zikreder:

“Şeylerin aslı dört tabiattır. Buna beşinci bir tabiat daha ilave edilir. O da ‘heyûlâ/hyle’ olarak isimlendirilen basit cevherdir. O ‘hebâ’dır ve varlıktaki her şey onunla doludur. Güneş ona vurunca görünür olur.

Denir ki, o nefstir. Şekiller ve suretler onda toplanır. Her şey ona kadar çözünür ve o, bütün bileşiklerin aslıdır. O, küllün de aslıdır ve belirlenen vakte kadar bakidir. Ancak dört şey bu cevhere etki eden ve onu boyayan dır/dölleyendir (Sâbiğatunlehû). Bunlar şüphesiz basitlerdir: kuruluksuz ateşin sıcaklığı, soğuksuz toprağın kuruluğu, nemsiz suyun soğuğu ve sıcağı havanın nemliliği. Bu unsurlar da bu cevherde terkîp olan ve ilk

¹² Câbir b. Hayyân, “Kitâbü'l-Habîb”, *Resâil-ü Câbir b. Hayyân*, nşr. Ahmet Ferîd Mezîdî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 394; “Kitabü'l-Hacer”, 95.

¹³ Câbir b. Hayyân, “Kitâbü't-Tecmî”, *Resâil-ü Câbir b. Hayyân*, nşr. Ahmet Ferîd Mezîdî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 228; Câbir b. Hayyân, “Kitâbü'r-Rahme”, *Resâil-ü Câbir b. Hayyân*, nşr. Ahmet Ferîd Mezîdî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 585-586.

¹⁴ İlhan Kutluer, “Cevher”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1993), 7/450.

olarak ona yüklenen dört rükûndür. Bunlar ikincil ilk unsurlardır ve kirli değil, temizdirler. Bunlar: Ateş, hava, su, topraktır.

Ateş; sadece sıcaklık, kuruluk ve cevherden oluşur. Hava; sadece sıcaklık, nemlilik ve cevherden oluşur. Su; sadece soğukluk, nemlilik ve cevherden oluşur. Toprak; sadece soğukluk, kuruluk ve cevherden oluşur. Bunların her birine başka bir şey girmez. Bunu böyle bil ve iksirini öyle yap.”¹⁵

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere filozofumuz için cevher, birden fazla anlama gelmektedir. İlk anlam olarak Câbir, cevherin bir heyûlâ olduğunu ve şeylerin aslını oluşturduğunu söylemektedir. Cevherin bir de kozmik bakımdan varlığa geliş ilkesi anlamı vardır ki bunu o, *ruhanî cevher* olarak nitelemektedir. Cabir’e göre cevherin anlamının bir diğer yönü, cevherin hiçbir karaktere konu olmamış saf madde olmasıdır. Bu demektir ki her şey ondan terkip olunduğu gibi yine ona doğru çözülmektedir. Başka bir açıdan bakıldığında bu, bir diğer anlam alanını daha önümüze sermektedir ki o da niteliksel unsurların kendisine yüklenip ilk basit cisimleri oluşturduğu yüklem anlamıdır. Bu anlamda mesela ilk basit cisim olarak ateş; sıcaklık, kuruluk ve cevherin birlikteliğinden oluşmaktadır. Açığıdır ki burada Câbir’in cevherden kastı maddedir. Zira onu *hebâ* olarak isimlendirmesinin sebebi de budur. Burada *hebâ*, bütün varlık tekleri için eşit derecede geçerli olan en genel kategorilerden bir tanesidir ve her şeyin temelini teşkil eden toz parçacığı anlamındadır.¹⁶ Câbir’in burada Kur ‘anî bir kavram olan *hebâ* kavramını, Antik Yunan felsefesinin bir kavramına karşılık olarak kullanması dikkat çekicidir.

Bir bütün olarak Câbir’in cevher konusundaki görüşlerine baktığımızda onun cevher kavramından üç farklı anlamı kastettiği görülmektedir. Buna göre ilk anlamda cevher, hiçbir yükleme konu olmamış salt madde (*hebâ*) anlamındadır. Düşünürümüz, madde anlamındaki bu ilk anlama (*hebâ*) ezellik nitelemesi kattığında da başka bir kavram olan *heyûlâ* kavramını kullanmaktadır ki bu Aristotelesçi *hyle* kavramının Arapçalaştırılmış şeklidir. Burada tespit edilmesi gereken en önemli durum, Câbir’in Yunan felsefesine ait ama Arapçada karşılığı bulunmayan kavramları

¹⁵ Câbir b. Hayyân, “Kitâbü’s-Seb’in”, 436.

¹⁶ *Hebâ* kavramını filozofumuz Kur’an-ı Kerim’den almıştır. Câbir, Furkan sûresi 23. ayette geçen “*Hebâen mensûrâ*” (dağılmış toz parçacıkları) ifadesinden maddi cevher anlamı çıkarmaktadır.

Arapça ifade etmeye çalışan ilk düşünür olmasıdır.¹⁷ Nitekim *metafizik* terimini de o, “*mâ verâe’t-tabîa*” şeklinde arapçalaştırmaktadır.¹⁸

Filozofumuzun kullandığı şekliyle cevher kavramının ikinci anlamı ise salt formdur. Bunu o, ruhanî cevher olarak da kavramlaştırmaktadır ki bu anlam alanında cevher, maddeden bağımsızdır. Cevher kavramının üçüncü anlam alanı ise ortaklık sergiler. Buna göre cevher aynı zamanda madde ile formun birleşmiş bir şekilde oluşturduğu töz anlamındadır. Bu anlamda cevher, ilksel-niteliksel tabiatların maddi cevhere yüklendikten sonraki cisimleşmiş –ancak henüz şahıslaşmamış- aşamayı ifade etmektedir. Maddi cevhere niteliklerin yüklenmesi ise kategoriler çerçevesinde mümkün olmaktadır.¹⁹

Kategoriler; ana yüklemeler, ulamlar, varlığa yüklenen en genel öz nitelikler veya vasıflar anlamında kullanılan bir kavramdır. Bir başka ifadeyle kategoriler metafizik birer ilke olarak varlık teklerinin kendilerine ait birer yüklemidir. Aristoteles’in töz-ilinek ayrıştırmasının bir sonucu olan kategoriler anlayışının eleştirileri olmakla beraber Aristocu geleneğe dayanan bir filozof olan Câbir için de geçerli görülmektedir.²⁰

Câbir b. Hayyân, varlık kategorilerini Aristocu geleneğe uyararak onlarla aynı şekilde sıralamaktadır. Bu sıralamada ilk rol doğal olarak maddi cevhere aittir ve diğer kategoriler birer araz olarak ona yüklenmektedir. İşte bundan dolayı o, ilk olarak maddi cevhere, daha sonra da geriye kalan dokuz kategoriye dair bilgiler vermektedir.²¹

Öte yandan filozofumuz cevheri madde anlamında kullandığında ona düzensizlik anlamı da katmaktadır.²² Onun boşluk düşüncesini kabul ettiği göz önüne alındığında cevher, madde olarak düzensizlik haliyle boşlukta yüzmektedir. Şunu hemen belirtmek gerekir ki filozofumuzun bu açıklamaları Demokritos’un atom düşüncesine çok benzemektedir. Nitekim Demokritos gibi Câbir için de maddi cevher ya da atom algıyla değil, akılla kavranılan bir şeydir. Diğer taraftan Demokritos da atomlar için aynı benzetmeyi yapmakta ve onları Güneş ışığının içinde uçuşan toz parçacıklarına (*hebâ*) benzetmektedir.²³ Bu anlamda her iki filozof için de atomlar

¹⁷ Enver Uysal, *Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 30.

¹⁸ Uysal, *Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, 30.

¹⁹ Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 384.

²⁰ Câbir b. Hayyân, “Kitâbü’t-Tecmî”, 258.

²¹ Câbir b. Hayyân, “Kitâbü’t-Tecmî”, 258.

²² Câbir b. Hayyân, “Kitâbü’l-Mevâzîn”, 204.

²³ Arda Denkel, *İlk Çağ’da Doğa Felsefeleri* (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2011), 77.

ya da maddi cevherler boşlukta yüzen temel parçacıklardır. Bununla birlikte Câbir'den sonraki dönemde, kelimelerin terminolojisinde atom kelimesinin cevher kelimesi ile karşılandığı da bilinmektedir.²⁴ Bu anlamda İbn Hayyân'ın kelimelerin atomculuğuna madde anlamında böyle bir terminoloji bıraktığı kanaatini taşımaktayız.²⁵

Ancak bütün bunların ayrı ayrı birer tahlilî sonuç olduğu unutulmamalıdır. Zira saf madde, *ustukuslar*, cevher gibi metafiziksel ilkeler doğada bulunabilecek şeyler değildir. Bunların mevcudiyeti ancak varlığa gelişleri yani cisimleşmeleri ile mümkündür.

3. Basit ve Bileşik Cisimleşme

Câbir b. Hayyân'a göre varlığa geliş, metafiziksel ilkelerin birbiriyle mezc olmaları neticesinde cisimleşmeleri ile mümkün olmaktadır. Cisimleşmek ise ancak maddi cevhere on kategori ve boyutların yüklenmesi ile meydana gelmektedir.

Filozofumuz için cisimleşmenin bir kategori ve boyut kazanmak anlamına geldiğini belirtmiştik. Öte yandan cisim olan bir şey de ilk başta basit bir unsur olarak meydana çıkmaktadır.²⁶ Daha sonra içsel ve dışsal hareket cisimlere etki ettikçe basitler mezc olmaya devam etmektedir. Câbir, birleşim ve kaynaşım konusundaki görüşlerini şu şekilde ifade eder: "Mizaç, farklı iki şeyin tek bir nitelik tanımı ile tanımlanmasını sağlamaktır. İki şeyi tek bir nitelikte eşit kılar. İki şey tek bir tanım ile bir kılınmadıkça, tek bir parça ile parçalanmadıkça ve iki şeyin nitelikleri bir olmadıkça da kaynaşma olmaz."²⁷ Nitekim bileşik yapıda olan ve tek bir tanım ile tanımlanan ateş, hava, su, toprak gibi unsurlar bu mizaç sayesinde meydana gelmektedir. Ancak yine de asıl olan basit cisimlerdir. Basit cisimlerin ise ilk boyutları kuşanarak var olabilirler.²⁸

Basitlerin boyut kuşanmış maddi cevherler olduğu göz önünde bulundurulduğunda Câbir'in bu ilk basitlerin şekillerine dair verdiği açıklamalar ilginç bir farklılık taşımaktadır. Şöyle ki; filozofumuz varlık âlemindeki üç temel tür olan hayvan, bitki ve taşların kendisinden oluştukları basit cisimlerin şekil bakımından da farklı olduklarına vurgu yapmaktadır. Bir

²⁴ Shlomo Pines, *İslam Atomculuğu*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 13-14.

²⁵ İzci, *Câbir bin Hayyân Felsefesi*, 99.

²⁶ Süleyman H. Bolay, "Bir Düşünür Olarak Câbir b. Hayyân", *Felsefe Dünyası Dergisi* 19 (1995), 22.

²⁷ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-İhrâc", 360.

²⁸ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Ahcâr", *Resâil-ü Câbir b. Hayyân*, nşr. Ahmet Ferid Mezîdî (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 70-71.

diğer ifadeyle bu üç türün temel bileşenlerini oluşturan basitler, geometrik şekilleri bakımından da birbirinden farklılaşmaktadır. Burada şunu dikkatten uzak tutmamak gerekir ki düşünürümüz, cevherin şekillenmesinde maddeye atıf yapmamakta, cevherlerin şekillenmelerini daire, düz, üçgen, nokta gibi geometrik şekillerle aklî bir şey olarak ortaya koymaktadır. Bir yönüyle bu görüş Platon'un unsurları çeşitli geometrik şekillerden oluşan temel parçacıklar olarak ifade etmesine benzemektedir. Yine Câbir'in bu görüşü -maddî bir yapı üzere tahayyül etseler de- Leukippos ve Demokritos'un atomlar için zikrettiği görüşe benzemektedir.²⁹

Şekilsel farklılıklar -gerek kozmik düzen bakımından gerekse de maddi cevherin içsel yapısı bakımından- niteliksel tabiatlarla bütünleşmiş olan maddi cevherin, bir boyut kazanmak suretiyle cisimleşmiş halini ifade etmektedir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki şey, henüz varlık sahasına çıkmış değildir. Şimdiye kadarki süreç algıya değil akla konu olan bir şey konumundadır. Şeyin algıya konu olabilmesi için boyutlanma ile eş güdümlü bir şekilde ilerleyen on kategori ya da cevher-araz bütünleşmesinin gerçekleşmesi gerekmektedir.

Ayrıca burada şunu da ifade etmek gerekir ki Câbir ile Demokritosçu atom teorisinin ayrıştığı en önemli nokta bölünebilme konusudur. Demokritos, varlığın bir bütün olmadığını, arada bulunan boşluklar sayesinde bölünebildiğini ve değişimin de bu sayede meydana geldiğini savunmaktaydı.³⁰ Ancak bu bölünme mutlak anlamda sonsuz değildir. Bundan dolayı da Demokritos atomların maddenin artık bölünemeyecek en temel yapı taşları olduğunu söylemekteydi. İbn Hayyân ise maddi cevherin ilksel-niteliksel unsurlarına kadar bölünebildiğini, hatta bu ilksel tabiatlar maddi cevherden çözüldükten sonra maddi cevherin kendisinin bile bölünebileceğini söylemektedir. Zira ona göre bu, dönüşümün mümkün olabilmesi için zorunlu bir durumdur. Üstelik o, bu bölünme neticesinde ortaya çıkacak bir enerji veya güçten de şu ifadelerle bahsetmektedir:

“Madde yoğun enerjidir. Bu sebeple Yunan fizikçilerinin maddenin bölüne bölüne parçalanamaz en küçük bir parçayla son bulduğuna ve kütlelenin bu sayısız parçalanmalarından meydana geldiğine dair iddiaları yanlıştır. Onların —cüz'ün lâ yetecezzâ- (parçalamaz en küçük parça,

²⁹ Denk, *İlk Çağ'da Doğa Felsefeleri*, 81.

³⁰ Kadir Çüçen vd., *Varlık Felsefesi* (Bursa: Ezgi Kitabevi, 2017), 74.

atom) adını verdikleri bu nesne parçalanabilir ve bundan enerji (kudret) hâsıl olur. Bu öyle bir kudrettir ki, benzetmek gibi olmasın ama Allah kudreti gibidir ve bir habbeciğin (taneciğin) bir şekilde parçalanması, Allah korusun, Bağdat gibi bir şehri yok edebilir.”³¹

Anlaşıldığı üzere Câbir b. Hayyân için metafizik ilkeler olan dört niteliksel *arkhe*, maddi cevherle birleşmek suretiyle cisimleşmektedir. Ancak mutlak surette bu durum kategorilerin iştirakiyle meydana gelmek durumundadır.³² Özellikle de nicelik ve nitelik kategorilerine filozofumuz tarafından özel bir ihtimam gösterilmektedir. Öte yandan varlık unsurları bunlar ise varlığa geliş anlamında oluş süreci nasıl cereyan etmektedir? Hangi aşamalar geçirerek bir şey yoktan varlığa gelmektedir? Düşünürümüz bu süreci tabiatların maddi cevhere yüklenme süreci olarak görmektedir. O halde İbn Hayyân'ın oluş felsefesini ortaya koymak bu noktada makul görünecektir.

4. Oluş ya da Tabiatların Maddi Cevherlere Yüklenmesi

Câbir b. Hayyân varlık ve âlem hakkında çeşitli araştırmalar yapmış ve bu araştırmalar neticesinde ezeli bir şekilde cereyan eden ve varlığa gelişte ilk rolü üstlenenin ilksel ve niteliksel olan unsurlar olduğuna dikkat çekerek bunların sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik olduğuna hükmetmiştir. Ona göre bu özellikler daha sonra dışsal faktör olan kozmik ve ezeli nitelikteki hareket ve sükûnun etkisiyle mezc olmakta ve çeşitli ürünleri meydana getirmektedir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki burası, ilkesel anlamda önemlidir. Zira hareket ve sükûn olmasaydı bu niteliksel unsurlar kendi başlarına, birbirinden bağımsız bir şekilde kalırdı ve varlık âlemi oluşmazdı. Maddi cevher ve niteliksel *arkhelerin* birleşmelerine müteakip nitelik ve nicelik bu mezc sürecine dâhil olurlar. Çünkü her ne kadar niteliksel unsurlar hareket ve sükûn ile karışsalar da henüz varlık âlemindeki çeşitliliği izaha yetecek derecede farklılığı ortaya koyamazlar. Bu anlamda böyle bir âlemde karşılaştığımız türden bir çeşitlilik ancak ilksel niteliklerin farklı cins ve türlerde, farklı nitelikte ve nicelikte olması temin edildiğinde mümkündür. Örneğin birinde kuruluk fazlayken diğerinde azdır. Yine birinde sıcaklık nicelik anlamında baskınken, diğerin-

³¹ Süleyman H. Bolay, "Câbir İbn Hayyân'ın Bazı Felsefî Görüşleri", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, ed. Ali Bakkal (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2006), 1/313.

³² Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Mevâzîn", 204- 211.

de soğukluk baskındır. Bundan dolayı bu ilksel niteliksel unsurlar, farklı varlık türlerinde farklı ölçülerde ve farklı niteliklerde bulunmaktadır. Bu demektir ki ilk aşamada oluşum süreci niteliksel unsurlar; hareket-sükûn, nitelik ve nicelik olmak üzere dört elemandan oluşmaktadır.³³

Düşünürümüz Câbir, sonraki aşamayı ise cisimleşme aşaması olarak görmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi cevher, ilk aşamadaki dört elemanın taşıyıcısı olan madde konumundadır ve onların cisimleşmesini temin etmektedir. Bu sayede herhangi bir şey boyutlara ve diğer dokuz kategoriye sahip olmaktadır.³⁴

Diğer taraftan birinci aşamadan gelen niteliksel tabiatlar maddi cevhere yüklenerek kendilerine ait çeşitli özelliklerle maddi cevhere etki etmektedir. Kuşkusuz Câbir, maddi cevherin tabiatlardan bağımsız olan şeklini dairevi olarak düşünmektedir. Devam eden oluş sürecinde ise maddi cevher şahıslaşarak Demokritosçu anlamda türünün özelliklerini gösteren şekillere girmektedir. Ancak unutulmamalıdır ki düşünürümüz, farklı varlık türlerine ait maddi cevherlerin şekil bakımından da farklılaştığı konusunda kesinlik bildirmemektedir. Sadece bunu mümkün görmektedir. Şu hâlde ilksel anlamda maddi cevher, Aristocu etkiyle basit ve mükemmel şekil olan dairevî şekilde düşünülmektedir. Daha sonra ise maddi cevher, türünün özelliklerini gösterir şekillerle boyutlanırken bu ilksel-nitelik unsurların özelliklerini kuşanmaktadır.³⁵ Nitekim Câbir bu ilk niteliksel unsurların da hareket bakımından çeşitli özellikleri olduğunu ifade etmektedir. Buna göre sıcaklık her zaman yukarı doğru hareketi, soğukluk içe kapanışı ya da büzülmeyi, kuruluk incelikli olmayı, nemlilik ise kaba olmayı maddi cevhere dikte etmektedir. Öte yandan niteliksel unsurların bu özellikleri yüklendiği maddi cevhere de yansımaktadır. İkişerli olarak sıcaklık ve kuruluk -ki bunlar birleştiğinde ateşi meydana getirir- hafifliği özellik olarak taşırken soğukluk ve nemlilik -ki bunlar da birleşince suyu meydana getirirler- ağırlığı özellik olarak taşımaktadır. Anlaşılabacağı üzere İbn Hayyân için boyut ve şekil kazanma maddi cevherde sonradan ortaya çıkan bir durumdur. Maddi cevherin şeklini, kabalık-incelik ve kısalık-uzunluk gibi niteliklerini ilksel tabiatlar belirlemektedir.³⁶

³³ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-İhrâc", 297.

³⁴ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü't-Tecmî", 260-262.

³⁵ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Mevâzîn", 221.

³⁶ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Meydâni'l-'akl", *Resâil-ü Câbir b. Hayyân*, nşr. Ahmet Ferîd Mezîdî

5. Nefs ile Birleşme

Câbir'in varlık anlayışında bir şeyin yokluktan varlığa çıkması için geriye kalan son aşama, maddi cevherin şahıslaşma aşamasıdır ki o da nefis ile birleşmedir. Nefis; vücudun kendisi ile canlı hale geldiği kuvvet, iradeye bağlı olarak yapılan hareket, duyu ve hayal gücünü taşıyan ruh olarak tanımlanmaktadır.³⁷ Filozofumuz nefis ile ilgili düşüncelerini şu şekilde açıklar:

"Nefsin tanımı; kendisinden sadır olan fiilde ona ait bir alet olan cismin kemalidir. Nefse ait bu tanım terkip/birleşim yönündendir. Bunu zikrettik, çünkü o, Aristoteles'in nefis konusunda zikrettiğiyle benzerdir. Aristo'ya göre nefis, tabii cismin bil kuvve hayat sahibi olmaya yönelik kemalidir. Bu tanımdaki bozulmayı, çirkinliği ve kendisine inanılanın konumunun eksikliğini Aristoteles'in Nefs kitabına yönelik reddiyemizde açıklamıştık. Fakat biz, her bir zeki insanın aklının miktarı ve anlayışının sınırına göre bu ilimleri alması için talep edenlerin tamamına derecelerin farklılığına göre bu kitapları ortaya koyuyoruz. Bundan dolayı nefis hakkındaki bu tanımı zikrettik. Bizim görüşümüze göre nefsin tanımına gelince nefis, cevherin cisimleri kuşatmasıyla konumlanan, kuşattığı cisimleri diriltten ilahi bir cevherdir. Bak kardeşim! Nefsin cevherine delalet etmesi bakımından, iki tanım arasında ne kadar da fark var!"³⁸

Her ne kadar Câbir'in Aristoteles'e nefis konusunda yazdığını söylediği reddiye elimizde bulunmasa da tanımdan da anlaşılacağı üzere Câbir ile Aristoteles, nefsin ruhani bir cevher olduğu noktasında aynı görüşü paylaşmaktadır. Bu anlamda ruh ile nefis aynı anlamda kullanılmış gibi görülmektedir. Buna göre nefis maddi cevhere canlılığını veren ilkedir ve maddi cevher bu sayede kemale ermektedir.

Daha önce de ifade edildiği gibi düşünürümüz için maddi cevherlerin oluşum süreci şahıslaşma ereğine doğru bir süreç halinde cereyan etmektedir. Son aşama olarak da maddi cevher, nefsin kendisine teşebbüs etmesiyle de varlık alanına çıkmaktadır.³⁹ Aslında bütün bu anlatılanlardan varlığa çıkışın kademeli bir aşama olduğu görülmektedir. Buna göre maddi cevher, nitelikler aşamasını sırası ile geçmektedir. Bir nitelikten diğerine geçişi ise boşluk sağlamaktadır. Yukarıda da değindiğimiz gibi Câbir, hem boşlu-

(Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 475.

³⁷ Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, 521.

³⁸ Câbir b. Hayyân, *Tanımlar Kitabı*, çev. Aygün Akyol-İclal Aydın (Ankara: Elis Yayınları, 2015), 62-64.

³⁹ Câbir b. Hayyân, "Kitâbu'l-Meydân", 478-480.

ğu devinim için gerekli gören atomcuların görüşünü hem de doluluk olsa da devinimin mümkün olduğunu söyleyen görüşü zikretmektedir. Burada şunu dikkatten uzak tutmamak gerekir ki tabiatlar arası geçiş ister boşluk sayesinde olsun, isterse de dolulukların birbiriyle yer değiştirmesi şeklinde olsun, Câbir için önemli olan devinim ve devinimin tamamlanmasıyla cisimleşmiş maddi cevhere nefsin teşebbüs etmesidir. Her şeyden önce maddi cevherin tabiatlar arasında devinimini onda bulunan nefis sağlamaktadır. Câbir'e göre bu, nefsin mizaca yönelik şevk duymasından dolayıdır. Hemen belirtmek gerekir ki bu düşünce, Aristotelesçi gelenek tarafından ifade edilen ve herhangi bir varlığın yetkinliğe ulaşmak için gerekli niteliklere sahip olmaya derin arzu ve şevk duyduğu düşüncesine benzemektedir. Aristoteles maddenin forma şevk duyduğunu söylemektedir.⁴⁰ Nitekim bu izah Meşşâî filozoflar tarafından aynıyla devralınmıştır. Buna göre ay-altı âlemdeki en alt derece olan maddeden başlamak suretiyle bütün varlıklar yukarı ve bir üst forma doğru şevk duymaktadır. Bu açıklamanın filozofumuz tarafından da yapıldığı görülmektedir. Başka bir açıdan bakıldığında bu cevap aynı zamanda “ereksel” bir açıklamadır. Tabiatlar maddi cevhere niçin yüklenmektedir? Ya da maddi cevher neden bütün bu nitelikleri almak için gayret göstermektedir? Câbir'e göre maddi cevherde bulunan nefis, kemale ermek ve maddi cevheri de kemale erdirmek için onu bir tabiatın başka bir tabiata doğru boşluk ya da doluluk yardımıyla gezdirmektedir⁴¹ Bu sayede de maddi cevher şahıslaşmaktadır. İşte bu düşünce Aristocu nefis öğretisiyle Câbir'in nefis öğretisi arasındaki farklardan biridir. Nitekim Cabir, *Kitâbü'n-Nefs* adlı eserinde, nefse dair felsefe tarihi içerisinde verilmiş tanımları zikrederken Aristoteles'in de nefis ile ilgili görüşünü

⁴⁰ Süleyman H. Bolay, *Aristo ve Gazali Metafizikleri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), 43.

⁴¹ Bu konuyu Câbir şöyle dillendirir: “Nefs cevhere ya şehvetten dolayı teşebbüs eder ya da başka bir şekilde. Onda (Nefs) akıl ve cehl kuvvesi vardır ve cevherle birleşmeye bunlarla hazırdır. Bundan sonra (birleşmeden) artık o (cevher) bir zat ve renk sahibidir. Ancak bu renk asıllardaki gibi bir renk değildir. Beyaza benzer, güneş renginde bir sarılıktır. Nefs ve cevherin birleşmesinden mütevellit olanlar bunlardaki arazlar değildir. Bilakis o artık bir zattır. Bunun için o, cevherin ve nefsin yok olmasıyla yok olur. Bundan sonra o nefis ve cevher âlemi olmayan başka bir âleme geçer. Geçtikten sonra da bu âlemdeki unsurları kazanır. Bir grubun demesine göre (geçtikleri) bu âlem Halâ (boşluk), bir başka gruba göre ise melâ (doluluk) olan unsurlar âlemidir. Bu âlemden sadece unsurların özellikleri çıkar. Zıt unsurların bulunduğu (bu âleme geçince), nefsin şavkıyla ilk aşamada aldığı tabiatlardan dolayı (benzer olanı cezbe eder). Eğer sıcaklığa müştak ise sıcaklık, soğukluğa müştak ise soğukluk, nemlilikse nemlilik, kuruluksa kuruluk (ile birleşir).” Câbir b. Hayyân, “Kitâbü'l-Meydân”, 479-480.

belirtmektedir.⁴² Aristoteles'e göre nefis: "*Bilkuvve hayat sahibi olan tabii cismin kemalidir.*"⁴³

Öte yandan Câbir açısından Aristoteles'in bu tanımda *cism-i tabîden* kastı, nefsin *cism-i mutlak* olmadığını ifade etmek içindir. Bu noktadan bakıldığında Câbir'e göre bu tanım nefsin işlevine ve bileşik haldeki durumuna dair bir tanımdır.⁴⁴ Câbir, Aristoteles'in nefis tanımına getirdiği şerh üzerine nefse dair kendi tanımını şu şekilde ortaya koyar: "*Cevherin cisimleri kuşatmasıyla konumlanan, kuşattığı cisimleri dirilten ilahi bir cevherdir.*"⁴⁵ Bu iki görüş birlikte değerlendirildiğinde Aristoteles, formu maddeye hasretmek suretiyle nefis ile cisim birlikteliğine vurgu yaparken Câbir için nefis, ilahi bir cevherdir. Ancak kanaatimizce düşünürümüz yine de orta bir yol bulmuştur ki bu da maddi cevher aşamasının sürece dâhil edilmesidir. Buna göre Câbir'in tanımlaması ilahi de olsa nefsin -Aristotelesçi anlamda- cisimle birlikteliğine vurgu yapmak istemesinden ileri gelen bir tanımlamadır.

6. Oluş Çeşitleri

Câbir b. Hayyân şeylerin hepsinin asıllarının tek olduğunu ve bu sayede birbirine dönüşebildiğini dile getirmektedir. Bütün bu izahlarla beraber burada sorulması gereken bir diğer soru şudur: Varlığın oluşum süreci hep aynı ve tek şekilde mi cereyan etmektedir? Bu anlamda eğer oluşumda tek örneklik varsa varlığın birbirine dönüşümü nasıl temin edilebilir? Açıkça ifade etmek gerekir ki Câbir'e göre şeyler en temel heyulasına kadar çözünüp tekrar birleştirilebiliyorsa ve hatta farklı şekillerde bile birleştirilebiliyorsa oluş çeşitliliğinin bir bakıma sağlanması gerekmektedir ki hem maddi cevherden hem de tür ve cinsten kaynaklı farklılıklar mümkün olabilsin. Bu bağlamda filozofumuz tabiatların maddi cevhere yüklenmesi konusunda -kendisi kimya ilmi ile uğraşan bir bilim adamı olduğu için- taş üzerinden beş tür oluş ya da terkip şeklinden bahsetmektedir. Buna göre bu oluş şekilleri maddi cevher, nitelik, nicelik, zaman ve mekân durumlarında farklılaşmaktadır.⁴⁶

⁴² Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'n-Nefs", *Selâsü Resâil-i felsefiyye li Câbir bin Hayyân*, nşr. Zekî Necîb Mahmûd - Muhammed Abdu'l-Hâdî Ebû Rîde (Paris: Dâru'l-Babillion, ts.), 193.

⁴³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Lale Levin Basut - Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2019), 412a20.

⁴⁴ Câbir b. Hayyân, *Tanımlar Kitabı*, 62.

⁴⁵ Câbir b. Hayyân, *Tanımlar Kitabı*, 64.

⁴⁶ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Mevâzîn", 204- 211.

Câbir'in düşüncesine göre oluştaki ilk tür, tanrısal yaratımın bir şeklidir. Ona göre böyle bir şey terkip edilebilirse onda çözülme ve çürüme olmaz ve onu bu şekilde yaratan hariç hiçbir şey ortadan kaldıramaz. Zira bu şekilde var olmuş olması onun suni değil tabii olduğunu göstermektedir. Bu aynı zamanda insan yapımı ile tanrısal yaratım arasındaki farktır ve Tanrısal yaratım; zaman, mekân, nicelik ve nitelik bakımından dengededir.⁴⁷

İkinci tür oluş şekli, bir şeyin niceliği ile niteliğinin birbirine uygun olmamasıdır.⁴⁸ Ayrıca bu oluş şeklinde maddi cevherler taşıdığı nitelikleri birden fazla defada süreç içerisinde edinmektedir. Oluşum zamanı ve mekânı arasında ise uyumsuzluk vardır. Bir şeyin bozulması, değişmesi ve renkten renge girmesi, miktarda değişim yaşaması bu tür oluşun özelliklerindedir. Düşünürümüze göre bu tarz bir oluşla varlığa gelen şey, çabuk çözülmeye mahkûmdur. Zira canlı varlıktaki dağılma ve çözülmenin anlamı hastalık ya da kısa ömürlü olmasıdır. Böyle bir oluş yapısında olan şeye illet cenin aşamasından hemen sonra sirayet etmekte ve yavaş yavaş ilerlemektedir. Bu ilerleme ise ömür boyunca devam etmektedir. Nihayetinde unsurlar arasındaki uyumsuzluk had safhaya gelmekte ve çözülüp yok olmaktadır.⁴⁹

Üçüncü tür ise niceliğin niteliğe uygun olması ve maddi cevhere yüklenen tabiatların kendisine tek seferde yüklenmesi durumudur.⁵⁰ Bu durumda nitelikler tabii bir şekilde oluşmuşken oluşum zamanı ve mekânı birbirine uygun değildir. Câbir'e göre bu uygunsuzluk mekânda ise onun mekânını tabiatlarına uygun bir mekânla değiştirmek gerekmektedir. Yine bu oluş çeşidiyle var olan şey zaman bakımından uyumsuzsa süreksiz olmakta ve çabuk çözülmektedir.

Dördüncü türe geldiğinde şeyin cevherinin tabiatları tek bir defada taşınmasına ve zamanı ile mekânı muvafık olmasına rağmen niceliğinin niteliğiyle uygun olmaması durumudur.⁵¹ Bu durum, zaman ve mekânın oluş için kusursuz, ancak miktar ve özellik bakımından kusurlu olmasıdır.

Beşinci tür ise şeyin niceliğinin niteliğine uygun olmaması, maddi cevherinin tabiatları birden fazla defada yani farklı zamanlarda yüklenmesi

⁴⁷ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Mevâzîn", 212.

⁴⁸ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Mevâzîn", 213.

⁴⁹ Zeki Necîb Mahmûd, *Câbir b. Hayyan* (İskenderiye: Mektebetü'l-Mısır, ts.), 154.

⁵⁰ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Mevâzîn", 213.

⁵¹ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Mevâzîn", 214.

durumudur.⁵² Ancak bu durumda zaman ve mekân birbiri ile muvafıktır. Çünkü bu sunî tabiat, yapı bakımından maddi cevherinde bir zorunluluk olmaksızın değişebilmektedir. Bu durumda da oluş şekli eksik, bozulması çabuktur.

Câbir'in verdiği bilgilerden anlaşılacağı üzere, bir şeyin oluş şeklinden yola çıkılarak onun oluşunun ne zaman tam ne zaman eksik olacağı, eksikliğin nerede bulunacağı tespit edilebilmektedir. Düşünümüzün bu konuda önemle altını çizdiği bir diğer husus, Allah'ın yaratması ile insanın yaratması arasında yapılması gereken ayırmadır. Bu bakımdan o, tanrısal irade ile tabii yolla yapılmış olan bir şeyin bekasından söz etmektedir.⁵³ Kanaatimizce burada en kritik tespit, ebedilik fikrinin tabiata atfedilmiş olmasıdır. Yani Câbir'e göre tabii yolla dengeli bir şekilde kurulmuş olan cevher ebedidir ve Allah onu yok edene kadar bu bekasını sürdürmektedir. Bu bakımdan bekanın temini, tanrısal gizil bir güce değil tabii olmaya indirgenmektedir. Açık ki Câbir, ebedilik kavramından salt form olan ruhani şahısların (gök küreleri, yıldızlar ve felekler) yapısında ilksel-niteliksel tabiatların dengeli bir şekilde kurulmuş olmasını anlamaktadır. Böylece filozofumuza göre ebedilik; korunum bakımından süreklilik anlamına gelmektedir. Yani ona göre ebedi olan şey bozulmaya ve değişmeye uğramayan şeydir. Tanrısal anlamda ebediliği ve ezeliği ise kadîm kavramıyla ifade etmekte ve bu kavramdan da bir sebebe bağlı olmadan ezeli ve ebedi olmayı kastetmektedir. İbn Hayyân'ın tespitlerinden ortaya çıkan bir diğer önemli nokta ise insanın yaratma ediminin sanat ilmi yani (kimya) tanrısal yaratmayı (fitratullah) taklit ediyor olmasıdır. Nitekim o, oluş şekillerini temelde üç gruba ayırarak ve biraz daha detaya girerek bu konuyu izah eder. Buna göre var oldurma sürecinin ilki tanrısal yaratma, ikincisi insanın yaratması, üçüncüsü ise her ikisi için de müşterek olan yaratma şekilleridir.⁵⁴ Ancak şunu dikkatten uzak tutmamak gerekir ki yaratma kavramı burada tabiatların maddi cevherlere yüklenmesi anlamındadır.

Bütün bu anlatılanlardan sonra denilebilir ki bir kimyacı ve felsefeci olarak Câbir için önemli olan, tanrısal yaratım şekillerinin nasıl olduğunu keşfetmektir. Kuşkusuz filozofumuza göre bu yaratım bir mizan ile vardır ve bu mizan keşfedilebilir niteliktedir. Bu mizan keşfedildiği takdirde düşünürümüze göre ikinci yaratma olan insan sanatı, birincil yaratma olan

⁵² Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Mevâzîn", 214.

⁵³ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Mevâzîn", 216-217.

⁵⁴ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Mevâzîn", 216-220.

tanrısal sanatı taklit edebilmektedir. Câbir'in bu düşüncesinden anlaşıl-
maktadır ki insan; doğada taş, bitki ve hayvan türlerinden herhangi bir
tikeli keşfedip onun yaratılışını taklit edebilmektedir. Öte yandan o, asla
ilksel yaratma gibi bir şeyi yapamamakta ancak ona benzer bir şeyi mey-
dana getirebilmektedir. Bu anlamda örneğin altının cevheri niteliklerinin
belirlenebilme ve bu belirlenimle suni bir altın yapılabilme ya da her-
hangi türden bir metali altına boyayabilme imkânı bulunmaktadır. Yine
insan, bir bitkiyi tabiatlarına kadar ayrıştırılıp tekrardan birleştirebilir.
Hatta bir insan bile yapılabilir! Ancak bu yapılan insan, tanrısal sanatla
yaratılmış bir insan gibi olamamaktadır.⁵⁵

Câbir'in bu düşüncelerini özellikle içinde yaşadığı 8. Yüzyılı dikkate al-
dığımızda ve bilgi seviyesinin çok düşük olduğu bir dönemde günümüzün
klonlama sistemine ışık tutan düşüncelerinin olduğunu fark etmekteyiz.
Gerçekten de hayvanlar üzerinde denenen klonlama sisteminin ilerleyen
zamanlarda insanlar için de denenmesi ve sonuçlarının ne şekilde olacağı
hepimizin merak ettiği bir konudur.

7. Kozmik Oluş Sistemi: Aristocu Kozmoloji ve Yeni-Platoncu Üç Hipostaz

Câbir b. Hayyân için niteliksel tabiatların maddi cevhere yüklenmesi
sonucu bir şeyin yokluktan varlığa çıktığı ifade edilmişti. Aslında bütün bu
süreç bir şeyin mikro ölçekte nasıl cisimleştiği ve varlığa geldiği ile ilgili bir
durumdur. Konunun bir diğer yönü ise makro âlem bakımından şeylerin
nasıl bir yaratılışa ve düzene sahip olduğudur. Nitekim buna dair bir soruş-
turma bizi filozofumuzun nasıl bir kozmolojik düşünceye sahip olduğuna
götürmektedir. Zira onun yaşadığı dönem ve bütün bir Orta Çağ kozmo-
lojisi Batlamyus'un dünya merkezli kosmos ve Aristoteles'in teorik fiziği-
nin etrafında şekillenmektedir.⁵⁶ Doğal olarak bu kozmoloji Câbir için de ge-
çerlidir. Özellikle Aristoteles'in teorik fizik merkezli izahı Câbir'i derinden
etkilemiştir. Nitekim filozofumuz Galen'e yönelik eleştirilerinde Aristoteles
lehine çıkarımlar yapmakta, kürelerin dönüş yönleri bakımından Aristo-
teles ile aynı örnekleri vererek rasyonel izahlarda bulunmaktadır.⁵⁷ Diğer

⁵⁵ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Mevâzîn", 204- 220.

