

dinbilimleri

akademik araştırma  
dergisi

ISSN: 1303- 9199  
cilt: 21 sayı: 1 2021

21/1

# dinbilimleri

Akademik Araştırma Dergisi



e-ISSN: 1303-9199

CİLT / VOLUME: 21 SAYI / ISSUE: 1  
SAMSUN  
MART / MARCH 2021

**Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**  
**Journal of Academic Researches in Religious Sciences**

e-ISSN: 1303-9199

Cilt / Volume: 21 Sayı / Issue: 1 (Mart, 2021)

**Sahibi ve Baş Editörü/ Owner and General Coordinator**

Yavuz Ünal

**Editörler / Editors**

Büşra Nur Duran / Hasan Atsız

**Alan Editörleri / Field Editors**

Orhan İyibilgin / Şevket Pekdemir / Yusuf Bahri Gündoğdu

Bekir Özudoğru / Hasan Atsız / Mehmet Köklüdağ

Muhammet Ali Asar / Süleyman Turan / Hakan Temir

**Dizgi Editörü**

Zübeyir Üçtaş

**Dil Editörleri / Language Editors**

Büşra Nur Duran (İngilizce)

Muhammet Raşit Memiş (Türkçe)

Khalid Mohammed Mansour Gomaa (Arapça)

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Ahmet Müflih

Ali Ayten

Ayşe Zişan Furat

Bekir Özudoğru

Cengiz Batuk

Hasan Atsız

Muhammed el-Gazalî

Muhammed Avad

Salim ez-Zehranî

Vejdi Bilgin

Yavuz Ünal

Yüksel Salman

Minsüte İslamic University

Marmara Üniversitesi

İstanbul Üniversitesi

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

International Islamic University

El-Cazira University

Umm Al-Qura University

Uludağ Üniversitesi

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

### **Hakem & Danışma Kurulu / Referee&Advisory Board**

Abdullah Karahan (Prof. Dr.), Abdullah Karaman (Prof. Dr.), Adem Apak (Prof. Dr.), Adnan Demircan (Prof. Dr.), Ahmed İbrahim (Doç. Dr.), Ahmet Çakır (Prof. Dr.), Ahmet Koç (Prof. Dr.), Ali Bolat (Prof. Dr.), Alim Yıldız (Prf. Dr.), Asım Yapıcı (Prof. Dr.), Bahattin Dartma (Prof. Dr.), Bekir Zakir Çoban (Prof. Dr.), Burhanettin Tatar (Prof. Dr.), Celal Türer (Prof. Dr.), Celalettin Çelik (Prof. Dr.), Celalettin Vatandaş (Prof. Dr.), Cemil Hakyemez (Prof. Dr.), Ejder Okumuş (Prof. Dr.), Erkan Perşembe (Prof. Dr.), Ferit Uslu (Prof. Dr.), Gürbüz Deniz (Prof. Dr.), Halil Apaydın (Prof. Dr.), Halil İbrahim Haksever (Dr. Öğr. Üyesi), Halil İbrahim Şimşek (Prof. Dr.), Hamdi Mustafa (Dr. Öğr. Üyesi), Hasan Ayık (Prof. Dr.), Hasan Keskin (Prof. Dr.), Hatice Aynur Şahin (Dr. Öğr.Üyesi), Hişam el-Mekkî (Dr. Öğr. Üyesi), Irving Hexham (Prof. Dr.), İbrahim Hakkı İnal (Dr. Öğr. Üyesi), John L. Esposito (Prof. Dr.), Kadir Gürler (Prof. Dr.), Kaşif Hamdi Okur (Prof. Dr.), Kemal Ataman (Prof. Dr.), Kemal Özkurt (Doç. Dr.), Kemal Yıldız (Prof. Dr.), M. Doğan Karaçoşkun (Prof. Dr.), M. Mahfuz Söylemez (Prof. Dr.), Mahmut Aydın (Prof. Dr.), Mehmet Ali Kirman (Prof. Dr.), Mehmet Emin Ay (Prof. Dr.), Mehmet Evkuran (Prof. Dr.), Mehmet Mahfuz Söylemez (Prof. Dr.), Mesut Okumuş (Prof. Dr.), Metin Yılmaz (Prof. Dr.), Misbah Abdullah el-Bâkî (Doç. Dr.), Muhittin Düzenli (Doç. Dr.), Mustafa Alıcı (Prof. Dr.), Mustafa Arslan (Prof. Dr.), Mustafa Arslan (Prof. Dr.), Mustafa Öztoprak (Dr. Öğr. Üyesi), Mustafa Sarıbyık (Prof. Dr.), Nevzat Aydın (Doç. Dr.), Nevzat Tartı (Prof. Dr.), Nevzat Yaşar Aşıkoğlu (Prof. Dr.), Nihat Dalgın (Prof. Dr.), Nimetullah Akın (Prof. Dr.), Perry Schmidt Leukel (Prof. Dr.), Raşit Küçük (Prof. Dr.), Recep Demir (Doç. Dr.), Recep Gün (Doç. Dr.), Remzi Kaya (Prof. Dr.), Saffet Köse (Prof. Dr.), Sair el-Hallak (Dr. Öğr. Üyesi), Salih Karacabey (Prof. Dr.), Salih Kesgin (Doç. Dr.), Semir Hatamle (Doç. Dr.), Seyfettin Erşahin (Prof. Dr.), Soner Gündüzöz (Prof. Dr.), Süleyman Turan (Doç. Dr.), Şevket Topal (Prof. Dr.), Şinasi Gündüz (Prof. Dr.), Şuayip Özdemir (Prof. Dr.), Talat Sakallı (Prof. Dr.), Teisit Barmo (Dr. Öğr. Üyesi), Werner Jeanrond (Prof. Dr.), Yakup Çoştı (Doç. Dr.), Yılmaz Can (Prof. Dr.), Yusuf Doğan (Prof. Dr.), Yusuf Ziya Keskin (Prof. Dr.), Zekeriya Güler (Prof. Dr.)



Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi (daad); yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar; yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, altı ayda bir <http://dergipark.gov.tr/daad> adresinde yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe olup makalelerin tamamının 1/3'ünü aşmamacak şekilde İngilizce ve Arapça dillerinde yayın yapılabilir.

**Yayın Yeri ve Tarihi:**

Samsun, 31 Mart 2021

**Tasarım & Mizanpaj/Journal Desing**

db

**İletişim Adresi/Mail address**

**e-mail:** [db@dinbilimleri.com](mailto:db@dinbilimleri.com) **web:** <http://dergipark.gov.tr/daad>

**e-ISSN:** 1303-9199

# İÇİNDEKİLER

## MAKALELER / ARTICLES

TOPLUMSAL KALKINMA AMAÇLI YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİ: İSMAİL HAKKI BALTACIOĞLU'NUN YAZILARINDAN HAREKETLE TÜRK DÜŞÜNCESİ DERGİSİNDE TOPLUM, DİN VE DİL İLİŞKİSİ Pursuing the Aim of Community Development at Higher Religious Education: Links Between Society, Religion and Language in <i>Türk Düşüncesi</i> [Turkish Thought] Journal With Particular Reference to Ismail Hakki Baltacioglu's Writings Ayşe Zişan FURAT	09-41
ENDONEZYALI ÂLİM HAMKA'YA GÖRE MODERN İNSANIN MANEVİYATININ TASAVVUFLA YENİDEN İHYASI According to the Indonesian Scholar Hamka, the Reconstruction of Modern Mankind's Spirituality Through Tasawwuf Güldane GÜNDÜZÖZ	43-69
KORONAVİRÜS (COVID-19) SÜRECİNDE İLAHİYAT ALANINDA LİSANSÜSTÜ EĞİTİM GÖREN ÖĞRENCİLERİN UZAKTAN EĞİTİME BAKIŞLARI The Views of Postgraduate Education Students in the Field of Theology on Distance Education in the Coronavirus (Covid-19) Process Muhammet Fatih GENÇ Mustafa Fatih AY / Süleyman GÜMRÜKÇÜOĞLU	71-97
TİBB-İ NEBEVÎ UYGULAMALARININ TOPLUMSAL VE EKONOMİK BOYUTU ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA A Qualitative Research on the Social and Economic Dimensions of Tibb Al Nabawi Practices Sümeyra ÜNALAN TURAN / Vejdi BİLGİN	99-141
HİCRÎ II. VE III. ASIRLARDA YAŞAYAN HANEFÎ FAKİHLERİN RESMÎ GÖREV ALMA TUTUMLARI AÇISINDAN SİYASÎ OTORİTE İLE İLİŞKİLERİ Relations of Hanafis With the Political Authority in Terms of Their Attitude of Taking Official Duty in the 2 <sup>nd</sup> And 3 <sup>rd</sup> Centuries of Hijri Soner DUMAN / Adnan HOYLADI	143-178
NASSIN KAPSAMADIĞI MESELELER VE ŞER'Î HÜKÜM TANIMI Things Whose Provisions Are Not Found in The Qur'an And Sunnah And The Definition of The Shari'a's Judgment Ahmet Selman BAKTI	179-207

ERKEN DÖNEM ORTA ÇAĞ HRİSTİYAN MANASTIRLARINDA BİR DİSİPLİN ARACI OLARAK FİZİKSEL CEZA Corporal Punishment As A Disciplinary Tool In The Early Medieval Christian Monasteries Yasin GÜZELDAL	209-235
KUR'ÂN ÇERÇEVESİNDE FARKLI DİNE MENSUP EBEVEYN-ÇOCUK ARASINDAKİ İLİŞKİNİN SINIRLARI The Limits of the Relationship between Parents and Children with Different Religion According to the Qur'an İbrahim YILDIZ	237-266
IV/X. YÜZYILA KADAR HORASAN VE MÂVERÂÜNNEHİR'DE EHL-İ HADİS-HANEFİLİK İLİŞKİSİ The Relationship of Ahl-i Hadith-Hanafism in Khorasan and Transoxiana until IV/X. Century Ahmet ATEŞYÜREK	267-291
ABBÂSÎ İKTİDARININ MEŞRUIYET ARACI OLARAK AHBÂRU'L-ABBÂS VE İSLÂM TARİHÇİLİĞİ AÇISINDAN DEĞERİ The Akhbâr al-Abbâs as a Legitimacy Tool of the Abbâsid Caliphate and its Value for Islamic Historiography Öznur ÖZDEMİR / Şule Yüksel UYSAL	293-322
MANEVİ DEĞERLERİN KAZANIMINDA SOSYAL VE KÜLTÜREL FAALİYETLERİN ETKİSİ ÖLÇEĞİ: GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI Scale of the Effect of Social and Cultural Activities on the Gain of Spiritual Values: Validity and Reliability Study Ahmet KOÇ / Yusuf BUDAK	323-349
TASAVVUF FELSEFESİNİN İMKÂNLARI BAĞLAMINDA MODERN ÇAĞDA TEVHİD YORUMU The Interpretation of Tawhîd in The Modern Age in The Context of The Possibilities of Şûfi Philoso-phy Betül İZMİRLİ	351-377
MODERN ARAP EDEBİYATINDA MUÂRAZA: AHMED ŞEVKÎ-HÂŞİM er-RİFÂİ ÖRNEĞİ Muâraza in Modern Arab Literature: Example of Ahmed Shawqî - Hashim al-Rifâi Ahmet YILDIZ	379-413