⁵⁶ Colin Ronan, *Bilim Tarihi*, çev. Ekmeleddin İhsanoğlu - Feza Günergun (Ankara: Tübitak Yayın-
ları, 2005), 132.

⁵⁷ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Bahs", *Resâil-ü Câbir b. Hayyân*, nşr. Ahmet Ferîd Mezîdî (Lübnan:
Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 447-457.

tarafından düşünürümüzün kozmolojisinde Yeni-Platoncu unsurlar da görül-
mekte ve akıl, nefis gibi kavramlar burada birer kozmik kavram olarak de-
ğerlendirilmektedir. Kozmik oluş sisteminin bu unsurları Câbir tarafından
ruhani cevherler olarak isimlendirilmektedir. Bunlar maddeye konu olma-
dıkları gibi cisim ya da bu türden bir şey de değildir.⁵⁸

Kuşkusuz ruhani ya da şerefli cevherler düşünürümüzün sisteminde
kozmetik oluş sisteminin birer ilkesi olarak nitelenmektedir. Akıl ve nefis
olan bu iki temel ilke Plotinos düşüncesindeki iki hipostazı çağırırsa da
Câbir asla bir sudûr sürecinden bahsetmemektedir. Bir diğer taraftan ka-
naatimizce o dönem için henüz maddenin çekim gücü bilinmediği için
kozmetik düzeyde cereyan eden düzenli hareket, nefis ve akıl gibi metafizik
ilkelerle ifade edilmekteydi. Bu bağlamda bir taşma ya da feyizden bah-
setmediği için Câbir'in kozmik sistemi ve kozmik oluşu tahlili Aristoteles
sistemine daha yakındır.⁵⁹

Aristoteles gibi Câbir için de âlem; dört basit unsur ile bunların bir-
leşmeleri sonucunda meydana gelen, oluş ve bozuluşa konu olan var-
lıkların oluşturduğu ay-altı âlem ile eterden (el-Esîr) meydana gelen ve
dairevi şekilde hareket eden gök kürelerinden oluşan ay-üstü âlemden
oluşmaktadır.⁶⁰ Bununla birlikte düşünürümüz için kozmos, iç içe geçmiş
ve aynı merkezi paylaşan kürelerden meydana gelmektedir. Ayrıca o, ay-
üstü âlem için *ulviyât* ifadesini de kullanmaktadır.⁶¹ Bütün bu benzerlikler-
in yanı sıra Câbir'in Aristoteles kozmolojisinden ayrılan bazı noktaları
da bulunmaktadır. Öyle ki Cabir, kozmik bir ilke olan ilk sebep dairesinin
hareket ettiğine dair herhangi bir şey söylememektedir. Yine o, sudûr
ya da feyz gibi bir süreçten de bahsetmez. Diğer taraftan Cabir, ay-üstü
âlemin ay-altı âlemden farklı bir şey olan el-Esîr'den yaratıldığını söyle-
se de Aristoteles'ten farklı olarak "esir" in ilksel niteliksel unsurlar olan
sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilikten müteşekkil olduğuna inanır.⁶²
Kanaatimizce onun bu düşüncesinin önemli bir anlamı olsa gerek. Zira
bu bakış açısıyla Cabir, ister yüksek âlem, isterse aşağı âlem olsun, bütün
evrenin bir bakıma türdeş olduğunu iddia etmiş olmaktadır.

Diğer taraftan Câbir için gök kürelerin bu tabiatlar bakımından

⁵⁸ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Bahs", 447.

⁵⁹ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü't-Tasrîf", 278-283.

⁶⁰ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü't-Tasrîf", 278.

⁶¹ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü't-Tasrîf", 279.

⁶² Câbir b. Hayyân, "Kitâbü't-Tasrîf", 278

bir karşılığı vardır. Onun kozmolojik oluş sistemi incelendiğinde sisteminin sudûr üzerine değil, yaratma doktrini üzerine kurulu olduğu görülmektedir.⁶³ Bu yaratım sürecini ise o, Aristoteles'in iç içe geçmiş küreler ya da daireler terminolojisini devralarak yapmaktadır.⁶⁴ Filozofumuz için kozmik düzende ilk sıra, kozmik bir ilke olan *ilk sebep dairesine* aittir. Bu ilk sebep dairesi akıllı, etkin ve güç sahibidir. Daima doğru ve hayırlı olanı yapmaktadır. Bu bakımdan bir etkinlik içerisindedir, pasif değildir. Bu dairenin içerisinde ise ikinci daire olarak *akıl dairesi* gelmektedir. Bu daire ise düşünme yeteneğine sahiptir, ancak etkin ve kadir değildir. Daha sonra ise *nefs* olarak isimlendirilen üçüncül daireler alanı gelmektedir ki Câbir'e göre buranın daire ya da küre sayısı bilinemez. Bu üçüncül daireler ise düşünürümüze göre ikinci dairenin tam tersidir. Yani etkin ve kadir olmasına rağmen akıl sahibi değildir. Bir sonraki adımda ise dördüncül daireler olan *maddi cevher âlemi* gelir. Bu dairelerin sayısı da bilinemez kadar çoktur. Heyûlâ dairesi de denebilecek olan bu daire ne akıllı ne etkin, ne de kadirdir.⁶⁵ İlginç bir şekilde Câbir; yedi gezegen feleğini, zaman ve mekânı bu daire ile birlikte başlatmaktadır. Kanaatimizce bu, maddi cevhere yüklenen on kategori ile ilgili bir durumdur. Zira maddi cevher ancak kategorilerin yüklenmesinden sonra varlık alanına çıkabilmektedir. Buradan ulaşılabileceğimiz bir diğer sonuç ise zamanın ve mekânın hâdis olarak görüldüğüdür.

Câbir'e göre en üst felekten aşağı doğru, daha doğrusu içe doğru indikçe başka dairelerde vardır. Nitekim dördüncül dairenin içerisinde olan beşincil daireler alanı, niteliksel unsurların daireleridir. O, bu dairelerin içerisinde niteliklerin nasıl bir şekilde bulunduğu dair çizimler vermektedir.⁶⁶ Bundan sonraki aşamada ise filozofumuz bir adım daha ileri gitmekte ve Aristoteles'ten ayrıldığı bir diğer noktayı daha ilave etmektedir. Buna göre beşincil daireler olan niteliksel unsur dairelerinin içerisinde de altıncı tür daireler bulunmaktadır ki Câbir bu dairelerin, boşluk daireleri olması gerektiğine işaret eder.⁶⁷

Kanaatimizce Câbir b. Hayyân'ın kozmik sistemi, bir bakıma maddi

⁶³ Zira Câbir, Allah'ın (c.c.) ilk sebep dairesinin üstünden en içteki dairenin altına kadar her yerde olduğunu, bu on bir dairenin (İlk sebep, akıl, nefis, sabit yıldızlar ve yedi gök küre felekleri) onun eseri olduğunu (yukevvinuhu) söylemektedir.

⁶⁴ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü't-Tasrîf", 278-283.

⁶⁵ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü't-Tasrîf", 280.

⁶⁶ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü't-Tasrîf", 280.

⁶⁷ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü't-Tasrîf", 281.

cevherin oluşum aşamalarının biraz büyütülmüş şeklini andırmaktadır. Özetle ifade etmek gerekirse maddi cevherin oluşum aşamalarına ilaveten kozmik ilk sebep ve akıl daireleri eklenmektedir. Bu iki prensip (ilk sebep ve akıl) üçüncü prensip olan nefis vasıtasıyla niteliksel unsurlar ve maddi cevher âlemiyle birleşmektedir. Bu şekilde de bir kozmik bütünlük sağlanmış olmaktadır.

Belirlediği kozmik unsurlar bakımından Câbir'in çizdiği sistem sudûru çağrıştırırsa da onun metinlerinde ve genel olarak metafizik sisteminde sudûrdan, feyizden bahseden herhangi bir şey görülmemektedir. Öte yandan düşünürümüzün sistemi başlangıç olarak yeni-Platonculuğun kurucu filozofu olan Plotinos'un üç hipostazına benzese de bu üçüne yüklenen anlamlar bakımından Câbir ile Plotinos ayrılmaktadır. Ayrışılan bir diğer nokta ise sudûr süreciyle ilgilidir ki sudûr da her bir feleğe üç unsur eşlik etmektedir: Feleğin kendisi, nefsi ve semavi akli. Bu şekilde de toplam otuz üç öğeden bahsedilmektedir. Oysa Câbir'in çizdiği kozmik sistemde böyle bir şey mevcut değildir. Onun sisteminde her bir dairenin ya da kürenin kendisine ait halleri ve özellikleri vardır. Câbir, ilk sebepten aklın ya da akıldan nefsin taşıdığını ya da çıktığını söylememektedir. Ayrıca sudûrda çoğalma ilk akıldan itibaren başlarken Câbir'in çizdiği tabloda çoğalma zaten çok olan nefsin yine çok olan maddi cevherler âlemine yapışması ve onu şahıslştırması işlemiyle başlamaktadır. Bu bakımdan Câbir, küllî nefsten değil, nefis dairelerinden bahsetmektedir.

Bir diğer açıdan Cabir ile Plotinos'un sisteminin farklılığını şu şekilde ifade edebiliriz. Plotinos'da unsurlar ay-altı âlemden itibaren etkinlik gösterirken Câbir'de ise el-esîr dört niteliğin bir türünü temsil etmektedir. Bu anlamda Câbir'in hem Aristoteles'ten hem de Plotinos'tan ayrılan tarafları vardır. Mesela, o, gezegenlerin semavi olsalar da ilksel-niteliksel unsurlardan oluştuğunu söylemektedir ve onun sisteminde bu kürelere herhangi bir akıl eşlik etmemektedir. Bu gök küreleri Câbir kozmolojisinde sudûru taşıyan birer unsur olmayıp, tıpkı maddi cevher âleminde bulunan diğer cisimler gibi nefsin teşebbüsü ile şahıslştırılır. Kanaatimizce Câbir kozmolojisindeki en önemli fark ise onun kozmik ilke olan ilk sebep ile Allah'ın zatı arasında ontolojik bir bütünlük görmemesidir. Câbir'in ifadesiyle Allah hem ilk sebebin üstünde hem en küçük dairenin merkezinin (ki bu boşluktur) en altındadır. Hem evveldir hem ahirdir.⁶⁸ Bu sebeplerden dolayı düşü-

⁶⁸ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü't-Tasrîf", 282.

nürümüzün sudûr şeklinde bir varlığa gelişten değil, tanrısal yaratmadan bahsettiği kanaatini taşımaktayız. O, Yeni-Platoncu kadîm vahdet ilkesi, Demokritosçu atom ve Aristotelesçi dairesel hareket ve iç içe felekler kavramını bir araya getirmekte; madde-form temelli bir teorik fizik üzerinden ilerlemektedir. Bu düşünceler muhtemelen kendisinden sonra gelen Kindî üzerinde çok büyük etki yapmış olsa gerek. Zira Kindî'nin de bu temeller üzerinde bir yaratma ile varlığa gelme fikrini taşıdığı bilinmektedir.⁶⁹

Sonuç

Metafizik temalarla içerisinde bulunduğumuz varlık âlemini aktüelliği üzerinden izah etmek uğraşısı, varlık ile onu ortaya çıkaran ilkeler arasında bağlar kurmak suretiyle cereyan etmektedir. Bu bağlar birtakım spekülasyonları beraberinde getirmekle birlikte İlk Çağ doğa felsefelerinde karşımıza *arkhe* araştırması olarak çıkmaktadır. Bu felsefî geleneğin devamı olarak düşünebileceğimiz Orta Çağ felsefesi de bundan bağımsız değildir. Nitekim bir bilim adamı olmasının yanı sıra Ortaçağda yaşamış bir İslam filozofu olarak Câbir b. Hayyân'ın metafizik açıklamalarının da aynı doğrultuda olduğu görülmektedir.

Hiç şüphesiz onun metafiziğinin en özgün yönü *arkheyi* niteliksel olarak tespit etmiş olmasıdır. Bu niteliksel unsurların maddi cevher ve ruhani cevher olan nefis ile kurduğu birliktelik bir tür oluş ya da varlığa geliş olarak değerlendirilmektedir. Maddi cevherin Kur'anî bir kavram olan "hebâ" kavramıyla ilişkilendirilmesi ve bu yolla İslam felsefesine intikali bu erken süreçte hayli önemli bir gelişme olarak değerlendirilmelidir.

Câbir'in metafizik görüşlerinin temelini varlık âleminin sayısal bir ahenkle var olduğu, bütün çeşitliliğiyle âlemin bir harmonia (düzen, ahenk) sergilediği görüşü oluşturmaktadır. Bu bakımdan Câbir'in oluş düşüncesinin aynı zamanda temeli kozmik düzeyde cereyan eden yaratılışa bağlanan bir yönü de bulunmaktadır. Bir başka açıdan değerlendirildiğinde tanrısal yaratım olarak âlem bir bütünlük oluşturmakta ve her bir varlık bu yaratım sürecinin ahenkli bir unsurunu teşkil etmektedir.

Bu değerlendirmelerle birlikte denilebilir ki Câbir'in oluş düşüncesi yaratma temelli bir varlığa geliş düşüncesidir. Tanrısal yaratım onun felsefesinde özgünlüğü ile korunmaktadır. Varlık türlerinin oluşumunda

⁶⁹ Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 106.

ilkelerin ve unsurların önemli bir rolü olmakla beraber bir bütün olarak âlem, Tanrının eseridir. İnsan ise bu sistemde müstesna bir yere sahiptir. Nitekim Câbir'e göre insan, varlık âleminde bulunan her bir varlığı (insan dâhil) baştan düzenleme, yok iken var etme yeteneğine ve gücüne sahiptir. Bunun için onun yapması gereken tek şey, varlık tekinin kendisinden terkip olunduğu unsurlarını ve bu yapının sayısal kodlarını tespit etmektir. Ancak insanın bu var edişi Câbir'e göre de tanrısal yaratımla kıyaslanamaz. Zira yaratıcı olarak Tanrı'nın bir şeyleri yaratması ile yaratılan bir varlık olarak insanın bir şeyleri yaratması aynı kategoride değerlendirilemez. Çünkü insan bu anlamda Tanrı ile eş değer bir varlık değildir. Onun cümleleri belki bize çok iddialı gibi gelebilir ancak onun daha çok anlatmak istediği şey, insanın gücü ve iradesi nispetinde aklını da kullanarak varlık âleminde yapabileceği en üst şeyleri yapabilme kapasitesini kullanmasıdır. Aksi takdirde insan, sonlu, sınırlı ve ölümlü bir varlıktır. Ondan gücü ve kapasitesini aşan şeyleri yapmasını beklemek ontolojik olarak mümkün değildir.

Kaynakça

- Aristoteles. *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap Yayıncılık, 2017.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Lale Levin Basut - Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2019.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Bir Düşünür Olarak Câbir b. Hayyân". *Felsefe Dünyası* 19 (1995), 19-29.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Câbir İbn Hayyân'ın Bazı Felsefî Görüşleri". *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*. ed. Ali Bakkal. 308-313. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2006.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Aristo ve Gazali Metafizikleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Cevizci, Ahmet. *Metafiziğe Giriş*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Çüçen, Kadir vd. *Varlık Felsefesi*. Bursa: Ezgi Kitabevi, 2017.
- Denkel, Arda. *İlk Çağ'da Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2011.
- İbn Hayyân, Câbir. "Kitâbü'l-Hacer", *Resâil-ü Câbir bin Hayyân*, nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî. 87-111. Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006.
- İbn Hayyân, Câbir. "Tefsîrü'l-Kitâbi'l-Ustukus", *Resâil-ü Câbir bin Hayyân*, nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî. 556-560. Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006.
- İbn Hayyân, Câbir. "Kitâbü'l-İhrâc mâ fi'l-kuvve ile'l-fi'l", *Resâil-ü Câbir bin Hayyân*, nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî. 290-386. Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006.

- İbn Hayyân, Câbir. “Kitâbü’l-Mevâzîn es-Sağîr”, *Resâil-ü Câbir bin Hayyân*, nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî. 181-226. Lübnan: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2006.
- İbn Hayyân, Câbir. “Kitâbü’t-Tasrîf”, *Resâil-ü Câbir bin Hayyân*, nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî. 269-289. Lübnan: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2006.
- İbn Hayyân, Câbir. “Kitâbü’s-Seb’în”, *Resâil-ü Câbir bin Hayyân*, nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî. 425-440. Lübnan: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2006.
- İbn Hayyân, Câbir. “Kitâbü’l-Habîb”, *Resâil-ü Câbir bin Hayyân*, nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî. 394-424. Lübnan: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2006.
- İbn Hayyân, Câbir. “Kitâbü’t-Tecmî’”, *Resâil-ü Câbir bin Hayyân*, nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî. 227-268. Lübnan: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2006.
- İbn Hayyân, Câbir. “Kitâbü’r-Rahme”, *Resâil-ü Câbir bin Hayyân*, nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî. 571-602. Lübnan: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2006.
- İbn Hayyân, Câbir. “Kitâbü’l-Ahcâr”, *Resâil-ü Câbir bin Hayyân*, nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî. 26-86. Lübnan: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2006.
- İbn Hayyân, Câbir. “Kitâbü’l-Meydâni’l-‘akl”, *Resâil-ü Câbir bin Hayyân*, nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî. 475-486. Lübnan: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2006.
- İbn Hayyân, Câbir. “Kitâbü’l-Bahs”, *Resâil-ü Câbir bin Hayyân*, nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî. 444-459. Lübnan: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2006.
- İbn Hayyân, Câbir. “Kitâbü’n-Nefs”, *Selâsü resâil-i felsefiyye li Câbir bin Hayyân*. nşr. Zekî Necîb Mahmûd - Muhammed Abdü’l-Hâdî Ebû Rîde. 192-197. Paris: Dârü’l-Babillion, Tarihsiz.
- İbn Hayyân, Câbir. *Tanımlar Kitabı*. çev. Aygün Akyol - İclal Aydın. Ankara: Elis Yayınları, 2015.
- İzci, Cihat. *Câbir bin Hayyân Felsefesi*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Kutluer, İlhan. “Cevher”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/450. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1993.
- Mahmûd, Zeki Necîb. *Câbir b. Hayyan*. İskenderiye: Mektebeti’l-Mısır, Tarihsiz.
- Pines, Shlomo. *İslam Atomculuğu*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Ronan, Colin. *Bilim Tarihi*. çev. Ekmeleddin İhsanoğlu - Feza Günergun. Ankara: Tübitak Yayınları, 2005.
- Türker, Ömer. *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Uysal, Enver. *Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Vural, Mehmet. *İslam Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.

Kuzey Amerika Yerlilerinin Geçiş Törenleri Üzerine Bir İnceleme

A Study of the Passage Rites of the North American Indians

Meltem Kekevi Şir Muhammed Dualı

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı
Ankara | Türkiye
meltemkekevi@hotmail.com
orcid.org/0000-0003-3591-9474

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı
Tokat | Türkiye
muhammed.duali@gop.edu.tr
orcid.org/0000-0003-0136-1214

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi | 2 Ekim 2020
Kabul Tarihi | 28 Kasım 2020
Yayın Tarihi | 30 Aralık 2020

Article Types | Research Article
Received | 2 October 2020
Accepted | 28 November 2020
Published | 30 December 2020

Bu makale, 2019 yılında tamamlanan *Kuzey Amerika Yerlilerinin Kadim Dini İnançları* adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

This article, was produced from the master thesis completed in 2019 entitled *Ancient Religious Beliefs of the North American Indians*. (Tokat Gaziosmanpaşa University, Masters Thesis, 2019)

Atıf | Cite as

Kekevi, Meltem - Dualı, Şir Muhammed. "Kuzey Amerika Yerlilerinin Geçiş Törenleri Üzerine Bir İnceleme [A Study of the Passage Rites of the North American Indians]". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2020), 819-834.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.4399294>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Kuzey Amerika Yerlilerinin Geçiş Törenleri Üzerine Bir İnceleme

Öz: Kuzey Amerika kıtasında insan varlığının başlangıcı, günümüz Kızılderililerin atalarının, üç göç dalgası şeklinde, Bering Boğazı'nı geçmek suretiyle bölgeye geldikleri savına dayanmaktadır. Jeolojik araştırmaların sonuçlarına göre, buzullar, Buzul Çağı'nda, deniz seviyesine inerek Bering Boğazı boyunca karadan bir köprü oluşturmuştu. Son tahminlere göre Wisconsin veya son buzul döneminde, deniz seviyesi neredeyse yüz kırk metreye düşmüştü ve bu düşüş binlerce kilometre genişliğinde açık bir arazi oluşturabilecek durumdaydı. Günümüzde antropologlar, Kuzey Amerika yerlilerini on kültür bölgesine ayırmışlardır. Kuzey Amerika Yerlilerinin inançları tek bir dini sistemle açıklanması mümkün olmayan çeşitliliktedir. Neredeyse kabile sayısı kadar çeşitli inançların hâkim olduğu bu kültürü anlamak için ortak kavramlardan faydalanılmaktadır. Bu bağlamda animizm, totemizm ve Şamanizm'in ortak inanç zeminini oluşturduğu tespit edilmiştir. Bu makalede, hemen her toplumda karşılaştığımız ve insanların inanç dünyalarında önemli değişikliklere yol açan dönemler üzerinde durulmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma, bazı Kızılderili kabilelerin doğum, evlilik ve ölüm gibi toplumları derinden etkileyen geçiş törenleri ile ilgili kadim inançlarını ve uygulamalarını konu edinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Kuzey Amerika, Kızılderililer, Kadim inançlar, Geçiş Törenleri.

A Study of the Passage Rites of the North American Indians

Abstract: The beginning of human existence in the North American continent is based on the argument that the ancestors of today's Indians came to the region by crossing the Bering Strait in three migration waves. According to the results of geological surveys, glaciers descended to sea level during the Ice Age and formed a land bridge across the Bering Strait. Besides the latest estimates, in Wisconsin or during the last glacial period, have shown that sea level had dropped to almost one hundred and forty meters and this situation could form an open field thousands of kilometers wide. Today, anthropologists have divided North American Indians into ten cultural regions. The beliefs of the Indians of North America are too diverse to be explained by a single religious system. Common concepts are used to understand this culture, which has almost as many beliefs as the number of tribes. In this context, it has been determined that animism, totemism, and shamanism are common belief grounds. This article focuses on the periods we observe in nearly every society that led to significant changes in people's religious beliefs. Therefore, this study discusses the ancient beliefs and practices of some Native American tribes regarding rites that deeply affect societies such as birth, marriage and death.

Keywords: History of Religions, North America, North American Indians, Ancient Beliefs, Rites of Passage.

Giriş

Amerika kıtası Aztek, Maya, İnka gibi kadim medeniyetlere beşiklik etmiştir. Bu medeniyetlerin kurucuları, genel kabul gören teoriye göre, Asya kıtasından Bering Boğazı yoluyla Amerika kıtasına geçmişler ve binlerce yıllık bir süreçte tüm kıtaya yayılmışlardır. Zihinlerimizdeki yerli tahayyülü Amerikan film endüstrisinin dünyaya pazarladığı vahşi-batı/kovboy (western) filmleriyle şekillenen bir fenomen olmuştur. Dolayısıyla Kızılderililer, çoğu zaman beyazların kafa derisini yüzen, at hırsızlığı yapan barbarlar şeklinde olumsuz bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu, objektiflikten uzak yaklaşımın önyargılardan beslendiği anlaşılmaktadır. Misyonerlerin, insan olarak bile görmediği yerlilerin, kıtaya ilk ayak basan Avrupalı kâşiflere cömert ve misafirperverce davrandıkları kayıtlarda yer almaktadır. Ancak, sonrasında toprakları ellerinden alınan, kıyımaya uğrayan ve nihayetinde rezervasyon (yerliler için oluşturulan kısıtlayıcı yasal yerleşim bölgeleri) denilen gettolarda yaşamaya mahkûm edilen bu insanlar şüphesiz ki kendilerini koruma içgüdüsüyle hareket etmişlerdir. İşgalcilere karşı amansız bir mücadeleye başlayan Amerika'nın yerli kabileleri, kıta üzerindeki hâkimiyetlerini tamamen kaybetmiş oldular. Lakin, bu kabilelerin öteden beri uygulaya geldikleri dini ritüel ve inanışlar gettolara mahkûm edilen Kızılderililer arasında yaşamaya devam edecektir. Biz bu makalemizde Batılı kaynaklar çerçevesinde Kuzey Amerika yerli kabilelerinin geçiş törenleri üzerinde durmaya çalışacağız.

Kızılderili İnançları

Kuzey Amerika Yerlilerinin inançları tek bir dini sistemle açıklanması mümkün olmayan çeşitliliğe sahiptir. Neredeyse kabile sayısı kadar çeşitli inançların hâkim olduğu bu kültürü anlamak için ortak kavramlardan faydalanma yoluna gidilmeye çalışılmıştır. Çünkü aynı kültür bölgesinde bulunan iki kabilenin dahi, birbirinden farklı inançlara sahip olduğu görülmektedir. İnançların çeşitlenmesi ve birbirinden farklılaşmasında şüphesiz Kuzey Amerika'da yerleşim yerleri arasındaki mesafelerin uzunluğu önemli rol oynamaktadır. Yerlilerin bir peygambere ya da kutsal kitaba sahip olmaması nedeniyle inançları teolojik anlamda kurumsallaşmış bir din olarak değerlendirilmemektedir. Öte yandan bu durum yerli dinlerinin tam anlamıyla yapılanmamış ve dağınık olduğu ya da yalnızca kült düzeyinde kaldığı sonucunu doğurmamaktadır. Yukarıda da değinildiği

üzere yerli inançları aslında çok geniş bir yapıya sahiptir. Ancak Kuzey Amerika Yerlilerinin kadim inançları yazılı kaynakları olmadığından, kıtanın keşfinden sonra Beyazların onlarla olan temasları neticesinde elde ettikleri ve kayıt altına aldıkları bilgiler çerçevesinde yazılı hâle dönüşmüştür. Sözlü geleneğin yazılı hâle dönüşümü halen devam eden bir süreçtir.¹

İnsan hayatında mevcut durumda değişiklik yaratan önemli olaylar vardır. Bu değişiklikler her toplumda farklı şekillerde de olsa önemli görülüp, törenlerle görünür ve duyulur kılınır. Doğum, evlilik ve ölüm insan hayatının başlıca dönüm noktalarıdır. Geçiş dönemi olarak adlandırılan bu olaylar, tecrübe edenler ve onların yakınları açısından çoğu zaman kaygı, belirsizlik, sevinç, hüznün gibi duyguları da beraberinde getirmektedir. Kuzey Amerika Yerlilerinin de binlerce yıldır efsaneler ve hayat tecrübeleriyle şekillenen toplumsal hafızasının izdüşümlerini bu geçiş dönemlerinde yaptıkları uygulamalarda görmekteyiz.

1. Doğum İle İlgili İnançlar

Geçiş dönemlerinin ilki doğum olayıdır. Doğan kişiden ziyade onun yakın çevresi ve mensup olduğu kabilesi doğanın önemini artırmaktadır. Bazı toplumlarda insan sayısının çokluğu güçlü olmakla eş görülmüştür. Bir diğer kıstas ise doğanın cinsiyetidir. Lakin Kızılderili halklarında cinsiyete yönelik bir dışlayıcı tutum tespit edilmemiştir. Doğum bir geçiş aşaması olduğundan bütün toplumlarda değerli görülüp çeşitli uygulamalar ve ayinlerle kutlanmaktadır. Yeni doğana, tam manasıyla "canlı" sıfatını da bu doğum sonrası uygulanan ayinler sağlamaktadır. Söz konusu ayinler sayesinde yeni doğanlar cemaatleriyle bütünleşebilmektedir. Çünkü çocuk doğduğu zaman sadece fiziki bir varlıktır, ailesi tarafından tanınmamış ve cemaati tarafından kabul görmemiştir. Ayinler neticesinde kabul gören bir varoluş meydana gelmektedir.²

Doğumla ilgili inançların, hamilelik dönemi hatta daha öncesinde de var olduğu görülmektedir. Kuzey Amerika yerli kabilelerinden biri olan Nez Perce kabilesinde hamile kadınlar, hastalıklı ya da fiziksel görünümü sağlıklı olmayan insanlara veya hayvanlara dokunmaktan veya onlara bakmaktan kaçınırlar. Bunun nedeni çocuğun da öyle olmasından

¹ Meltem Kekevi, *Kuzey Amerika Yerlilerinin Kadim Dini İnançları* (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 3.

² Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece Yayınları, 1991), 161.

duyulan korkudur. Ayrıca anne adayı elbise, hasır veya sepetlere düğüm atmaz, bunun doğum esnasında kendisine ve bebeğe zorluk çıkaracağına inanılır. Doğum vakti geldiğinde anne adayı, annesiyle, diğer kadın akrabalarıyla ve bir ebe eşliğinde küçük bir kulübeye çekilir. Zor bir doğum durumunda, doğum için bir ritüel uzmanı çağırılır. Gelen Uzman tarafından, şifalı otlar, masaj ve yardımcı ruhlardan alınan kutsal şarkılar eşliğinde ritüeller gerçekleştirilir. Bir bebek doğar doğmaz başını ve ayaklarını istenilen şekle sokmak için masaj yapılır.³ Benzer şekilde araştırmacı Ergil de bazı Kuzey Amerika yerlilerinin yanında Maya, Aztek, İnka uygarlıklarında Hunlar ve İskitler'de çocukların kundak tahtası üzerinde kafatasının deforme edilmesi uygulaması olduğunu belirtmektedir. Bunun Moğollarla temas kuran topluluklar tarafından, onların tam yuvarlak (mongoloid) karakterdeki baş görünümüne sahip olmamak için yapılan bir uygulama olduğundan bahsedilmektedir. Bu uygulamayla çocuğun büyüdüğünde asil bir görünüme kavuşması amaçlanmaktadır.⁴ Wesson da *Historical Dictionary of Early North America* başlıklı çalışmasında çocuğun kranial kemiklerinin (kafa kemikleri) kasıtlı olarak erken büyüme döneminde şekillendirilmesi uygulamasının Kuzey Amerika'nın güneydoğusunda yaşayan Choctawlar ve birçok kabile tarafından yapıldığını söylemektedir. Bireyin kültürel olarak çekicilik fikrine hizmet eden bu uygulama, sosyal statü göstergesi olarak da önemli görülmekteydi.⁵ Bebeğin doğumuyla birlikte kesilen göbek kordonu daha sonra bebeğin beşiğinin üstüne bağlanmak üzere hayvan postundan imal edilmiş özel bir kaba yerleştirilir. Kordon, kişinin varlığının hayati bir parçası olarak görüldüğünden, bu sayede büyüdükçe bebekle kalacaktı. Bu ritüeller tamamlandıktan sonra şenlik düzenlenir, akrabalar tarafından anne ve bebeği onurlandıran hediyeler verilir. Bebeklerin isimleri başarılı, tanınmış ve saygın atalar arasından seçilir. Bu yolla, aynı niteliklerin yeni çocuğa geçip gelişeceği düşünülmektedir. İnsanların ayrıca genel olarak bilinen takma adları vardır ve hayatlarının herhangi bir noktasında yeni isimler alabilmektedirler. Bu isimler, önemli olayları başarıları ve kişilik özelliklerini yansıtabilmektedir.⁶

³ Nancy Bonvillain, *The Nez Perce* (New York: Chelsea House Publishers, 2011), 41.

⁴ Müjgan Ergil, *Kim Bu Kızılderililer?* (İstanbul: Aygan Yayıncılık, 2018), 92.

⁵ Cameron B. Wesson, *Historical Dictionary of Early North America* (Maryland: Scarecrow Press, 2005), 16.

⁶ Bonvillain, *The Nez Perce*, 42.

Bir diğer Kızılderili kabilesi olan Seminole toplumunda ise geleneksel olarak bebekler doğduktan dört gün sonra bir isim alırlar. Bir bebek dört aylıkken, aileler saçlarını ve tırnaklarını keserler. Bu, çocuğa kötü şans getirmekten korunması için yapılan bir uygulama olarak görülmektedir.⁷

Hopi kabilesinde ise bir çocuk doğduğunda, ruhsal âlemde annesini temsil eden kusursuz bir mısır başağı yeni doğan çocuğun yanına yerleştirilir, bu başak yirmi gün boyunca bebeğin yanında kalır. Bu süre zarfında çocuk hâlâ ruh dünyasına ait olarak görüldüğünden, karanlıkta tutulur. Yirminci günde anne, mısır başağını çocuğun üstünden dört kez geçirir ve ona isim verir. Sonra annesi ve büyükannesi çocuğu güneş doğmadan önce doğuya doğru götürür. Güneş ufukta ortaya çıktığında ve çocuk üzerinde parladığında, çocuk tam olarak insana dönüşmüş kabul edilerek ölümüne kadar maddi âlemin bir parçası, dünyaya ait bir varlık sayılır.⁸ Kızılderili kabilelerden bir diğeri olan Tewa kabilesine mensup bebeğin göbek bağı kesen ebe, doğumdan dört gün sonra şafak vaktinde ilk kez bebeği dışarı çıkarır. Eline aldığı küçük bir süpürge yardımıyla çocuğun üstündeki ruhları süpürme hareketleriyle toplar, bebeği altı yöne – doğu, batı, kuzey, güney, gökyüzü ve toprağa- doğru tutarak, evrenin güçlerine dua eder. Ardından bebeği kabilenin bir mensubu yapacak ismini söyler. Bu ritüelle, çocuk, ilk Tewa atalarının Dünya'ya çıktıklarında yürüdükleri yaşam yolu olarak adlandırılan *poeh'*e başlamış sayılır.⁹

2. Evlilikle İlgili İnançlar

Evlilik, toplumsal-dinsel bir gruptan bir başkasına geçiş sebebidir. Genç koca, bekârlar grubundan ayrılarak, aile reisleri grubuna katılmaktadır. Her evlilik bir tehlikeyi de beraberinde getireceğine inanıldığından, evlilikler bir geçiş ayiniyle gerçekleştirilmektedir. Eski Yunanlılar evliliği "telos", yani kutsallaştırma olarak adlandırıyorlardı, üstelik düğün ayinleri sır ayinlerine benzemektedir.¹⁰

Evlilik ile ilgili inanışlar düğün öncesini de kapsamaktadır. Söz gelimi

⁷ Timothy L. Gall - Jeneen Hobby, "Seminole and Miccosukee" *Worldmark Encyclopedia of Cultures and Daily Life, Americas. 2nd ed.* (Farmington Hills, MI: Gale, From Gale Virtual Reference Library, 2009), 2/488-495.

⁸ Timothy L. Gall, Jeneen Hobby, "Hopi" *Worldmark Encyclopedia of Cultures and Daily Life, Americas. 2nd ed.* (Farmington Hills, MI: Gale, From Gale Virtual Reference Library, 2009), 2/287-292.

⁹ Paula Hartz, *Native American Religions* (New York: Chelsea House Publishers, 2009), 90.

¹⁰ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, 161.

ova halklarından olan Siyularda "pow-wow" adıyla yaz aylarında bir festival düzenlenir. Farklı kabilelerin bir araya geldiği bir organizasyon olan bu toplantı, sosyal paylaşımın yaşandığı bir ortamdır. Aynı kabile üyeleri arasında evlilik inançlar açısından yasak olduğu için bu etkinliklerde farklı kabilelere mensup gençler tanışıp yeni evliliklere adım atmaktalar.¹¹ İlk evlilikler genellikle ilgili ailelerin büyükleri tarafından ayarlanır. Müstakbel damadın yaşlı bir kadın akrabası, hem damadın hem de ailenin itibarını ve toplumsal statüsünü dikkate alarak aile tercihinine karar verdikten sonra evlilik müzakerelerine başlarlar. Kızın ailesi kabul ettiyse çift birbirini ziyaret etmeye başlar ve aileler yemek daveti için periyodik olarak toplanırlar. Sonra, eğer evlilik elverişli görünüyorsa, çift birlikte yaşamaya başlayacaktır. Her şey yolunda giderse törensel hediye alışverişi dönemine geçilir. Erkek ve kadın rollerinin sembolizmi, her grup ziyafete ev sahipliği yaparken sunulan yiyeceklere de yansıtılır. Kızın ailesi çeşitli sebze ve bitki servis ederken erkek tarafı et ikramına ağırlık verir. İkinci hediye ve gıda alışverişinin sonunda, çift evli sayılacaktır.¹² Hopilerde ise evlenmek isteyen çift, evlenme niyetlerini köylerinin doğu ucuna şafak vaktinde gidip mısır unu serpererek ilan ederler. Düğün törenine hazırlanmak için gelin, damadın ailesiyle birlikte hareket eder, Gelin, damadın evinde ailenin kullanımını için mısır öğütür. Bu süre zarfında damadın akrabaları iki elbise ve bir kuşak dokurlar. Gelin, elbisenin birini ve kuşağı evlendiği gün giyecek, diğer elbiseyi ise kefen niyetine cenazesi için saklayacaktır. Düğün gününde gelin elbisenin birini giyer, diğer elbiseyi ve birkaç mısır başağını da kamış hasıra sarılı vaziyette beraberinde taşır. Damadın evinde dua edildikten sonra gelin, ailesinin evine bir kabileyi götürür. Onun arkasından damadın ailesi hediye ve yiyeceklerle gelir, gelinin ailesi onları ağırlar ve düğün töreni bu şekilde tamamlanır. Eskiden evli çiftler kendi evlerini inşa edene kadar gelinin ailesiyle yaşarlardı.¹³

Bir diğer Amerikan yerli kabilelerinden biri olan Cheyenne toplumunda ise oğlanın bir yıldan beş yıla kadar bir süreçte hoşlandığı kıza kur yapması ya da ondan hoşlandığını hissettirmesi beklenir. Bu süreçte kızın rızası olduğuna dair olumlu bir hava oluşursa, damat adayı kızın ailesine yaşlı aile dostlarından birini ya da annesini gönderir. Bu kişiyle

¹¹ Dennis Renault, Timoty Freke, *Kızılderili Bilgeliği*, çev. Bora Ercan (İstanbul: Meta Basım Yayım, 2002), 31.

¹² Bonvillain, *The Nez Perce*, 45.