TÜRKİYE'DE YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİ KURUMLARI ADINA SOSYAL MEDYA KULLANIMI VE FAKÜLTELERİN SOSYAL MEDYA STRATEJİLERİNİN İNCELENMESİ Social Media Usage On Behalf Of Higher Religious Education Institutions In Turkey And The Investigation Of Social Media Strategy Of Faculties Yunus Emre SAYAN	415-449
المصنّفات في النُّكْتِ الحَدِيثِيَّةِ "عوامل نشأتها ومجالاتها" Hadis Nükteleri (Ortaya Çıkış Sebepleri, Alanları ve Eserler) Specialized Works in Hadith's Nukât: Factors of Origins and Fields Yahya ZAKAREYA MAABDEH	451-484
BİR KASİDEDEN ONLARCA YENİ YAPITA: TUĞRÂÎ'NİN LÂMÎYYETU'L- 'ACEM'İNE YAPILAN TAHMÎS, MUÂRAZA (NAZİRE) VE TAŞTÎRLER From an Ode to Dozens of New Works: The Tahmîses, Mu'ârazas (Imitatio) and Taştîrs to Lâmiyat Al-'Ajam of al-Tughrâi Mehdi CENGİZ	485-505
دور المعاجم الإلكترونية أثناء الترجمة وأثرها في تعليم اللغة العربيَّة للناطقين بغيرها Elektronik Sözlüklerin Tercüme Esnasındaki Rolü ve Ana Dili Arapça Olmayanlar İçin Arapça Öğretimi Üzerindeki Etkisi The Role of E-Dictionaries During Translation and Their Impact on Teaching Arabic To Non-Native Speaker Ahmet Derviş MÜEZZİN	507-528
BUHÂRÎ NÜSHALARININ CEM'İ AÇISINDAN YÜNİNİ'YE AİT TASARRUFLARIN ANLAMI ER-RUMÛZ ALÂ SAHÎHİ'L-BUHÂRÎ ÖZELİNDE The Meaning of the Effects of Yüninî In Terms of Consolidation of The Co- pies of Bukharî's Named Şahîh, An Investigation Specific to "Al-Rumûz Alâ Şahîh Al-Bukhârî" Osman AYDIN	529-559
İBN KUTEYBE'NİN EDEBÜ'L-KÂTİB MUKADDİMESİ'NDE DÖNEMİNİN İLMÎ ÇEVRELERİNE DAİR YAPTIĞI ELEŞTİRİLERİN TAHLİLİ Analysis of Ibn Quteyba's Criticisms about the Scientific Circles of his Period in the Muqaddimah (Introduction) of Edeb al-Kâtib Soner AKSOY	561-580



## EDİTÖRDEN

2021 yılının ilk sayısını siz değerli okuyucularımızın beğenisine sunuyor, göstermiş olduğunuz ilgi ve desteğe teşekkür ediyoruz...



# TOPLUMSAL KALKINMA AMAÇLI YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİ: İSMAİL HAKKI BALTACIOĞLU'NUN YAZILARINDAN HAREKETLE TÜRK DÜŞÜNÇESİ DERGİSİNDE TOPLUM, DİN VE DİL İLİŞKİSİ

Ayşe Zişan FURAT\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 31 Aralık 2020, **Kabul Tarihi:** 03 Şubat 2021, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2021, **Atf:** Furat, Ayşe Zişan. "Toplumsal Kalkınma Amaçlı Yüksek Din Öğretimi: İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Yazılarından Hareketle *Türk Düşüncesi* Dergisinde Toplum, Din Ve Dil İlişkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (Mart 2021): 9-41.

<https://doi.org/10.33415/daad.851240>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 31 December 2020, **Accepted:** 03 February 2021, **Published:** 31 March 2021, **Cite as:** Furat, Ayşe Zişan. "Pursuing the Aim of Community Development at Higher Religious Education: Links Between Society, Religion and Language in *Türk Düşüncesi* [Turkish Thought] Journal With Particular Reference to İsmail Hakkı Baltacıoğlu's Writings". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/1 (March 2021): 9-41.

<https://doi.org/10.33415/daad.851240>



## Öz

Cumhuriyet tarihi boyunca, özellikle de erken çok partili dönemde, yaşanan siyasi ve entelektüel dönüşümler, yüksek din öğretiminin amaçlarının da önemli ölçüde değişmesine neden olmuştur. Söz konusu değişimin önemli bir kesitini yansıtmayı amaçlayan bu makalede Peyami Safa'nın önderliğinde 1953-1960 yılları arasında süren, yayın hayatı boyunca dönemin tartışmalarını canlı bir şekilde yansıtan *Türk Düşüncesi* dergisi incelenmiştir. Dergi, din eğitiminin yeniden canlanışına sahne olan bu dönemde yüksek din öğretiminin amaçlarına toplumsal kalkınma odaklı bir bakış açısı sunan ilgi çekici bir kaynaktır. Yapılan tematik analiz doğrultusunda dergide yüksek din öğretiminin amaçlarına yönelik; doğru dinî bilginin üretilmesi, toplumun aydınlatılması ve Kur'an'ın Türkçeye çevirisi

\* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, zisanfurat@istanbul.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-2263-9780>

şeklinde üç temel temanın ön plana çıktığı tespit edilmiştir. Dergi yazarları arasında özellikle Baltacıoğlu tarafından öne çıkarılan bu temalar; yüksek din öğretiminin amaçlarının toplumsal kalkınma ekseninde yeniden tanımlandığını göstermektedir. İlahiyat fakültesi, kutsal metnin Türkçeye çevrilmesini sağlayarak toplumu oluşturan temel kurumlar arasında bulunan dinî kalkınmanın ve toplumsal kalkınmanın gerçekleştirilmesinde başat rol üstlenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Yüksek Din Öğretimi, Türk Düşüncesi Dergisi, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Toplumsal Kalkınma.

**Pursuing the Aim of Community Development at Higher Religious Education: Links Between Society, Religion and Language in *Türk Düşüncesi* [Turkish Thought] Journal With Particular Reference to Ismail Hakkı Baltacıoğlu's Writings**

**Abstract**

Aims of the Turkish higher religious education have been profoundly changed by the dynamics of political and intellectual transformations during the Republican period, particularly in the early multi-party period. This paper aims to present a cross section of this change by analyzing *Türk Düşüncesi* [Turkish Thought] Journal, which meticulously addressed the ongoing discussion topics during its publication period between 1953 and 1960 under the editorship of Peyami Safa. The Journal provides the researchers with a stimulating resource which offers a different viewpoint focused on the community development in a period that witnessed the revival of religious education. The thematic analysis conducted on the Journal discloses that the three following interrelated themes were given particular importance by the authors in order to define the aims of the higher religious education: production of the sound religious knowledge, enlightenment of the community, and translation of the Quran. These themes, which were particularly suggested by one of the Journal's authors, Baltacıoğlu, prove that aims of higher religious education institutions were re-defined in order to achieve the Turkish community development. In this regard, the faculty of theology undertakes a principal role in the realization of religious advancement, consequently the community development by assuring the sound translation of the sacred text.

**Keywords:** Religious Education, Higher Religious Education, Turkish Thought [*Türk Düşüncesi*] Journal, Ismail Hakkı Baltacıoğlu, Community Development.

**Giriş**

Yüksek din öğretimi, kısa zaman dilimleri içerisinde keskin hatlı dönüşümler geçiren ender alanlardan biridir. Cumhuriyet tarihi boyunca yeniden yapılandırılması defalarca gündeme gelmiş; 1900'da kurulan Darülfünun-i Şahane'de Ulûm-i Âliye-i Diniyye Şubesi'ne yer verilmesi ile ilk defa klasik İslam medeniyetinin temel eğitim kurumu olan medresenin dışında, üniversite çatısı altında

kendisine yer bulmuştur.<sup>1</sup> Osmanlı eğitim anlayışının Tanzimat Dönemi sonrasında geçirdiği dönüşümün yansımalarının yakından takip edilebildiği Şube; eğitim içeriği açısından medrese geleneği, kurumsal yapısı açısından ise Avrupalı usulün bir uzantısı niteliğindedir.<sup>2</sup> Şube'nin açılışı, aynı zamanda Osmanlı klasik döneminde medrese teşkilatının en üst seviyesi olarak anlaşılan yüksek din öğretiminin diğer eğitim seviyelerinden bağımsız bir şekilde düşünölmeye başlandığı anlamına gelmektedir. 1914 yılında Dâru'l-hilâfeti'l-aliyye Medreselerinin kurulması neticesinde tekrar medrese bünyesine alınması<sup>3</sup> ile bu girişim akamete uğramışsa da kısa bir süre sonra yüksek din öğretiminin geleceğinin üniversite dâhilinde olacağını kanıtlayan yeni bir adım atılacaktır.

1924'te yayınlanan Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun 4. maddesi, din eğitimi ve özellikle yüksek din öğretiminin kurumsal yapısına yönelik belirleyici hususlara değinmektedir. İlgili madde ile ilk defa imam hatip mektepleri ve ilahiyat fakültelerinin kuruluş amaçlarının açık bir şekilde tanımlanması, Cumhuriyet Dönemi'nde din eğitimi kurumlarının faaliyetlerini hangi çerçevede sürdürmesi beklendiğinin de anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Bununla beraber, bu makalenin birinci bölümünde işaret edileceği üzere Kanun ile İlahiyat Fakültesine atfedilen "yüksek diniyyat mütehasısları yetiştirme" amacı,<sup>4</sup> nihai bir tanımlama olmayacaktır. İlerleyen yıllarda yüksek din öğretimine farklı amaç ve hedefler yüklenilecektir.

Bir eğitim kurumunun amaçlarına yönelik yapılan tanımlama; kurumun mevcudiyetinin nedeni, faaliyetlerinin yürütölüş şekli, bireysel ve toplumsal hayata katkısı, işlerliğı vb. hususların netlik

<sup>1</sup> Osmanlı'nın son döneminden itibaren yüksek din öğretiminin geçirdiği evreler, çok sayıda çalışmada ele alınmıştır. Krş. Zeki Salih Zengin, *Medreseden Darülfünun'a Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011). Ayrıca; Darülfünun'un tarihine ilişkin olarak günümüzde geniş bir literatür oluşmuş bulunmaktadır. Örn. Emre Dölen, *Türkiye Üniversite Tarihi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2009); Ekmeleddin İhsanoğlu, *Darülfünun: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı* (İstanbul: IRCICA, 2010).

<sup>2</sup> Krş. Ayşe Zişan Furat, "Darülfünun'daki Yüksek Din Eğitiminin Klasik Dönem Osmanlı Eğitim Anlayışı Açısından Değerlendirilmesi", *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu* (Darülfünun İlahiyat Sempozyumu, İstanbul, 2010), 133-147.

<sup>3</sup> Krş. Hasan Yıldız, *Osmanlı Eğitim Modernleşmesinde Dâru'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2019).

<sup>4</sup> "Tevhid-i Tedrisat Kanunu", *Düstur* III. Tertip/5 (03 Mart 1924), 322.

kazanmasında hareket noktası hükmündedir.<sup>5</sup> Yüksek din öğretiminin geçirdiği dönüşümün hangi yönde gerçekleştiğini anlayabilmek için ise bir zorunluluktur.<sup>6</sup> Bu nedenle; Türk yüksek din öğretiminin amaçlarında meydana gelen değişim, bu makalenin temel problemini oluşturmaktadır. Söz konusu değişimin hangi ekseninde gerçekleştiğini anlayabilmek için ise yüksek din öğretimi açısından kırılma noktası olarak kabul edilebilecek dönemlere bakmak gereklidir. Bu dönemlerin başında ise çok partili sisteme geçiş süreci gelmektedir.