¹³ Hartz, *Native American Religions*, 98.

birlikte kız tarafına verebileceği kadar atı da yollar. Damadın elçisi, kızın babasının çadırının önünde bu atları bağlar, içeri girerek mesajını iletir: "Fılanca (oğlanın ismini söyler) genç, kızınızın kendisine eş olmasını istemektedir." Bunu söyledikten sonra cevabı beklemeden çıkıp gidilir. Genç adam tarafından gönderilen atlar, evliliğin uygunluğu kararlaştırılana kadar müstakbel kayınpederin çadırının önünde tutulur. Evlilik onaylarsa, gelin adayı daha güzel atlar da yanına katılarak oğlanın atlarıyla birlikte erkek tarafına gönderilir.¹⁴

Kızılderili toplumunda evlilikler genellikle istikrarlıdır, ancak mutsuz bir ilişki olması durumunda eş, eşyalarını alarak evden ayrılmak suretiyle boşanma konusunda bir adım atabilir. Boşanma herhangi bir toplumsal damgalanma taşımasa da eşler, ayrılıktan vazgeçip birlikte yaşamaya devam edebilmektedirler. Ayrıca, iki aile, çocuklarının evliliğiyle müttefikler haline geldiğinden, ayrılığı desteklememe eğilimindedirler.¹⁵ Geleneksel Seminole toplumunda boşanma, her iki tarafça başlatılabilir. Bir kadının kocası ölürse, dört yıl süren bir yas dönemine ve inzivaya girer. Bu süre boyunca kadın, zina yapması halinde katı cezalarla yüz yüze kalmaktadır. Kadınlar için öngörülen bu cezalar, dayak, saç kesimi, kulak ve burundan parça kesmeyi içeriyordu. Zina yapan erkekler için ceza daha az şiddetliydi.¹⁶ Bir diğer Kızılderili kabilesi olan Lakota toplumunda, kadın kocasından dayak yerse, onu evden kovma hakkına sahiptir. Böyle bir durumda, erkek hiçbir zaman tekrar evlenemez. Sosyal kurallara göre damat, kadının erkek kardeşleri tarafından dövülme hatta öldürülme gibi cezalarla karşı karşıya kalabilir.¹⁷

3. Ölüm İle İlgili İnançlar

Kuzey Amerika yerli halkların çoğu arasında ölüm her zaman yaşam döngüsünün doğal ve kaçınılmaz bir parçası olarak kabul edilmiştir. İnsanlar bedenlerinin Toprak Ana'ya ve ruhlarının da öbür dünyaya döneceği inancını taşımaktaydılar. Bu hayatta yaşadıkları gibi yaşayacakları bir yere gideceklerine inanıyorlardı. Bu yüzden birçok kabilede ölümler eşyalarıyla birlikte gömülmüştür. 19. yüzyılda yaşamış Suquamish kabi-

¹⁴ George Bird Grinnel, *The Cheyenne Indians: Their History and Lifeways* (Indiana: World Wisdom, 2008), 47-48.

¹⁵ Bonvillain, *The Nez Perce*, 45.

¹⁶ Gall – Hobby, "Seminoles and Miccosukees", 2/488-495.

¹⁷ Melda Tanrısal, "Beyaz Adamın Gelişi İle Kızılderili Kadınların Değişen Yaşam Biçimleri", *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 4 (2007), 53.

lesinin liderlerinden Şef Seattle, Amerikan Yerli inancını şu sözlerle ifade ediyordu: “Ölüm yok, dünya değiştirmek var.”¹⁸

Amerikan yerlilerinin yanı sıra diğer kadim halkların çoğu için de din, öncelikle mevcut yaşama hizmet ederek toplumun geçimini, sağlığını ve başarısını korumalıdır. Ölümüne yönelik iç ve dış tutumlar, kültürel çevre ve kültürel modele göre değişiklik göstermektedir. Kendi ölümlerini sabırlı ve kayıtsızca bekleyen Ova Kızılderilileri mezarlık çevrelerine dadanan hayaletler ve kamplarının dışında kalan karanlık alanlardan korkmaktadırlar. Yerli halklardan Atabaşkanlar, birisi öldüğünde ölen kişinin kulübesini yakarlardı. Ölüm korkusunun, ölenlere duyulan korku hissinden daha az olduğu defaatle görülmektedir. Benzer şekilde bazı kabilelerde ölüünün ruhunun ölümden dokuz gün sonra köyden kovulduğuna da rastlanmaktadır.¹⁹

Bir kişi için yapılan son geçiş törenleri olan ölüm merasimlerinde, iki üç gün boyunca yakınını kaybedenlerin mezar başında ağlamaları geleneği vardı. Kadınlar bacaklarını ve kollarını bıçaklarla kan aksın diye çizerler, saçlarını kulak hizasında kesip açık bırakırlar. Erkekler ise saçlarını omuzlarına kadar kesip örgülerini çözerler. Ceset hemen yaşadığı çadırdan çıkartılır. Ölen kişi sağlığında şenlik zamanlarında kullandığı genellikle kırmızı ve beyaz renkli boyalarla desenler çizilerek boyanır. Boyama sürecine, hayatta kalanların, ölü kişinin onları terk ettiği ve onları korkutmak için geri gelmeyeceği umudunu ifade eden duaları eşlik eder. Ölen kişiye akraba ve arkadaşlar tarafından bağışlanan bazı giyim eşyalarıyla en iyi kıyafetleri giydirilir. Geçmişte bir kadının kendi çadırının örtüsüyle sarıldığı, bir adamın ise kafasına konulan başlığıyla gömüldüğü görülmüştür. Eğer bu başlıklardan çok varsa ağaçlara ve mezarlığın yakın çevresindeki yerlere de konulur. Ölü kişilerin tüm eşyaları özellikle atlar, akrabalar ve arkadaşlar arasında dağıtılır, ama bazı mallar mezara koymak için ayrılır.²⁰ Cenaze ve yas tutma uygulamaları kabileden kabileye büyük ölçüde değişmektedir. Birçok kabile ölümü bir yolculuk olarak görür. Winnebago cenazelerinde arkadaşlar ve aile üyeleri ayrılan kişinin ruhuna seslenirler. Bu konuşmada genellikle, ruhun yola koyulmasını, ka-

¹⁸ Hartz, *Native American Religions*, 99.

¹⁹ Åke Hultkrantz, *The Religions of The American Indians*, çev. Monica Setterwall (California: The Regents of the University of California, 1980), 129.

²⁰ Åke Hultkrantz, *Native Religions of North America: The Power of Visions and Fertility* (New York: Harper&Row Publishers, 1987), 65.

lanlara özlem duymayıp artık onların çevresinde dolaşmaması ve ruhlar âlemine gitmesi söylenir.²¹

Bazı durumlarda, yas tutanların ağlaması, cenaze gömüldükten sonra on gün daha devam etmektedir. Bu ağlama sırasında kadınlar, ölen kişinin öbür dünyaya doğruca gitmesi ve bu süreçte ruhun kaybolmaması için dua ederler. Yas süreci altı ay sonra düzenlenen danslı bir törene kadar devam eder. Bu vesileyle, özel seçilmiş bir birey, yakını ölen kişiyi (kişileri) kırmızı boya ile boyar ve tekrar mutlu olmaları ve dansa katılmaları konusunda teşvik eder. Yas tutanlar o ana kadar giydikleri pejmürde kıyafetleri çıkarırlar ve artık yenilerini giyerler. Bu geçiş törenleri çok eski zamanlara kadar uzanmakta ve bireylerin hayatta kalma konusundaki endişelerini, yaşadıkları kaygıları ifade etmektedir. Ölmekten değil ölüden (ya da hayalet, hortlak) korkmaktadırlar. Bu korkunun, ölenin ruhunun kalanları rahatsız edeceğine dair inançtan beslenen bir korku olduğu görülmektedir. Bu tür ritüeller ve uygulamalar, küçük av topluluklarında uzun zaman önce ortaya çıkmış olup Shoshoni Kızılderilileri tarafından da devam ettirilmiştir.²² Bazı efsaneler ise, eşlerden birinin diğerinin ölümünü kabul etmeyerek ruhlar âlemine onu geri getirmeye gidişini anlatmaktadır. Birçok yerli Amerikalı ölen bir kişinin ruhunun geri kalan zaman boyunca yaratıcısı ile yaşadığı bir öbür dünyaya inanmaktadır.²³

Nez Perce kabile geleneğinde ise bir kişinin ölüm haberi köy boyunca özel bir duyurucu tarafından ilan edilir. Ölenin kadın akrabaları cenazenin çevresinde toplanır ağıtlar yakarlar. Ölen kişiye ritüel olarak banyo yaptırılır, yeni bir elbise giydirilir ve yüzü kırmızı boya ile süslenir. Ertesi gün cenaze, bir tür kefene sarılıp başında işaret amacıyla konmuş tahta bir kazıkla köye bakan bir yamacın üzerine gömülür ve insanlar oradan uzaklaşırlar. Öbür dünyada onlara eşlik etmek için bazı eşyalar ölüyle birlikte gömülürdü. Bu eşyalar, ölenin toplumsal rolü ve ilgi alanlarıyla ilgili araç gereçlerden oluşmaktadır. Erkekler balık tutma gereçleri, av tüfekleri ya da savaş silahlarıyla gömülürlerken, kadınlar ise pişirme gereçleri, mutfak eşyaları ve boncuklu torbalarla defnedilirler. Ölen kişinin sahip olduğu atların, mezarın başında kurban edildiği de görülmüştür. Gömme işlemi tamamlandığında, ölen kişinin akrabaları, topluluk üyelerine yemek

²¹ Hartz, *Native American Religions*, 99.

²² Hultkrantz, *Native Religions of North America: The Power of Visions and Fertility*, 66.

²³ Megan Kopp, *Understanding Native American Myths* (Ontario: Crabtree Publishing Company, 2013), 15.

verir. Bu esnada ölenin eşyaları, önceden istediği şekilde arkadaşlarına ve akrabalarına dağıtılır. Bazı durumlarda, akrabaları kişinin onuruna dağıtılacak ilave hediyeler de verebilmektedir. Saygı göstergesi olarak cenaze uygulamalarının doğru şekilde yürütülmesi hayati olarak görülmektedir. Bu ritüeller kişinin ruhunun serbest kalması ve ölüm sonrası yolculuğunun başarılı olabilmesi için önemlidir. Nez Percelerin inancına göre öbür dünya da bu dünya gibiydi. Bunun bir yansıması olarak, insanların, yaşam sonrası da bu dünyadaki faaliyetleri her ne idiye ona devam edecekleri inancı hakimdir. Defin merasiminden sonra ölünün yakınları bir yıl süren yas sürecine girerler. Bu süre zarfında, hayatta kalan eş, saçlarını kısa tutmak, eski giysiler giymek, gülmek ve mutlu görünmemek zorunda kalır. Ölenin adı asla anılmaz. Bazı durumlarda, ev eşyaları ve hatta evin kendisi terk edilebilir veya yıkılabilir. Bir yıl süren yas sürecinin sonunda hayatta kalan eşe yeni bir kıyafet verilir ve yeniden evlenme konusunda serbest bırakılır.²⁴ Bu bağlamda, Türklerde de Kızılderili geleneklerine benzer uygulamalar görüldüğü ifade edilmelidir. Örneğin Kırgızlar'da ölen kişinin dul kalan eşi ve kızları saçlarını keserlerdi. Aile fertleri, ölen kişinin bulunduğu çadırın önünde yüzlerini bıçakla yaralayıp, kanlı göz-yaşı dökerlerdi.²⁵

Bir diğer Kızılderili kabilesi olan Cheyenne geleneklerinde de ölünün en iyi atı eyerlenerek mezarı başında vurulur. Cenaze bir ağaca veya bir iskeleye konmuşsa atlar, altında vurulur. Bu uygulama intihar eden adamlara dahi yapılır. Ancak intihar eden kişinin, Seyan olarak adlandırılan ölüler diyarına gitmediğine inanılır.²⁶ Benzer bir şekilde Eski Türkler'de de ölen kişinin atı bütün takımlarıyla mezara gömülmekteydi. Mezar başında bir at kesilip yenilir, ölen kişinin arabası ve evi tahrip edilirdi. Bir diğer âdet, sırtına geçirilmiş bir atın mezar başına konmasıdır. Tüm bu yapıların gayesi ölenin gideceği âlemde yeni hayatını kolaylaştırmaktır.²⁷

Ova kabileleri "Gök Evi" adını verdikleri yüksek yapılara ölüleri koymaktaydılar. Kızıllarda yaşayan bazı kabileler ise ölüler tekrar dirilecekleri zamanı duyabilinler diye, cenazeleri deniz kabuklarının hemen altına

²⁴ Bonvillain, *The Nez Perce*, 48.

²⁵ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2004), 116.

²⁶ George Bird Grinnel, *The Cheyenne Indians: Their History and Lifeways* (Indiana: World Wisdom, 2008), 42-43.

²⁷ Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, 117.

gömmüşlerdir. Pueblolar'da ise yeraltına kolayca yolculuk edebilsinler diye ölüleri toprağa gömme âdeti yaygındı.²⁸

Kuzey Amerika Yerlilerinin inanışında insan ruhu Yüce Ruh'un bir parçası olarak görüldüğünden, ölüm sonrası eğer kişinin ruhsal dengesi yerindeyse bütüne geri döneceği inancı hâkimdir. Bu meyanda Wa'Na'Nee'Che, eğer kişi denge içinde değilse öldükten sonra hayata tekrar enerjisine uygun bir bedenlenmeyle, hatta kimi zaman hayvan ya da bitki şeklinde de dönebileceğini söylemektedir. Ayrıca, bazen ruhlar düzelmeyerek büsbütün olumsuz hâle gelebilirdi. Bu durumda kişiler karanlığa ve sonsuz uyku âlemine gönderilebilirdi. Şef Kara Geyik'in dediği gibi: "Biz bu dünyanın karanlığından, gerçek olan öteki dünyanın aydınlığına geçeceğiz."²⁹

Pavniler'de olduğu gibi kimi Kızılderili kabileleri ise, ruhun gökyüzüne çıkıp ölüm türüne göre değişen yıldızlarla buluştuğuna inanıyorlardı. Rahat yatağında ölenle savaşta ölen kişinin yeri aynı değildi. Krovlar ve Mandanlar ruhların dolaşıp durduğu ve bazı hayvanların vücutlarında tekrar kendilerini bulabildikleri inancına sahiptiler.³⁰ Seminolelerde ise köyde bir kişinin ölümü önemli bir olay olarak ele alınır. Gitmek istememesi ya da yanında birini de götürmesi riskine karşı ölülerin ruhları korkutulur. Köyde bir kişi öldüğünde, tüm köyün taşınması gerektiğine inanılır. Bunun bir sonucu olarak, bir kişinin ölümcül hasta olduğu biliniyorsa, köyün dışında kişinin ölümüne kadar bakılacağı bir yapı kurulmaktadır. Aynı sebepten dolayı, doğumevi de köyün dışına yapılır.³¹

Kuzey Amerika Yerlilerinin birçoğunun inanç dünyasında; ölümün, yaşamın sonu olmadığı aksine yeni bir yolculuğun başlangıcı olduğu anlayışı hâkimdir. Ölümle ilgili en hassas konulardan biri ise ölen kişinin ruhunun bir süre daha ortalıkta dolaşması meselesidir.³² Bu nedenle ölülere saygıyla ve dikkatli davranılması gerekli olduğu düşünülür. Çünkü ölülerin hayaletleri tehlikeli olabilir. Söz gelimi Mohave yerlileri ölmüş kişinin evini yakarlardı, böylece hayalet oraya dönmek istemezdi. Hayaletler sıklıkla korkulu nesnelere olarak, sayısız mitte konu edilmiştir. Bazen de ruh dünyasından gelen uyarıcılar olarak, ölümün o kadar da kötü bir şey olmadığını

²⁸ Renault - Freke, *Kızılderili Bilgeliği*, 53.

²⁹ Renault - Freke, *Kızılderili Bilgeliği*, 53.

³⁰ Claude Fohlen, *Kızılderililer*, çev. Mehmet Ali Kayabal (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 118.

³¹ Gall - Hobby, "Seminole and Miccosukees", 2/488-495.

³² Kopp, *Understanding Native American Myths*, 14.

anlatmak için görüldüğüne inanılır. Eskimolarda ve Kaliforniya'da yaşayan Kuruk Kızılderililerinde ölen kişinin geri gelmesini engellemek için cesedi kulübenin kapısından değil daha başka bir yoldan çıkarmanın gerektiği düşünülür. Genellikle de mevta pencereden çıkarılır.³³

Ölülerin mezara konuluş şekli de önemli bir diğer konudur. Örneğin, Ojibwalar cenazelerini oturur vaziyette ve güneşin batış yönüne yani batıya doğru yönelterek gömerler. Seyahat edecekleri yerin güneş olduğuna inandıkları için böyle yapmaktalar. Yolculuk için gereken *mokasen* adını verdikleri geleneksel ayakkabılar, battaniye, ibrik, çaydanlık ve ateş yakma gereçleri de beraberlerinde gömülür. Ojibwa kabile mensupları, ölülerin dört gece boyunca zorlu bir yoldan geçtiğini düşünüyorlardı. Bu süreçte dalgalı denizde batmakta olan bir köprüyü geçmeli ve karanlık bir yol boyunca kamp kurmalıydılar. Berrak göller ve akarsular, büyük ormanlar ve yemyeşil çimenlerin olduğu ruhlar diyarına gelene kadar bu zorluklar devam eder. Nihayetinde bu yolculuğu tamamlayanların sevinçle ve şarkılar eşliğinde o diyarda karşılandıklarına inanılır. Kuzey Amerika'nın doğu bölgelerinde, örneğin kuzeydeki Ojibwa ve güneyde Choctaw arasında, hızlı akan nehrin üzerinden geçen kaygan çam tomruğu hakkında bir hikâye vardır. Bu tomrukla ruh karşı kıyıya geçmek zorunda olup zaman zaman tomruk, kıvrılan bir yılan şekline dönüşmektedir. Tomrukta dengede olmak gerekirken kötü insanların kayıp suya düşerek balıklara ve kurbağalara dönüştüklerine inanılmaktadır.³⁴ Bunun, İslam inancında yer alan Sırat Köprüsü inancına benzerlik gösteren bir düşünce olduğu söylenebilir. Zira kötü insanların bu sınavı geçemeyecekleri inancı vurgulanmaktadır.

Ölüm, Kızılderili inancında hayatın veya döngünün bir parçası olarak kabul edilse de ölüme olumsuz anlam yüklendiği de görülmektedir. Mesela Navaho geleneğinde ölüm korkulan ve nefret edilen bir durumdur. Navaholar doğumla gelen nefesin ölümlle bedeni terk ettiğine inanırlar. Navaho inancında ölen kişinin ruhunun iyi yönleri evrenin uyum ve dengesinin bir parçası olurken, kötü yönleri geride kalmaktadır. Bu kötü tesir, hayaletler ve cadılar olarak dünyada gezinmeye devam ederek yaşayan kişilere zarar verme gücünü taşır. Navaholar ölen kişinin kıyafetlerini ve eşyalarını imha ederek adını anmamaya özen gösterirler. Çünkü

³³ Julian Baldick, *Hayvan ve Şaman-Orta Asya'nın Antik Dinleri*, çev. Nevin Şahin (İstanbul: Hil Yayınları, 2016), 164.

³⁴ Hultkrantz, *The Religions of The American Indians*, 133.

adı anılırsa gezinen hayaleti gelebilir ve insanlara musallat olabilir.³⁵ Ölen kişinin adının yıllarca söylenmemesi inancı bazı Kafkas kabilelerinde, Tatarlarda, Samoyedlerde, Tuareglerde, Filipin Tingilerinde, Aynularda ve bazı Pasifik adalarında da mevcuttur.³⁶

Ölümün bir tercih olarak vücut bulduğu intihar eylemi de Kızılderililer arasında zaman zaman görülmektedir. Yaşadıkları bu dünyadan daha iyi yerler olduğunu düşünen bazı Eskimo kabilelerine mensup kişiler, zayıf ve çaresizce burada bulunmaktansa kendilerini öldürmeyi seçebilmektedirler. Eskimolarda intiharın bir diğer nedeni kısıtlı yiyecek kaynakları sebebiyle yaşlı kimselerin genç neslin yaşaması için kendini feda etmesi şeklinde görülmektedir. Yaşlı üyeler evlerini terk ederek kendilerini açlıktan ölüme atmışlardır. Yerlilerin diğer intihar sebepleri olarak; dış evlilik kurallarını çiğneme, zina yapma ve yükümlülüklerden kaçma sayılabilir.³⁷

Bazı kabilelerde ölü, şamanlara koruyucu ruh olarak görünebilmektedir. Güney Amerika'da ölen şamanların yaşayan meslektaşlarının koruyucusu olması hiç de az rastlanır bir olay değildir. Sıradan vizyonerlerin, koruyucu ruhları olarak ölmüş kimselerin ruhlarını sahiplenmesi, Kuzey Amerika'da istisnai bir durumdur. Ancak, ruh kulübesinin ruh çağırma törenlerini gerçekleştiren şamanlar kendi ruhları için hayaletlere sahiptir.³⁸ Hem Kuzey hem de Güney Amerika'da Samanyolu, ruhların yolu olarak kabul edilir. Samanyolu kozmik kutup ile aynıdır. Zaman zaman gökkuşağı da aynı işlevi görmektedir. Kanada'nın batısındaki British Columbia eyaletindeki Thompson yerlileri ruhların yolunu kozmik ağacın şemasıyla resmederler. Kozmik kutup, şaman tarafından sık sık kullanılan cennet ve dünya arasında bir bağlantıdır. Ölüler ülkesine giden yol fikrinin şamanik deneyimlerle desteklendiğini söyleyebiliriz. Ruhların yolu her zaman bir ve bölünmemiş değildir. Kuzey Yarımkürede Samanyolu,kiye ayrılmaktadır. Beklenmedik bir şekilde, Kızılderililer bu olguyu diğer dünyaya farklı geçiş yolları ve ölümden sonra birbirinden farklı kaderlerle ilişkilendirmişlerdir. Geleneksel inanç, bir yolun cennete, diğerinin yeraltı dünyasına ya da bir yolun ölülerin kutsal topraklarına götürdüğü, diğerinin de çöküşe ve yok olmaya neden olduğu yönündedir.³⁹

³⁵ Hartz, *Native American Religions*, 101.

³⁶ Ergil, *Kim Bu Kızılderililer?*, 98.

³⁷ Necati Sümer, "Antik ve İlkel Toplumlarda İntihar Olgusu", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 110.

³⁸ Hultkrantz, *The Religions of The American Indians*, 139.

³⁹ Hultkrantz, *The Religions of The American Indians*, 134.

Sonuç

Kızılderili inanç dünyasında; doğal çevre, hayvan, insan birlikteliği ile insanın çevresi ile adeta sembiyoz bir varlık olarak telakki edilmesi animist anlayışın etkisidir. Yardımcı ruhlardan medet umarak, bu bağımlılığı vurgulanmaktadır. Totem inancı ise, yerlilerin aynı klan mensup olduklarında akraba sayılmaları inancına dayanmaktadır. Bu inanç, her varlığın bir Mana'sı olduğu fikrini de içermektedir. Bundan ötürü çevrelerindeki her şeyin kutsallığı vardır. Tabu fikriyle de yasak olanın sistematize edildiği görülmektedir. Ölü ve adet gören kadın gibi unsurlar bu yasaklardan bazılarıdır. Yerliler, şamanların, mana gücüne sahip olduğuna inanmaktaydılar. Bu nedenle, tanrılarla insanlar arasında aracılık etme işlevine sahiplerdir. Herkes yardımcı ruhlar edinebilirken, tabiatüstü âleme etki etme kudreti sadece şamanlara aittir. Görüleceği üzere, animizm, totemizm ve Şamanizm inançları birbiriyle bağlantılıdır. Bu durum, yerlilerin yaşamlarında geçiş törenleri ve diğer mevsimsel törenlerdeki uygulamalarda görülmektedir.

Doğum, evlilik ve ölüm insan hayatının başlıca dönüm noktalarıdır. Bu dönemlerde düzenlenen törenlerin amacı, kişiyi ve toplumu, bu geçiş esnasında ortaya çıkması muhtemel tehlikelerden korumaktır. Doğum, evlilik ve ölüm gelişmiş ya da ilkel her toplumda farklı şekillerde de olsa bazı ritüeller eşliğinde yaşanmaktadır. Yazılı bir kültüre sahip olmayan Yerliler inançlarını, geleneklerini bu pratiklerin sürdürülmesiyle yaşatmışlardır. Hıristiyanlaşma sürecinde de bu uygulamaların bazılarında vazgeçemedikleri görülmektedir. Kimi zaman da yeni inançlarıyla harmanlayarak sürdürme yoluna gittikleri kaydedilmektedir.

Kızılderili inançlarına göre insan, doğanın hükümdarı değil, doğanın bir parçası, bir bileşenidir. Doğanın döngüsel bir varlık oluşu, onun bir parçası olan insanın da bir döngü üzerinde yaşam yolculuğuna başlaması, yol alması ve sonlanması şeklindedir. Geçiş törenlerini bu minvalde değerlendirmek, inançlarını anlamak konusunda da kolaylık sağlayacaktır.

Kaynakça

- Baldick, Julian. *Hayvan ve Şaman-Orta Asya'nın Antik Dinleri*. çev. Nevin Şahin. İstanbul: Hil Yayınları, 2016.
- Bonvillain, Nancy. *The Nez Perce*. New York: Chelsea House Publishers, 2011.

- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- Ergil, Müjgan. *Kim Bu Kızılderililer?* İstanbul: Aygan Yayıncılık, 2018.
- Fohlen, Claude. *Kızılderililer*. çev. Mehmet Ali Kayabal. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
- Gall, Timothy L.- Hobby, Jeneen. "Hopi". *Worldmark Encyclopedia of Cultures and Daily Life*. Vol. 2/287-292, Americas. 2nd ed. Farmington Hills, MI: Gale, From Gale Virtual Reference Library, 2009.
- Gall, Timothy L.- Hobby, Jeneen. "Seminoles and Miccosukees". *Worldmark Encyclopedia of Cultures and Daily Life*. Vol. 2/488-495, Americas. 2nd ed. Farmington Hills, MI: Gale, From Gale Virtual Reference Library, 2009.
- Grinnel, George Bird. *The Cheyenne Indians: Their History and Lifeways*. Indiana: World Wisdom, 2008.
- Hartz, Paula. *Native American Religions*. New York: Chelsea House Publishers, 2009.
- Hultkrantz, Åke. *The Religions of The American Indians*. çev. Monica Setterwall. California: The Regents of the University of California, 1980.
- Hultkrantz, Åke. *Native Religions of North America: The Power of Visions and Fertility*. New York: Harper&Row Publishers, 1987.
- Kekevi, Meltem. *Kuzey Amerika Yerlilerinin Kadim Dini İnançları*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kopp, Megan. *Understanding Native American Myths*. Ontario: Crabtree Publishing Company, 2013.
- Marriot, Alice - Rachlin, Carol K. *Kızılderili Mitolojisi*. çev. Ünsal Özünlü. Ankara: İmge Kitabevi, 1994.
- Renault, Dennis- Freke, Timoty. *Kızılderili Bilgeliği*. çev. Bora Ercan. İstanbul: Meta Basım Yayım, 2002.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2004.
- Sümer, Necati. "Antik ve İlkel Toplumlarda İntihar Olgusu". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 83-116.
- Tanrısal, Melda. "Beyaz Adamın Gelişi İle Kızılderili Kadınların Değişen Yaşam Biçimleri". *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 42 (2007), 51-63.
- Wesson, Cameron B. *Historical Dictionary of Early North America*. Maryland: Scarecrow Press, 2005.

Ali Şeriatî’de Varoluş İmkânı Olarak Din ve Sanat

Religion and Art as a Possibility of Existence in ‘Alî Shariâtî

Rümeysa Aslan Rıza Bakış

YL Öğrencisi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı
Sivas | Türkiye
rumeysaaslan88@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-4070-071X

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı
Sivas | Türkiye
rizabakis@hotmail.com
orcid.org/0000-0003-1686-8608

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Araştırma Makalesi	Article Types Research Article
Geliş Tarihi 12 Ekim 2020	Received 12 October 2020
Kabul Tarihi 15 Aralık 2020	Accepted 15 December 2020
Yayın Tarihi 30 Aralık 2020	Published 30 December 2020

Bu makale, 2019 yılında tamamlanan *Ali Şeriatî’nin Varoluşçuluk Düşüncesi* adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. This article, was produced from the master thesis completed in 2019 entitled *Ali Shariati’s Thought of Existentialism*. (Sivas Cumhuriyet University, Masters Thesis, 2019)

Atıf | Cite as

Aslan, Rümeysa - Bakış, Rıza. “Ali Şeriatî’de Varoluş İmkânı Olarak Din ve Sanat [Religion and Art as a Possibility of Existence in ‘Alî Shariâtî]”. *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2020), 835-857.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.4399298>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. | This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Ali Şeriatî'de Varoluş İmkânı Olarak Din ve Sanat

Öz: Çok yönlü çalışmaları olan Ali Şeriatî, varoluşçu felsefenin revaçta olduğu bir dönemde yaşamış ve bu akımdan etkilenmiştir. Varoluşçu felsefeye göre, diğer var olanlardan farklı olarak her birey varoluşunu kendi tercihleriyle şekillendirme imkânını haizdir. Şeriatî'nin düşünce dizgesinde din ve sanat olumlu bir varoluş imkânıdır. Varoluşu olgusallığın zindanından kurtaran bir özgürlük olarak din ve sanatın kökeni ve işlevi bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Şeriatî'ye göre, kendi varlığının farkına vardıktan sonra insan dünyada hep bir arayış içinde bulunur. Kendisinin, evrenin, hayatın ve diğer var olanların anlamının ne olduğunu merak eder. Anlam verme isteği ya da anlam arayışı içinde olma insanın ayırıcı niteliğidir. İnsanın anlam arayışı ile din ve sanat arasında hep bir ilişki kurulur. Şeriatî, insanı anlamsızlık boşluğundan çıkaran, kendisiyle hayatı yaşanılabilir kılan iki olgu olarak din ve sanata işaret eder. Din ve sanat anlamsızlıktan duyulan ıstırap duygusunu giderir ve ihtiyaçlara cevap verir. İnsan ruhunun kendine özgü yanının bir yansıması olduğu için din ve sanatın kökeni onun ontolojisine dayanır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Din ve Sanat, Varoluş, İmkân, Kurtuluş.

Religion and Art as a Possibility of Existence in 'Ali Shariati

Abstract: 'Ali Shariati, who has multi-faceted works, lived at a time when existentialist philosophy was in demand and has been affected by this trend. According to existentialist philosophy, unlike other existing ones, each individual has the opportunity to shape his existence with her own preferences. Religion and art are a positive possibility of existence in the thought system of Shariati. The origin and function of religion and art as freedom that frees existence from the prison of factivity is the subject of this study. According to Shariati, after realizing his own existence, man is always in search of the world. He wonders what the meaning of himself, the universe, life, and other beings. The desire to give meaning or the search for meaning is the distinguishing feature of the human being. There is always a relationship between man's search for meaning and religion and art. Shariati refers to religion and art as two phenomena that bring man out of the void of meaninglessness and make life with him livable. Religion and art quench the feeling of suffering from meaninglessness and respond to needs. The origin of religion and art is based on its ontology, as it is a reflection of the unique side of the human soul.

Keywords: History of Philosophy, Religion and Art, Existence, Possibility, Salvation.

Giriş

İnsan diğer var olanlardan farklı kendine özgü niteliklere sahiptir. Onun varoluş yönü kendi seçimine bırakılmış çok fazla olanak ve imkâna dönüktür. Düşünce tarihinin seyri göstermektedir ki insanın çeşitli yöntemlerle kendi benliğini, evreni ve tabiatüstünün neliğini araştırması bitimsiz bir serüvendir. Onun bu uğraşlarının sonucu olarak kültür ve medeniyetler ortaya çıkmıştır. Böylece “ben olma” olanaklarını insan toplulukları kendileri geliştirmiştir. Bu çalışmada, yirminci yüzyılın önemli düşünürlerinden Ali Şeriatî’nin insanın varoluş imkânlarından/ olanaklarından din ve sanatın kökenini ve işlevini nasıl temellendirdiğini konu edineceğiz. Şeriatî’ye göre “insan nedir?, nasıl bir varoluşa sahiptir?, dini duygu, irfan ve sanatın ontolojik kökeni ve işlevi nedir?” sorularının cevabını arayacağız. Şeriatî din ve sanatı çeşitli eserlerinde ve düşüncesinin farklı evrelerinde konu edinmiştir. Bu açıdan konuyla ilgili vurgulamaları ve bazen de yaklaşımı değişkenlik gösterebilmektedir. Biz bu çalışmada genel olarak din ve sanatın Şeriatî tarafından nasıl konu edinildiğinden ziyade, insan varoluşuyla ilgili olumsal mizaçları ve ontolojik kökenlerinin nasıl gerekçelendirildiği düşüncesini merkeze aldık.

Şeriatî, yaşadığı dönemin güncel sorunları üzerine düşünmüş ve kendi geliştirdiği yöntemlerle ilgili sorunlara çözüm önerileri sunmuştur. Çalışma alanlarının genişliği sebebiyle, onun sadece uzmanı olduğu bilim dalının (dinler tarihi) perspektifiyle düşünmediği söylenebilir. Bu bağlamda fikirlerinin bir kategoride değerlendirilmesi hayli zordur. Bu sebeple, Şeriatî’nin düşünce dünyasını tek kalemde izah edebilmek mümkün görünmemektedir. Yine de onun düşünce dizgesiyle ilgili bir temel belirlemek gerekirse din, insan ve toplum ilişkileri üzerine bina edildiği söylenebilir.

Şeriatî’nin varoluşla ilgili temel tezlerinden biri insanın isyanla mün-demiç bir varlık olduğu, diğeri ise dünyaya düştüğü andan itibaren çeşitli araçlarla kendi olma imkânını sınırlayan “zindan” ya da belirlenimlerle karşı karşıya kaldığıdır. İşte bu belirlenimleri aşma ve kendi olma olanağını sağlayan unsurlar yani varoluş imkânları ya da modları Şeriatî’ye göre din, sanat ve irfandır. İrfanı dinin tamamlayıcı unsuru olarak gördüğümüz için ve Şeriatî’nin düşüncelerinde birbirinden büyük farklarla ayıramadığımız için iki kavramı tek başlık altında ele aldık.

Şeriatî’nin üniversitede verdiği konferanslar ve derslerden derlenen “Sanat” adlı eserinde din; başka bir dünyaya açılan kapıya, sanat ise dün-

yada var olanlardan kaçmayı sağlayan bir pencereye benzetilmektedir.¹ Buna göre sanata ve dine olan ihtiyaç, dünyaya yabancı olan insanın kendi öz vatanını arayışıyla ilişkilidir. Sanat ve dini insanın varoluşsal bir alanı olarak ele aldığı için ağırlıklı olarak Şeriatî'nin insan ve varoluş hakkındaki görüşlerine de yer verdik.

Varoluş modlarının hem olumlu hem olumsuz olduğu durumlar bulunmaktadır. Olumlu yönleri özgürlüğün imkânı olmaları, olumsuz yönleri de aynı zamanda yabancılaştırıcı bir etkiyi de haiz olmalarıyla ilgilidir. Şeriatî din ve sanatı kökenleri insanın varoluşsal ıstırabını gideren fitri bir yönelim olmaları açısından pozitif nitelikte değerlendirir. Bu anlamda ideal ya da kendine özgü anlam bütünlüğüne sahip olan varoluş imkânlarını olumlar. Çünkü birey, otantik varoluşunu baskılayan, sınırlandıran belirlenimleri -bunlar dört zindan olarak tanımlanan; tabiat, tarih, toplum ve benliktir- sadece olumlu içeriği haiz varoluş olanaklarıyla aşabilir. Ancak sahih muhtevalarıyla bireyi zindanlarından kurtaran din, irfan ve sanat gibi varoluş imkânlarının insanlık tarihi içinde bazen şahıslar bazen de belirli kurumsal yapılar aracılığıyla tabiri caizse birer tahküm nesnesine ya da zindana dönüştürüldüğü görülür. Şeriatî'ye göre böyle bir durumda birey varoluş imkânlarına yöneldiğinde özgürlüğünü tam anlamıyla kazanmak yerine istibdadın elindeki köleye dönüşür ve kendine yabancılaşır.

Şeriatî ilgi ve çalışma alanlarının genişliği sayesinde konu edindiği problemleri dini, siyasi, sosyo-psikolojik ve kültürel açılardan değerlendirmiştir. O daha ziyade reformist bir tutumla yapılar ve kavramlar üzerinde gerçekleşen tahrifatla ilgilenmiştir. Bu bakımdan din ve sanata dair fikirlerinde de çok yönlü bir yaklaşım içinde olduğu fark edilecektir. Başka çalışmalarda düşünürümüzün bu konunun sosyokültürel ve siyasi bağlamları üzerine görüşleri ele alınmıştır. Ancak bizim görebildiğimiz kadarıyla bu iki olgunun ontolojik anlamı ve olumlu bir varoluş imkânı yani bir nevi kurtarıcı olarak lanse edilmesine gereken vurgu yapılmamıştır. Bu sebeple çalışmamızda Şeriatî'nin yaşadığı dönemde revaçta olan varoluşçu felsefelerin perspektifiyle din ve sanatı bireye özgürlüğünü-kurtuluşunu sağlayan bir varoluş modu ya da imkânı olarak nasıl temellendirdiğini sorun edindik.

¹ Ali Şeriatî, *Sanat*, çev. Ejder Okumuş vd. (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 87.

1. İnsan ve Varoluşu Hakkında

1.1. Beşer ve İnsan Ayrımı

Şeriatî’ye göre, insanlık tarihinde ortaya çıkan din, medeniyet, sanat vb. bütün meselelerin anlaşılması insanın tanınmasına bağlıdır.² Ancak günümüzde insan sorunu, giderek artan bir belirsizlik içindedir. Öyleyse kendimize ilk önce şunu sormalıyız, insan nedir? Yirminci yüzyılda sürekli üzerine yazılıp araştırmalar yapılmasına rağmen her zamankinden daha meçhul olan insan nedir ya da kimdir?³

Şeriatî insana dair görüşlerini; biyolojinin konu edindiği doğal-biyolojik bir varlık olan beşer ile şairin, filozofun, dinin ilgilendiği insan olarak ikiye ayırır. Bu husustaki temel argümanı Kur’an’da insan için zikredilen iki kavram; “beşer”⁴ ve “insan”⁵’dir. Beşerin işaret ettiği şey, bütün bireylerde ortak olan fizyolojik ve biyolojik özelliklere sahip olan canlı/hayvan türüdür. “İki ayağı üzerinde yürüyen varlık” şeklinde tanımlanan beşer kesb edilmemiş verili bir duruma işaret etmektedir. Varoluş ile ortaya çıkan insan olma durumu ise, kişinin kendi çabasına bağlı kılınan bir “olmak” durumudur. Şeriatî’ye göre “...insan, olmayan ama olması gereken mevcuttan ibarettir.”⁶

Marx’ın toplumsal kuruluşların çeşitli unsurlarını tasnif ettiği altyapı-üstyapıyı beşer-insan karşılaştırmasına uygulayan Duralı’ya göre, insanın dirim/beşer yönü altyapı, insan/kültür yönü ise üstyapı olarak tanımlanır. Kaçınılmaz şekilde birbirine bağlı olan bu iki yapı hem dikey hem yatay olarak yani ast ile üst ve zaman sıralamasında önce ile sonra sınıflamasına zorunlu olarak tabidir. Buna göre beşer olmadan insan ortaya çıkamaz.⁷ İnsanın beşerötesi yönü “salt insan”dır. “Fizik dünyada izine dahi rast gelemeyeceğimiz iyilik-güzellik-doğruluk değerlerini evrene dâhil eden insanın bahse konu “salt insan” kesimidir.”⁸

“İki ayağı üzerinde yürüyen bir varlık” olan beşer Şeriatî’ye göre, “-imek”tir yani var olmak, var bulunmaktır. Beşer tabiatı gereği sabit, değişmez ve doğaldır. İnsan ise “olmak”, bir oluş sürecinde sonsuza doğru gelişim göstermektir. Şeriatî hep bir ideale varma gayesini haiz insanı

² Şeriatî, *Sanat*, 25.