Çok partili hayata geçiş süreci din eğitimi açısından bir anlamda yeniden canlanması temsil etmektedir.<sup>7</sup> 1930'ların başından itibaren kademeli bir şekilde örgün eğitim kurumlarından uzaklaştırılan din eğitimi faaliyetleri, 1930'ların sonuna gelindiğinde tamamen kaldırılmıştır. Çok partili döneme geçiş süreci ile kamuoyunun taleplerinin ön plana çıkmaya başlaması ise II. Dünya Savaşı'nın ardından artışa geçen komünizm tehdidi, karşılaşılan toplumsal sorunlarla birleşince örgün eğitimde din eğitimine ne şekilde yer verilebileceği sorusunun tekrar gündeme gelmesine neden olmuştur.<sup>8</sup>

12 | db

Yüksek din öğretimi alanında bu tartışmalar, 1949 yılında Ankara Üniversitesi bünyesinde bir İlahiyat Fakültesinin açılmasına gidecek yolun başlangıcı olmuştur. TBMM'de konuya yönelik yapılan tartışmaların odak noktasında ise bu kurumun hangi amaçlar doğrultusunda faaliyet göstereceği sorusu yer almıştır.<sup>9</sup> Çok partili hayata geçişin ardından yüksek din öğretimine yönelik tartışmalar kesilmemiş; yüksek din öğretimine ilişkin talep ve beklentilerin de değişmesi ile ilişkili olan mevcut kurumların amaçları sorgulanırken yeni amaçlar doğrultusunda şekillenecek kurumların açılışı da gündeme getirilmiştir.<sup>10</sup> Söz konusu süreçte yüksek din öğretimine at-

<sup>5</sup> Bekir Buluç, "Eğitimin Amaç ve İşlevleri", *Eğitim Bilimine Giriş*, ed. Emin Karip (Ankara: Pegem A. Yayıncılık, 2007), 30-32.

<sup>6</sup> Muhammet Şevki Aydın, "İlahiyat Lisans Programlarının Amaç Sorunu", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu Bildiriler - Müzakereler* (Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu, Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004), 19.

<sup>7</sup> Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: DEM, 2004), 138-190.

<sup>8</sup> Çok partili sisteme geçiş sadece din eğitimi değil din alanına ilişkin pek çok hususa yönelik tartışmaların ivme kazanmasını beraberinde getirmiştir. Krş. Şaban Sitembölükbaşı, *Türkiye'de İslam'ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1995).

<sup>9</sup> TBMM, "Yüz Birinci Birleşim, 4.VI.1949 Cumartesi", *T.B.M.M. Tutanak Dergisi* 20/ (1949), 277 vd.

<sup>10</sup> Din eğitimi alanyazınında, Cumhuriyet Dönemi'nde yüksek din öğretimi kurumlarına yönelik farklı tasavvurları detaylı ve karşılaştırmalı şekilde ele alan detaylı bir akade-

fedilen amaçlardan olan toplumsal kalkınmayı sağlamaya yönelik görüşlerin incelenmesi, bu makalenin amacını oluşturmaktadır.

Cumhuriyet Dönemi yüksek din öğretimi çok sayıda araştırmacının ilgisini çekmiş ve bu durum günümüz Türkiye din eğitimi alanyazınında konuya yönelik geniş bir kaynak grubunun oluşmasına neden olmuştur. Bu çerçevede yüksek din öğretimi kurumlarının tarihsel gelişimi,<sup>11</sup> eğitim programlarının çeşitlenmesi,<sup>12</sup> karşılaşılan soru/n alanları<sup>13</sup> vb. çok sayıda konu detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu makalenin konusunu oluşturan yüksek din öğretiminin amaçları ise genellikle yüksek din öğretimine ilişkin tartışmaların yer aldığı akademik toplantılarda ele alınmıştır.<sup>14</sup> Bir kurumun mevcudiyetinin nedeni, bireysel ve toplumsal gelişmeye katkısı, faaliyetlerinin yürütülüş şekli ile işlerliğinin tespiti vb. hususların netlik kazanmasında kilit rol üstlenen amaç tanımlamasının önemi binaen;<sup>15</sup> konuyu detaylı inceleyecek akademik çalışmalara ihtiyaç bulunduğu açıktır. Diğer taraftan, mevcut çalışmalarda yüksek din öğretiminin amaçlarının genellikle resmî metinlerden hareketle ele alınması, politika yapımcılarının görüşlerinin alanyazına hâkim olması sonucunu ortaya koymuştur. Oysaki süreli yayınlar, Cumhuriyet Dönemi din eğitimi tartışmalarının ve değişen din eğitimi anlayışlarının yakından takip edilmesine olanak tanımanın yanı sıra yüksek din öğretiminin amaçlarındaki değişim ve çeşitlenmenin

mik incelemeye duyulan ihtiyaç henüz tam anlamıyla giderilememiştir. İlerleyen yıllarda konuya yönelik yapılacak bütüncül ve sistematik çalışmalar, ilahiyat tasavvurlarının zaman içerisinde hangi amiller doğrultusunda farklılaştığının anlaşılabilmesine katkı sağlayacaktır.

<sup>11</sup> Örn. İsmet Parmaksızoğlu, *Türkiye’de Din Eğitimi* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1966); Ayhan, *Türkiye’de Din Eğitimi*.

<sup>12</sup> Örn. Halit Ev, *Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi Kurumları ve Öğretmen Yetiştirme* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2003); Muhammed Şevki Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı* (İstanbul: Dem Yayınları, 2005).

<sup>13</sup> Örn. Bayramali Nazıroğlu, *Türkiye’de İlahiyat Eğitimi* (Rize: STS Yayınları, 2016).

<sup>14</sup> Yüksek din öğretiminin amaçlarına ilişkin tartışmalar günümüzde de din eğitimi alanında yapılan akademik toplantılarda ele alınan tartışma konuları arasındaki önemi korumaktadır. Örn. Fahri Unan - Yücel Hacaloğlu (ed.), *Cumhuriyet’in 75. Yılında Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi İlmî Toplantısı (İzmir - 4-6 Aralık 1998) Tebliğler* (Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 1999); *Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi Sorunları, Yeni-den Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu: Bildiriler - Müzakereler* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2004); Yavuz Ünal (ed.), *Modern Dönemde İlahiyat Eğitimi Müfredatı ve Yöntem Tartışmaları (Uluslararası Katılımlı Çalıştay) 19-25 Temmuz 2010* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2011); Süleyman Akyürek (ed.), *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır?: Sorunlar ve Çözümleri* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015).

<sup>15</sup> Aydın, “İlahiyat Lisans Programlarının Amaç Sorunu”, 19.

hangi şekillerde gerçekleştiğini tespit edebilmeye katkı sağlayacak temel kaynaklar arasında yer almaktadır. Bu nedenle çok partili döneme geçişin siyasi ve sosyal iz düşümlerini yansıtan, ilgi çekici süreli yayınlardan olan *Türk Düşüncesi* dergisi bu makalenin araştırma odağını oluşturmaktadır. Bir diğer ifadeyle, *Türk Düşüncesi* dergisinde yüksek din öğretiminin amaçlarına yönelik görüşlerin değerlendirileceği bu makale aracılığıyla din eğitiminin uzun bir aradan sonra tekrar canlanmaya başladığı erken çok partili dönemde yüksek din öğretimine yüklenen yeni amaçların dönemin nabzını tutan bir süreli yayında hangi eksende ele alındığının ortaya koyulması hedeflenmektedir.

Peyami Safa (ö. 1961) öncülüğünde 1953-1960 yılları arasında toplam 63 sayı olarak yayımlanan *Türk Düşüncesi* dergisi; pozitivizm, komünizm, softalık, ahlaki yozlaşma, Kıbrıs meselesi, misyonerlik vb. Türk siyaseti ve sosyo-kültürel hayatında önemli yer edinen konular üzerinde durarak dönemin canlı tartışmalarını yakından takip etme ve yönlendirme çabası içerisinde olmuştur.<sup>16</sup> Derginin ilk sayısında yer verilen “Program” isimli metinde Cumhuriyet’in ilanından sonra yayımlanmaya başlayan süreli yayınların fikrî bir ideolojiye sahip olmamalarından ötürü zaman içerisinde tarih sahnesinden çekilmek durumunda kaldıklarına işaret edilmiş; *Türk Düşüncesi* dergisinin ise Türkiye’nin tarihî ve coğrafi durumuna uygun bir Doğu-Batı sentezine varma gayreti vurgulanarak uzun vadeli bir yayın hayatına sahip olmasına yönelik temenniler dile getirilmiştir.<sup>17</sup> Dergi, zaman içerisinde içerik itibarıyla farklı konuları da kapsar bir yapıya kavuşmuşsa da *muhafazakâr* yaklaşımını yayın hayatının sonuna kadar korumuştur. Kısaca, milletlerin temel belirleyicilerinin onların gelenekleri olduğu şeklinde ifade edilebilecek olan bu muhafazakârlık vurgusu, dergide yayımlanan metinlerin merkezinde yer almıştır.<sup>18</sup>

14| db

<sup>16</sup> Krş. Mehmet Tekin, “Türk Düşüncesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2012; Mehmet Törenek, “Peyami Safa ve Türk Düşüncesi Dergisi”, *Erdem* 62 (2012), 237-250.

<sup>17</sup> *Türk Düşüncesi*, “Program”, *Türk Düşüncesi* 1/1 (1953), 3.

<sup>18</sup> Krş. Murat Yılmaz, “Türk Düşüncesi Dergisi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce V: Muhafazakârlık*, ed. Ahmet Çiğdem (İstanbul, 2003), 216-233; Nuray Mert, “Early Conservative Political Thought in Turkey: The Case of a Conservative Periodical, *Türk Düşüncesi*”, *Change and Essence: Dialectical Relations Between Change and Continuity in the Turkish Intellectual Tradition*, ed. Şinasi Gündüz - Cafer S. Yaran (Washington, D.C: Council for Research in Values and Philosophy, 2005), 87-102; Semra Nurdan

Türk akademik alanyazınında genellikle yüksek lisans seviyesindeki çalışmalara konu edildiği görülen *Türk Düşüncesi* dergisi; erken dönem çalışmalarında genellikle içeriği<sup>19</sup> ve Türk fikir hayatına katkıları<sup>20</sup> bağlamında ele alınmıştır. İlerleyen yıllarda ise derginin üzerinde durduğu medeniyet<sup>21</sup> ve Doğu-Batı meselesi<sup>22</sup> gibi kavram ve konular, araştırmalarda odak noktası haline gelmeye başlamıştır. Dergide yayımlanan metinler din eğitimi bağlamında henüz müstakil bir çalışmaya konu olmamıştır. Makale böylelikle erken çok partili dönemin sosyo-kültürel hayatının nabzını tutan süreli yayınlar arasında bulunan ve din eğitimi alanında sınırlı çalışmada ele alınmış olan *Türk Düşüncesi* dergisini ele alarak alanyazına katkı sunmayı hedeflemektedir.