³ Ali Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, çev. Ejder Okumuş (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 10-11,13.

⁴ Fussilet 41/6, el-Kehf 18/110.

⁵ el-İsra Suresi 17/11, en-Nisâ 4/28.

⁶ Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, 14-16, 20.

⁷ Ş. Teoman Duralı, *Sorun Nedir?* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 34-35.

⁸ Duralı, *Sorun Nedir?*, 155.

elde edilmesi gereken üstün nitelikler toplamı olarak tanımlar. “O halde insan olmayan, ama olması gereken mevcuttan ibarettir.”⁹ İnsanın sürekli bir gelişim yönünde gitmesi, “Biz O’na aidiz ve O’na döneceğiz.”¹⁰ ayetiyle açıklanır. Buna göre insan ve “olmak”ın anlamı mütemadiyen Aşkın olana doğru harekettir.¹¹

İnsan olmak bir çabayla kesb edilerek olan/oluşan, beşerilik ise verili bir varlık halidir. Belirli değerler sistemiyle donatılmamış olan beşer ancak potansiyel insandır.¹² Şeriatî’nin önemle üzerinde durduğu beşer-insan ayrımının, varoluşçu düşünürlerin “varoluş özden önce gelir” temel önermesine yaklaştığı söylenebilir. İnsan olmak ya da varoluş olanaklarla gerçekleştirildiği için kişinin kendine has kazanımıdır. Ne olmak veya ne kadar olmak istiyorsa -beşeri olgusalılığından kaynaklanan yasaların doğru okumasını yapmak şartıyla- o olma imkânı ya da potansiyeli insanda mevcuttur. Şeriatî’nin bu tarz bir okumayla insanın yaratıcı özelliğini ön plana aldığı açıkça görülür.

1.2. İnsanın Yaratılışı ve Varoluşsal Karakteri

Varoluş felsefelerinde insan “çift kutuplu bir var olma yapısı”na sahiptir.¹³ Bir yandan kendisinin yaratmadığı ama içerisinde var olduğu şartlara bağlıdır ki buna insanın geçmişi ve olgusalılığı diyebiliriz. Bir yandan da olanaklılık içinde yüzü geleceğe dönük karar verici ve belirleyici olandır.¹⁴ Şeriatî’ye göre, var olması gereken insanın temel özellikleri; kendini bilen/bilinçli, tercih eden/seçen ve tabiatın sahip olmadığı şeyi yaratandır. Ancak insanın kendi olması yolunda karşılaştığı bazı engeller vardır. Var olmanın ilahi yazgısı olarak da değerlendirilebileceğimiz aşılması gereken beşeri olgusalılık (sınır durumları) ya da belirlenimler Şeriatî tarafından insanın zindanları olarak tanımlanır.¹⁵

Tabiat, tarih, toplum ve benlikten oluşan bu “dört zindan”, kendilerine yüklenen yasalar çerçevesinde anlaşılıp aşılması gereken belirlenimlerdir. İnsanın dört zindanı, Allah’ın iradesinin görünümleridir. Buradaki tanrısal irade tabiat, tarih, toplum ve benliğe kurulmuş olan yasalar/ka-

⁹ Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, 16, 19-20.

¹⁰ el-Bakara 2/156.

¹¹ Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, 21.

¹² Ümit Aktaş, *İnsan ve İslam* (İstanbul: Okur Kitaplığı Yayınevi, 2010), 81.

¹³ Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji* (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 92.

¹⁴ Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 96, 105.

¹⁵ Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, 21.

nunlardır. Bireyi insanlığın bir parçası ve dünyada bir varlık kılan, varoluşsal durumlarını veren kanunlardır.¹⁶

Benliğini sınırlandıran tüm belirlenimlerden, fitri özelliği olan irfan, özgürlük ve eşitlik ile kurtulma gücü bulan insanın kendisi için otantik varoluş imkânı bulduğu yer din ve sanat olacaktır. Bilinç durumuna erişen insanın kendi olma yolundaki engelleri aşmasını mümkün kılan ise başkaldırma ya da isyan etme kudretidir. Şeriatî’ye göre insanlık tarihinde ortaya çıkan çeşitli dinlerin, efsanelerin ve mitolojilerin yaratılış anlatılarında ortak nokta insanın sınırlara isyan etmesidir. Bu şekilde bilinç durumu tam anlamıyla açığa çıkan insan özgürlüğünü ve irade yetisini kazanır. Açık bilinç vaziyetine erişemeyen insanlar ise mahkûmiyetlerine devam ederler.¹⁷

İnsan birbirine zıt iki unsurdan müteşekkil bir var olandır. Onu diğer var olanlardan ayıran, başkalaştıran ontolojik farklılığıdır. Şeriatî insanın ontolojik karakterini Kur’an’da yaratılışla ilgili yer alan ayetlere dayanır. Bu ifadelerin bilimsel bir gerçekliğe işaret etmekten çok yorumlanmaya müsait semboller olduğunu düşünür. Ayrıca ona göre insanı anlayabilmenin en iyi yolu, mitolojilerin ve dinlerin serdettiği yaratılış felsefelerini incelemektir. Dinler tarihi alanında araştırma yapan Şeriatî kutsal kitapların yaratılış anlatısını yani Âdem’in yaratılışını diğer dinlerdeki ve mitolojilerdeki ilk insan yaratılışıyla karşılaştırmaktadır. Tüm anlatılarda, gerçekten “insan olma”yı sağlayan isyan etme, özgürlüğü kazanma ve nihayetinde bu nimetin bedelini yani sorumluluğu ve ıstırap yükünü taşıma yazgısına vurgu yapılması dikkat çekmektedir. Bu bağlamda insanın hem varlık buluşu hem de tarihsel serüvenin nasıl başladığı ortaya çıkmaktadır.

İnsanın dikotomik yapısından kasıt toprak/balçık ve ilahi ruh¹⁸ terki-bine sahip olmasıdır. Şeriatî’ye göre, birbiriyle çelişik bu ikili yapı sembolik bir anlatımdır. Burada zahiri anlamda, insanın biyolojik yaratımıyla ilgili bir gerçeklik ifade edilmemektedir. Dikotomik yapının sonucu insanın yaşam boyunca kendisiyle verdiği sürekli savaşımdır.¹⁹ Şeriatî’ye göre, insanın ilahi nefhadan pay alması iyiliği, yüceliği ve mükemmelleşmeye

¹⁶ Ali Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, çev. Ahmet Yüksek (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996), 118.

¹⁷ Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, 118, 121.

¹⁸ el/Hicr 15/29,33, es-Secde 32/8-9.

¹⁹ Ali Şeriatî, *İslambilim-I*, çev. Hicabi Kırılgiç (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 54-56.

olan eğilimi, toprak-balçıktan mamul oluşu ise alçalmaya ve sefihleşmeye olan eğilimine ya da potansiyele işaret eder. Bu ikili yapı, kötülüğün yaşadığımız dünya ve bizim eksikliğimizden kaynaklandığını gösterir.²⁰ İnsanın yaratılış mizacının ikili bir yapı üzerinden açıklanması ve kötülüğün insanın maddi yanından kaynaklandığı teziyle tanrısal alandan uzaklaştırılması, düşünce tarihinde en yaygın olan teodise türlerindedir.

Ümit Aktaş'a göre, insanın dikotomik yapısıyla ilgili yorum Şeriatî'de kadim düalist öğretilerin (Zerdüştlük, Manicilik) etkisinin Kur'ani bir anlamadan daha baskın olduğunu gösterir. Çünkü Kur'an'da insanın yaratıldığı madde, balçık, toprak vs. kendinden kötü kabul edilmez. Kendi soy karakterini öven ve üstünlük sağlamaya çalışan İblis'in insan hakkındaki tanımlamasıdır bu. İlahi ruhun tözsel anlamda kuru balçığa derç edilmiş olması yani tüm insanlarda verili olarak bulunduğu kabul edilen "kutsal" nitelik, kazanımsal olan insan olmayı tehlikeye attığı gibi açıklanması zor başka sorunları da beraberinde getirebilir.²¹ Aktaş'ın madde ve insan olmanın kesbiyetini zedeleme ile ilgili eleştirilerine katılmakla birlikte şunu belirtmekte yarar görüyoruz: Şeriatî'ye göre de, insanın düalist yapısındaki ilahi nefha, Tanrı'nın zatından insana aktarılan bir unsur olarak kabul edilemez. Çünkü ona göre, ilahi nefha üflenmesi insanın "İlahi olana doğru gitmek" anlamında taşıdığı potansiyele işaret eder.²² Ayrıca ilahi nitelik (tercih etme, irade etme ve özgürlük)²³ insanı "Tanrı'nın akrabası" kılar ama ontolojik bir yakınlıktan dolayı değil. İnsanda tezahür eden ben bilinci, evren hakkındaki bilgi, düşünme ve yaratma gücüne sahip olmasından dolayı. Ancak bu güçler Tanrı'da külli insanda cüzi olarak bulunur.²⁴ Şeriatî'nin İslam'ı hümanist bir din olarak telakki etmesi ve dinin insanı merkeze aldığı tezi, iki amaç taşımaktadır: Birincisi; bazı inançlarla pasifize olmuş Müslümanları irade ve sorumluluk anlayışındaki hatalarından döndürme, ikincisi; İslam'ın insanı esir eden otoriter ve şahsiyeti gölgeleyen bir din olmadığını karşıtlarına kanıtlama.

Bütün insanlığın öyküsü olarak Âdem'in yaratılışı ve cennet hayatı, yaşamın gerçekliğini henüz kavrayamamış ve sorumluluk bilincine

²⁰ Şeriatî, *İslambilim-I*, 57-58.

²¹ Ümit Aktaş, "Göller Bölgesinde Bir Ada: Ali Şeriatî (1933-1977)", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara - Asım Öz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2013), 463-464.

²² Şeriatî, *İslambilim-I*, 58.

²³ Şeriatî *İnsan*, 21.

²⁴ Şeriatî, *İnsan*, 264-265.

erişememiş çocukluk dönemine benzetilir. Anlatılan bu cennet salt bir uyum ve verili denge durumuna işaret etmektedir. Yukarıda bahsettiğimiz insanın çatışma ya da savaşım süreci başlamadığı müddetçe yani “kendi olma” yoluna girmedikçe bilinci hep çocuk evresinde kalacaktır.²⁵ Şeriatî’ye göre insanın kendi tarihsel serüvenini başlatması ve insan olma yolundaki ilk adımı verili olana ve tüm belirlenimlere isyan etmesiyledir. Düşünür tarafından cennetin, sıkıntısız ve rahat bir yaşamın bilinç öncesi çocukluk dönemiyle ilişkilendirilmesi, mutluluğun cehalet olarak tanımlanmasını hatırlatmaktadır.

Cennette ya da kurulu bir düzende, nimet içindeki insanı isyana sevk ettiren nedir? Şeriatî bu konuya psikolojik açıdan yaklaşır. Ona göre ancak müreffeh yaşama doymuş bir kişi anlamsızlığa ulaşır ve isyan eder. Birbirini zorunlu olarak takip eden “refah, boşluk/anlamsızlık/hiçlik, abes ve isyan insan ruhunun kanunlarıdır”. İstiraba duçar olan kişi müreffeh yaşamdan bıkmıştır.²⁶ Bir şeyi sahih anlamıyla varoluşsal boyutta kazanabilmesi için insanın dört aşamadan geçmesi gerekir. Bu süreç olumlu bir kazanımına giden sıkıntılı ve zorlu bir yoldur.

Şeriatî’ye göre, Doğu ve Batı mitolojilerinde ortak olan pek çok husus vardır. Her iki mitolojiden çıkan ortak noktalar insanın yazgısının şu sıralamayı takip ettiğini gösterir: Varlığın ikililiği, insanların tanrılarla sürekli mücadelesi, cezalandırılması, günah ve günahkârlık, gurbet, yalnızlık ve ıstırap çekme. Yunan mitolojisinde Promete, kutsal metinlerde Şeytan, Âdem, Havva ve yasak ağaç isyankârlığın prototipleridir.²⁷ İnsanın meşum yazgısı olan isyan, onun cennetten yani sorumsuzluk ve mutluluk durumundan, sorumluluğa ve ıstıraba düşmesine sebep olmuştur. “İnsan olmanın” anlamı ancak böyle bir düşüşle bulunabilir.

Çeşitli düşünce akımları mutluluğu yaşamın ereği kabul etmiştir. Şeriatî’ye göre, dünyaya düşüşten doğan ıstırap “...insanın duçar olduğu ve daima kefareti görmesi gereken ilk günah”ıdır.²⁸ İnsanı tamamlayan bazı unsurlar vardır ve bunlar olmadığında onun eksik olduğunu söyleriz. Mesela açlık, sömürülme, eğitim hakkından mahrum kalma gibi. İnsan daha nice nimetlerden yoksun kaldığında da insan olarak kalmaya devam eder. Öyleyse ne eksik olduğunda varlığı, varoluşu tehdit altındadır, diye

²⁵ Aktaş, *İnsan ve İslam*, 52.

²⁶ Ali Şeriatî, *Dinler Tarihi-II*, çev. Ejder Okumuş (Ankara: Fecr Yayınları, 2013), 109.

²⁷ Ali Şeriatî, *Kendisi Olmayan İnsan*, çev. Ejder Okumuş (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 87-89.

²⁸ Şeriatî, *Kendisi Olmayan İnsan*, 69.

soracak olursak cevabın özgürlük olduğunu görürüz. Çünkü insanı insan yapan şey özgürlüktür. Seçme ve irade sahibi olmasıdır. Aynı zamanda verili düzene uyumlu varlıklar dünyasında özgür, ihtiyar ve irade sahibi olma insanı dünyaya yabancı kılan ve diğer var olanlardan ayıran niteliklerdir. Şeriatî'ye göre, mezkûr nitelikler aynı zamanda insanı Tanrı'ya yaklaştırır, benzeştirir.²⁹ Özetleyecek olursak, İslam dininin hümanist bir öğreti oluşu ve insanın özgür, irade, bilinç, sorumluluk ve yaratma gibi özellikleri olan yarı tanrımsı bir varlık teşkil etmesi Şeriatî'nin "insanbilim" tezinin temelini oluşturmaktadır.

2. Din, İrfan ve Sanatın Kökeni

Şeriatî'ye göre, dinlerin incelemesi iki açıdan mühimdir: ilki "kendi varoluşsal anlama biçimlerimizin diğer inançlar arasındaki yerini bize göstermesi" daha sonra ise yine "kendimizi anlama" ve onu değerlendirmeye imkânı sunmasıdır. Şeriatî'ye göre, din ve dinler tarihine dair yapılan her soruşturma varoluşsal bir zorunluluk olarak görülmelidir.³⁰ Bu başlıkta Şeriatî'nin görüşlerini değerlendirirken, din, irfan ve sanatın tarihte tezahür eden farklı formlarıyla ilgili yorumlarından ziyade varoluşsal imkân olarak yani sahih algılanışlarını dikkate almaya çalıştık.

Şeriatî "insan bilinirse, din, irfan ve sanat da bilinmiş olur", der. Ancak ne insanın ne de din, irfan ve sanatın kökenlerini araştıran birinin tek bir mantıksal ve mükemmel tanıma ulaşması mümkün değildir. Tüm bilimsel gelişme ve araştırmalara, çeşitli dinlerin yorumlarına rağmen insan muammasını hala korumaktadır.³¹ Şeriatî'nin insanbilim tezinin dayanağı, tarih boyunca insanın hep bir kurtuluş peşinde olmasıdır. Uygarlık, felsefe, din, sanat ve irfan hakkında konuşanların eksikliği insanı tanımak yerine ona aşkın olan şeyler konusunda tartışmalarıdır. Oysa insan kaynak olarak alınmalıdır. Bu hususun devamında Şeriatî şunları aktarır:

"İnsan ruhunun somut çehrelerdeki çeşit çeşit görünümünden biri irfan ve felsefe, biriye özel anlamıyla din, bir başkası da sanattır. Ben bu üçünün aslında aynı cinsten olduğunu, aynı kaynaktan kaynaklandığını ve ruhu sanat ya da din veya felsefe şeklinde tecelli ettiren ve harekete zorlayan insanî bir ihtiyaç olduğunu söylüyorum. Pekâlâ! Fakat falan din

²⁹ Şeriatî, *Kendisi Olmayan İnsan*, 334.

³⁰ Mahmut Aydın, "Ali Şeriatî'nin Dinler Tarihine Bakışı", *Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriatî (Ali Şeriatî Sempozyumu)*, ed. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2013), 260-261.

³¹ Şeriatî, *Sanat*, 72.

batıldır veya haktır ya da din nasıldır gibi konularla ilgilenmiyorum. İnsan, dinî bir iş yaparken, dinine inanırken ya da sanatsal bir iş yaparken veya felsefî bir edim ve düşüncesini gerçekleştirirken göz önüne alıyoruz. İnsanın öz bilince ulaşmasının başında ortak bir duygu elde eder. Bu duygu, onun, kendisini kuşatan çevreyle uyumsuzluğudur.”³²

Dini/irfani duygu ile kitabî ya da mezhebî bir dinden bahsetmiyor Şeriatî. Bir katarsis neticesinde ulaşılabilecek, belki az sayıda insanın başara bildiği insani dinden bahsediyor. Ona göre en üst seviyede bulunan dine yani insani/bilim üstü dine varabilmek için din-dışı bir aşamadan geçmek gerekir.³³ Şeriatî'nin varoluşsal anlamda yeni bir farkındalık kazanmayı refaktan bıkmaya, anlamsızlığa ulaşma ve rahatsız olmayı göze almaya bağladığından bahsetmiştik. Bu konuda kendisinin metodolojik olarak takip ettiği yolu öğrencilerine tavsiye ederken şöyle demektedir:

“Bir öğretmen olarak öğrencilerime verebileceğim en büyük ders şudur: Dini bilmek için gayri dini veya dine karşı bilimcilerin tuttuğu yolu izlemeliyiz. Ben bu yolda gittim ve dini reddeden ve onun metafizik köklerini olumsuz bulan bilim, sosyoloji, iktisat, tarih felsefesi ve antropolojinin dilini konuştum. Bilimsel ve beşerî meselelerin incelenmesi için ben bunu en iyi dil bulurum...”³⁴

Önceki bölümde insanın yaratılışsal özelliğinden bahsederken biri mükemmelleşme diğeri sefihleşme olan birbirine zıt iki varoluş yetisine sahip olduğunu görmüştük. Bu anlamda yarı tanrımsı bir varlık olan insan varoluşunda daima bir eksikliğin acısını duyar. Böylece içinde bulunduğu gerilim hali insanı hep olmayan şeye yani eksik kaldığı tarafı neyse onu tamamlama sevk eder. İşte din, sanat ve irfanı doğuran bu eksikliğin giderilmeye çalışılmasıdır.³⁵

İnsan, din ve sanat konusunda idealist bir yaklaşım benimseyen Şeriatî'ye göre insanın diğer var olanlarla arasındaki bu gerilim onun bilinçli, kendi özgür seçimine bağlı ve çok geniş olanaklara sahip olması yani yaratıcı karakteriyle ilgilidir. Sanki insan olmaması gereken bir yere bırakılmış, düşmüş gibidir. Şeriatî düşüncesi “insan olma”yı irade etmenin ve günahın bedeli olarak görür. Bu sebeple Tanrı'nın iradesiyle insanı ku-

³² Ali Şeriatî, *İslambilim-II*, çev. Hicabi Kırılancık (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 306.

³³ Şeriatî, *Kendisi Olmayan İnsan*, 16.

³⁴ Mehrzad Boroujerdi, *İran Entelektüelleri ve Batı*, çev. Fethi Gedikli (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001), 148.

³⁵ Şeriatî, *Sanat*, 59-60.

şatan olgusalılık; tabiat, tarih, toplum ve benlik zindanları olarak adlandırılmıştır. Kendisiyle bir türlü uyuşmayan yeryüzü ve var olanların içinde insanın yabancı ve gurbette hissetmesi doğaldır. İnsanın içerisinde bulunduğu duygu durumları; yabancılık ve gurbetten kaynaklanan ıstırap ve meçhul kalma korkusudur. İnsan hem kendini bilmek hem de başkalarının bilinmek ister.³⁶

“İnsan olma”nın dereceleri olduğunu düşünen ve insan olmayı hep ıstırap veren ruh durumlarıyla ilişkilendiren Şeriati’ye göre “Kim daha fazla insan ise, daha fazla dertli olur.” Bu anlayışın arka planında ruhun bedende hapis olması kabulü vardır.³⁷ Din, irfan ve sanatın ortaya çıkmasındaki duygu durumu sıkıntı değil, hüznün, dert ve gamdır. Sıkıntı gündelik hayattaki eksikliği giderme isteğini tetikler. Daha yüce eksiklikleri hatırlatan gam ise “...insanın tüm benliğiyle varlık âlemi üzerinde düşünme eylemini ruhunda var etmesidir.” Şeriati, Farsça dua demek olan “hâsten” kelimesinin iki anlama geldiğini, birinin gündelik ilişkilerde cereyan eden isteklerle, diğersinin ise bir mırıldanış, gurbetten dert yanmayla ilişkili olduğunu ifade eder. İnsanların dine daha samimi ve özümseyerek yaklaşmasını sağlayacak şey, dini insanın içsel acılarına ve tabiata yabancı olmasına verilen bir cevap olarak kabul etmektir.³⁸

Sanatın ve dinin kökeninde insanın ilahi yönünün olduğu görülmektedir. Şeriati’ye göre insan sadece irade eden, seçen ve yaratan olmasının yanında idealist bir varlıktır. Bu sebeple insan “olan”dan memnun olmaz, onu “olması gerekene” dönüştürmek ister. “İdealizm, insanın hareket ve tekâmülünü sağlayan en büyük etkidir. Onu mevcut gerçeğin, tabiat ve hayatın sabit ve sınırlı duvarları arasında hareketsiz kalmaması için tahrik eder. ... Sanayi, sanat, edebiyat, insan kültürünün diğer zenginlikleri, hiçbir zaman evrenin kendisine biçtiği konuma teslim olmak istemeyen bu varlığın idealist ruhunun dışı vurumudur.”³⁹

İnsanı idealist bir varlık kılan; onun “içerisinde yanan lamba” yani irfani duygudur. Burada olmayan ya da olması gerekene duyulan özlem, insanı geliştiren, davranışına yön veren ve harekete geçiren faktör gayb arayışıdır. Çünkü var olanlar “insan olma” için yeterli değildir. Şeriati’ye

³⁶ Şeriati, *Sanat*, 72-73.

³⁷ Şeriati, *Sanat*, 114.

³⁸ Şeriati, *Sanat*, 64-65.

³⁹ Şeriati, *İnsan*, 54-55.

göre bütün dinler, Doğulu, Batılı, tevhid, şirk dini olması fark etmeksizin hepsinin özü irfani duygudur.⁴⁰

Kutsal bir gerçeklik olması yönüyle sanat da dinî bir kategoridir. İnsana sağladığı hikmet açısından din ve irfandan ayrı değildir. Şeriatî’ye göre sanat; hakikati izhar eden, örtülü olanı açan⁴¹ ve böylece zindandan “insanlığa kurtuluş bahşeden aşkın (müteâlî) ve kutsal bir gerçektir; aynı şekilde metafiziksel aşkın ve yüzde yüz insani bir misyon taşıır”.⁴²

İnsanı belki en çok düşündüren ve yoran konulardan biri yeryüzünde iyilikler ve kötülüklerin birlikte tezahür etmesidir. Bu durumu aşmak için insanın idealleriyle dizayn ettiği kültürel unsurlar; kutsallar, efsaneler ve sanat olmuştur. Böylece hem yeryüzünün hem tarihin hem de kendinin eksikliğini giderip tamamlanmaya çalışan insan, eylem açısından bilgi, irfan ve sanata yönelmiştir.⁴³ Şeriatî’ye göre din ve sanatın kökeninde insanın hem yaratılış mizacı hem de dramatik varoluş hikâyesinin yer aldığı görülmektedir. Ona göre insan, fenomenal varlığıyla ruhun çatışmasını ve özgürlüğü ile içerisinde var olduğu determinist dünya arasındaki gerilimi hissettiği oranda mutlak iyi, doğru ve güzel olanın var olduğuna inanmıştır.

Din ile sanat arasındaki bu ilişkisellik, her ikisinin de dünya hayatının soğuk, çirkin, anlamsız ve bilinçsizliğine karşın hayatın anlamı sorununu çözmeye konusunda açığa çıkmaktadır. Bu anlamda Nietzsche ve Schopenhauer gibi Şeriatî de sanatı bir kurtuluş-kaçış olarak görmektedir. Sanat eksiklikten, yoksunluktan ve yaşamın maddeyle ilgili boğucu yönünden ıstırap duyan insanın ideal dünyayı buraya getirme çabasıdır. Kutsalı ya da sırları ifşa eden sanat, Hegel tarafından “hakikatin örtüsünü açmak” olarak tarif edilmektedir.⁴⁴

İnsanın dünyaya yabancılığından kaynaklanan ruh durumlarının yarattığı üç tecelli din, irfan ve sanattır. Din; hayata kattığı kutsiyetle dünyayı ahiret yurduna dönüştürür. İrfan kafesteki esir kuşun kendisini esir eden

⁴⁰ Ali Şeriatî, *Kendini Devrimci Yetiştirmek*, çev. Ejder Okumuş (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 55-56.

⁴¹ Ali Şeriatî, *Yalnızlık Sözler-I*, çev. Hicabi Kırılancı - Derya Örs (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 29.

⁴² Şeriatî, *Sanat*, 22.

⁴³ Kadir Canatan, “Ali Şeriatî’de İnsanın Özgürlük Sorunu ve Yabancılaşma”, *Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriatî (Ali Şeriatî Sempozyumu)*, ed. Murat Demirkol (Ankara, Fecr Yayınları, 2013), 328.

⁴⁴ Latif Tokat, “Sanat Kutsalın İfşası Mıdır?”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/29 (2005), 147-148, 150.

beden zindanını ortadan kaldırma çabasıdır. Sanat ise bu zindanı kendi evi gibi süsleyerek insanın yabancılığını giderip burada kalışın felsefesi olur. Şeriatî'ye göre din ve irfan gurbetten vatana gitmek için bir kılavuz, sanat ise gurbette yaşamaya alışmanın imkânıdır.⁴⁵ Sanatın işlevi, insanın yabancı olduğu uyumadığı nesnelere âlemini “yakınlaşma ve barışma boyası”yla boyamaktır. Bu anlamda insanın gariplik duygusunun imdadına pozitif bir hileyle sanat yetişir.⁴⁶ Böylece Şeriatî sanatı hem “kaçış” hem de “kalış” imkânı olarak değerlendirirken aslında bir tezada düşmüyor. Çünkü sanat, hem gerçeklikler dünyasından hakikate “kaçış”ın hem de hakikati gerçeklik dünyasına getirerek kendisine bir pencere açan insanın “kalış” yoludur. Bu anlamda sanat, insanın yabancılık duygusunu hafifleterek bir açıdan “yaşamı evetleme”sini sağlamaktadır.

2.1. Dini Duygu ve İrfanın Niteliği ve Temellendirilmesi

Şeriatî tarafından “Din, ‘bulaşmış bir varlık olarak’ insanın kendini temizlemek ve topraktan Tanrı’ya geri döndürmek ve dünya olarak gördüğü tabiat ve hayata kutsallık bahşedip onu uhra, yani ahiret yapmak için giriştiği çaba” olarak tanımlanır.⁴⁷ İrfan ise, “Mâverâ ile aşına olmak”, ... “ilâhî arzular ve melekûti güzelliklerle dolu fezayı tanımak” şeklinde tarif edilir.⁴⁸ İnsana varlık değeri kazandıran, yön ve hedef tayin eden, yaşama ve evrene içerikli bir anlam katan şey irfani duygudur.⁴⁹ Bu anlamda kültürü, medeniyeti, ahlakı ve sanatı ortaya çıkaran şey irfani duygu olmaktadır.

Dinin kaynağını psikolojik verilere dayandıran Şeriatî'ye göre, insanın özsel bir niteliği olan irfan ve dini duygu içgüdüsel bir eğilimdir. İçgüdüselliliğin ayırıcı özelliği “süreklilik” ve “tekrarlama”dır. Tarihin tanıklığına göre, dini duygu sürekli ve tekrarlı olarak -farklı şekillerde ve yerlerde- zühur etmiştir. Burada Şeriatî, tarih ile zamansal bir sürece değil “insanın yazgısı”na işaret ettiğini belirtir.⁵⁰

Şeriatî dini duygunun ortaya çıkışını açıklayan bazı temellendirmeler yapıldığını ifade eder ve şu soruyu sorar; dini duygu rasyonel-bilimsel bir olgu olarak görülemez mi? Rasyonel bir olgu süreklilik ve tekrarla-

⁴⁵ Şeriatî, *Dinler Tarihi-I*, 142-144.

⁴⁶ Şeriatî, *Sanat*, 32-33.

⁴⁷ Ali Şeriatî, *Kavramlar Sözlüğü*, drl. Hüseyin Nazlıyıldın (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 65.

⁴⁸ Şeriatî, *Yalnızlık Sözleri-I*, 96.

⁴⁹ Şeriatî, *Kendini Devrimci Yetiştirmek*, 40.

⁵⁰ Şeriatî, *Sanat*, 48.

ma niteliğini her zaman taşımayabilir. Bu sebeple dini duygu rasyonel değil içgüdüselidir.⁵¹ Dini duygu henüz bildiğimiz anlamda dinler var olmadan önce de vardır. Çünkü insan ruhunun bir gereksinimi, ihtiyacıdır. Şeriatî’ye göre, dini duygunun içgüdüsel olduğunun başka bir kanıtı da, psikolojik açıdan insanın bu duyguya ihtiyaç duymasıdır. Tapınma ihtiyacını insandan aldığımızda doğacak boşluğun yarattığı sinirsel bozukluk ve buhranı başka bir şeyle telafi etmek zordur. Modern dönemde insanların tapınma duygusunun ortadan kalktığı varsayımı eksik bir değerlendirmedir. Çünkü modern dönemde tapınma nesnelere değil değişmiş olmasına (ulusa, toprağa, şahıslara tapınma gibi) bu duygunun ortadan kalktığını değil şekil değiştirdiğini gösterir.⁵²

Dinin kaynağı konusunda verilen bilimsel analizler, insanın doğru tanınmadığını göstermektedir. Bilim ilerledikçe dinden uzaklaşıyor olması, insanın gerçek mahiyetiyle kavranamayıp hala meçhul olmasındandır. Şeriatî bu çıkarımından sonra en meşhur dört analizi şöyle sıralar:

- Dinin korku,
- mülkiyet,
- sınıf ve
- sebepleri bilmeme temelinde açıklanması.⁵³

Şeriatî’ye göre, iki boyutlu olan insanın iki boyutlu bir dine ihtiyacı vardır. Dünyaya ve ahirete yönelme konusunda denge sağlayan bir dine.⁵⁴ Ancak tarih tezatları üzerine kuruludur. İnsanı birbirine zıt iki unsurdan müteşekkil bir varlık olarak gören Şeriatî’ye göre, tarihsel serüvende ortaya çıkan her şey bu tezettan payını alır. Düşünce ve dinler tarihinde ağırlıklı olarak evren, insan ve toplum çelişki ilkesi ile açıklanmıştır. Bu sebeple diyalektik düşüncesini Şeriatî, dini bir mantığın parçası olarak temellendirmektedir. O, Âdem’in iki oğlunun kıssasından çıkardığı bazı sembolik ifadeleri tarihsel, sınıfsal ve dini diyalektik düşüncesine uygulamıştır.⁵⁵

Düalist dünya inancı, neredeyse tüm dinlerin temelinde bulunur. Çünkü insan kendi içinde iki tür cevherin var olduğuna inanır. Şeriatî’ye göre insanın, aşağı, pis dünyanın karşısında daha yüce ve rahmani olana inan-

⁵¹ Şeriatî, *Sanat*, 49.

⁵² Şeriatî, *Sanat*, 51-52.

⁵³ Şeriatî, *Kendisi Olmayan İnsan*, 21-22.

⁵⁴ Şeriatî, *İnsan*, 25.

⁵⁵ Aydın, “Ali Şeriatî’nin Dinler Tarihine Bakışı”, 268.

ması, kendi yaşamından ve doğadan kaynaklanan bir düşüncedir. Kutsal ve adi olan karışıklığı insanın kendine ilginç gelen alışılmışın üstündeki şeylerin bu dünyaya ait olamayacağını düşünmesinden kaynaklanır. Buna göre kutsal inancı insanın zihninde bulunmaktadır.⁵⁶

İnsanın kutsala yönelmesi irfan ve dini duygunun onda fitri bir özellik olarak bulunduğunu göstermektedir. İnsan ihtiyaçlarına cevap veremeyen dünyanın yetersizliğini bir kötülük olarak değerlendirir ve daha yüce bir âlemin olacağına dair bir çıkış düşüncesi (özgürlük) geliştirir. Dini duygu ve irfan insanın kendini bilmesinden yani bilinç durumundan açığa çıktığında kurtuluşu ve özgürlüğü sağlayan unsurlardır. Bu şekilde gurbet acısının ve yabancılaşmanın da giderildiği söylenebilir.

Şeriatî'nin yaşamında ve düşüncelerinde irfanilik çoğunluklu hareketin kaynağı, insan olmanın temel bir boyutu ve bir gereklilik olarak yer alırken, bazen tahrif edilmiş içeriğinin sarhoş ediciliğinden dolayı reddedilmesi gereken bir şey olarak tanımlanır.⁵⁷ Benliğin inşası ve kültürün ortaya çıkmasında en önemli nitelik irfani ve dini duygudur. Ancak kurumsallaşmış ya da siyasi bir propagandanın esiri olmuş her yapının otantikliğini kaybetmesinden kaynaklanan tahrifattan nasibini almış bir irfan ve din, Şeriatî tarafından eleştirilir.

Tarih boyunca değer yaratan ve hareketi sağlayan en önemli etken irfandı. Ancak modern dönemde özellikle kapitalizm ve burjuvazi tarafından bu duygu zayıflatıldı.⁵⁸ Şeriatî varoluşu açma anlamında birer araç olan din ve sanatın, insan üzerinde müstakil bir güce dönüştürülerek varoluşu araçsallaştırmasına dikkatimizi çeker. Bu şekilde marazi bir dönüşümde kalan insanlar hakikatten yani insanın, dinin ve sanatın anlamından o kadar bihaberdirler ki Şeriatî onları Platon'un mağarasındaki insanlara benzetir. Mağara, cennet yaşamındaki gibi dışarıdan habersiz, sakin ve mutlu bir yaşamın ötesini vaat edemez.⁵⁹ Çünkü mağarada kalmakla uzağına düştüğümüz bilgi/bilinç ve ondan doğan sorumluluk ve ıstırap "insan olma" imkânlarının membaıdır.

2.2. Sanat ve Sanat Eseri Üzerine

⁵⁶ Şeriatî *Sanat*, 69-71.

⁵⁷ Ali Rahnama, *Müslüman Ütopya*, çev. İhsan Toker (Ankara: Hece Yayınları 2005), 149; Şeriatî, *Kendini Devrimci Yetiştirmek*, 58.

⁵⁸ Şeriatî, *Kendini Devrimci Yetiştirmek*, 43.

⁵⁹ Şeriatî, *Sanat*, 114-115.

Sanat, insanlığın ortak paydası olduğu için tüm insanları muhatap kabul eder. Sanata yaklaşımının evrensellik iddiası taşımadığını belirten Şeriatî’ye göre, varoluşsal bir alan olarak sanatı, herkes kendi tarihsel bağlamında bir olgu ya da insani bir gerçeklik olarak konu edinebilir.⁶⁰ Kendisi sanatı tanımlayarak onu belirli bir öze indirgemekten sakınmıştır. Çünkü sanat için kesinlik, sınır ve özden bahsedilemez. Bu bağlamda “Cassirer, sanatın başka türlü anlatılamayan türden bir sembol olduğunu” belirtir.⁶¹

“Sanat, Allah’ın insana bir emanetidir”; varlığın eksik yönünü telafi etmesi için insana verilmiş bir emanettir.⁶² Bu anlamda ilahi bir misyon yüklenen sanat, “Allah’ın yaratma fiilinin sürdürülmesi ve tamamlanmasından ibarettir.”⁶³ Kur’anî bir ifade olarak insana verilmiş olan emanetle ilgili çeşitli yorumlar yapılmıştır. Şeriatî’ye göre emanet, diğer var olanlarda bulunmayan sadece Allah’a ait olan imkânlar toplamıdır. İnsanda zuhur eden bilgi, şuur, yaratıcılık vs. yetileri emaneti yüklenmesinden dolaydır.⁶⁴

Şeriatî’nin sanatı emanet ve tamamlayıcı bir yaratım gücü olarak tanımlaması, Platon’un sanat görüşünü baş aşağı çevirerek sanatı idealize eden Plotinus ve Schopenhauer’u anımsatır. Bu filozofların Romantik hareketle özdeşleştirilebilecek sanat görüşlerinde de sanat bir taklittir. Fakat “diyalektik merdivenin en üst basamağındaki şeyleri” yani ideaları taklit eder.⁶⁵ Şeriatî’ye göre de sanat taklittir, ancak duyu ötesinin, tabiat ötesinin taklididir.⁶⁶ Nesnel ve duyumsanır olandan uzaklaştırıp sanata metafiziksel bir yönelim kazandırmak gerekir. Başka bir dünyanın imkânını açan böylesi bir sanat anlayışı insanın varlığının ve hakikatinin tekâmülünde işlevsel hale gelir.⁶⁷

Şeriatî sanatla ilgili görüşlerine yapılabilecek muhtemel eleştirilere ve cevaplarına yer vermiştir. Sanat eserinin kaynağı, insanın eksiklik duygusunu gidermeye sevk eden ruh durumları ve ilahi yanı ise neden bu minvalde ortaya çıkan bazı girişim ya da yaratımlar estetik anlamda aynı olumlu izlekte değildir? Bu olası eleştiriye şu cevap verilir: Güzel olanı yaratan ile çirkinin ya-

⁶⁰ Şeriatî, *Sanat*, 17-18.