Araştırmacı, *Türk Düşüncesi* dergisinde yayımlanan metinlerde yüksek din öğretiminin amaçlarına yönelik ortaya koyulan görüşleri kapsamlı bir şekilde ele alabilmenin ancak metinlerin içerisine nüfuz etmekle gerçekleştirilebileceği görüşündedir. Bu nedenle de makalede araştırma metodu olarak Merriam'ın ifadesiyle “insanların deneyimlerini nasıl yorumladıklarını, dünyalarını nasıl kurduklarını, deneyimlerine nasıl bir anlam yüklediklerini anlamayı”<sup>23</sup> sağlayan nitel araştırma yaklaşımlarından tematik analiz tercih edilmiştir.

Boyatzis'in “veriyi farklı bir açıdan görme biçimi”<sup>24</sup> olarak adlandırdığı tematik analiz, Braun ve Clarke'ın ifadesiyle “bir veri içerisindeki kalıpları (temaları) tanımlamak, analiz etmek ve raporlamak”<sup>25</sup> için kullanılmaktadır. *Türk Düşüncesi* dergisinin sekiz yıllık yayın hayatını içeren, geniş bir veri kaynağına sahip olan bu maka-

Yağlı, *Kültür Haftası ve Türk Düşüncesi Dergileri Işığında Türk Düşüncesinde Muhafazakârlık Kavramı* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

<sup>19</sup> Fatma Ekren, *Türk Düşüncesi Dergisi Üzerine Bir Araştırma* (Ege Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

<sup>20</sup> Semih Bulut, *Türk Düşüncesi Dergisinin Türk Fikir Hayatına Katkıları* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001).

<sup>21</sup> Rabia Dirican, *Türk Düşüncesi Dergisi'nde Medeniyet Sorunsalı* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

<sup>22</sup> Esra Demir, *Türk Düşüncesi Dergisinde Doğu-Batı Meselesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

<sup>23</sup> Sharan B. Merriam, *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, çev. Selahattin Turan (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013), 5.

<sup>24</sup> Richard E. Boyatzis, *Transforming Qualitative Information: Thematic Analysis and Code Development* (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1998), 4.

<sup>25</sup> Virginia Braun - Victoria Clarke, “Using Thematic Analysis in Psychology”, *Qualitative Research in Psychology* 3/2 (2006), 79.



lenin söz konusu veriyi yüksek din öğretiminin amaçları gibi spesifik bir konu doğrultusunda inceleme çabası; herhangi bir kuramsal çerçeveden hareket etmeyi ön koşul olarak kabul etmeden, araştırma problemi ile incelenen veri arasındaki ilişkiyi ön plana çıkarmaya odaklanan ve geniş kapsamlı verilere rahatlıkla nüfuz etme olanağı tanıyan tematik analizin tercih edilmesinde rol oynamıştır. Araştırma sürecinde Braun ve Clarke'ın<sup>26</sup> veriye nüfuz etmekten raporlama sürecine kadar tematik analizde takip edilmesini önerdiği altı safhalı hareket planının bu makale için yeniden yorumlanmış versiyonu olarak kabul edilebilecek ve tespit, teşhis ve yorumlamadan oluşan üç aşamalı bir araştırma deseni takip edilmiştir.

Bu desen doğrultusunda ilk aşamada *Türk Düşüncesi* dergisinin tüm sayıları incelenerek yüksek din öğretimi alanı ile ilgili metinler tespit edilmiştir. İkinci aşamada, söz konusu metinlerde yüksek din öğretiminin amaçları ile ilişkili ön plana çıkan temalar belirlenmiştir. Elde edilen bulgular, Türk toplumunu oluşturan kurumların tanımlanma biçimleri ile toplumsal kalkınmanın gerçekleştirilmesinde izlenmesi gereken yola dair açıklamalardan hareketle yüksek din öğretimi amaçlarının anlaşılabilirliğini ortaya koymuştur. Üçüncü aşamada ise, elde edilen temalar metnin odağını oluşturan yüksek din öğretiminin amaçları bağlamında sistematik bir konu örgüsü çerçevesinde yorumlanmıştır.

*Türk Düşüncesi* dergisinde yüksek din öğretimine ilişkin yayımlanan metinlerin büyük çoğunluğunun İsmail Hakkı Baltacıoğlu<sup>27</sup> tarafından kaleme alınmış olması, Baltacıoğlu'nun görüşlerinin makalede ön plana çıkmasını kaçınılmaz hale getirmiştir. Cumhuriyet Dönemi eğitiminin önemli figürleri arasında bulunan Baltacıoğlu (ö. 1978) Darülfünun eminliği de dâhil olmak üzere eğitime ilişkin politikalara yön verici pek çok makamda görev almıştır.<sup>28</sup> Bu makalede de işaret edileceği üzere İlahiyat ve özellikle de Kur'an'ın Türkçeye tercümesine ilişkin çok sayıda metin kaleme alan Baltacıoğlu'nun din eğitime yönelik görüşleri çok sayıda çalışmaya konu

<sup>26</sup> Braun - Clarke, "Using Thematic Analysis in Psychology", 87-93.

<sup>27</sup> Baltacıoğlu'nun ismi akademik alanyazında İsmail Hakkı Baltacıoğlu şeklinde kullanılmaktadır. Bununla beraber *Türk Düşüncesi* dergisinde yayımladığı metinlerde İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu şeklinde geçmesi nedeniyle makalede ilgili metinlere atıf yapılırken metnin orijinalinde kullanıldığı biçimi esas alınmıştır.

<sup>28</sup> Krş. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Hayatım* (İstanbul: Dünya Yayınları).

edilmiştir.<sup>29</sup> Makalenin temel sınırlılığı olarak görülebilecek olan bu durumu aşabilmek ve araştırma odağının derginin müstakil bir yazarına kaymasını engellemek için elverişli ölçüde dergideki konuya ilişkin metin yayımlayan diğer yazarların görüşlerinin de zikredilmesine ihtimam gösterilmiştir.