⁶¹ Tokat, “Sanat Kutsalın İfşası Mıdır?”, 144, 146.

⁶² Şeriatî, *Sanat*, 33.

⁶³ Şeriatî, *Sanat*, 95.

⁶⁴ Şeriatî, *Dinler Tarihi-I*, 319-320.

⁶⁵ Iris Murdoch, *Varoluşçular ve Mistikler*, çev. Süha Sertabiboğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 298-299.

⁶⁶ Şeriatî, *Sanat*, 33.

⁶⁷ Şeriatî, *Sanat*, 37.

ratan arasında sanat eseri var etmek anlamında fark yoktur. Her iki eylemde sanattır, ancak biri başarılı diğeri başarısız sanattır. Burada sanatçının güzeli yaratması ya da mahvetmesi sanat eserinin neşet ettiği asıl insani kaynağı değiştirmez.⁶⁸ Sanat, salt güzelliğin arayışına indirgenemez.

Şeriatî'ye göre sanatkârla sanat eseri arasındaki ilişki ontolojik anlamda bir bütünlüğü gösterir. Sanatçı eseriyle birlikte “kendisini yaratmakta ve ‘olmaktadır’”. Bu anlamda sanat eseriyle bir süsleme güzelleştirme gerçekleştirilmez. Sanatçı kendisini eserinde izhar eder, ortaya çıkarır.⁶⁹ Sanatkârla eseri arasındaki münasebeti ontolojik bir bütünlük olarak ele alan bir başka düşünür Aliya İzzetbegoviç'tir. Ona göre sanat eseri, sanatçının şahsiyetine bağlıdır. İnsani bir yaratım ve ruhun ürünü olmasından dolayı sanat “bölünmez bir fiildir.” Mesela Sistine Şapeli tavanındaki freskleri iki ressamın yapması mümkün değildir.⁷⁰ Varoluşsal bir yaratım olan sanat eserinin en önemli iki özelliği, özgün ve biricik olmasıdır. Her sanat eseri kendisini yaratan sanatkârına özgüdür.⁷¹

Sanat eserinin ortaya çıkışında bireyin eksikliklerden ve gerçeklik dünyasından muzdarip olması kadar meçhul kalma korkusu da yer alır. Sanat eseri ile birey hem kendi kendini tanımış olur hem de başkalarına potansiyelini tanıtmış olur. Şeriatî, insandaki kendini bilme, bilinme ve algılanma isteğinin gücünü doğal bir içgüdü olarak ebeveyn olma arzusuyla ilişkilendirir.⁷²

Tüm dünya gerçeklik ve hakikat dünyası şeklinde ikiye ayrılır. Gerçeklik dünyası “düşünmekle idrak edilebilen, mantıkla vakıf olunabilen ve dille beyan olunabilen bir dünyadır.” Hakikat dünyası ise, ihtiyaç duyduğumuz ama var olmayan, gündelik hayatın ötesinde saklı olan dünyadır. İnsan bu arzusunu duyduğu dünyayı beyan etmek ister. Şeriatî bireyin gündelik hayatta karşılığı olmayan ama hissettiği duyguları ve ihtiyaçlarını anlatmasının ve başkalarının da buna vakıf olmasının zorluğuna değinir. Bu ihtiyacın giderilmesinin bir yolu olarak sanat türleri ve mitoloji doğmuştur: Şiir, heykeltıraşlık ve resim. Mitoloji, efsaneler ve sanat insanı olmayan ama olması gerekene açan pencerelerdir. İnsan gerçekliklerin ağırlığın-

⁶⁸ Şeriatî, *Sanat*, 95.

⁶⁹ Şeriatî, *Sanat*, 117.

⁷⁰ Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 128.

⁷¹ Nejat Bozkurt, *Sanat ve Estetik Kuramları* (İstanbul: Sarman Yayınevi, 1995), 16.

⁷² Şeriatî, *Sanat*, 73.

dan böyle kurtulur.⁷³ Şeriatî’ye göre insan doğanın realist yapısından da beslenmektedir, ancak onun büyük arzusu mutlakçılık ve idealizmdir.⁷⁴ Bu bağlamda sanat, gerçeklik ve aklın otoritesine bir isyandır.⁷⁵ Fayda ve hedef gözetmediği için mantık aracılığıyla açıklanamaz.⁷⁶ Nietzsche özü bir tür yalan olan sanatın amacını, yaşamı iyiye doğru yönelterek daha yaşanılır hale getirme şeklinde tarif eder ve bu hususta şöyle der: “Doğrular yüzünden ölmek için elimizde sanat var...”; “... Sanat nasıl mı doğar? Bilgiye karşı bir deva, bilime karşı bir panzehir olarak doğar. Yaşam ancak sanatın yanılmaları sayesinde yaşanabilir hale gelir.”⁷⁷

2.3. Bir Kurtuluş Olarak Din ve Sanat

Şeriatî, İnsanbilim tezini tarih boyunca insanın kurtuluş arayışında olduğu düşüncesi üzerine kurar. Bu temelden hareketle Hinduizm’de yer alan “mokşa” inancına işaret eder.⁷⁸ Hinduların yeniden doğum ve ölüm çemberinden kurtulmayı ifade etmek için kullandığı ve mutlak özgürlük anlamına da gelen “mokşa” inancı, varlığın bir üst mertebesine yani nirvanaya ulaşmayla ilgilidir.⁷⁹ Şeriatî’nin verdiği bilgilere göre, bu kavramın iki yönlü anlamı; “sevmediği yerde tutsak olma” ve “aşk beslediği yere gitmek”tir. İslam düşüncesindeki felah kavramı da, tutsaklıktan kurtulma ve olması gereken yere gitmek için çabalamayı ifade eder.⁸⁰

Herkeste daha iyi, mutlak güzel olan bir yerde yaşama isteği vardır. Var olanın kötülüğüne dair genel olarak yerleşik bir kanaat de bulunur. Böyle bir yerden kurtulmayı mutlak iyi olan yerde yaşamayı isteyen insanlar, dinin ve sanatın yolunu takip edenler şeklinde ikiye ayrılır.⁸¹ Dinin temel tezi, asıl vatanından gurbete düşen kimsenin yeniden bu hapisten kurtulup vatanına gitmesi gerektiğidir. Dinin görevi; kötülüklerin, eksiklerin dışında başka bir yer olduğunu ve kendisinin olması gerekene açılan bir kapı olduğunu göstermektir. Bu tutsaklıktan özgürlüğe giden yol yani din ‘mokşa’yı, felahı göstermeyi vaat etmektedir.⁸²

⁷³ Şeriatî, *Kendisi Olmayan İnsan*, 84-85.

⁷⁴ Şeriatî, *Sanat*, 74-75.

⁷⁵ Şeriatî, *Sanat*, 115.

⁷⁶ Şeriatî, *Kendisi Olmayan İnsan*, 86.

⁷⁷ Bozkurt, *Sanat ve Estetik Kuramları*, 18.

⁷⁸ Şeriatî, *İslambilim-II*, 308.

⁷⁹ Kürşat Demirci, “Hinduizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 7 Ekim 2020).

⁸⁰ Şeriatî, *İslambilim-II*, 308

⁸¹ Şeriatî, *Sanat*, 85-86.

⁸² Şeriatî, *İslambilim-II*, 308.

Sanat da din gibi insanın olgusalılığı ve arzusuyla ilgili dinle aynı şeyi ifade eder. Yine de dinden farklı olarak, zindanını “burada bulunmayan evine” benzetmek ister. Bu şekilde yabancılığını biraz dindirip kendini evinde hisseder. Şeriatî’ye göre sanatsal çaba çıkış kapısı açamayacağını düşünen kimsenin çabasıdır. Bu anlamda sanat, insanın var olan dünyada “olması gereken dünyaya” açtığı bir penceredir. “...pencere insanda kötünün olduğu yerde, iyinin gayb olduğu duygusunu uyandırıyor.”⁸³ Şeriatî tarafından “aziz bir aldatmaca” olarak tanımlanan sanatın pencere ile sembolize edilmesi, insanın ayakta kalma mücadelesini ifade eder. Çünkü ona göre “...sanat, insanın gurbet, ıstırap, daha çok isteme, arzu, idealcilik ve bir hedefe yönelme ruhunun koruyucusudur.”⁸⁴

Dünyada olma ve tercih yapma sorumluluğundan kaynaklanan ıstırap duygusu, aslında insanın hakikati yani ontolojik özü değildir. Şeriatî’ye göre insan ve onun eserlerini açıklarken varoluş felsefesinin temele aldığı insan ruhuna özgü ıstırap ile ilgili tahlil, toplumun ve insanın menfaatinin gözetmektedir.⁸⁵ Çünkü ıstırap duygusu, dünyaya ve gündelik hayata kapılmamak için gereklidir. Bu duygunun bir sonucu olarak ortaya çıkan varoluş imkânları; insanı yabancı olduğu hayata alışmasını, burada kaybolmasını diye ayakta kalmaya zorlamaktadır.

Sonuç

Şeriatî, Doğu-Batı fark etmeksizin tüm insanlar için din ve sanatı bir kurtuluş yolu olarak reçete etmektedir. İdealize edilmiş ve tahrifata maruz kalmamış otantik durumlarıyla takip edildiğinde insanın dünyada ve bir bedende olmaktan doğan hastalıklarına ilaç olacağını düşünmektedir. Din, irfan ve sanat madde ve onun belirlenimleri tarafından insanı kurtararak özgürlüğü bahşeden varoluş imkânları olarak tanımlanmaktadır. Ancak tarihsel diyalektik gereği her birinin karşısının doğacağı da Şeriatî’nin genel düşünce dizgesinden çıkarılmaktadır. Bu sebeple Şeriatî, hem din ve irfanın hem de sanatın tarih sahnesinde insanın karşısına yabancılaştırıcı bir unsur olarak nasıl çıktığını da eserlerinde işlemektedir. Bu hususla ilgili tez bölümleri, sempozyum tebliğleri ve makaleler bulunmaktadır. Bu makalede varoluş modu olan din ve sanatı olumlu anlamda

⁸³ Şeriatî, *Sanat*, 86.

⁸⁴ Şeriatî, *İslambilim-II*, 310.

⁸⁵ Ali Şeriatî, *Çöle İniş*, çev. Hicabi Kırılancı - Derya Örs (Ankara: Fecr Yayınları, 202), 123.

ele aldığımız için bir imkân olma yönünü değerlendirdik ve yabancılaştırıcı boyutuna detaylı şekilde yer vermedik.

Din ve sanat tarih boyunca farklı toplumlarda birbirine benzer arayışların ve ihtiyaçların bir sonucu olarak değişik formlarda zuhur etmiştir. Her ikisinin ortaya çıkışı insanlık tarihi kadar eski görünmektedir. Genelde bir arada zuhur eden din ve sanat zaman zaman müdaviplerinin eliyle birbirini öteki hatta düşman da ilan etmiştir. Bir olgunun içeriğinin bazen birbirine karşıt ve farklı derecelerle değişkenlik göstererek oluşması, insanda bu şeyin ideal bir formu olması gerektiği kanaatini doğurur. Mesela adaletin eğilip büküldüğüne tanık olduğumuzda, adalet bu değil, diyoruz. Ve evrensel bir adalet tanımı olduğunu ileri sürüyoruz. İnsanlığın lehine olmak üzere ortaya çıkan ve varlığı korumaya alan olguların baş aşağı edilmesi bizde hep aynı kanıyı uyandırıyor. Bu anlayışa göre, hakikatinden taşıdığına (yörüngesinden çıktığında) bir şey, ona yön verenlerin elinde ifsada sürükleniyor. İşte bu çalışmada Ali Şeriatî'nin din ve sanatı yörüngesine geri getirmeye çalışırken hangi argümanlara dayandığını ortaya çıkarmayı amaçladık. Amacımızın gereği olarak din ve sanatın kökenleri ve işlevlerinin önemine dikkat çektik. Şeriatî için din ve sanatın en önemli iki işlevi; i) kişinin kutsalla iletişim bağına kurması ve ii) olayların ve olguların zorluğuna karşı iradesini askıya almaması için direnme gücü sağlamasıdır.

Şeriatî irfan, din ve sanatı varoluşun farklı tezahürleri olması açısından ontolojinin konusu olarak değerlendirmektedir. Kökenlerinin -maslahat gereği- insanın ruhsal/ilahi yanına dayandığını düşünmektedir. Çünkü böyle bir kökene nispet edilince din ve sanatın inkâr edilmesi ya da göz ardı edilmesi, insanın kendi benliğini tanımaması ya da inkâr etmesi olarak görülecektir. Bu şekilde işlevlerini yerine getirmeleri konusunda herhangi bir tereddüt de kalmayacaktır. Bir aktivist ve ideolog olarak Şeriatî'nin görüşlerinde -aleyhindeki propagandaları bertaraf etmek için- dinin ve toplumun maslahatını merkeze aldığı söylenebilir. Ayrıca din ve sanatın kökeniyle ilgili, insana aşkın bir kaynak yerine insanı merkeze alması, hitap ettiği ya da sesini duyurmak istediği kitlenin belirli bir dünya görüşünden ibaret olmadığı izlenimini vermektedir.

Din ve sanatın kökeni, işlevi, amacı, ortaya çıkışı üzerine çok söz söylenmiş ve muhtemelen söylenmeye de devam edilecektir. İnsanlık tarihinde gizli kalmış ya da üzerinden uzun zaman geçmekle kaybolmuş dini

ve sanatsal boyutu olan eserler keşfedildikçe, yeni söz söyleme olanakları ilgililerine ve araştırmacılarına açılmaktadır.

Kaynakça

- Aktaş, Ümit. *İnsan ve İslam*. İstanbul: Okur Kitaplığı Yayınevi, 2010.
- Aktaş, Ümit. “Göller Bölgesinde Bir Ada: Ali Şeriatî (1933-1977)”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu Tebliğleri*. ed. İsmail Kara - Asım Öz. 1/449-478. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2013.
- Aydın, Mahmut. “Ali Şeriatî’nin Dinler Tarihine Bakışı”. *Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriatî Sempozyumu Tebliğleri*. ed. Murat Demirkol. 1/259-284. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.
- Boroujerdi, Mehrzad. *İran Entelektüelleri ve Batı*. çev. Fethi Gedikli. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001.
- Bozkurt, Nejat. *Sanat ve Estetik Kuramları*. İstanbul: Sarman Yayınevi, 1995.
- Canatan, Kadir. “Ali Şeriatî’de İnsanın Özgürlük Sorunu ve Yabancılaşma”. *Bir Düşünce ve Eylem Adamı Ali Şeriatî Sempozyumu Tebliğleri*. ed. Murat Demirkol. 1/301-330. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.
- Demirci, Kürşat. “Hinduizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 7 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hinduizm>
- Duralı, Ş. Teoman. *Sorun Nedir?*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu Batı Arasında İslam*. çev. Salih Şaban. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Murdoch, Iris. *Varoluşçular ve Mistikler*. çev. Süha Sertabiboğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Rahnema, Ali. *Müslüman Ütopyası*. çev. İhsan Toker. Ankara: Hece Yayınları, 2005.
- Şeriatî, Ali. *Çöle İniş*. çev. Hicabi Kırlangıç - Derya Örs. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.
- Şeriatî, Ali. *Dinler Tarihi-I*. çev. Abdullah Şahin. İstanbul: Seçkin Yayıncılık, 1988.
- Şeriatî, Ali. *İnsanın Dört Zindanı*. çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Şeriatî, Ali. *İslambilim-I*. çev. Hicabi Kırlangıç. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Şeriatî, Ali. *İslambilim-II*. çev. Hicabi Kırlangıç. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Şeriatî, Ali. *Kavramlar Sözlüğü*. drl. Hüseyin Nazlıaydın. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Şeriatî, Ali. *Kendini Devrimci Yetiştirmek*. çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Şeriatî, Ali. *Medeniyet ve Modernizm*. çev. Ahmet Yüksek. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.
- Şeriatî, Ali. *Medeniyet Tarihi-I*. çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Şeriatî, Ali. *Sanat*, çev. Ejder Okumuş vd. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.

- Şeriatî, Ali. *Yalnızlık Sözleri-I*, çev. Okan Sevinç. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.
- Tokat, Latif. "Sanat Kutsalın İfşası Mıdır?". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/ 29 (2005), 137-163. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/162690>
- Tokat, Latif. *Varoluşçu Teoloji*. Ankara: Elis Yayınları, 2013.

Dini Toplumsal Hareketlerde Kaynak Mobilizasyonu Bağlamında Mubahlaştırma

Permissible as a Resource in Religion Social Movements

Abdulhamit Budak

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi Asst. Prof., Amasya University
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology
Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı Department of Sociology of Religion
Amasya | Türkiye Amasya | Turkey
abdulhamit.budak@amasya.edu.tr orcid.org/0000-0003-4253-2315

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 07 Eylül 2020 Received | 07 September 2020
Kabul Tarihi | 20 Aralık 2020 Accepted | 20 December 2020
Yayın Tarihi | 30 Aralık 2020 Published | 30 December 2020

Atıf | Cite as

Budak, Abdulhamit. "Dini Toplumsal Hareketlerde Kaynak Mobilizasyonu Bağlamında Mubahlaştırma [Permissible as a Resource in Religion Social Movements]". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2020), 859-892.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.4399304>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Dini Toplumsal Hareketlerde Kaynak Mobilizasyonu Bağlamında Mubahlaştırma

Öz: Kaynak mobilizasyonu teorisi toplumsal hareketleri rasyonel temelli yaklaşımla açıklayan bir teoridir. Bu teoriye göre toplumsal bir hareketin başarıya ulaşması belli kaynakları harekete geçirmesini ve onları elde etmesini gerektirir. Aynı şekilde bireylerin bir toplumsal harekete katılmaları için o hareketin bireyleri maddi ve manevi kaynaklarla tatmin etmesi ve beklentilerini karşılaması gerekir. Bu sebeple bireyler duygusal nedenlerle değil rasyonel temelli güdülenmelerle hareket ederek bir toplumsal harekete katılırlar. Dini toplumsal hareketleri kaynak mobilizasyonu çerçevesinde açıklamak mümkündür. Her ne kadar dini toplumsal hareketlerin temel kaynağı kutsal olsa da hareketin devamı ve başarısı için dünyevi bazı gereksinimlere ihtiyaç duyar. Bu anlamda kaynakların temini ve harekete katılan bireylerin beklentilerinin karşılanması bu tür hareketler içinde zorunluluk arz eder. Dini toplumsal hareketler dinin fonksiyonlarından olan meşrulaştırmayı kullanarak kendilerine kaynak elde edebilirler. Dini hükümlerle yasaklanmış bir eylemin harekete kaynak kazandırmak adına mubahlaştırılarak yapılmasının caiz görülmesi böyle bir meşrulaştırma yöntemidir. İslam tarihinde ortaya çıkan pek çok hareket, bu tür meşrulaştırma metotlarını uygulayarak ideallerini yerine getirme çabası içinde olmuşlardır. Bu bağlamda İslam tarihinin erken dönemlerinde ortaya çıkan Hâricîlerin ve günümüzdeki Fethullahçı Terör Örgütü (FETÖ)'nün mubahlaştırmayı kaynak sağlamada bir yöntem olarak kullandıkları görülmektedir. Bu çalışmada dini hareketlerin mubahlaştırmayı nasıl kaynak olarak kullandıkları bu iki hareket örneklenilerek ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışmada nitel araştırma desenlerinden doküman analizi yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Dini Toplumsal Hareketler, Kaynak Mobilizasyonu Teorisi, Mubahlaştırma, FETÖ.

Permissible as a Resource in Religion Social Movements

Abstract: Religious movement must satisfy individuals with material and spiritual resources and meet their expectations for individuals to participate in a social movement. Therefore, individuals participate in a social movement by acting with rational motivations, not emotional reasons. It is possible to explain religious social movements within the framework of resource mobilization. Although the main source of religious social movements is sacred, it needs some worldly needs for the continuation and success of the movement. In this sense, the provision of resources and meeting the expectations of the individuals participating in the movement is a necessity for such movements. Religious social movements can obtain resources for themselves by using legitimation, which is one of the functions of religion. It's such a legitimation method that an act prohibited by religious provisions making it permissible to give resources to the movement. Many movements that emerged in Islamic history have tried to fulfill their ideals by applying such legitimation methods. In this context, it is seen that the Khārijīs, who emerged in the early stages of Islamic history, and the current Fethullahist Terrorist Organization (FETO) used permissible as a method of providing resources. In this study, it has been tried to show how religious movements use permissible as a source by illustrating these two movements. Document analysis method, one of the qualitative research designs, was used in the study.

Keywords: Sociology of Religion, Religious Social Movements, Resource Mobilization Theory, Permissible, FETO .

Giriş

Toplumsal hareketler gerek oluşum aşamasında gerekse hareketin devamının sağlanması aşamalarında maddi ve manevi olarak kaynaklara ihtiyaç duyarlar. Bu kaynaklar sadece hareketin devamı için gerekli olan maddi ihtiyaçların karşılanmasından ibaret olmayıp aynı zamanda harekete katılanları motive edici manevi kaynakları da içermektedir. Çünkü bazı toplumsal hareketler toplumsal yapıda köklü değişiklikler yapmayı hedefleyerek ortaya çıktıkları için katılımcılarından maddi fedakarlıkların yanında büyük manevi özveriler de bekleyebilirler.¹

Toplumsal hareketlerin bir alt türü olan dini toplumsal hareketler de hedefe ulaşma konusunda kaynak oluşturma becerisiyle yakından ilişkilidirler. Her ne kadar dini toplumsal hareketler yapıları ve ideolojileri itibariyle diğer toplumsal hareketlerden ayrılıyor olsalar da oluşumları, işleyişleri ve insan kaynağı sağlama gibi unsurları itibariyle diğer toplumsal hareketlerin ortak şartlarını içlerinde barındırmaktadırlar. Fakat burada maddi ve manevi kaynak sağlama konusunda dini hareketlerin kendine has söylemleri olduğunu söylemek gerekir.²

Toplumsal hareketlerin nedenlerini açıklayan geleneksel kuramlar ya yoksunluk ya da kalabalıkların psikolojik etmenlerle harekete geçtiklerinden bahsederler. Bu yaklaşımlar bireyin ve örgütün toplumsal harekete katılım ve başlatma boyutunda rasyonel bir seçimle hareket etmediğini belli bir duygusal patlamaların toplumsal hareketleri ortaya çıkardığını savundukları için eleştirilmiş özellikle yeni toplumsal hareketleri açıklamada yetersiz oldukları vurgulanmıştır.³

Toplumsal hareketleri açıklamada daha akılcı temellere dayanan yaklaşım; rasyonel seçim yaklaşımıdır. Bu yaklaşım, toplumsal hareketlerin oluşum ve devam etme süreçlerinde belli akli unsurların etkin olduğu, bireylerin ve örgütlerin sadece duygusal bazı nedenlerden hareket ederek eyleme geçmedikleri, toplumsal hareketlerin diğer sosyal hareketler gibi hayatın normal bir parçası olduğunu savunmaktadır. Bu yaklaşımın öne çıkan iki kuramı; kaynak mobilizasyonu ve siyasal süreçler kuramlarıdır.⁴

¹ Alberto Melucci, "Çağdaş Hareketlerin Sembolik Meydan Okuması", *Yeni Sosyal Hareketler*, ed. Kenan Çayır (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 79.

² Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 440-441.

³ Kenan Çayır, "Toplumsal Sahnenim Yeni Aktörleri, Yeni Sosyal Hareketler", *Yeni Sosyal Hareketler*, ed. Kenan Çayır (İstanbul: Kaknüs Yayınları 2016), 11.

⁴ Ahmet Uysal, "Toplumsal Hareketler İçin Kaynak Yaratma ve Kullanma Stratejileri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2), 219.

Kaynak mobilizasyonu kuramı; toplumsal hareketin bireylerin katılımıyla şekillenen başlangıcını, sürecini ve başarısını kaynak sağlamadaki becerisiyle ilişkilendirmektedir. Toplumsal hareket, temel insan kaynağını sağlarken bireylerin dikkatini çekecek maddi ve manevi unsurları yerinde ve akılcı kullanmak zorundadır. Birey, toplumsal harekete katılırken bu anlamda yetersiz olduğunu düşündüğü örgüt içerisinde yer almak istemez.⁵

Dini toplumsal hareketlerde, katılımcı sağlama ve hedefe ulaşma konusundaki başarı daha çok manevi söylemler ve bireyin manevi ihtiyaçlarını karşılama gibi kaynak sağlama unsurları ile olacağı düşünülse de geçmişte ve günümüzde ortaya çıkan dini toplumsal hareketlere baktığımızda bireylere maddi kaynak ve menfaat sağlama konusunda sunulan fırsatların katılımcı ve başarı sağlamada önemli bir etken olduğunu görmekteyiz. Toplumsal harekete katılma ile elde edilen manevi anlamdaki bir ödüllendirme olan sevap kazanma duygusunun yanında dini toplumsal hareketin başındaki örgütün dini lideri tarafından vaat edilen maddi imkanlar, sonrasında hareketin başarılı olmasıyla ele geçirilen fırsatlar da dini toplumsal hareketlerin rasyonel yaklaşımlarla özellikle de kaynak mobilizasyonu teorisiyle açıklanabileceğini göstermektedir.⁶

Dinin zihniyet kazandırma, bütünleştirme, çatıştırma, sosyalleştirme, kimlik kazandırma gibi toplumsal fonksiyonlarının yanında meşrulaştırma gibi bir fonksiyonu da vardır.⁷ Meşruiyet; var olan veya önerilenin, muhatap olan insanlar için en iyi, en istenilen şey olduğunu gösterme süreci, mevcut durumun, bir öneri yahut beklentinin genel kabul gören ahlaki veya toplumsal normlara uygun hale getirilmesi, yasallaştırma, meşruiyet kazandırma gibi anlamlara gelmektedir.⁸ Dini meşruiyet, yasallığın, kabullenişin, boyun eğmenin kaynağının din olduğu meşruiyet türü olup, din bağlamında kutsal bir nitelik kazanması da muhtemel olarak değerlendirilebilir. Dinin bu konudaki meşrulaştırma işlevine dini meşrulaştırma adı verilmektedir.⁹ Mubahlaştırma bu anlamda meşrulaştırma-

⁵ John D. McCarthy - Mayer N. Zald, *Resource "Mobilization and Social Movements: A Partial Theory"*, *American Journal of Sociology* 82/6 (May, 1977), 1216-1217.

⁶ John A. Hannigan, "Toplumsal Hareket Teorisi ve Din Sosyolojisi: Yeni Bir Senteze Doğru", çev. Cemile Zehra Köroğlu, *Toplum Bilimleri* (Ocak-Haziran 2012), 246-247.

⁷ Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 67-79.

⁸ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. O. Akinhay vd. (Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 2005), "Meşrulaştırma", 496.

⁹ Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü* (İstanbul: Ark Yayıncılık 2005), 48.

nın özel bir türü olarak görülebilir. Çalışmanın başlığında mubahlaştırma kavramının kullanılmasının temel nedeni dini toplumsal hareketlerin toplumsal alanda kendilerine avantaj sağlama adına dini hükümlerin/yasakların yapılabilir/helal kabul edilmesini “meşrulaştırma” gibi sosyolojik bir kavram ile değil de “mubahlaştırma” gibi teolojik bir kavram ile daha iyi açıklanmasının mümkün olması ve konu hakkında farkındalık oluşturmaya içindir.

Bu makalenin konusu mubahlaştırmanın dini toplumsal hareketlerde kaynak olarak ne ölçüde etkin olduğudur. Sosyolojinin toplumsal hareketleri açıklamada kullandığı kaynak mobilizasyonundan hareketle konuyla ilgili yaklaşımları ortaya koymak ve mubahlaştırmanın nasıl bir kaynak mobilizasyonu türü olabileceğini tespit etmek bu çalışmanın amacıdır. Bu amaca binaen çalışmamızın ilk bölümünde toplumsal hareket teorilerinden biri olan kaynak mobilizasyonunu ele alacağız. İkinci bölümde mubahlaştırma kavramı üzerinde durarak mubahlaştırma ve kaynak mobilizasyonu ilişkisini açıklayacağız. Son bölümde ise mubahlaştırma ve kaynak mobilizasyonu ilişkisi ile ilgili tarihte ve günümüzde ortaya çıkmış toplumsal hareketlerden örneklemeler yapacağız.

Çalışmada nitel araştırma yöntemi ve tarihsel dökümantasyon tekniği kullanılmıştır. Bu çerçevede kaynak mobilizasyonu kuramı sosyoloji kaynaklarından, dini hareketler mezhepler tarihi, İslam tarihi ve günümüz kaynaklarından, fıkhi bir kavram olan mubahlaştırma fıkhi kaynaklarından, faydalanılarak ele alınmıştır.

1. Kaynak Mobilizasyonu Teorisi

Toplumsal hareketlerin neden ve nasıl ortaya çıktığı, hangi metotları kullanarak katılımcı sağladıkları ve devamlılıklarını nasıl sürdürdükleri, hareketin devamı için gerekli olan kaynakları nasıl sağladıkları gibi konuları açıklama hususunda sosyal bilimciler değişik yaklaşımlar üzerinde durmuşlardır.¹⁰

Toplumsal hareketler konusunda öne çıkan ilk yaklaşım Kitle Psikolojisi kuramıdır.¹¹ Fransız Devrimi'nin ortaya çıkardığı kitle hareketlerinin nedenleri ve bunların doğurduğu şiddet yönelimleri dönemin bilim insanlarının dikkatini çekmiş ve bunların kaynakları konusunda onları

¹⁰ Richard T. Schaefer, *Sosyoloji*, çev. Simten Coşar (Ankara: Palme Yay, 2013), 483.

¹¹ Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, çev. Hasan İlhan (İstanbul: Sayfa Yayınları, 2013)

araştırmaya yöneltmiştir. Bu konuda öne çıkmış olan en önemli düşünür; Gustav le Bon'dur.¹² Le Bon'un kitle psikolojisini incelemedeki amacı toplumsal hareketlerin nasıl ortaya çıktıklarını objektif bilimsel yöntemlerle ortaya koymak olmayıp, kitle hareketlerinin kontrol edilerek yıkıcı etkilerini bertaraf etmek, elit kesimi şüursuz kalabalığın zararlarından korumaktır.¹³

Toplumsal hareketleri açıklama çabası içinde olan başka bir yaklaşım da göreceli yoksunluk kuramıdır. Bireylerin beklentileri ile mevcut durum gereği bu beklentilerin karşılanamamasını veya beklentilere yetersiz cevap verilmesi göreceli yoksunluğu ifade eder. Bu durum, ihtiyaçların tamamen cevap verilememesinden ziyade eksik olarak karşılanmasını anlatır. Böyle bir hoşnutsuzluğun toplumsal bir harekete dönüşmesi için bireyin sahip olamadığı avantajlara ulaşma hakkının olduğu ve bunları elde etmek için engellendiği ve mevcut durumdan daha fazlasını hak ettiğini düşünmesi gerekir. Bireylerin algıladığı mahrumiyetin haklılığı veya haksızlığı ne kadar tartışılırsa tartışılın bu mahrumiyeti ortadan kaldırmanın ancak kolektif bir eylemle mümkün olacağı düşüncesi grup içinde hâkim olmadığı müddetçe toplumsal hareket ortaya çıkmaz.¹⁴

Geleneksel toplumsal hareket teorilerinin sanayi sonrası toplumlarda meydana gelen hareketleri açıklamada yetersiz kaldığını düşünen toplum bilimciler, "yeni toplumsal hareket teorisi" yaklaşımı ile toplumsal hareketleri açıklama çabası içerisine girmişlerdir. Bu teoriye göre yeni toplumsal hareketler; konu olarak ekonomik ve politik eşitsizlikten ziyade kimlik, çevre, çocuk ve kadın hakları, sivil toplum ve demokratikleşme gibi alanlardaki eşitsizlikleri ele almaktadır.¹⁵

John D. McCarthy ve Mayer N. Zauld'un öncülüğünü yaptığı kaynak mobilizasyonu teorisi toplumsal hareketlerin ortaya çıkmasında, devamında ve gerilemesinde kaynakların önemli bir yer tuttuğunu ve bu kaynak sağlama sürecini dinamik bir biçimde ele alıp teminini merkeze aldığı için kaynak toplama veya harekete geçirme anlamında kaynak mobilizasyonu diye isimlendirilmiştir. Bu teoriye göre; toplumsal hareketi başlatan gruplar ve bu hareketlere katılan bireyler kazançlarını artırıp zararlarını

¹² Barlas Tolan, *Toplum Bilimlerine Giriş* (Ankara: Savaş Yayınları 1983), 431-432.

¹³ Ahmet Murat Aytaç, *Kitlelerin Ruhu* (Ankara: Dipnot Yayınları, 2011), 137-153.

¹⁴ Schaefer, *Sosyoloji*, 483.

¹⁵ Claus Offe, "Yeni Toplumsal Hareketler: Kurumsal Politikanın Sınırlarının Zorlanması", *Yeni Sosyal Hareketler*, ed. Kemal Çayır (İstanbul: Kaknüs Yayınları 2016), 54-61.

azaltma prensibiyle eyleme geçmektedirler. Bu yaklaşıma göre toplumsal hareketlerin meydana geldiği toplumsal yapı ekonomik bir düzendir. Bu anlamda toplumsal hareketi başlatan ve yöneten örgütler de ticari kuruluşlar gibi toplumsal faydaları sağlamak için ortaya çıkan kuruluşlar olup arz talep anlayışıyla hareket etmektedirler. Toplumsal hareket örgütleri kendi gruplarının faydasını göz önünde bulundurarak hareket ederken gerçekleştirilecek hareketin kar zarar açısından neler getirip götüreceğinin hesabını yaparlar. Aynı şekilde bir toplumsal harekete katılacak olan birey de hareketin kendine kazandıracağı, topluma katacağı, hareketin grubuna katkısı anlamında avantajları ve getirileri göz önünde bulundurarak eylemde bulunur ve hareket için o derecede fedakârlık gösterir.¹⁶

Cohen,¹⁷ değişik yaklaşımların mevcut olmasına rağmen kaynak mobilizasyonunu savunan teorisyenlerin genel olarak şu varsayımları paylaştıklarını söyler:

1- Toplumsal hareketler, kolektif davranışın çatışmacı yönü dikkate alınarak ele alınmalıdır.

2- Kolektif hareketlerde kurumsal olan olmayan anlamında temel bir farklılık yoktur.

3- Kurumsal olan ve olmayan kolektif hareketlerin her ikisi de kurumsallaşmış güç ilişkileri çerçevesinde çıkar çatışmalarını içerir.

4- Kolektif harekette gruplar çıkarlarını rasyonel bir biçimde savunur.

5- Toplumsal hareketin oluşumunu amaçlar ve şikayetler açıklayamaz. Bunlar güç ilişkilerinin ürünleridir.

6- Kaynaklar ve fırsatların değişimi hareketin oluşumunu belirler.

7- Elde edilen maddi çıkarlar veya grubun siyasi bir aktör olarak tanınması toplumsal hareketin başarısını gösterir.

8- Kaynak sağlama büyük ölçekli, özel amaçlı, bürokratik ve resmi örgütlenmeleri kapsar.

Kaynak mobilizasyonu teorisine göre bir toplumsal hareketin sürekliliğini sağlaması ve başarılı olması için üç unsurun bulunması gerekir bunlar; üyeler, iletişim ağı ve liderdir.¹⁸

¹⁶ McCarthy – Mayer, *Resource Mobilization and Social Movements: A Partical Theory*, 1212- 1241.

¹⁷ Jean Cohen, “Yeni Toplumsal Hareketler: Yeni Teorik Paradigmalar ve Sosyal Hareketler”, *Yeni Sosyal Hareketler*, ed. Kemal Çayır (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 106.

¹⁸ Doug McAdam vd., “Social Movements”, *Handbook of Sociology*, ed. Neil J. Smelser (Newbury Park: Sage Publications, 1988), 714.

Bir hareketin başarılı olabilmesi için geniş bir üye ağına sahip olması gerekir. Elde bulunan kaynaklar bu üyeler ile başarılı şekilde paylaşılır ve onların tatmini sağlanırsa memnuniyet artar. Bu durum mevcut üyelerin hareket içinde kalmalarını sağlamakla birlikte ayrıca yeni üye kazanılmasına yardımcı olur. Böylece geniş katılımlı, toplumsal tabanı büyük bir üye ağına sahip olunur. Bu durum hareketin amaçlarına ulaşmak için yapılacak fedakarlıkta örgüte kolaylık sağlar. Yapılacak eylemler için gerekli olan faaliyetlerin maddi ve manevi sorumluluklarının geniş üye ağında farklı üyelere paylaştırılması düşen sorumluluğu ve yükü hafifletecek böylece hareket içinde bıkkınlık ve yılgınlık gibi sorunlar ortaya çıkmayacaktır.¹⁹

Bir toplumsal hareketin başarısını; sahip olduğu iletişim ağının varlığı, alt yapının güçlü olması ve üyelerin arasında yaygın olması belirler. Özellikle üyelerin belli eylemler için harekete geçmesi için bu ağın aktif olarak kullanılması gerekir. Bu eylem birliğinin yanında fikir birliğinin sağlanması adına da iletişim ağlarının önemi büyüktür. Bu birlikteliğe sahip olunmadan yapılacak hareketlerin, eylemlerin fikirselsel alt yapıdan yoksun olması nedeniyle başarılı olması beklenemez.²⁰

Toplumsal hareketlerin başarılı olması için gerekli olan bir diğer unsur da liderdir. Lider, memnuniyetsiz olan ve hak aramak için eylemler gerçekleştirmeye hazır kitlelerin sevk ve idaresinde önemli bir unsurdur. Pek çok toplumsal hareketin bilinir olmasında ve hedeflere ulaşmasındaki başarısında karizmatik bir liderin etkisi vardır. Bunun yanında üyelerin örgüte ve davaya sadakatlerinde lider etkileyici kişiliğiyle önemli roller oynarlar. Pek çok kişi toplumsal bir harekete katılırken hareketin ortaya koyduğu ve savunduğu ilkelerin kendine uygunluğuna bakmakla beraber bu hareketin üyelerinin ve liderinin savunulan idealler doğrultusunda harekete edip etmedikleri noktasının da dikkate alırlar.²¹

Sayı ve türü konusunda farklı değerlendirmelere sahip olursa da genel itibarıyla beş tür kaynak çeşidi üzerinde görüşler ağırlık kazanmaktadır. Bu kaynaklar; ahlaki, kültürel, sosyal - örgütsel, insani ve maddi kaynaklardır.²²

¹⁹ Ahmet Uysal, *Toplumsal Hareketler Sosyolojisi* (İstanbul: Tezkire Yayıncılık, 2016), 51-52.

²⁰ Uysal, *Toplumsal Hareketler Sosyolojisi*, 53.

²¹ Schaefer, *Sosyoloji*, 484; Uysal, *Toplumsal Hareketler Sosyolojisi*, 54; Doug vd., "Social Movements", 716-717.

²² Rhys H. Williams, "Kamu Alanındaki Dini Sosyal Hareketler", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, çev. Husamettin Arslan, ed. Michele Dillon (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2014), 468.

Ahlaki kaynaklar; toplumsal hareketin toplum nezdindeki iyi- kötü algısını ve yararlanabileceği prensipleri ifade eder. Bu kaynaklar meşruiyet, bütünlük, sempatik destek ve bilinirlik gibi özellikleri içerir. Bir hareketin toplum nazarında meşruiyete sahip olması katılımı artırıcı temel unsurlardan biri olabilir. Ahlaki kaynakların daha çok dışardan gelen bir yönü olduğu için belli bir süre sonra geri çekilme durumu söz konusu olabilir bu durumda ise kaynaklardan yoksun kalan hareket gücünü kaybeder. Hatta toplum ve otorite gözündeki meşruiyetini de yitirip illegal olarak kabul edilebilir.²³

Kültürel kaynaklar; hareketin genel ideolojisini ve inanışlarını ifade eden soyut öğelerin yanında gazete, dergi, müzik, televizyon ve internet siteleri gibi somut iletişim ve bilgilendirme araçlarını da içerir. Bu kaynaklar, mevcut üyelerin olaylar karşısında nasıl tavır alacakları nasıl düşünecekleri ve nasıl eylem yapacakları gibi bilgilendirmeleri içerir. Günümüzde daha belirgin olarak öne çıkan internet temelli iletişim ve sosyal medya unsurları daha aktif olarak kullanılır. Kültürel kaynaklar ile ahlaki kaynaklar arasında var olan temel farklılık, kültürel kaynakların toplumsal hareketin dışında olan kişiler tarafından da aktif olarak kullanılıyor olmasıdır. Kültürel kaynaklar; müzik, edebiyat, dergi/gazete veya film/video gibi hareket veya konuyla ilgili prodüksiyonları içerir.²⁴

Sosyal-örgütsel kaynaklar; toplumsal hareketin eylem alanlarını kolaylaştırıcı ve farklı tecrübelerin paylaşımını sağlayan kaynakları içermektedir. Her biri organizasyonun şekline göre değişen üç tür sosyal-örgütsel kaynaktan bahsedilebilir. Bunlar; altyapılar, sosyal ağlar ve organizasyonlardır. Alt yapılar, günlük yaşamın düzgün işleyişini kolaylaştıran posta servisi, yollar veya internet gibi kamu mallarının sosyal-örgütsel karşılığıdır. Sosyal ağlar altyapı kaynaklarından farklı olarak ulaşımı herkese açık olmayan yapılarıdır. Bazen hareket, bu ağlara ulaşımı engeller ve sadece üyelere açık bir yapı haline getirebilir. Hareket içinde belli aşamalardan ve elemelerden geçen üyelerin ulaşım sağlayabileceği sosyal ağlar oluşturulabilir. Bu durum daha geleneksel anlamda toplantılara sınırlı sayıda belli kişilerin katılımı tarzında olabileceği gibi günümüz tek-

²³ Bob Edwards, "Resource Mobilization Theory", *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, ed. George Ritzer (Oxford: Blackwell Publishing, 2009), 6/3903-3904.

²⁴ Bob Edwards - Patrick f. Gillham, "Resource Mobilization Theory", *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, ed. David A. Snow vd. (Oxford: Blackwell Publishing 2013), 3/ 4.

nolojisinde network üzerinden belli kişilerin ulaşım sağlanmasına imkân veren iletişim şekillerinde de gerçekleşebilir. Organizasyonlar ise belli kaynaklara ulaşamayan örgütlerin diğer örgütlerle işbirliği yapabilmesi ve onların imkanlarından yararlanmayı ifade eder.²⁵

İnsan kaynakları; diğer kaynak türlerinden daha somut olarak ayırt edilebilen kaynak türleri olup toplumsal harekete katılan bireylerin özellikleri ile ilgilidir. Bu kategori emek, deneyim, beceri, uzmanlık ve lider gibi kaynakları içerir. Bireyler genellikle emeğinin ve diğer insan kaynaklarının kullanımı üzerinde kabiliyetli olurlar ve bu özellikleriyle toplumsal harekete katkıda bulunurlar. Avukatlık, web tasarımcısı, etkili konuşmacılar, organizatörler vb. veya ihtiyaç duyulduğunda dışarıdan sağlanabilecek uzmanları belirlemek ve bunu hareketin ihtiyaçlarına uygun olarak kullanmak insan kaynaklarını tespit ve sevk idare açısından önem arz eder. Uzmanlığın kullanım değeri ortaya çıkan duruma bağlıdır. Bir sosyal medya aracının kullanma konusunda veya internet iletişimi ile ilgili bir konuda bir öğrencinin katkısı bir üniversite profesörünün katkısından daha fazla olabilir. Ya da vasıfsız bir üyenin samimi ve içten çalışmaları hareket içindeki bireyleri motive etme açısından veya dışardaki insanların takdirini kazanma konusunda daha etkili olabilir.²⁶

Maddi kaynaklar; Toplumsal hareketlerin hedeflerine ulaşmak için belli organizasyonları yerine getirmeleri gerekir. Bu faaliyetler, maliyet noktasında bazı yükümlülükleri zorunlu kılar. Ortaya çıkan, faturaların ödenmesi maddi kaynakların sağlanması ve düzenli olarak yönetilmesi ile alakalı olduğu için diğer kaynaklara göre daha çok önem arz eder. Maddi kaynaklar kategorisi, ekonomistlerin parasal olanlar da dahil olmak üzere finansal ve fiziksel sermaye olarak adlandırdıkları şeyi içerir. Belli bir maddi kaynakların diğer kaynak türlerine dönüştürülme imkânı vardır.²⁷

2. Mubahlaştırma

Mubah kavramı Arapça ح و ب harflerinin oluşturduğu fiilin ismi mefulüdür. Fiilin sözlük anlamı bir şeyi açıklama, gizli bir şeyi açık etme, izhar etme anlama gelmektedir. ²⁸Mubah vacip, mendub, mekruh ve haram

²⁵ Edwards - Gillham, *Resource Mobilization Theory*, 3/4-5.

²⁶ Edwards - Gillham, *Resource Mobilization Theory*, 3/5.

²⁷ Edwards - Gillham, *Resource Mobilization Theory*, 3/5.

²⁸ Ahmed Muhtar Abdulhamid Ömer, *Mu'cemü'l-lügatil-'Arabiyye el-mu'âsıra* (Y.y.: Âlemü'l-Kütüb, 2008), 1/ 260.

gibi efali mükellefinden; yani dinî açıdan mükelleflerin sorumlu olduğu eylemlerdendir. Fıkıh ıstılahında şâriin bir fiili yapıp yapmaması konusunda mükellefi serbest bırakmasıdır.²⁹

Bir fiilin yapılması konusunda mükellefe izin verilmesine; “ibaha”; bu konuda izin verilen alana da “mubah” adı verilir. İbaha, Allah’ın bir konu hakkında kullarına tanıdığı izin olabildiği gibi kulların da kendi uhdelelerinde olan bir hakkın kullanımı ile de söz konusu olabilir. İbâha konusunda kaynak Allah ise bu tür ibâhalar iki kısma ayrılır; İster naslardan anlaşılın isterse müçtehitlerin istinbatıyla elde edilsin menşei doğrudan şâri olan ibâha; birbirleriyle ilişkilerinden doğması itibariyle menşei insanlar olan ibâha. Menşei insanlar olan ibahanın, insanlar arasında toplumsal ilişkileri ilgilendiren bir konu olup insanların iradesini bağlayan bir durum olması hasebiyle ilahi bir boyutu söz konusu değildir. Fakat menşei doğrudan şâri’ olan ibahanın, insanları bağlaması ve mükelleflere belli yükümlükler getirmesi İslam hukuku açısından önem arz etmektedir.³⁰

Bir şeyin şer’î anlamda mubah kılınması, şâri’ tarafından yasaklanan bir durumunun belli şartlar dahilinde serbest olmasını ifade eder. Daha önce yapılması helal olmayan yani haram olan bir fiilin belli şartların oluşmasıyla mubahlaşması; onun yerine getirilmesinin uygun yani helal olmasıdır. Ya da yapılması emredilen bir davranışın belli şartlar oluşunca yapılmayacağı gibi. Bu anlamda fıkıhçılar belli kurallar dahilinde mubahlaşmayı uygun görmüşlerdir. Naslardaki bazı ifade tarzları bir fiilin mubah olup olmadığı konusunda bilgi verebilir. Fıkıhçılara göre bir şeyin naslar yoluyla mubah kılınması için “*günah yoktur*”, “*zorluk ve sakınca yoktur*” gibi ifadelerin olması, ibâhaya delalet eden emir siygası, helal lafzının kullanılması, ilgili durumun Beraetü’l-asliyyeden (istishâb) oluşu ve Hz. Peygamberin sözleri dışındaki fiillerden olması gibi şartlara gerek vardır.³¹

Fıkıhta zikri geçen şartların dışında zaruretler de haram olan bir şeyi mubah hale getiren nedenlerden biri olarak sayılır. Zaruret, bir şeye aşırı ihtiyaç duymayı ifade eden bir kelimedir. Fıkıh ıstılahında ise zaruret;

²⁹ Ebû Hâmid Gazzâli, *el-Mustasfâ* (Beirut: Müessesetü’r-risâle, 1997), 1/129.

³⁰ İbrahim Kâfi Dönmez, “Mubah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Ağustos 2020).

³¹ Murat Polat, “İslam Hukukunda Cevaz ve Mubah Kavramları”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2015), 65-66.

şerî anlamda yasak olan bir şeyin şiddetli ihtiyaç durumunda helal olması veya yasaklanmış bir şeyi mubah kılınmasıdır.³²

İslam'da zaruret prensibinin esası, darlığı gideren ve tehlikeyi bertaraf eden miktarı aşmamak şartıyla,³³ açlıktan ölebilmek ihtimali olan kimsenin haram olan şeyleri yemesini caiz gören ayetlerdir.³⁴ Söz konusu zaruretin her halde haramları mubah kılması da asla söz konusu değildir. Bunun için belli şartların bulunması gerekir.

Yukarıdaki bilgilerden anlaşılmaktadır ki mubahlaştırma ya da ibaha; haram olan bir fiilin yapılmasının helal olmasını ya da emredilen bir fiilin şartlar gereği yerine getirilmemesinin caiz olduğunu anlatmaktadır. Bir şeyin gerek mubah olması gerekse ibâha yani mubahlaştırılması ancak ayet ve hadis gibi nasların delaletiyle ya da edille-i şer'iyyeden hareketle müçtehit bir alimin içtihadıyla mümkün olmaktadır. Zaruret halinin genişletilerek suiistimal edilmemesi için fakihler belli şartlar ortaya koymuşlar; ancak bu şartlar muvacehesince zaruri durumun yelpazesinin genişletilebileceği kaydını düşmüşlerdir. Bütün bunlardan anlaşılıyor ki mubahlaştırma, şârinin uhdesinde bir konu olup naslar ile belirlenir ve ancak belli zaruri şartlar ortaya çıkınca gerçekleşir.³⁵

3. Dini Toplumsal Hareketlerde Kaynak Mobilizasyonu Mubahlaştırma İlişkisi

Dini toplumsal hareketler, genel olarak toplumsal hareketler içinde değerlendirilmekle beraber sahip olduğu bazı özellikler itibarıyla diğer toplumsal hareketlerden ayrışır. Her şeyden önce dinin kutsalla olan ilişkisi nedeniyle dini toplumsal hareketlerin temel düşünce kaynağı aşkın bir varlık olarak kabul edilir, en azından bu hareketler içinde bulunanlar böyle inanırlar. Dini hareketlerin başka bir özelliği de bireylerin davranışlarını temelden yönlendirme özelliğine sahip olmasıdır. Bu özellik, bazen o kadar baskın ve etkin olur ki bireylerin kişiliklerine kadar nüfuz eder ve onları şekillendirir. Kaynağı doğüstü aşkın bir varlık olan dini hareket doktrinleri, bireyin sadece bir konu hakkındaki düşüncesini şekillendirir-

³² Muhammed Sıtkı b. Ahmed b. Muhammed Bevernû, *el-Vecîz fi izâhi kavâidi'l-fıkhi'l-külliyye* (Beyrut: er-Risâletü'l-âlemiyye, 1996), 1/235.

³³ Vehbe Zuhayli, *İslam Fıkhi Ansiklopedisi*, çev. Dr. Ahmet Efe vd. (İstanbul: Risale Yayınları, 1994), 4/328-329.

³⁴ Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: Nesi Yayınları, 1991), 2/225.

³⁵ Ebû İshâk eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 1/308, 310; Yusuf Karadavî, *el-Helâlü ve'l-harâmu fi'l-İslâm* (Beyrut: y.y., 1985), 23-25.

mekle kalmazlar hatta onun evrenle olan tüm ilişkilerini de tekellerinde bulundurarak onu düzenleme iddiasında bulunurlar. Dini hareketlerin başka bir özelliği de mücadeleye yönelik oluşları, toplumsal çatışmadan doğdukları gibi toplumsal çatışmalara yol açtıklarıdır.³⁶

Yukarıda bahsedilen özellikleri göz önüne alındığında dini toplumsal hareketler, diğer başka kaynaklı toplumsal hareketler kadar aktif, örgütsel yapısı olan, belli bir üye potansiyeli bulunan ve onlardan daha güçlü ideolojik tabanı bulunan hareketlerdir. Kaynak mobilizasyonu yaklaşımının bir toplumsal hareketin hayatini devam ettirmesi ve hedeflerine ulaşması için gerekli gördüğü lider, örgüt ve üye gerekliliği dini toplumsal hareketler içinde gerekli olan unsurlardır. Kaynak mobilizasyonu teorisi ile toplumsal hareketleri açıklamaya çalışan bilim adamları, bizatihi dinin tek başına toplumsal hareketi başlatmada önemi olmadığı konusunda uzlaşırlar. Onlar dinin sağladığı ideolojiyi ancak diğer bir hareket “kaynağı” olarak görürler. Bu bağlamda; dini toplumsal hareketleri kaynak mobilizasyonu yaklaşımı ile de değerlendirmek ve açıklamak önem arz etmektedir.³⁷

Dini toplumsal hareketler düşünce kaynağı ve motivasyon kaynakları gibi bazı özellikler açısından diğer toplumsal hareket türlerinden ayrışsa bile hareketin ihtiyaç duyduğu insan kaynağı, maddi kaynak, kültürel kaynak ve materyal kaynakları gibi kaynakların temini ve yönetilmesi açısından onlarla paralellik gösterirler. Her ne kadar dini toplumsal hareketlerin kaynağının aşkın bir yönü bulunsu da yukarıda bahsedilen alanlarda başarılı olunamaması, dünyevi bu unsurların ihmal edilerek sadece ideolojik anlamda bir yetkinliğe sahip olma o dini hareketi başarıya ulaştırmaz. Her dini toplumsal hareket, bu kaynak türlerini sağlamada ve harekete geçirmede rasyonel şartlar neyi gerektiriyorsa onu yapmak zorunluluğundadır.³⁸

Dini toplumsal hareketler dini bir nosyona sahip oldukları için ulaşılan kaynakların ve bu kaynakların elde edilme yollarının dini kurallara uygun olması en azından aykırı olmaması gerekir. Temel bir prensip olarak meşru bir hedefe ulaşmak için araçların da meşru olması hemen hemen her dini hassasiyeti taşıyan örgütün söylemidir. Dini kaynaklı bir hareketin “Amaca ulaşmak için her araç mubahtır” görüşünü benimse-

³⁶ Nur Vergin, *Din, Toplum ve Siyasal Sistem* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000), 13-14.

³⁷ Hannigan, “Toplumsal Hareket Teorisi ve Din Sosyolojisi: Yeni Bir Senteze Doğru”, 246, 247.

³⁸ Ahmet Uysal, “Toplumsal Hareketler ve Din”, *Tezkire* (Ocak/Haziran 2007), 154.

yen Makyevelist düşünceyle bir arada bulunması beklenilmez.³⁹ Fakat bazen dini hareketlerin hedeflere ulaşma konusunda ve bazı kaynakları ele geçirme çabalarında kendilerinden beklenen ilkelere riayet etmedikleri fikhi bir ifadeyle helal dairesini geniş tuttıkları bununda ötesinde dinen yasaklanmış araçların mubahlaştırıldığı gözlemlenmektedir. Bu yapılırken de dinin meşrulaştırma gücünden istifade edilerek, gelebilecek her türlü itirazın önüne geçilmeye çalışılır.⁴⁰

Dini bir yapının toplumsal hareket adına kaynak sağlamak amacıyla yapılması dinen mubah sayılmayan bir olayı mubahlaştırması ancak belli şartların gerçekleşmesiyle mümkün olabilir. Her şeyden önce bunun ya naslarla tespiti gerekir ya da zaruret halinin ortaya çıkmasıyla mümkün olur. Nasların yorumlanması veya zaruretin tespiti dini anlamda belli formasyona sahip bilim adamlarının çalışma alanlarına girer. Bu, İslami literatürde ulema adı verilen bilim adamlarının çalışma alanıdır ki böyle bir mubahlaşmadan bahseden kişinin bu sınıftan birisi olması beklenir. Çünkü Müslüman bir toplumda ulemaya yüklenen görev dinin referans dünyasını koruma altına almak ve Müslüman toplumun bilgi ve amel dünyasını canlı tutmaktır.⁴¹

Dini hareketler örgütlenme şekli itibariyle dini otoritenin etrafında şekillenen toplumsal hareketler olup çoğunlukla karizmatik bir dini liderin yönlendirmesi ile hareket ederler. Bu anlamda hareketin kaynaklarının temini ve bu kaynaklara ulaşmak için izlenecek yolların tespitinin kararı genel itibariyle onun tarafından verilir. Zaten üyelerin onun etrafında toplanmasının ve onun otoritesini kabul edilmesinin nedeni de onun dini alandaki yetkinliğine olan inançtır.⁴² Bu yetkinlik bazen onun ilmi alandaki birikimi, bazen dini yaşantısındaki hassasiyeti, bazen kendisine tevarüs eden kimlik ve isimden kaynaklanıyor olabilir. Bu karizmatik dini otorite, dini kurullarla yasaklanmış kaynakları elde etme ve onları kullanma noktasında bir mubahlaştırma yoluna gidiyorsa bu durum onun hareketin hedefe ulaşma konusunda çok hırslı olduğunu ve sonuca ulaşmada her yolu deneyebileceğini ya da diğer dini hareketlerle rekabet edebile

³⁹ Niccolo Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Necdet Adabağ (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 66-68.

⁴⁰ Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü* (İstanbul: Ark Kitaplan, Özgü Yayıncılık, 2005), 50.

⁴¹ Necdet Subaşı, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 106-112.

⁴² Nancy T. Emmarman, "Cemaatler: Yerel, Sosyal ve Dini", çev. Muzaffer Tan, *Din Sosyolojisi, Yaşadığımız Dünya*, ed. Peter B. Clarke (Ankara: İmge Kitapevi, 2012), 415.

konusunda öne geçebilmek için böyle bir yolu seçtiğini göstermektedir.⁴³ Bazen dini hareketler arasında insan kazanma, örgütsel güç, maddi olarak önde olma gibi rekabet unsurları o kadar çok ön plana çıkar ki alanda çalırırken dini anlamdaki yasaklar ve ahlaki konulardaki ilkeler görünmezden gelinir.⁴⁴ Dini hareket; karizmatik dini liderin mesajını kendi maddi ve fikri ihtiyaçlarına uygun bularak devamlı ve hızlı bir şekilde uzlaştırır ve rutinleştirir. Konulan hedefler ve bu hedeflere ulaşma adına yapılan faaliyetler toplantılarda, kitaplarda, liderin üyelere dönük konuşmalarında, basın yayında yüceltilir ve ideal amaçlar olarak gösterilir, enerji oraya aktarılır, sorgulamaya fırsat tanınmaz.⁴⁵

4. Dini Toplumsal Hareketlerin Kaynak Sağlamada Bazı Mubahlaştırma Örnekleri

Burada örneklendirme yapılacak olan dini toplumsal hareketler Müslüman toplumlarda oluşan hareketlerdir. Mubahlaştırmanın kaynak olarak kullanıldığı pek çok dini toplumsal hareket bulunmakla beraber Hâricîler ilk, FETÖ de güncel olma özelliklerine sahip olduğu için seçilmiştir. Ayrıca bir hareketin, birkaç dini konuda mubahlaştırma uygulamaları olmasına rağmen daha bilinir ve çarpıcı niteliklere sahip mubahlaştırma usullerinden bahsedilecektir.

İslam dünyasında ortaya çıkan ilk belirgin dini toplumsal hareket İslam tarihinde Hâricîler diye adlandırılacak olan grubun başlattığı eylemlerdir.⁴⁶ Bu eylemlerin kaynağı o günlerde İslam coğrafyasında var olan iki etkin siyasi gücün karşı karşıya gelmesidir. Halifeliği meşru olarak elinde bulunduran Hz. Ali ile Hz. Osman'ın öldürülmesinin sorumlularının bulunmasını şart koştuğu için biat etmeyen Şam valisi Muaviye Siffin savaşında karşı karşıya gelmişlerdir. Bu olay İslam dünyasında toplumsal ayrışmanın ve çatışmanın yaşanması açısından ilk önemli kırılma olmuştur. Savaşın ilk anlarında rakibine üstünlük kurup galibiyete çok yaklaşan Hz. Ali taraftarları Muaviye taraftarlarının mızraklarının ucuna Kur'an'ı takıp hakeme gitme teklifi üzerine silahlarını bırakarak tek-lifin kabul edilmesi gerektiğini ve savaşmayacaklarını söylediler. Hz. Ali

⁴³ Halil Aydınalp, "Sosyal Çatışma ve Din", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 200.

⁴⁴ Ejder Okumuş, *Din ve Toplumsal Çatışma* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 150,161.

⁴⁵ Niyazi Akyüz, *Dinin Örgütsel İklimi Dini Gruplar* (Ankara: Gündüz Yayıncılık, 2007), 80.

⁴⁶ Albert Haurani, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alagon (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 55.

bunun mağlup olmak üzere olan Muaviye'nin bir savaş hilesi olduğunu, hükmün savaş neticesinde Allah'ın takdiriyle gerçekleşeceğini söylemesine rağmen Kur'an'a karşı savaşmayacakları itirazıyla karşılaştı ve savaşı durdurmak zorunda kaldı.⁴⁷

Sonuçta Hz. Ali, hakem olayını kabul etmek zorunda kaldı ve hakemlerin kararı ile Hz. Ali azledilerek Muaviye yerinde bırakıldı. Bu aşamadan sonra ne gariptir ki Hz. Ali'yi hakem için zorlayan grup bunu büyük bir suç olarak değerlendirdiler ve hakemlerin verdiği kararları tanımamasını, bu kararlar küfre girdiğini ve tövbe etmesi gerektiğini söylediler. "Hüküm ancak Allah'a aittir" (Yusuf;40) ayetini kendilerine slogan yaparak etraflarında bazı bedevi grupları da topladılar. Yaklaşık on iki bin kişilik bir grupla Kufe yakınlarındaki Harura köyüne çekilen bu grup burada kendilerine bir reis seçerek ona biat ettiler ve İslam tarihinde ilk dini toplumsal hareketi başlatmış oldular.⁴⁸ Hâricîler daha sonraki dönemlerde ayrışma ve çatışmacı yapıları gereği olarak kendi aralarında da fikri ihtilaflara düştüler ve farklı gruplara ayrıldılar.⁴⁹

Hâricîlerin hareketlerine kaynak sağlama açısından bazı dini hükümleri kendi lehlerine yorumladıkları ve dini açıdan haram kılınmış belli konuları mubahlaştırarak hareketlerine insan kaynağı sağladıkları bilinmektedir. Ayrıca örgüt yapısını güçlendirmek için dini açıdan yasaklanmış, en azından açık bir hüküm bulunmayan bazı konuları yorumlayarak mubahlaştırdıkları görülmektedir.

Bu görüşlerinden en önemlisi; üzerinde tüm Hâricî grupların ittifak ettiği büyük günah işleyenlerin kafir olduğu görüşüdür. Onlara göre hakem olayı da büyük bir günah olduğu için olaya iştirak eden taraflar ve bizzat katılan kişiler ve sonuçları kabul edenler kafir olmuşlardır. Bu büyük günahlarında dolayı tövbe etmeleri gerekir aksi takdirde öldürülmeleri mubahtır.⁵⁰ Onlar bu görüşlerini fiiliyata dökmüşler hakem olayında başrolleri oynayan Hz. Ali, Muaviye ve Amr bin As'ın öldürülmesine karar vererek onlara suikast planlamışlardır. Suikastlar sonucunda ise Hz. Ali

⁴⁷ Abdülkâdir b. Muhammed Taberî, *Târîhu't-Taberî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 3/101; İsmail Yiğit, "Sıffin Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Ağustos 2020).

⁴⁸ Ethem Ruhi Fırlalı, *İbadiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 57-58; Ethem Ruhi Fırlalı, "Hâricîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Ağustos 2020).

⁴⁹ Ahmet Turan, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Samsun: 1993), 43.

⁵⁰ Muhammed Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbgatullah Kaya (İstanbul: Çelik Yayınları, 2018), 70-71.

şehit olmuş diğerleri de kurtulmuştur. Abdullah İbn Habbab'ı yanındaki cariyesini ve karnındaki çocuğunu, Hz. Ali'ye ve diğer halifelere müşrik demediği için öldürmüşler, bir Hristiyan'ın bahçesinden aldıkları hurmaların parasını vermeden yiyemeyeceklerini söyleyerek de sofuluklarını sergilemişlerdir.⁵¹

Hâricîlerin sayı açısından en kalabalık ve önemli kollarından biri olan Ezârika Hâricî olduğu halde fırka mensuplarının toplandığı yere hicret etmeyen, kâfir saydıkları gruplarla yapılan mücadelelerde mezhep mensuplarını fiilen desteklemeyip savaşımlardan geri kalan kimseler için kullandıkları kaade'yi kafir saymış ve onların katlini de mubahlaştırmıştır.⁵² Bu grup, kendine katılmayanların yurdunu dar'ül-harp olarak kabul etmişler burada caiz olan her şeyin onların yurdunda da caiz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mesela çocuk ve kadınların öldürülmesi, esir alınması, muhaliflerin köleleştirilmesi ve yanlarında savaşa katılmayanların öldürülmesi mubahtır.⁵³

Ezarika'nın mubahlaştırma örneklerinden birisi de "isti'râz" yöntemidir. Hâricîlerin bu kolu kendilerinden olduklarını ileri sürerek karargahlarına gelen birisine esir muhaliflerinden birini verip onu öldürmelerini isterler ve böylece imtihana tabi tutarlardı. Şayet bu kimse, o esiri öldürürse onun kendilerinden olduğunu kabul ederler, aksi durumda ise bu münafık ve müşrik diyerek onu öldürürler kanını mubah sayarlardı.⁵⁴ İsti'râz adı verilen bu yöntemi ilginçtir ki Yahudi ve Hristiyanlara uygulamamışlardır.⁵⁵

Hâricîler, genel olarak yukarıda bahsettiğimiz mubahlaştırma yöntemleriyle belli fikirsel bir alt yapı oluşturmakla beraber aslında başlattıkları dini toplumsal hareketlerine kaynak sağlamayı amaçlamışlardır. Dini ve dünyevi yaşantılarındaki aşırı sofu, takva tavırlarının yanında muhalifle-riyle olan ilişkilerinde çok sert keskin tavırlar geliştirmişler, nasları zahiri anlamlarıyla yorumlayarak kendi fikirlerini desteklemek için kullanmışlar, mubahlaştırmalarına nas temelli kaynaklar sağlamışlardır.⁵⁶

İslam'da savaş halinde bile katlin yani birisinin öldürülmesinin şartla-

⁵¹ Muhammed Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 67-68.

⁵² Muhammed Şehristani, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 113; Mustafa Öz, "Kaade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Ağustos 2020).

⁵³ Muhammed Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 78.

⁵⁴ Abdülkâhir Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye. 1994), 83.

⁵⁵ Mustafa Öz, "İsti'râz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Ağustos 2020).

⁵⁶ Muhammed Ebu Sa'de. *el-Havâric fi mîzâni'l-fikri'l-İslâmî* (Kahire: y.y., 1998), 48.

rı belli kurallara bağlanmışken⁵⁷ ve canın korunması gereken beş önemli husustan⁵⁸ biri olduğu bilinirken bir Müslümanın kafir hatta müşrik sayılarak öldürülmesinin mubahlaştırılması; hareketin ahlaki, insan kaynağı ve örgüt açısından kendini güçlendirme çabası ve kaynak sağlama girişimi olduğu anlaşılmaktadır. Bu sayede kendisine meşruiyet sağlayarak ahlaki kaynakları harekete geçirmekte ve ideolojik bir alt yapı oluşturarak diğer gruplardan ayrışmayı sağlamakta, farklılıklarıyla hareketi orijinal bir görüntüye büründürmeyi amaçlamaktadır.⁵⁹ Bu sayede örgüt içinde fikri birlikteliği sağlarken üyelerin daha sıkı şekilde birbirleriyle dayanışma içinde olması gerçekleşmiş olacaktır. Bunun yanında kendilerinden olmayanların canlarının ve özellikle de mallarının hatta çocuklarının ve kadınlarının kendilerine helal olma anlayışıyla hareketlerine maddi kaynak sağlamada da bir metot ortaya koydukları görünmektedir. Bu anlamda toplumsal hareketleri açıklama çabası içinde olan kaynak mobilizasyonu teorisinin ortaya koyduğu kaynak çeşitlerinden ahlaki kaynaklar, insan kaynağı, örgüt kaynağı ve maddi kaynak gibi kaynakları mubahlaştırma yöntemiyle temin ettikleri görünmektedir.

Hâricîlerin katı bir hiyerarşik örgütlenme yapısına sahip oldukları ve karizmatik liderler tarafından yönetildikleri göz önünde bulundurulursa yine kaynak mobilizasyonu teorisinin bir toplumsal hareketin başarısı için gerekli saydığı lider ve örgüt şartlarının da yerine geldiği görülmektedir. Özellikle Hâricîlerin en kalabalık ve savaşçı grubu Ezârika'nın uyguladığı "İsti'râz" uygulamasının örgütlenme açısından ne kadar hassas davrandıklarını göstermektedir. Yine bu grubun kurucusu ve lideri olan, Abdullah bin Zübeyr ve Emevi komutanlarıyla on dokuz sene savaşan ve savaş meydanında öldürülen Nafi bin el- Ezrak'ın bir karizmatik liderde bulunması gereken niteliklere sahip olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁰ Genel olarak tüm Hâricî liderlerde var olan etkileyici hitabet gücü ve belagate sahip olan Nafi muarızlarıyla yaptığı tartışmalardaki başarısıyla insanları etkilemiş ve harekete insan kazandırmakta büyük başarılar elde etmiştir.⁶¹

⁵⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslamiyye ve İslahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi), 3/ 368.

⁵⁸ Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukukunda Suç ve Ceza*, çev. İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Kitapevi 1994), 1/ 21-22.

⁵⁹ Halil İbrahim Bulut, "Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları", *Usûl 11/1* (2009), 48.

⁶⁰ Muhammed Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 77.

⁶¹ Fığlalı, *İbadiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 80.

Tarafklarının onu “Emir ül-Mü’iminîn” olarak isimlendirmelerinden de anlaşılıyor ki o; çevresini etkileyen, insanların kendisine bağlayan karizmatik bir liderin tüm özelliklerine sahipti.⁶²

Hâricîlerin dindarlık konusunda bilinen aşırı samimiyetleri ve ibadetleri yerine getirmedeki üstün ihlaslı tavırları da hareketlerinin ahlaki anlamda meşruiyet kazanmasında önemli etken olarak öne çıkmaktadır. Hareketin kabul edilmesi ve meşruiyet kazanması anlamında önemli bir kaynak olarak görülen ahlaki kaynakları harekete geçirmede bu özellikleri güçlü bir şekilde kendisini hissettirmiş ve bu yönleriyle pek çok insanın sempatisini toplamışlardır.⁶³

Mubahlaştrmayı kaynak olarak kullanan dini toplumsal hareketlerden örneklendirme yapacağımız bir başka hareket de FETÖ’dür. Hâricîler, İslam’ın erken dönem dini toplumsal hareketlerine örnek teşkil ederken FETÖ ise günümüz toplumsal hareketlerinden hem en bilinen hem de en güncel olanlarındandır. Hareket, Türkiye’nin elli yıllık sosyal, siyasal ve dini hayatındaki etkileri ve 15 Temmuz 2016’da gerçekleştirdiği darbe ile bir dini hareketin toplumsal hayatın kaderinde nasıl etkili olabileceğini göstermiştir. Aynı zamanda olayların güncel, hafızaların taze olması nedeniyle bir dini toplumsal harekette mubahlaştrmanın kaynak olarak nasıl kullanıldığının yakinen gözlemlenmesi daha kolay olmaktadır.

Gülen hareketi, Said Nursi’nin eserlerinden beslendiğini söyleyen Fethullah Gülen’in başlattığı bir hareket olup kendisi yerel şartlarda eğitimi tamamlamış⁶⁴ ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın bünyesinde çeşitli illerde vaiz ve imam olarak çalışmıştır. Gülen, 1979 yılında birinci sayısını çıkardığı ve daha sonraları da görüşlerini kamuoyuyla paylaşmada önemli bir rol üstlenecek olan “Sızıntı” dergisini yayınlarak dini toplumsal hareket oluşturma yolunda ilk adımı atmıştır. 1981 yılında Nurculuk iddiaları ile açılan davalar ve takibatlar nedeniyle Diyanet’ten istifa etmiş, konferanslar vererek ve yazılar yayınlarak hareketini devam ettirmiştir. Doksanlı yıllara kadar diğer Nurcu cemaatler gibi geleneksel taşralı tabandan sempatisiz devşiren hareket doksanlı yılların Türkiye’ye getirmiş olduğu popülerleşme ve modernleşmenin etkisiyle ilgisini modern orta sınıflara yönlendirdi. Hareket bu dönemde geleneksel nurculuğun kapasitesini

⁶² Bağdadi, *el-Fark Beyn el-Fırâk*, 85.

⁶³ Neşet Çağatay - İbrahim Hakkı Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 37.

⁶⁴ Ali Ünal, *Geçmişten Geleceğe Köprü Fethullah Gülen* (İstanbul: Işık Yayınları, 2006), 311.

aşarak ayrı bir güç olma kabiliyeti kazandı. Ayrıca ideolojik muhteva açısından da Said Nursi'nin düşüncelerinin ötesine geçmiş bu yönüyle diğer nurcu hareketlerden ayrışma yolunu tercih etmiştir. Bu farklılaşması ile klasik nurculuğun ötesinde olmayı ifade eden bir şekilde “Neo- Nurculuk” olarak adlandırılmıştır.⁶⁵

Doksanlı yıllardan itibaren açtığı dershaneler, okullar, yurtlar ve öğrenci evleriyle muazzam bir insan kaynağı elde eden hareket, teşekkül ettirdiği dernek ve vakıflarla toplumda meşruiyet kazanma yolunda önemli ilerlemeler sağlamıştır. Yayın ve iletişim alanlarını her türlü aracını kullanarak görüşlerini kolay bir şekilde topluma ulaştırmayı başaran hareket bu yönüyle toplumu yönlendirme ve manipüle etme konusunda etkili olmuştur. Ayrıca ticari alandaki çalışmalarıyla da holdingler boyutunda müesseseler kurmuş ve burada pek çok kişiyi istihdam etmiş, böylece hem ekonomik anlamda Türkiye’de güç olmuş hem de bu kurumlardan insan devşirmiştir. Bunları yaparken ülkenin siyasi zemininden her daim faydalanma yoluna giden hareket, siyasilerle kurduğu yakın ilişkiler, kendi çıkarı doğrultusunda her türlü ideolojik düşünceyle hareket edebilme kabiliyeti ile büyüyerek devasa bir toplumsal harekete dönüşmüş ülke siyasetine tesir edebilecek güce ulaşmıştır.⁶⁶ 28 Şubat döneminin siyasi iktidarı ile iyi ilişkileri devam ettirme adına bazı tavizler verilmiş olsa da dönemin sosyo-psikolojik şartları gereği 1999 yılında Gülen Amerika’ya gitmiş ve bugüne kadarda dönmemiştir.⁶⁷ Hareketi Amerika’dan idare eden Gülen ordu, emniyet ve yargı kurumlarında gerçekleştirdiği kadrolaşmalar ile elde ettiği güce güvenerek 15 Temmuz 2016 yılında hükümeti yıkmak için darbe girişiminde bulunmuş, bu girişim Türk halkının direnişiyle bertaraf edilmiş, hareket içinde farklı bir dönem başlamıştır.⁶⁸

Sosyologlar, bir toplumsal hareketin varlığını devam ettirebilmek için gruba üye kazandırma stratejilerini, grup üyelerinde meydana getirilen gruba bağlılığın derinliğini, kaynakları etkili bir şekilde mobilize edebilme gücünü ve dünya görüşlerinin mensuplarınca inanılabilir hale getirilebilmesi ya da makullük yapılarının geliştirilmesi girişimini gerekli faktörler olarak saymaktadırlar. Bu anlamda FETÖ de hareketin devamı için

⁶⁵ Tanıl Bora, *Cereyanlar; Türkiye’de Siyasi İdeolojiler* (İstanbul: İletişim, 2017), 430, 431.

⁶⁶ Hakan Yavuz, “Neo Nurcular: Gülen Hareketi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce; İslamcılık*, ed. Tanıl Bora vd. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 304, 305, 306.

⁶⁷ Adem Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi* (İstanbul: Dönem Yayınları, 2013), 284, 285.

⁶⁸ Serdar Gülenler - S. Hüseyin Öztürk, *İtraflarda FETÖ’nün Devlete Sızması (Askeriye, Mülkiye, Adliye)* (İstanbul: SETA Yayınları, 2018), 10.

özellikle kaynakları etkili bir şekilde kullanma konusuna önem gösterdiğini ve bu anlamda da pek çok unsuru etkin kaynak sağlama mekanizması olarak kullandığını görmekteyiz. Bu alanlardaki çalışmalarının özellikle Amerika Birleşik Devletleri merkezli faaliyetler gösteren Moon tarikatının etkinlikleri ile benzerlik gösterdiği tespitleri yapılmıştır.⁶⁹

FETÖ'nün inançları tipik biçimde senkretik, ezoterik olan, sosyolojide kült grup olarak adlandırılan grup yapılarının özelliklerini taşımaktadır.⁷⁰ Kült grupları bir kişi veya fikre aşırı bağlılık gösteren, adanmışlık sergileyen, amaçlarını gerçekleştirmek için manipüle eylemler gerçekleştiren, ikna ve kontrol teknikleri kullanan gruplardır. FETÖ de bu özellikleri taşımaktadır. Hatta grup içine kattığı üyelerin maddi ve manevi dünyasını istismar etmesi yönüyle de yıkıcı kült gruplardan saymak mümkündür. FETÖ üyelerini psikolojik baskı ile devşirme, beyinlerini yıkama ve böylece gruba bağlılıklarını sağlama taktiklerini kullanmaktadır. Gülen, lider olarak seçinci totaliter yapıya sahip olma, kendi kendini atamışlık, dogmatik, Mesihlik veya Mehdilik iddiasında olma, kimseye hesap vermeme ve karizmatik bir kişi olma gibi özellikleri taşımaktadır. Grup üyeleri “gaye vasıtayı meşru kılar inancıyla” para ve üye toplamada her yola başvurmakta, toplanan servetten faydalanmamaktadır.⁷¹ Kült grupların gruba kaynak sağlamada her türlü yolu meşru görmeleri anlayışı FETÖ’de dini yasakların mubahlaştırılması şeklinde kendini göstermektedir.

Kaynak mobilizasyonu teorisine göre bir toplumsal hareketin başarısı için lider, örgüt ve iletişim ağı gibi unsurların bulunması gerekir. FETÖ'nün lideri Fethullah Gülen, bir toplumsal hareketin başında bulunan ve onu yöneten karizmatik lider özelliklerini üzerinde taşıyan birisidir. Özellikle dini toplumsal hareketlerin liderlerinde bulunması beklenen dini bilgi yetkinliği, güçlü hitabet kabiliyeti, zahidane yaşam tarzı gibi özellikleri kendi üzerinde toplamış ve bu özellikleriyle farklı kesimdeki insanları etkilemiştir. Oluşturduğu örgüt kendi içinde katı bir hiyerarşik düzene sahipken dışardaki insanlara karşı hoşgörü ve saygı görüntüsünü verebilmiş bu yönüyle demokratik bir yapı izlenimi sunmaya çalışmıştır. Yakın üyelere asketik, sıkı disiplinli bir dini tutum emredilerek örgüt içindeki

⁶⁹ Hüsnü Ezber Bodur, “Moonculuk Hareketinin Sosyolojik Analizi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ocak- Haziran, 2003), 26.

⁷⁰ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), “Kült”, 441.

⁷¹ Hilmi Demir, “Radikal/Yıkıcı Kült Gruplar: Kavram ve Teorik Bir Çerçeve”, *Değerlendirme Notu*, Türkiye Ekonomi Politikaları Araştırma Vakfı (Şubat, 2019), 4, 5.

kontrol sağlanmaya çalışılmış fakat dışı açık yüzde ise sempatik görünme adına dini vurgular öne çıkarılmamıştır. Genelde üyeler arası iletişimde hareketin sahip olduğu tüm iletişim araçları aktif olarak kullanılmış özeldense gruplar halinde yapılan sohbet toplantılarında kamuoyu ile paylaşımında sakıncalı görülen Gülen'in mesajları üyelere aktarılarak ortak bir bilinç ve hareket tarzı oluşturulması sağlanmıştır.⁷²

Gülen hareketi başlangıcından 15 Temmuz sürecine kadar olan dönemde ilişkilerini ve faaliyetlerini toplumsal, siyasal ve ekonomik olayların seyrine göre şekillendirmiş bir hareket olarak görülmektedir. Böyle bir strateji, hareketin konjonktüre göre hareket ettiğini daha önce belirlenen prensiplerin şartlara göre değişmesinin mümkün olduğunu, oportünist bir yaklaşımı benimsediğini göstermektedir. Hareket, stratejisini böyle bir felsefe üzerine kurunca genel çıkarlar adına pek çok dini ve ahlaki ilkenin göz ardı edilmesi, yapılması uygun görünmeyen pek çok davranışın sergilenmesi mubah hale gelebilmektedir. Gülen tarafından "Dava uğruna vaftiz suyunu âb-ı hayat olarak içmek" şeklinde formülleştirilen bu anlayış durumu daha açık anlatmaktadır.⁷³

Gülen 15 Temmuz darbe girişiminden önce yaptığı konuşmalarda üyelerine örtük mesajlar göndererek darbe hazırlıkları yapmalarını istemiştir. İstanbul'daki darbe girişimine ilişkin gerekçeli kararlardan derlenen bilgilere göre, FETÖ elebaşı Gülen'in mesajları şunlardır:⁷⁴

"FETÖ elebaşı Gülen, 19 Mart 2016'da Pensilvanya'daki malikanesinde üzerine ilk defa giydiği asker yeşili bir pardösüyle "giysi dili" ile bir konuşma yaparak, örgütün TSK içerisindeki mensuplarına subliminal mesaj ilettili."

"Söz konusu konuşmasının 15.36 saniyesinde, kurduğu cümleyi bir anda yarıda keserek, ilgisiz bir şekilde, tane tane ve son derece vurgulu ifadelerle "Antrparantez, umum adına konuşuyorum, umum İslam toplumu adına, Kapadokya sakinleri, oradaki serkarlar adına konuşuyorum." dedi."

Terör örgütü elebaşının bu konuşmasında geçen ve Osmanlıca bir kelime olan "serkar" kelimesi Türkçe'de "komutan", "amir", "müdür" anlam-

⁷² Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, 290-293.

⁷³ *Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı (DİYKB), Kendi Dilinden FETÖ Örgütlü Bir Din İstismarı* (Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2017), 81.

⁷⁴ Melike Gallenkuş - Mustafa Hatipoğlu, "Gülen'in sohbetlerindeki darbe şifresi", *Anadolu Ajansı* (28 Nisan 2019).

larına gelirken, “Kapadokya” ifadesinin ise FETÖ içerisinde “özel mahrem yerler” olarak kodlanan kurumlardan TSK için kullanılan bir şifre olduğu ortaya çıktı.

Örgüt, kendi çıkarlarını gerçekleştirme adına merkez olarak kamu kuruluşlarını benimsemiş burada taraftarları adına elde ettiği kadrolarla devletin nüfuzunu kullanmayı hedeflemiştir. Kamu kurumlarına yerleşmenin KPSS sınavından başarılı olma gibi gereklilikleri olduğundan dolayı üyelerinin başarılı olması için sınav sorularının çalınması gibi dini ve ahlaki açıdan uygun olmayan yollara teşebbüs edilmiştir. 2010 yılında yapılan KPSS sınavı sorularının çalınması bu konuyla ilgili somut örneklerden sadece biridir. Emniyet, adliye, silahlı kuvvetler gibi stratejik önemi olan kurumlara bu yöntemle pek çok taraftarını yerleştiren hareket, bu sayede Gülen hareketine mensup olanların devlet işlerine daha rahat yerleşiyor algısını sağlayarak insan kaynağı temini açısından diğer hareketlerin önüne geçmiştir. Ekonomik şartların toplumun belli kesimini bunalttığı bir ortamda düşük veya orta gelirli ailelerin çocuklarının daha kolay polis veya asker olacağını ve devlet işine yerleşeceklerini ya da belli makam ve mevkilere gelebileceklerini düşünerek Gülen hareketine dahil ettikleri görülmektedir. Hırsızlık gibi dini açıdan haram olan bir hususun hareketin çıkarları gözetilerek insan kaynağı sağlama adına mubahlaştırılmasının tipik örneği burada kendini göstermektedir.⁷⁵ Aynı şekilde askeri okullarda kendi örgüt mensuplarının önünü açmak için örgüt üyesi dışındakilerin okuldan atılmasını sağlamak adına düzenledikleri sahte raporlarda bu amaca yönelik çalışmalardır.⁷⁶

Taraftarlarını kamu kurumlarına yerleştirme ile yetinmeyen hareket; onların buldukları konumları kullanarak maddi gelirler elde etme, yeni kadroları ele geçirme ve insan kazanma gibi lehine olacak faaliyetler içine girmiştir. Özellikle yargı ve emniyet kadrolarını kullanarak hareketin aleyhine olanlar tespit edilmiş, itaat etmeleri için değişik baskı yöntemleri uygulanmış itaat etmeyenlerde farklı şekillerde uygulanan operas-

⁷⁵ Meclis Araştırması Komisyonu (MAK), *Fethullahçı Terör Örgütünün (FETÖ/PDY) 15 Temmuz 2016 Tarihli Darbe Girişimi ile Bu Terör Örgütünün Faaliyetlerinin Tüm Yönleriyle Araştırılarak Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan Meclis Araştırması Komisyonu Raporu* (Ankara: TBMM, 2017), 193-194.

⁷⁶ Başak Akbulut Yazar - Muhammed Enes Can, “Sahte sağlık raporlarıyla ‘askeri öğrenci olamaz’ raporu veren fetö’cü tabiplere dava.”, *Anadolu Ajansı* (23 Kasım 2020). “Gerçeğe aykırı rapor düzenleyerek Kuleli Askeri Lisesi öğrencisi 33 öğrencisinin harp okullarına geçişlerine engel oldukları gerekçesiyle haklarında soruşturma başlatılan, FETÖ elebaşı Fetullah Gülen ile 11’i askeri tabip hakkında dava açıldı”.

yonlarla bertaraf edilmiş ve etkisiz hale getirilmiştir.⁷⁷ Dini açıdan bir insanın haksız yere suçlanması ve iftiraya maruz bırakılması dini inançlara göre kabul edilmeyen⁷⁸ bir davranış olmasına rağmen hareket etki alını artırmak, kendine maddi çıkar ve nüfuz elde etmek için bu davranışın mubahlaştırılması ve bu sayede güç devşirilme yoluna gidilerek kaynak sağlanması hareketin kendi menfaati adına temel dini ilkeleri nasıl çiğnediğini ve görmezlikten geldiğini ortaya koymaktadır.

Hareketi kendine kaynak sağlama yollarından birisi de siyasi yapıyı kendi lehine şekillendirmesi ve aleyhine olabilecek siyasi girişimlerin önünü kesme çalışmalarıdır. Bu sayede aleyhlerine olabilecek siyasi faaliyetleri önceden tespit etme, gelişmesine engel olma, ortaya çıkacak muhalefeti bertaraf etme, kendi lehlerine siyaseti dizayn etme gibi girişimlerle siyaset veçhesinden gelen olumsuzluklar giderilmeye çalışılmıştır. Bu amaçlarla değişik siyasi partilere ve siyasetçilere komplolar kurulmuş emniyet ve adliye kadroları kullanılarak kanunsuz dinleme ve görüntülemeler yapılmış elde edilen ses ve görüntü kayıtları şantaj olarak kullanılmıştır.⁷⁹ İnsanların özel hallerini haberleri olmadan gözlemleme, kayıt altına alma gibi davranışlar dinen haram⁸⁰ olmasına rağmen hareketin çıkarları bu yasakları mubahlaştırmış bu sayede siyasette güç olunmuş, siyasetin sunduğu imkanlar harekete kaynak olarak aktarılmıştır.⁸¹ Siyaseti gayri meşru yollarla elde edilen bilgilerle kontrol altına alma çabaları hareketin ne kadar pervasızca davrandığının en önemli göstergelerden biridir. Bu sayede kendilerine engel olma ihtimali bulunan siyasilere gözdağı verilerek siyaset alanı temizlenmiş, olası karşı çıkmalarında önü de kesilmiştir. 15 Temmuz darbesinden önceki 17/25 Aralık girişimi bu konuda ne kadar organize olduğunu ve örgüt amaçlarına ulaşma adına her türlü riskin alınabileceğini, gerektiğinde siyasi iktidarın bile tehdit edilip alaşağı edilebileceğini göstermektedir. Kült grupların genel özelliği olarak üyelerini grup amacı adına nasıl mobilize ettikleri bu hadi-

⁷⁷ *Gerçek Hayat Dergisi*, “FETÖ, Özel Sayı” 1 (4 Mayıs-31 Aralık 2020), 158.

⁷⁸ el-Ahzâb 33/58.

⁷⁹ MAK, *FETÖ/PDY Meclis Araştırma Komisyonu Raporu*, 278-279.

⁸⁰ el-Hucurât 49/12.

⁸¹ *Habertürk*, “Eski MHP’li yöneticilere yönelik kaset kumpası şüphelisinin kardeşinden FETÖ itirafı” (1 Ekim 2017): “Eski MHP’li yöneticilere kurulan kaset kumpasının sorumlusu olduğu belirtilen firari şüpheli İbrahim Faruk Bayındır’ın FETÖ mensubu olduğuna dair kardeşinin beyanları da iddianamede yer aldı.”

sede polis, adliye, basın yayın alanlarındaki insan kaynaklarının kullanımında kendini göstermiştir.

Bunun yanında toplumsal bazı olaylar manipüle edilerek toplumsal ve siyasal kargaşalar çıkarılmak suretiyle belirsizlik ortamı meydana getirilmiştir. Siyasetten spora, sanattan eğitime, güvenlikten teröre değişik alanlarda operasyonlar yapılarak ülkede güvensiz bir ortam meydana getirilmeye çalışılmış bu kaotik ortamda harekete maddi kaynaklar sağlanmış bundan da öte bazı operasyonlar güç gösterisine dönüşmüştür. Bu sayede hareket kendisine yapılacak olan olumsuz girişimlerin önüne geçmiş, kişilere de gözdağı vermiştir. Ergenekon davası, Futbolda şike operasyonu, MİT tırları operasyonu, Muhsin Yazıcıoğlu suikastı, Hrank Dink'in öldürülmesi gibi olaylar ile topluma hareketin her şeye kadir olduğu, istediğinde ülkedeki her türlü yapıyı alaşağı edebileceği mesajı verilmiş, bir güç olduğuna dair söylemleri daha da pekiştirilmiştir.⁸² Temel İslami kaynaklarda fitne çıkarmanın adam öldürmeden daha kötü bir şey olduğu vurgulanırken⁸³ ve fesat çıkarma da yasak bir davranış olarak ortaya konulurken⁸⁴ harekete güç kazandırmak adına bunu mubahlaştırdıkları ve kaynak sağladıkları anlaşılmaktadır. Örgüt bu tür davranışlarıyla kendilerinin dışındaki siyasi ve toplumsal yapıların güvensiz olduğu algısı oluşturmaya çalışmış ve diğer yapılara karşı bir nevi itibar süikastı uygulamıştır. Böylelikle kendi insan gücünü ve maddi gücünü artırarak etki alanını genişletmiş kendine muhalif olacak siyasi ve toplumsal güçleri sindirme çabasına girmiştir.

Bu hareket de Hâricîler gibi çıkarları adına masum insanların öldürülmesini mubah görmüş, 15 Temmuz darbe girişimiyle de bunu fiiliyata geçirmiştir. FETÖ kurulduğundan beri elde ettiği kazanımların elinden gideceğini, emniyet, askeriye, adliye ve eğitim gibi alanlarda kadrolarının tasfiye edileceğini anladığında bunun önüne geçmek için siyasi iktidarı devirmekten başka bir yolunun olmadığını düşünerek darbe yapma kararı vermiştir. Emrinde bulunan askeri unsurlar ile eyleme geçen hareket ülkenin stratejik yerlerini ele geçirmeye çalışmış, televizyon ve iletişim merkezlerini kontrolü altına almış bu sırada pek çok masum insanı acımasızca öldürmüştür. Darbe girişimine karşı yapılan çağrı üzerine halkın direnişi, medyanın, siyasetin ve devletin diğer kurumlarının karşı

⁸² MAK, FETÖ/PDY Meclis Araştırma Komisyonu Raporu, 227-283

⁸³ el-Bakara 2/191.

⁸⁴ el-Arâf 8/56.

koyması darbenin bastırılmasında önemli rol oynamıştır. Hareket mensubu darbeciler özellikle Hava Kuvvetlerinde sahip oldukları kadroları ile TBMM'ye, halka ve polislere karşı kanlı saldırılar yapmışlardır. Ancak bu saldırılar direnişi kıramamış ve darbe girişimi 16 Temmuz sabahı tamamen püskürtülmüştür. Bu saldırılarda güvenlik görevlileri ile sivil halka karşı uçak, helikopter, tank ve zırhlı araçlardan ateş açılmış ve 183'ü sivil olmak üzere 249 kişi şehit olmuş, 2.735 kişi yaralanmıştır.⁸⁵ Şeri hükümler dışında adam öldürmenin büyük günah sayıldığına, haksız yere birinin öldürülmesinin tüm dünyayı öldürmekle eş tutulduğuna dair nasların bulunmasına rağmen⁸⁶ hareketi kurtarma adına öldürmenin mubahlaştırılması kaynak sağlama açısından son nokta olarak değerlendirilebilir. Örgütün devamı ve hedeflerine ulaşma ideali her şeyin ve her değerinin üstünde görüldüğü için onun varlığına tehdit olarak görülen hiçbir şeyin var olamayacağı ve yok edilmesi inancı onları böyle bir davranışa itmiştir. Kült grupların hedeflere ulaşma adına illegal yolların benimsenmesi tavrını bu anlamda FETÖ'nün stratejileri içerisinde görülmekte gerektiğinde suikast, bombalama, darbe yapmak mübah kabul edilmektedir.

Hareketin yukarıda bahsedilen mubahlaştırma örneklerini Gülen'in bilgisi dışında gerçekleştirme ihtimalini onun karizmatik ve otoriter lider görünümünden dolayı imkânsız olarak değerlendirmek gerekir. O, etrafında oluşturduğu adanmış bireylerden oluşan sıkı hiyerarşik yapılanmaya sahip örgüt ağıyla hareket içindeki olaylardan haberdar oluyordu. Hareketin atacağı adımları bizzat kendi belirliyor farklı iletişim araçlarını kullanarak talimatlarını üyelere ulaştırıyordu. Bu talimatlar, bazen açık şekilde ifade edilirken bazen de olaya esrarengizlik katma adına sembolik unsurlar kullanılarak da veriliyordu. Etrafında oluşturduğu kişi kültürünün mensuplarınca yoğun bir şekilde içselleştirildiği bu harekette ondan habersiz ve onun onayı olmadan bir adımın atılması mümkün görülmemektedir.⁸⁷

Sonuç

Toplumsal hareketleri açıklayan teorilerden kaynak mobilizasyonu teorisi; toplumsal hareketlerin kaynak sağlama başarılarının hareketin

⁸⁵ Cem Duran Uzun, vd. *İddianamelerde 15 Temmuz Darbe Girişimi ve FETÖ* (İstanbul: Seta Yayınları 2017), 60.

⁸⁶ el-Mâide 5/32.

⁸⁷ Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, 290-291.

başarılı olup olmaması konusunda önemli bir etken olduğunu vurgular. Aynı zamanda bu teori bireylerin bir toplumsal harekete katılırken onun ürettiği kaynakların kendi çıkarlarına olup olmadığını da dikkate aldıklarının iddia eder. Toplumsal hareketlerin bir alt türü olan dini toplumsal hareketleri ve bu hareketlere bireylerin katılımını genel anlamda bu teori ile açıklamak mümkündür. Dini harekete katılan bir birey, bu hareketin ürettiği kaynakların yeterliliğine ve harekete katıldığı anda kendine kazanacağı maddi ve manevi katkıları dikkate alır.

Mubahlaştırma dini referanslarla yasaklanmış veya sınırlanmış davranışların yapılmasının uygun olduğunu ifadesidir. Aslında bir konuda dini yasağın veya sınırlamanın yapılmasının mubah kılınması belli şartlar dahilinde mümkündür. Bu şartlar ya nasların belirlemesiyle ya da kıyas ve içtihad gibi unsurları kullanan din alimlerinin çıkarımlarıyla mümkün olur. Yani keyfi bir uygulama ile yasakların mubahlaştırılması söz konusu olmaz.

İslam tarihinde ve günümüzde bazı dini toplumsal hareketler kaynak mobilizasyonu teorisinin ortaya koyduğu ahlaki, kültürel, örgütsel, maddi ve insan kaynağı gibi kaynakları elde etmek için dinen yasaklanmış hükümlerin yerine getirilmesinde yani mubahlaştırılmasında hiçbir mahsur görmemişlerdir. Hâricîler tarafından dini açıdan hiçbir geçerli kaynağa dayanmaksızın Müslüman kadın, çocuk ve erkeklerin öldürülmesi, Müslüman birinin kadınlarının ve çocuklarının köle yapılması tamamen hareketin devamını sağlamak ve insan kaynağı temin etmek için uygulanan yöntemler olduğu görülmektedir.

Yine hırsızlık, insanları dinleme ve gözetleme, fitne çıkarmaya yönelik davranışlar, toplumu ifsat etmek için yapılan programlı manipülasyonlar ve hedefe ulaşmak için darbe yaparak siyasi iktidarı gayri meşru yoldan devirme girişimleri ve bu girişimlerde yüzlerce insanın öldürülmesi ve yaralanması FETÖ'nün kaynak kazanma adına nasıl mubahlaştırma yolunu kullandığını ortaya koymaktadır. Bu özelliğiyle kült hareketlerde görülen grubun menfaatinin her türlü değerden daha üstün olması anlayışı bu terör örgütünde görülmektedir. Ezoterik yönüyle üyelerini gizemli anlatılarla etki altına almakta, dinin yasakladığı eylemleri mubah göstermekte, bununla manevi kazanç sağlandığını söyleyerek onları motive etmektedir. Aklın ve dini nasların kontrolü dışında olan böyle bir yaklaşım ile bir nevi üyelerin zihni uyuşturulmakta, her türlü eylem yapmaya uygun hale getirilmektedir.

İslam dünyasında ortaya çıkan dini toplumsal hareketlerden Hâricîler ile FETÖ'nün ibadetler konusundaki aşırı tavırları, asketik, çileci yaşam tarzı, karizmatik lidere sahip olma, adanmışlık gibi özellikleri ortak yönleri olarak öne çıkmaktadır. Bu durum da gösteriyor ki bir dini hareket, ibadetlerinde ve imanında ne kadar samimimi olursa olsun dini kuralları yorumlamada sağlıklı usulleri benimsemediği takdirde sapkın görüş ve davranışlar sergileyebilir. Dini hareket; kurumlar, makamlar ve güçler elde etmek ve yenilerini kazanmak için temel hareket kaynağı olan dini kuralları kendi amaçları doğrultusunda yorumlayıp çıkar elde etmeye çalışabilir. Vurguladığımız bu durum sadece bu iki hareket için tespit edilmiş bir durum değildir. Geçmişte ve günümüzde pek çok dini hareket kaynak olarak mubahlaştırma metodunu kullanmıştır ve bundan sonrakiler de kullanacaktır. Böyle durumlarda toplumun ve bireylerin sağlıklı kararlar verebilmesi için ortaya konulacak temel ölçü bir dini hareketin dini naslardan hükümler çıkarırken usul kurallarına uygun hareket edip etmediği olmalıdır. Böyle bir metot göz boyama için yapılan bazı davranışların samimiyetini ortaya çıkaracaktır. Ayrıca insanların ve yöneticilerin kandırılma ihtimallerini ortadan kaldırarak toplumların büyük bedeller ödemesinin önüne geçilmiş olacaktır.

Kaynakça

- Ahmed Muhtar Abdulhamid Ömer. *Mu'cemü'l-lügatil-'Arabiyye el-mu'âsıra*. 4 cilt. Y.y.: Âlemü'l-Kütüb, 2008.
- Akyüz, Niyazi. *Dinin Örgütsel İklimi Dini Gruplar*. Ankara: Gündüz Yayıncılık, 2007.
- Aydınalp, Halil. "Sosyal Çatışma ve Din". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 187-215.
- Aytaç, Ahmet Murat. *Kitlelerin Ruhü*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2011.
- Bağdadî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l- fırak*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1994.
- Bevernû, Muhammed Sıtkı b. Ahmed b. Muhammed. *el-Vecîz fi izâhi kavâidi'l-fikhi'l-külliyeye*. Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 1996.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuku İslamiyye ve Islahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi.
- Bodur, Hüsnü Ezber. "Moonculuk Hareketinin Sosyolojik Analizi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2003), 13-39.
- Bora, Tanıl. *Cereyanlar; Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*. 3. Baskı. İstanbul: İletişim 20017.
- Bulut, Halil İbrahim. "Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları". *Usûl* 11 (2009), 41-54.

- Cohen, Jean. “Yeni Teorik Paradigmalar ve Sosyal Hareketler”. *Yeni Sosyal Hareketler*. ed. Kemal Çayır, 101-120. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.
- Çağatay, Neşet – Çubukçu, İbrahim Hakkı. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Çayır, Kenan. “Toplumsal Sahnenim Yeni Aktörleri, Yeni Sosyal Hareketler, *Yeni Sosyal Hareketler*, ed. Kenan Çayır, 11-30. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.
- Demir, Hilmi. “Radikal/Yıkıcı Kült Gruplar: Kavram ve Teorik Bir Çerçeve”. *Değerlendirme Notu*. 1-13. Türkiye Ekonomi Politikaları Araştırma Vakfı, (Şubat 2019). Erişim 10 Aralık 2020. https://www.tepav.org.tr/upload/files/1549855691-6.N201903_Hilmi_Demir.pdf
- DİYKB, Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı. *Kendi Dilinden FETÖ Örgütlü Bir Din İstismarı*. Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2017.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Mubah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Ağustos 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mubah>
- Ebu Sa'de, Muhammed. *el-Havâric fî mîzânî'l-fikri'l-İslâmî*. Kahire: Y.y., 1998.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslam Hukukunda Suç ve Ceza*. çev. İbrahim Tüfekçi, 2 Cilt. İstanbul: Kitapevi 1994.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Mezhepler Tarihi*. çev. Sıbgatullah Kaya. İstanbul: Çelik Yayınevi. 2018.
- Edwards, Bob - Gillham, Patrick F. “Resource Mobilization Theory”. *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*. ed. David A. Snow vd.. 3/1-6. Oxford: Blackwell Publishing, 2013.
- Edwards, Bob. “Resource Mobilization Theory”. *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. ed. George Ritzer. 6/3901-3905. Oxford: Blackwell Publishing, 2009.
- Efe, Adem. *Dini Gruplar Sosyolojisi*. İstanbul: Dönem Yayınları, 2013.
- Emmarman, Nancy T. “Cemaatler: Yerel, Sosyal ve Dini”. çev. Muzaffer Tan. *Din Sosyolojisi. Yaşadığımız Dünya*. ed. Peter B. Clarke. 397-423. Ankara: İmge Kitapevi, 2012.
- Fırlalı, Ethem Ruhi. “Hâricîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Ağustos 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/Hâricîler1>
- Fırlalı, Ethem Ruhi. *İbadiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Melike Gallenkuş - Mustafa Hatipoğlu, “Gülen'in sohbetlerindeki darbe şifresi”. *Anadolu Ajansı*. Erişim 28 Nisan 2019. <https://www.aa.com.tr/>
- Gazzâli, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997.
- Gülener, Serdar - Öztürk, S. Hüseyin. *İtiraflarda FETÖ'nün Devlete Sızması (Askeriye, Mülkiye, Adliye)*. İstanbul: SETA Yayınları, 2018.
- Gerçek Hayat Dergisi*. “FETÖ, Özel Sayı” 1 (4 Mayıs-31 Aralık 2020).
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.

- Habertürk*. “Eski MHP’li yöneticilere yönelik kaset kumpası şüphelisinin kardeşinden Fetö itirafı”. Erişim 1 Ekim 2017. <https://www.haberturk.com/>
- Hannigan, John A. “Toplumsal Hareket Teorisi ve Din Sosyolojisi: Yeni Bir Senteze Doğru”. çev. Cemile Zehra Köroğlu. *Toplum Bilimleri*. (Ocak - Haziran 2012), 241-266.
- Haurani, Albert. *Arap Halkları Tarihi*. çev. Yavuz Alagon, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları 1991.
- Karadavî, Yusuf. *el-Helâlü ve'l-harâmu fi'l-İslâm*. Beyrut: y.y., 1985.
- Le Bon, Gustave. *Kitleler Psikolojisi*. çev. Hasan İlhan. İstanbul: Sayfa Yayınları, 2013.
- Machiavelli, Niccolo. *Hükümdar*. çev. Necdet Adabağ, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Meclis Araştırması Komisyonu (MAK), *Fethullahçı Terör Örgütünün (FETÖ/PDY) 15 Temmuz 2016 Tarihli Darbe Girişimi ile Bu Terör Örgütünün Faaliyetlerinin Tüm Yönleriyle Araştırılarak Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan Meclis Araştırması Komisyonu Raporu*. Ankara: TBMM 2017. http://altinnoz.com.tr/wpcontent/uploads/2017/05/Rapor_26.05.pdf
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. O. Akınhay vd. Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 2005.
- McAdam, Doug. vd. “Social Movements”. *Handbook of Sociology*. ed. Neil J. Smelser. 695-736. Newbury Park: Sage Publications, 1988.
- McCarthy, John D. – Zald, Mayer N. “Resource Mobilization and Social Movements: A Partical Theory”. *American Journal of Sociology* 82/6 (May 1977), 1212-1241.
- Melucci, Alberto. “Çağdaş Hareketlerin Sembolik Meydan Okuması”. *Yeni Sosyal Hareketler*. ed. Kenan Çayır. 75-100. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.
- Offe, Claus. “Yeni Toplumsal Hareketler: Kurumsal politikanın Sınırlarının Zorlanması”, *Yeni Sosyal Hareketler*, 47-73. ed. Kemal Çayır. İstanbul: Kaknüs Yayınları 2016.
- Okumuş, Ejder. *Toplumsal Değişme ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Okumuş, Ejder. *Din ve Toplumsal Çatışma*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Okumuş, Ejder. *Dinin Meşrulaştırma Gücü*. İstanbul: Ark Kitaplan, Özgü Yayıncılık, 2005.
- Öz, Mustafa. “İsti’râz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Ağustos 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istiraz--Hâricîler>
- Öz, Mustafa. “Kaade”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Ağustos 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kaade>

- Polat, Murat. “İslam Hukukunda Cevaz ve Mubah Kavramları”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2015), 53-72.
- Schaefer, Richard T.. *Sosyoloji*. çev. ed. Simten Coşar. Ankara: Palme Yay, 2013.
- Subaşı, Necdet. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Şâtîbî, Ebû İshâk. *el-Muvâfakât*. çev. Mehmet Erdoğan. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Şehristani, Muhammed. *Milel ve Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Taberî, Abdülkâdir b. Muhammed. *Târîhu't-Taberî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Tolan, Barlas. *Toplum Bilimlerine Giriş*. Ankara: Savaş Yayınları 1983.
- Turan, Ahmet. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Samsun: 1993.
- Uysal, Ahmet. “Toplumsal Hareketler ve Din”. *Tezkire* (Ocak/Haziran 2007), 151-167.
- Uysal, Ahmet. “Toplumsal Hareketler İçin Kaynak Yaratma ve Kullanma Stratejileri”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (2009), 217-238.
- Uysal, Ahmet. *Toplumsal Hareketler Sosyolojisi*. İstanbul: Tezkire Yayıncılık, 2016.
- Uzun, Cem Duran. vd. *İddianamelerde 15 Temmuz Darbe Girişimi ve FETÖ*. İstanbul: Seta Yayınları, 2017.
- Ünal, Ali. *Geçmişten Geleceğe Köprü Fethullah Gülen*. İstanbul: Işık Yayınları, 2006.
- Vehbe Zuhayli. *İslam Fıkhi Ansiklopedisi*. çev. Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy vd. 10 Cilt. İstanbul: Risale Yayınları, 1994.
- Vergin, Nur. *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. çev. Ünver Günay. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* İstanbul 1995.
- Williams, Rhys H. “Kamu Alanındaki Dini Sosyal Hareketler”. *Din Sosyolojisi El Kitabı*. çev. Husamettin Arslan. ed. Michele Dillon. 455-479. İstanbul: Paradigma Yayıncılık 2014.
- Yavuz, Hakan. “Neo Nurcular: Gülen Hareketi”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce; İslamcılık*. 295-307. ed. Tanıl Bora vd.. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Yazar, Başak Akbulut - Can, Muhammed Enes. “Sahte sağlık raporlarıyla ‘Askeri öğrenci olamaz’ raporu veren FETÖ’cü tabiplere dava.”. *Anadolu Ajansı*. Erişim 23 Kasım 2020. <https://www.aa.com.tr/>
- Yiğit, İsmail. “Sıffin Savaşı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Ağustos 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/siffin-savasi> 1

Kitap Değerlendirmesi

Book Review

tokat
ilmiyat
deręisi

Çarlık Rusyasında Yahudiler
(Sosyo-politik, Tarihi ve İnanç Boyutlarıyla)

Yazar Şir Muhammed Dualı (İstanbul: Divan Kitap, 2016)

Jews in Tsarist Russia (With its Socio-political, Historical and Belief Dimensions)

written by Şir Muhammed Dualı (İstanbul: Divan Kitap, 2016)

Değerlendiren | Reviewed by

Mücahid Topcu

Arş., Gör., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Res. Asst., Tokat Gaziosmanpaşa University
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences
Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı Department of History of Religions
Tokat | Türkiye Tokat | Turkey
mucahid.topcu@gop.edu.tr orcid.org/0000-0001-6934-7369

Atf | Cite as

Topcu, Mücahid. "Çarlık Rusyasında Yahudiler (Sosyo-politik, Tarihi ve İnanç Boyutlarıyla), Yazar Şir Muhammed Dualı (İstanbul: Divan Kitap, 2016) [Jews in Tsarist Russia (With its Socio-political, Historical and Belief Dimensions), written by Şir Muhammed Dualı (İstanbul: Divan Kitap, 2016)]". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2020), 893-899.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Çarlık Rusyasında Yahudiler (Sosyo-politik, Tarihi ve İnanç Boyutlarıyla), Yazar Şir Muhammed Dualı (İstanbul: Divan Kitap, 2016)

Öz: Yahudilik, köklü bir gelenek olarak varlığını günümüzden dört bin yıl öncesine kadar götürür. Bu sürenin az bir kısmında kendi idareleri altında yaşayan Yahudiler, uzun yıllar boyunca başka toplumların arasında, başka devletlerin hükmünde yaşamışlar, bu konuda önemli tecrübeler edinmişlerdir. Yahudiler bu tecrübeleri edinirken birçok sıkıntıyla karşı karşıya kalmışlardır. Özellikle Avrupa'da Hıristiyan toplumları içerisinde yaşarken, baskı ve zulmün başlıca hedefi olmuşlardır. Onlara yönelik bu yaklaşımın başta dini sebepler olmak üzere başka birçok saiki mevcuttur. Doç. Dr. Şir Muhammed Dualı'nın *Çarlık Rusyasında Yahudiler* adlı eseri, 11 ila 20. yüzyıllar arasında Yahudilerin içinde buldukları durumu ve sebeplerini ortaya koymak suretiyle açıklamaktadır. Bu konuda elle tutulur bilgileri Rus kaynaklarından aktarmak suretiyle sunan yazar, literatürde önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kitap Tanıtımı, Yahudilik, Çarlık Rusya'sında Yahudiler, Rus-Yahudi ilişkileri, Pogromlar.

Jews in Tsarist Russia (With its Socio-political, Historical and Belief Dimensions), written by Şir Muhammed Dualı (İstanbul: Divan Kitap, 2016)

Abstract: Judaism, as a long-established tradition, goes back to four thousand years ago. The Jews, who lived under their own administration for a small part of this period, lived among other societies for many years, under the rule of other states, and gained significant experience in this regard. Jews faced many difficulties while acquiring these experiences. Especially while living in Christian societies in Europe, they have been the main target of oppression and persecution. There are many other impulses for this approach to them, especially for religious reasons. The work of Assoc. Dr. Şir Muhammed Dualı named *Çarlık Rusyasında Yahudiler* explains the situation of the Jews between the 11th and 20th centuries and its reasons. Presenting tangible information on this subject by transferring from Russian sources, the author fills an important gap in the literature.

Keywords: Book Review, Judaism, Jews in Tsarist Russia, Russian-Jewish Relations, Pogroms.

Yahudiler, yaklaşık dört bin yıllık tarihleriyle, günümüze kadar varlığını devam ettirmeyi başarmış kadim toplumlardan biridir. Tarih boyunca çeşitli dönüm noktaları yaşamış olan bu toplum, dünyanın dört bir yanında kendinden söz ettirmeyi başarmıştır. Ataları Avraam'ın (İbrahim) Ur şehrinden çıkıp Kenan diyarında yerleşmesi ile ortaya çıkan Yahudiler, zamanla çoğalmışlar, uzun yıllar sonrasında bir devlet kurmuşlardır. İsrail Krallığı adı verilen bu devlet ihtişamlı günlerinin ardından önce ikiye ayrılmış, ardından komşu devletler tarafından tarih sahnesinden silinmiştir. Yahudi tarihinin dönüm noktalarından biri olan Babil Sürgünü bu dönemde yaşanmış, Yahudiler için diaspora hayatı başlamıştır. Milattan önce 587 yılından itibaren Yahudiler Babil, Pers, Helen ve Roma gibi birçok imparatorluğun yönetimi altında varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu tarihten itibaren Yahudiler, öncelikle Orta Doğu'ya dağılmışlar, daha sonra da özellikle Roma İmparatorluğu döneminde Avrupa'ya ve Kuzey Batı Asya'ya yerleşmişlerdir. Coğrafi keşifler sonrasında Amerika kıtasına da yerleşen Yahudiler, sadece benliklerini korumakla kalmamışlar, zaman içerisinde azınlık oldukları toplumları yönlendirebilir hale gelmişlerdir.

Yahudiler, içlerinde yaşadıkları toplumlar tarafından genellikle dışlanmışlardır. Roma İmparatorluğu'nun hüküm sürdüğü M.Ö. 1. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar Yahudiler, özellikle Avrupa'da büyük sıkıntılar yaşamışlardır. Avrupa devletlerinin bu tutumuna nazaran Yahudiler, İslam devletlerinin hükmünde daha müreffeh bir hayat yaşamışlardır. Ancak devlet eliyle olmasa bile Yahudiler, İslam toplumunda da çeşitli sıkıntılarla karşı karşıya kalmışlardır. Peki, Yahudilerin dünyanın birçok yerinde sürekli sorun haline gelmesinin sebebi ne olabilir? Yahudilerin diğer toplumlar arasında göze batmasının sebebi nedir? Onları diğer insanlardan ayıran faktörler nelerdir?

Yazarlığını Doç. Dr. Şir Muhammed DUALI'nın yaptığı *Çarlık Rusyasında Yahudiler* başlıklı eser, aslında bu sorulara verilebilecek yanıtları geniş bir biçimde içermektedir. Yazar, doğrudan Rusça kaynaklara başvurarak hazırladığı eserinde, Yahudilerin neden bir sorun olarak kabul edildiğini gözler önüne serecek birçok örneği ortaya koymaktadır. Üç bölümden oluşan eserin ilk bölümü, "Çarlık Rusyası'nda Yahudi Sorunu" şeklinde adlandırılmıştır. Bu bölümde, Karadeniz'in kuzeyinde ilk Yahudi faaliyetlerinin başlangıcından Çar III. Alexander (öl. 1894) dönemine kadarki süreçte Yahudilerin bölgedeki durumunu ele alan yazar, onların bir sorun haline gelmesinin sebeplerine dair birçok örnek sunmaktadır. Bunların

başında, Rusların Hıristiyanlığı kabul etmeleri gelmektedir. Yazar bu durumu şu ifadelerle dile getirmektedir: “Doğu Roma ruhundan neşet eden Yahudi karşıtlığı, Rus kültürel hayatına da kendi damgasını vurmuştur.” Yazarın dile getirdiği Yahudi karşıtlığı, kaynağını çarlık hadisesinden almaktadır. Çariçe Elizaveta Petrovna’ya (öl. 1762) ait şu ifadeler Hıristiyan hükümdarların Yahudilere yönelik nefret dolu yaklaşımlarının sebebini açıkça göstermektedir: “Mesih’in düşmanlarından gelecek kazancı istemiyorum.” Şüphesiz Hıristiyanlığın yayılıp güç elde ettiği her yerde, Yahudilere yönelik düşmanlık kendini göstermiştir. Bu düşmanlığın temel faktörü ise, Yahudilerin “Mesih katili” olarak addedilmeleridir.

Çarlık Rusyası’nda Yahudilerin bir sorun olarak görülmesinin bir diğer sebebi ise Jidovstva Hareketi gibi girişimlerdir. Bu tür Yahudi organizasyonları, öteden beri Yahudilere dış bileyen Hıristiyanları daha da kızdırmıştır. Yazara göre bu tür girişimler, Hazar İmparatorluğu örneğinde görüldüğü gibi, Yahudilerin yönetici zümreyi etki altına alarak güç kazanmalarına yol açmaktadır. Bu durum, Rus Ortodoks Kilisesi gibi Hıristiyan kurumları tarafından tehdit olarak algılanmakta, böylece Yahudilere yönelik nefret Hıristiyan yetkililer tarafından körüklenmektedir. Yazarın Yahudi sorununun kaynağı olarak ortaya koyduğu üçüncü bir sebep ise Yahudilerin ticari/ekonomik güçleridir. Buna göre Yahudiler kendilerine olanak tanındığında ticari açıdan hızlı bir şekilde güçlenmekte, zamanla birçok şehirde tekelleşme yoluna gitmektedirler. Yazar bu konuda alkol ve tütün ticareti başta olmak üzere birçok örnek sunmaktadır.

Rus hükümdarlar, yukarıdaki sebeplere dayanmak suretiyle Yahudilere yönelik baskı ve şiddetten çekinmemişlerdir. Yahudiler öncelikle Yaroslav Kanunları gibi çeşitli yasalar vasıtasıyla baskı altına alınmışlardır. Bunu sınır dışı edilme, asimilasyon ve din değiştirmeye yönelik baskılar izlemiştir. Ancak Çarlık Rusyası’nın sınırlarının genişlemesiyle birlikte, sınır dışı etme ve asimilasyon gibi politikalar yetersiz kalmış, bunun yerini zorunlu iskân yasası gibi uygulamalar almıştır. Yahudilerin bu süreçteki durumu yazar tarafından şöyle açıklanmaktadır: “Yahudileri hedef alan uygulamalar hemen her Rus Çarı/Çariçesi zamanında minimum veya maksimum düzeyde sürdürülmüştür.”

Eserin ikinci bölümü “Pogromlar Dönemi” şeklinde adlandırılmıştır. Pogrom kelimesi Rusça kökenli olup kalabalıklar tarafından işlenen yıkım, tahribat, şiddet ve tecavüz gibi olumsuz davranışların tümünü ifade etmek için kullanılmaktadır. Kelime Yahudilere yönelik bu tür olumsuz

davranışları ifade etmek için kullanılmıştır. 19 ve 20. yüzyıl boyunca Rus İmparatorluğu topraklarında Yahudilere yönelik pogromlar etkili olmuştur. Yazar, bu bölümde 1881 yılından itibaren başlayan pogromlara ve sebeplerine yer vermektedir. Görünüşe göre ortada bir etki-tepki meselesi bulunmaktadır. Buna göre, Rus yönetimi her ne zaman Yahudileri bir konuda sınırlandırsa, Yahudiler başka bir çıkış yolu bulmaktadırlar. Örneğin, bu dönemde Yahudi gençlerin eğitim hakkına sınırlandırma getirilmiş, bunun sonucunda Yahudi gençler bankacılık, ticaret ve basın yayın sektörüne yönelmişlerdir. Yine bu dönemde Yahudiler, ya “Siyon Aşıkları” gibi çeşitli örgütler kurmuşlar ya da Çar II. Alexander’a (öl. 1881) suikast düzenleyen “Halk İradesi” gibi örgütlerde faaliyet göstermişlerdir. Bu durum, Yahudilere yönelik pogromlara sebep olmuştur. Özellikle 1850’li yıllardan itibaren Rus Basınıının Yahudi karşıtlığını körükleyici yayınlar yapması da Yahudilere yönelik pogromların artmasına sebep olmuştur. Yazar, bu dönemi “devlet terörü dönemi” şeklinde nitelendirmiştir.

Pogromlar sonucunda Yahudilerin başta Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere çeşitli ülkelere göç ettiklerini dile getiren yazar, bu bölümde Osmanlı Yahudilerinden bahsetmekte, konuya giriş mahiyetinde Yahudilerin Anadolu’daki varlıklarının başlangıcını ele almaktadır. Yazar, Filistin topraklarının Osmanlı hakimiyetinde olmasından hareketle, Osmanlı’ya göç eden Yahudilerin asıl hedeflerinin Filistin’e yerleşmek olduğunu söylemektedir. Bu süreçte Yahudilerin İngiltere gibi güçlü imparatorluklardan destek aldıkları görülmektedir. Buna ek olarak, çeşitli Yahudi gruplarının Osmanlı’ya göç etmeyi teşvik eden girişimlerinden bahsedilmektedir. Ancak bu göçlerin zaman içerisinde Osmanlı İmparatorluğu’na zarar verdiği, buna karşılık olarak Osmanlı’nın çeşitli tedbirler aldığı, ancak bu tedbirlerin de yetersiz kaldığı anlaşılmaktadır. Buna karşılık, Yahudilerin ABD’ye göç etmesini teşvik eden grupların da var olduğu görülmektedir. Osmanlı topraklarındaki Filistin’e karşılık, ABD’ye göçü teşvik eden gruplar, Kudüs’ün Mesih önderliğinde Yahudi yurdu haline geleceği inancını savunmuşlar ve Filistin’in çorak arazilerini bahane etmişlerdir. Bu girişimler sonuç vermiş ve Rus pogromlarından kaçan yüzbinlerce Yahudi, ABD’ye yerleşmiştir. Bütün bu göç olaylarına rağmen, yazarın aktardığı nüfus sayımı bilgileri şaşırtıcı görünmektedir. Buna göre Rus yetkililer tarafından gerçekleştirilen nüfus sayımı verilerine göre Rus Çarlığı sınırları içerisinde beş milyon Yahudi yaşamaktadır.

Yazarın bu bölümde dikkat çektiği bir diğer husus, Rus Yahudi serma-

yesinin oluşumudur. Buna göre, Yahudiler bir yüzyıl içerisinde Rus Çarlığı ekonomisini etki altına alacak kadar ekonomik güç kazanmışlardır. Yahudilerin bu gücü başta tefecilik olmak üzere basın/medya, bankacılık, inşaat sektörü, ticaret gibi yollarla elde ettikleri görülmektedir. Yazarın yalnızca Rusya'daki Yahudi bankerler ile ilgili verdiği bilgiler bile, Yahudilerin henüz o dönemde dünya ekonomisine yön vermeye başladıklarını göstermektedir. Bu maddi güçlerini kullanmak suretiyle Yahudilerin birçok halk ayaklanmasında yer aldığı görülmektedir. Genç Yahudiler Örgütü, Yahudi İşçileri Hareketi, Emeğin Kurtuluşu, Genel Yahudi İşçi Birliği ve Sosyal Devrimci Partisi gibi organizasyonlar, Rus toplumundaki halk ayaklanmalarına öncülük etmişlerdir. Bu tür organizasyonlar Rus Çarlığı tarafından takibe alınsa da Siyonizm gibi Yahudilerin Rus topraklarından göçünü hızlandıran girişimlere göz yumulmuştur. Bununla birlikte, bazı Siyonist örgütlerin Filistin'e göçü ikinci plana ittikleri görülmüş, bu tür grupların buldukları bölgelerde insanları örgütleme girişimlerinde buldukları gerekçesiyle toplantı ve konferans gerçekleştirmeleri yasaklanmıştır.

Üçüncü bölümde yazar, Çarlığın son yıllarında Yahudilerin faaliyetlerini ele almaktadır. Bu bölümde dikkati çeken noktalardan biri, yaşanan pogromların bazılarının arkasından Yahudilerin çıkmasıdır. Örneğin, Kişinev olayları, Yahudilere yönelik sempati oluşturmak isteyen Yahudiler tarafından çıkarılmıştır. Yine bu bölümde, daha önceki yıllarda görülmemiş bazı antisemitist oluşumlardan bahsedilmektedir. Bunlardan "Kara 100'ler" hareketi, devrime ve devrimcilere karşı, ırkçı bir politika izleyen bir gruptur. Yahudiler de bu hareketin faaliyetlerinden olumsuz yönde etkilenmişlerdir. Yahudilere yönelik nefreti artırmak için dünyanın birçok yerinde rastlanılan iftira meselesinin Rus Yahudilerine de yöneltildiği görülmektedir. İlk defa 1144 yılında İngiltere'de başlayan Kanlı Ritüel iftirası, Rus Yahudilerine de yöneltiştir. Osmanlı'da Kan İftirası adı ile bilinen bu suçlama, Yahudilerin bayram arifesinde Hıristiyan çocukları ibadet maksadı ile kurban ettikleri iddiasını içermektedir. Bölümün sonunda Yahudilerin 1. Dünya Savaşı ve sonrasında Rus Çarlığında meydana gelen 1917 Şubat ve 1917 Bolşevik Devrimlerinde oynadıkları role yer veren yazar, 1918-1922 yılları arasında meydana gelen iç savaşta yaşanan pogromları da ele almıştır. Bu dönemde meydana gelen pogromların, 1881 ve 1905-1907 yılları arasında meydana gelen pogromlara nazaran daha geniş ve daha kapsamlı olduğu dile getirilmektedir. Bu kısımda ya-

zarın değindiği bir nokta, Yahudilerin bu iç savaşta pogromlara maruz kalmalarının sebebini ortaya koymaktadır. Buna göre, 1918 yılı sonlarında devlet Beyazlar ve Kızılar olarak iki gruba bölünmüş, Beyazlar çarlık rejimini savunurken Kızılar sosyalizmi savunmuşlardır. Bununla birlikte Beyazlar, Bolşevikleri Siyonist olmakla suçlamışlardır. Ortaya çıkan otorite boşluğunda, milliyetçi ve devrim karşıtı gruplar Yahudilerin yaşadığı çeşitli bölgelerde büyük kıyımlara imza atmışlardır. Bu kıyımların öncekilerden farklı olduğu nokta ise din ve inanç temelli değil, milliyetçilik temelli olmasıdır. Eserin sonlarında Anti-semitizm konusundan ve Çarlık Rusya'sındaki anti-semitist yaklaşımlardan kısaca bahseden yazar, Rus topraklarında ortaya çıkan düşüncelerden hareketle Yahudi sorunu üzerine değerlendirme yaparak eserini noktalamıştır.

Eser, Yahudilerin Rus Çarlığında bir sorun olarak algılanmasının sebeplerini birçok örnek vererek açıkça ortaya koymaktadır. Başlıkta belirtildiği üzere eserde, sosyo-politik, tarihi ve inanç boyutlarıyla Yahudilerin durumları geniş biçimde ele alınmaktadır. Ancak inanç boyutunun, diğer iki boyuta nazaran daha yüzeysel ele alındığı görülmektedir. Bu durum, Yahudilerin bir sorun teşkil etmesinde inançlarından ziyade sosyo-politik ve tarihi faaliyetlerinin daha etkili olmasından ileri geliyor olabilir. Buna rağmen yazar, Haskala, Hasidizm ve Kahal Cemiyeti gibi Yahudi inancı ile yakından ilgili mevzulara yer vererek boşluğu doldurmaya özen göstermiştir.

Her ne kadar büyük nüfusa sahip olmasa da Yahudi toplumu, dünya tarihine etkisi büyük toplumlardan biridir. Bu toplumun faaliyetleri, kimi zaman dünya tarihine yön vermiştir. Yahudilerin kendisinden daha kalabalık başka toplumlar arasında, asimile olmadan varlığını sürdürmesi meselesi, milletler için bir örnek teşkil etmektedir. Bu örnek vasıtası ile milletler, varlıklarını nasıl idame ettirebileceklerini ve bu sırada nelerle karşılaşabileceklerini öğrenebilirler. Bu sebeple Yahudilerin diğer toplumlardaki yaşamları ve faaliyetleri dikkatle incelenmelidir. Yahudilerin toplumlar arasındaki yerini ele alan birçok çalışma yapılmıştır. Bu eser de Rus toplumundaki Yahudileri ele almasıyla önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

el-Belâğa fî suâl ve cevâb

Yazar Đirğâm Kerîm el-Müsevî

(Bağdat: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâik, 2. Baskı, 1439/2017)

al-Balâghat fî su'âl wa jawâb written by Đirghâm Karîm al-Müsâwî

(Baghdad: Dâr al-Kutub w'al-Wathâ'iq, 2. Edition, 1439/2017)

Değerlendiren | Reviewed by

Uğur Gülbil

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Arap Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı
Tokat | Türkiye
ugur.gulbil@gop.edu.tr

Asst. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University
Faculty of Islamic Sciences
Department of Arabic Language and
Literature
Tokat | Turkey
orcid.org/0000-0001-7579-2231

Atf | Cite as

Gülbil, Uğur. "el-Belâğatu fî suâl ve cevâb, Yazar Đirğâm Kerîm el-Müsevî (Bağdat: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâik, 2. Baskı, 1439/2017) [*al-Balâghat fî su'âl wa jawâb* written by Đirghâm Karîm al-Müsâwî (Baghdad: Dâr al-Kutub w'al-Wathâ'iq, 2. Edition, 1439/2017). *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2020), 901-907.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat |
Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



el-Belâğatu fî suâl ve cevâb, Yazar **Đirğâm Kerim el-Müsevî** (Bağdat: **Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâik**, 2. Baskı, 1439/2017)

Öz: *el-Belâğatu fî suâl ve cevâb* adlı çalışma Arapça'nın Belâgat bölümü kapsamında ele alınan bir eserdir. Eserin yazarı, Kur'ân ilimleri üzerine çalışmaları olan Đirğâm Kerim el-Müsevî'dir. Yazarın Arapça retorik (balâğhat) konularını soru tarzında ele alan yöntemi dikkat çekicidir. Buna ek olarak, konuların ana hatlarını ve önemli yerleri vurgular ve ardından verilen cevaplarla kalıcı öğrenmeye katkıda bulunur. Ayrıca konular ele alınırken, kavramın lügat ve ıstılah manalarının ve istişhad olarak âyet, hadis ve şiiirlerden örnekler verildiği görülmektedir. 291 sayfa hazırlanan eser, tek cilt ve tek bir bölümden oluşmakta, 321 soru ve cevaplarıyla belâgat ilmiyle ilgili temel ve orta düzeyinde bilgi sahibi olmak isteyenlere sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kitap Tanıtımı, Arap Dili ve Edebiyatı, Belâgat İlmi, Đirğâm Kerim el-Müsevî, İstişhad.

al-Balâğhat fî su'âl wa jawâb written by **Đirğâm Karim al-Müsâwî** (Baghdad: **Dâr al-Kutub w'al-Wathâ'iq**, 2. Edition, 1439/2017)

Abstract: The work named *al-Balâğhat fî su'âl wa jawâb* is a book handled within in the balâğhat section of Arabic Language. The author of the book is Đirğâm al-Karim al-Müsâwî, who has worked on the sciences of the Qur'ân. The method of the author, which deals with Arabic rhetoric (balâğhat) issues in question style, is remarkable. In addition, he highlights the main lines of the topics and places of interest and then contributes to lasting learning with the answers given. Also when discussing issues, it is seen that the lexicon and terminology of the concepts and examples from verses, hadiths and poems are mentioned as testimony (al-Istishhâd). The 291-page work consists of a single volume and a single chapter and is presented to those who want to have basic and intermediate knowledge on Arabic rhetoric with 321 questions and answers.

Keywords: Book Review, Arabic Language and Literature, Arabic rhetoric (balâğhat), Đirğâm Karim al-Müsâwî, Testimony (al-Istishhâd).

Eser, Arap Dili ve Edebiyatı'nın Belâgat bölümü kapsamında değerlendirilen bir çalışmadır. Arapçanın bağımsızlığına en son kavuşan ve önemli ilim dallarından biri olan belâgat ilmi İslami ilimler arasında önemli bir yere sahiptir. Çünkü İslami ilimlerin temelleri olan Kur'an ve Sünnetteki ifadelerin inceliklerinin anlaşılmasında önemli unsurlara sahiptir. Dini metinlerde kullanılan dil, üslup ve belâgatı anlayabilmek için belâgatın bölümleri olan meâni, beyan ve bedi' ilimlerini, konularını ve bu konuların cümleye ve anlama kattığı incelikleri ve güzellikleri derinlemesine ve ayrıntılı olarak okumak ve iyice zihinlere yerleştirmek gerekmektedir. Bu bağlamda özeldir Kur'an ve Sünnet olmak üzere dini metinlerin ve genelde de Arapça metinlerin anlaşılması için pek çok çalışmanın yapıldığı görülmektedir.

Bu alanda modern döneme gelinceye kadar pek çok önemli eserler ortaya konulmuş ve çağımızda da belâgata modern bir şekil vermek üzere çalışmalar yapılmıştır. Tanıtımı yapılan bu çalışmada modern dönemde yapılan, belâgatın pek çok konusunu kısaca ve özet bilgi şeklinde vermeye çalışan bir eserdir. Bu çalışmada öncelikle eserin yazarı hakkında kısa bilgi verilecek ve ardından eserin belâgattaki konumu, içeriği, konuları, konuların işleniş şekli vb. hususlar yönüyle tanıtımı yapılacaktır.

Eserin yazarı, Dırğâm Kerîm Kâzım Hâşim el-Mûsevî,¹ 1974, Kerbela, Irak doğumludur. Bağdat Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Kur'an İlimleri Bölümünü 1999'da tamamladıktan sonra, yüksek lisansı 2008 ve doktora 2013'te Kûfe Üniversitesi'nde Fıkıh alanında tamamlamıştır. Müellif halen, Kerbelâ Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Fıkıh Anabilim Dalında doktor öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. *Fıkhü'l-ma'rife dirâse fi'l-mebânî ve t-tatbîkât* isimli eseriyle doktor unvanını alır. *el-Levnü fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve delâletühü 'inde'l-belâğiyîyîn, Esâlibu't-tevsîati ve t-tedyîk fi'l-ḥutâbi's-şer'iyîy, Mercî'iyetü'l-Kur'âni fi'l-bahşi'l-akdî, el-Mu'în fi 'rabi cüz'i's-selâsîn, el-Belâgatü fî suâl ve cevâb, el-Ḥurûfu ğayru'l-âmile, Takrîbu'l-vuşûl 'ilmu'l-uşûl* eserleri ve İslâmî ilimler alanında pek çok makaleleri de yer almaktadır.

Müellif bu kitapta metot olarak soru, cevap, alıştırma ve cevapları şeklinde bir yol izlemiştir. Konulara başlarken kavramın lügat ve ıstılah

¹ Dırğâm Kerîm Kâzım Hâşim el-Mûsevî hakkında ayrıntılı bilgi için bk. جامعة كربلاء كلية العلوم "السيرة الذاتية" الإسلامية، (Erişim 24 Aralık 2020). Aşağıdaki linkten yazarın kişisel bilgilerine ulaşılabilir: <http://cois.uokerbala.edu.iq/wp/موسوي-هاشم-كاظم-كريم-ضرغام/>; <https://scholar.google.com/citations?user=25TF3gAAAAJ&hl=ar>.

manalarının verildiği, istişhad yani anlattığı konulara referans olarak âyetler, hadisler ve şiirlerden örnekler verildiği görülmektedir. Ayrıca her konunun sonuna soruların çoğunluğunun âyet ve hadislerin oluşturduğu alıştırmalar ve cevapları bölümü de eklenmiştir. Yazar, Kur’ân’a hizmet yolunda bir çalışma ortaya koymak istediğini, eserine aldığı bilgileri hazırlarken, tefsir ve belâgat kitaplarından faydalandığını kitabın mukaddimesinde belirtmiştir. Ayrıca eserde şiirlerden örnekleri ancak, zarûret veya âyetleri tahrir esnasında kullandığını da ifade etmiştir.

“el-Belâgatu fi Suâl ve Cevâb” isimli bu eser, belâgat ilmi konularını soru cevap şeklinde ele alan bir çalışma olarak görülmektedir. Eser Arapça olarak hazırlanmıştır. Belâgat ilmini, üç ayrı bölümü ve bunların içerisinde yer alan konularını, kavram olarak ve konuyla ilgili bilinmesi gereken hususları soru tarzında ele alarak, o konuya veya hususa dikkat çekmiş, konuların ana çizgilerinin belirlenmesini ve önemli yerlerin vurgulanmasını sağlamış, ardından cevabını vererek onun bir nebze daha kalıcı öğrenilmesine katkı sağlamıştır. Soru-cevap metoduyla yapılan çalışmalarda, soru sorularak okuyucunun zihni tetiklenmekte, zihnindeki bilgiler harekete geçirilmekte, düşünmenin artırılması ve öğrenmenin disipline edilmesi sağlanmaktadır. Bu metotla konunun takrir metoduyla anlatılmasının verdiği sıkıcılık bir nebze giderilmekte ve bilgi aktarımı daha etkili bir şekilde gerçekleştirilmektedir. Yazarın da bu hususları hedeflediği düşünülmektedir. Belâgat ilmini bu alanda hazırlanan eserler meânî, beyân ve bedî’ şeklinde üç ayrı bölümde ele alırken bu çalışmada tek bir bölüm halinde sunulması çalışmanın sisteminde eksiklik olarak görülebilir. Bölümlerin bütün olarak sunulması, günümüzde yavaş yavaş müstakil bir ilim haline gelmeye çalışan belâgatın bölümlerinin bu özelliğinin dikkatlerden kaçmasına vesile olabileceği düşünülmektedir. Ayrıca okuyucu zihninde eseri okunurken “acaba sorulan bu sorulara verilen cevaplarda yer alan bilgiler dışında belâgat alanında bilinmesi gerekenler var mıdır?” sorusuyla yazarın eserinde takip ettiği bu yöntemin sınırlılığı görülebilir.

Eser, tek cilt olarak hazırlanmıştır. Kitapta sırasıyla mukaddime, “İlmü’l-belâga” isimli tek bir bölüm, kaynakça ve fihrist yer almaktadır. Mukaddimeye, klasik geleneğe uygun olarak besmele, hamdele ve salvele ile başlanmış ardından belâgatın dil ilimlerindeki yeri ve dînî metinlerin anlaşılmasındaki önemi ifade edilmiştir. Ayrıca bu kitabın yazılma amaç ve maksadı belirtildikten sonra yazarın eseri ele alışındaki metot da zik-

redilmektedir. Eserde yer alan tek bölümde, genel belâgat kitaplarındaki usul bağlamında bakılırsa, belâgatın tanımı, türleri ve bu konudaki kavramlar, 16 soru ve cevaplarıyla ele alınmış, bunu takiben fesâhat ve bu konudaki kavramlar da 16 soru ve cevaplarıyla işlenmiştir. Ardından meânî ilminin ta'rif, tanım, konu ve kavramları ve bu konuda bilinmesi gereken bazı hususlar 152; beyan ilmi konu ve kavramları 72; bedi' ilmi konu ve kavramları ise 63 soru ve cevaplarıyla ele alınmış ve toplamda 321 soru ve cevaplarıyla belâgat ilmi farklı bir metotla, bu alanda temel ve orta düzeyinde bilgi sahibi olmak isteyenlere sunulmuştur. Dikkat edilirse meânî ilmi 152 soru ile en fazla ele alınan bölüm olmuştur. Bedi' ilmi 63 soruyla ele alınmıştır. Halbuki bedi' ilmi konu ve kavramlarının da oldukça geniş olduğu kaynaklarda görülmektedir.

Sorulan sorular belâgat alanıyla ilgili açık uçlu sorular olduğu, soruların kısa, açık, anlam bakımından doğru, öğrencileri konuya karşı uyarıcı, hedefine uygun, tutarlı, konuyla uyumlu ve dağınık cevap gerektiren sorular olmadığı görülmektedir. Bu sorulara verilen cevaplar ise, açık, net, sübjektif, olabildiğince kısa, konuyla alakalı verilen bilgileri en asgari düzeyde kapsayıcı, Arap dili ve belâgatı, sözlük ve tefsir alanında te'lif edilen kaynaklardan alınan örneklerle açıklanmış bir şekildedir.

Konu sonlarında sorulan alıştırmalar bölümündeki sorulara bakıldığında, ilgili konuların kapsamında yer aldığı örneklerden oluşmaktadır. Sorular kısa, açık ve anlaşılır, ilgili konuyla sınırlı ve yalnızca konudan istenen şekilde sınırlı olduğu görülmektedir. Bazı alıştırmalarda sadece âyetler sorulurken bazılarında sadece beyitler yer almaktadır. Ayrıca alıştırmalarda genel olarak bir veya iki husus istenmektedir.

Alıştırmaların cevapları verilirken oldukça kısa, öz ve tek satırı geçmeyecek şekilde verilmiştir. Verilen cümlelerin analizine bile değinilmeden cevapları sunulmuştur. Bu da bilginin daha net verilmesi ve okuyucu tarafından alımının desteklenmesi bakımından yetersizdir. Daha anlaşılır ve daha öğretici olması açısından bu cevapların ayrıntılı ve zihinde kalıcı olmaya daha uygun bir şekilde tafsilatlı olması genel durum olarak görülmektedir.

1. Eserde Yer Alan Konular

Kitapta yaklaşık 93 konu yer almaktadır. Bunlar sırasıyla, Fesâhat (Kelâmın Fesâhatı, Mütekellimin Fesâhatı), Belâgat (Kelâmın Belâgatı); Meânî İlmi [Haber ve Çeşitleri, İnşa ve Çeşitleri (Emir, Nehiy, İstifham,

Temenni, Nida), Haberin İnşâ yerinde ve İnşânın Haber Yerinde Kullanılması, Müsnedün İleyh, Müsned, Müteallikâtu'l-Fiil (Mef'ul, Hâl, Zarf, Câr ve Mecrûr), Mutlak ve Mukayyed, Kasr, Vasil ve Fasil, Îcâz, İtnâb, Müsâvât]; Beyân İlmi [Teşbih, Hakikat ve Mecâz, (Mecâz Müfred Mürsel, Mecâz Müfred bi'l-İstiâre, Mecâz Mürekkeb Mürsel, Mecâz Mürekkeb bi'l-İstiâre, el-Mecâzu'l-Akli, Kinâye)]; Bedi' İlmi [Muhassinât Maneviyye (Tevriye, İstihdam, İstidrâd, İftinân, Tıbak, Mukâbele, Murââtu'n-Nazîr, İrsâd, İdmâc, Kelâmi Mezheb, Hüsn-i Ta'lîl, Tecrîd, Müşâkele, Müzâvece, Tay ve Neşr, Cem', Tefrîk, Taksim, Cem' ve Tefrîk, Cem' ve Taksîm, Tefrîk ve Taksimle Birlikte Cem', Mübâlağa, Te'kidu'l-Medh bimâ Yüşbihu'z-Zem, Te'kidu'z-Zem bimâ Yüşbihu'l-Medh, Tevcîh, Nefyu'ş-Şey bi Îcâbihi, Kavîl bi'l-Mûceb, İ'tilâfu'l-Lafz ve'l-Ma'na, Tefrîğ, İstitba', Selb ve Îcâb, İbdâ', Üslûb-i Hakîm, Teşâbuhu'l-Etrâf, Akis, İttirâd, Tecâhul-i Ârif), Muhassinât Lafziyye (Cinâs, Tashîf, İzdivâc, Seci, Teştîr, Muvâzene, Tersî', Teşrî', Lüzûmu mâ Yelzem, Reddü'l-Acz ale's-Sadr, Ma La Yestehîlu bi'l-În'ikâs, Muvârabe, İ'tilâfu'l-Lafz mea'l-Lafz, Tesmît, İnsicâm, İktifâ, Tetrîz)].

2. Eserden Örnek Bir Bölüm²

الوصل والفصل

س 166: ما تعريف الوصل والفصل؟

ج: الوصل: عطف جملة على أخرى بالواو. والفصل: الإتيان بالجملة الثانية بدون العطف. فمن الوصل قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ. ومن الفصل قوله تعالى: وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ.

Vasil ve Fasil

Soru 166: Vasil ve Fasil'in tarifi nedir?

Cevap: Vasil: Bir cümlelenin diğer bir cümleye vav harfi ile atfedilmesidir. Fasil: ikinci cümleyi atıfsız olarak getirmektir. Şu âyet-i kerîme vasla örnektir: "Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun."³ ve şu ayeti kerime de fasla örnektir: "İyilikle kötülük bir olmaz. Sen (kötülüğü) en güzel bir şekilde önle."⁴

Eser, alana katkı sağlayacağı düşünülen bir çalışma olarak nitelenebi-

² Dirgâm el-Mûsevî, *el-Belâğatu fî Suâl ve Cevâb* (Bağdat: Dârü'l-Kütübi ve'l-Vesâik, 1439/2017), 154.

³ et-Tevbe 9/119.

⁴ Fussilet 41/34.

lir. Orta ve ileri düzeyde Arapça bilgisi olanlar için üslûbu genelde sade ve anlaşılır bir metin olarak kabul edilmekte ve yer yer cümlelerde anlaşılma zorluğu görülmektedir.

Belâgat alanında genel konuları, kavramları ve sanatları, ilgi çekici bir üslup ve metotla öğrenmek isteyenler için güzel bir çalışma olarak kabul edilebilir. Alanında hazırlanan ve anadili Arapça olmayanlar için bir zorluk barındıran çalışmaları anlamaya bir hazırlık ve temel olabilecek bir eser olarak görülmektedir. Bu tür eserler özellikle anadili Arapça olmayan ve yeni başlayanlar için bu alandaki boşluğu doldurma açısından son derece önemlidir.

Kapak tasarımında eser ismi ile müellifin ismi arasında ortada, kitap resimleri, Arapça harfler ve şekillerin bulunduğu hoş bir fotoğraf yer almaktadır. Eser tek cilt halinde toplamda 291 sayfadır. Kitabın bir özelliği de istişhad olarak verilen ayetleri ﴿ ﴾ işaretleri arasında koyu olarak, hadisleri tek parantezle () normal fontta verilmiştir. Şiirler hiçbir işaret olmadan verilmiştir. Bu da âyet ve hadislerin diğer kullanılan ifadelerden ayırması yönüyle önemlidir.

Eser sonunda kaynakça ve konular fihristi yer alır. Kaynakça bölümü çoğu güncel olan eserler olmak üzere 47 eserle zayıf olarak kabul edilebilir. Alanla ilgili daha çok güncel eserleri ihtiva etmekte, alanın temel eserleri olarak kabul edilen (Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*; İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî'*; Abdülkâhir el-Cürçânî, *Esrârü'l-belâğa, delâ'ilü'l-i'câz*; Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*; Hatîb el-Kazvînî, *et-Telhîş fî 'ulûmi'l-belâğa, el-îzâh*; Hafâcî, *Sırrü'l-feşâha* gibi) önemli eserler görülememektedir. Arapça sözlükler ve Arapçanın diğer alanları ile ilgili sadece birkaç temel eser yer almaktadır. Eserde alanın konuları sistematik bir tarzda ve bilimsel kriterlere uygun olarak ele alınmaktadır.

Yazım Kuralları

- Makale başlığı hem Türkçe hem İngilizce olarak küçük harflerle yazılmalıdır. Makalenin başında en az 150, en fazla 250 kelimedenden oluşan öz/abstract yer almalı ve 5 kelimelik keywords (anahtar kelimeler) kısmını ihtiva etmelidir. Anahtar kelimelerden birincisi makalenin ait olduğu bilim dalını göstermeli ve kelimeler genelden özele doğru sıralanmalıdır.
- Özette geçen kişi ve eser isimleri ile bazı kavramlar İngilizceye çevrilirken İsnad Atıf Sistemi 2, Çeviri Yazı Alfabesi dikkate alınmalıdır.
- Yazı tipi olarak Gentium Plus kullanılmalı, boyutu 10 punto, dipnotlar ise 8 punto olmalıdır. Özetler de 8 punto ile yazılmalıdır. Gentium Plus fontu, İsnad Atıf Sistemi web sayfasından indirilebilir.
- Sayfa düzeni, üstten ve alttan 5 cm, sağdan ve soldan 4,5 cm olmalı; paragraf girintisi 1 cm, paragraf aralığı önce 0 nk, sonra 6 nk, satır aralığı 1,05 şeklinde ayarlanmalıdır.
- Makale hacmi, 9.000 kelimeyi geçmemelidir.
- İmla kuralları ve noktalama açısından konunun gerektirdiği zorunlu durumlar dışında Türk Dil Kurumu imlâ kılavuzu esas alınmalıdır. Kaynak göstermede İsnad Atıf Sistemi (The Isnad Citation Style) tercih edilmeli, makalenin sonunda mutlaka kaynakça bulunmalıdır.
- Bu şartları yerine getirmeyen yazılar hakem sürecini tamamlasa bile yayımlanmaz.

Author Guidelines

- Article title should be written in both Turkish and English in lowercase. At the beginning of the article should include a summary of at least 150 and a maximum of 250 words and include the 5-word keywords section. The first of the keywords should indicate the branch of science to which the article belongs and the words should be ranked from general to specific.
- While translating some concepts into English with the names of persons and works mentioned in the abstract, it should be written in accordance with Isnad Atif System 2, Translation Article Alphabet.
- Gentium Plus should be used as font, size should be 10 points, and footnotes should be 8 points. Abstracts should be written in 8 font size. Gentium Plus font can be downloaded from the Isnad Atif System web page.
- Page layout should be 5 cm from the top; and bottom and 4.5 cm from the left and right; paragraph indent should be set as 1 cm, paragraph spacing first 0 nk, then 6 nk, line spacing 1.05.
- Article volume should not exceed 9,000 words.
- In spelling rules and punctuation, the Turkish Language Institution spelling guide should be taken as a basis except for the mandatory situations required by the subject. The Isnad Citation Style should be preferred for citing, and a bibliography should be found at the end of the article.
- Articles that do not fulfil these conditions will not be published, even if they have completed the referee process.

Yayın İlkeleri

- *Tokat İlmîyat Dergisi*, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat alanına katkı sağlamayı hedefler. Hakemli bir dergi olup yılda iki (sayı) kez yayımlanır. Yayın dili Türkçe olmakla birlikte Türkçe özet verilerek yabancı dilde bilimsel makaleler de yayımlanabilir.
- Dergiye gönderilen yazıların yayımlanma hakkı, Tokat İlmîyat Dergisi Yayın Kurulu'na aittir. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
- Dergide yayımlanacak olan makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri ile hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviri, kitap tanıtımı, eleştiri ve değerlendirme yazıları da kabul edilir. Tercüme türü makalelerin işleme alınabilmesi için makalenin orijinal dilinde belli sayıda (en az 5) atıf alması şartı aranmaktadır.
- Yayımlanması istenen yazılar, DergiPark üzerinden elektronik ortamda ve "ekli word belgesi" şeklinde gönderilmelidir. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
- Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir.
- Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler ön kontrol, intihal taraması, hakem değerlendirmesi ile Türkçe-İngilizce dil kontrolü aşamalarından geçirilmektedir. Ön kontrol aşamasında üç defa incelendiği halde bu süreçten geçemeyen çalışma, yazarına iade edilmekte ve aynı yayın

döneminde tekrar işleme alınmamaktadır. Ön kontrol aşamasını geçen çalışmalar ise çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde en az iki hakemin görev aldığı değerlendirme sürecine alınmaktadır.

- Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi hâlinde 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, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
- Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağına en geç üç ay içerisinde karar verilir, çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.
- Yayımlanan çalışmanın dil, üslup ve muhteva yönünden bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulu'nu bağlamaz. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Tokat İlmîyat Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
- *Tokat İlmîyat Dergisi*, İsnad Atıf Sistemini kullanmaktadır.

Publishing Principles

- *Tokat Journal of Ilmiyat* aims to contribute to the theology by publishing scientific and national studies. It is a refereed journal and published twice a year. Although the publication language is Turkish, scientific articles in foreign language can be published by giving a summary in Turkish.
- The right to publish the articles sent to the journal belongs to the Editorial Board of Tokat Journal of Ilmiyat. The articles in the journal are copyrighted and the articles cannot be quoted partially or completely without showing the source.
- The articles to be published in the journal should be original and academic studies prepared with research methods suitable for their own fields. Translation, book introduction, criticism and evaluation articles that contribute to the scientific field are also accepted. In order for translation-type articles to be processed, the article is required to have a certain number of references (at least 5) in its original language.
- Manuscripts that are required to be published should be sent electronically and as an “attached word document” via DergiPark. Studies submitted to the journal should not be published elsewhere or sent for publication.
- A maximum of one study of a number of the same author can be published
- The articles sent for publication go through pre-control, plagiarism screening, referee evaluation and Turkish-English language control

stages. The study, which was examined three times in the pre-control phase, but could not go through this process, is returned to its author and is not re-processed in the same publication period. The studies that pass the pre-control phase are included in the evaluation process in which at least two referees take part in the framework of the principle of double-sided blind refereeing.

- In the event that a positive report is received from both referees, the article is decided to be published and the number of the article will be published. If the two referees give a negative opinion, the article is not published. If a referee indicates a positive referee negative opinion, the decision on the article is taken by the Editorial Board, taking into account the content of the reports.
- Whether or not the articles sent to the journal will be published is decided within three months at the latest and the owner of the work is informed about the subject. No copyright fee is paid to the author for published articles.
- All scientific and legal responsibilities in terms of language, style and content of the published work belong to the author(s) and do not bind the Editorial Board. The authority to decide on issues not mentioned here belongs to the Editorial Board of *Tokat Journal of Ilmiyat*.
- Tokat Journal of Ilmiyat uses the Isnad Citation Style.