### Yüksek Din Öğretiminin Değişen Amaçları

Osmanlı topraklarında Avrupalı usulde yükseköğretim kurumu açma teşebbüslerinin kalıcı bir sonuca ulaştırılabilmesi Darülfünun-i Şahane'nin 1900 yılında kurulmasıyla gerçekleştirilebilmiştir.<sup>30</sup> Kurumun içerisinde Ulûm-i Âliye-i Diniyye Şubesi'ne yer verilmesi, yüksek din öğretimi açısından bir dönüm noktası anlamına gelmektedir. Böylelikle yüksek din öğretimi sadece Avrupalı tedaris usulünü takip eden bir eğitim kurumunun konusu olmakla kalmamış, giriş bölümünde de işaret edildiği üzere ilk defa yüksek din öğretiminin amaçları din eğitiminin diğer kademelerinden bağımsız bir şekilde tanımlanmıştır.

Ulum-i Âliye-i Diniyye Şubesi'nin açılışına dair mazbatada; şubenin İslami ilimlerin mükemmel öğretilmesi için kurulduğunun ifade edilmesi,<sup>31</sup> Osmanlı'nın klasik döneminde tedaris, ifta ve kaza alanlarının tümüne yönelik faaliyet gösteren ilmiye teşkilatına insan kaynağı yetiştirme amacı doğrultusundaki din eğitimi anlayışında dönüşümün meydana gelmeye başladığı şeklinde yorumlanabilir. Söz konusu dönüşüm, Tanzimat Dönemi'yle beraber ilmiyenin yetki ve sorumluluk alanının daralmaya başlamasının eğitim alanında

<sup>29</sup> Baltacıoğlu uzun yıllar editörlüğünü yaptığı Yeni Adam (1934-1979) ve Din Yolu (1956-1957) dergilerinde benzer görüşleri savunmuşsa da yüksek din öğretiminin amaçlarına yönelik düşünceleri *Türk Düşüncesi* dergisinde yayımladığı metinlerde bütüncül bir şekilde izlenebilmektedir. Bkz. Abbas Çelik, "İsmail Hakkı Baltacıoğlu'ndan 'Eğitim'e Yaklaşımlar", *EKEV Akademi Dergisi* 3/1 (2001), 203-211; Nebahat Göçeri, "Toplumsal Bir Kalkınma Modeli Olarak İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Din Eğitimi Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme", *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2003), 45-64; Nebahat Göçeri, "İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Halk Eğitim Anlayışı", *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2003), 39-82; Abbas Çelik, *Baltacıoğlu'na Göre Din Eğitimi* (İstanbul: Aktif Yayınevi, 2004). Bu çalışmalarda Baltacıoğlu'nun eğitim konusuna yaklaşımı, okul algısı, toplumsal kalkınma üzerine görüşleri detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

<sup>30</sup> Darülfünun'u açma teşebbüsleri ile ilgili bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, "Darülfünun Tarihçesine Giriş, İlk İki Teşebbüs", *Bellekten* 54/210 (1990), 699-738; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Darülfünun Tarihçesine Giriş (II) Üçüncü Teşebbüs: Darülfünun-ı Sultani", *Bellekten* 57/218 (1993), 210-239.

<sup>31</sup> Krş. Zengin, *Medreseden Darülfünun'a Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*, 58-59.

akislerini bulmasıyla yakından ilişkilidir.<sup>32</sup> Dinî alandan uzaklaşmaya başlayan hukuk ve eğitim alanları için insan kaynakları yetiştirmeye yönelik alternatiflerin oluşması, medreseleri din hizmetlerinde görev alacak insan kaynağını yetiştiren kurumlar haline dönüştürmüştür. Ulum-i Âliye-i Diniyye Şubesi ile üniversiter yapının içerisine dâhil edilen yüksek din öğretimi ise ilmî kaygıları ön plana çıkaran bir amaca yönelmiştir. Şubenin 1924'te fakülteye dönüşümüyle birlikte ise ilmî üretimin ön plana çıktığı bir amaç tanımlamasına geçilmiştir.

Tevhid-i Tedrisat Kanunu (1924),<sup>33</sup> din öğretimi açısından iki yeni kurumun habercisidir. Bu kurumlar: İmam-Hatip Mektepleri ve İlahiyat Fakültesidir. Kanun, her iki kurumun amaçları açısından bir ayrışmaya gitmiş; İmam-Hatip Mekteplerinin kurulma amacını din görevlilerini yetiştirmek, İlahiyat Fakültesinin kurulma amacını ise din mütehassıslarını<sup>34</sup> yetiştirmek şeklinde tanımlamıştır. İlahiyat Fakültesinin söz konusu amacı gerçekleştirebilmesi için programına Din Sosyolojisi, Dinler Tarihi vb. günümüzde Felsefe ve Din Bilimleri başlığı altında yer verilen disiplinler eklenmiştir. Bu durum din mütehassıslarından beklentilerin de değişmeye başladığını göstermektedir.<sup>35</sup> Dönemde pozitivizmin yaygınlaşması, yeni kurulan Cumhuriyet'in meşruiyetini din alanı dışında tanımlamaya gayret göstermesi vb.<sup>36</sup> pek çok sebeple ilişkilendirilebilecek olan bu durumun ardında yatan faktörleri açıklayabilmek için kuşkusuz detaylı incelemelere ihtiyaç vardır. Söz konusu tanımlama biçiminin bu makale açısından önemi ise yukarıda da ifade edildiği üzere yüksek din öğretiminin amaçlarındaki dönüşümü göstermesinde yatmaktadır.

1930'lu yıllardan itibaren din eğitimi konusundaki olumsuz hükümet politikaları, yüksek din öğretiminde de yansımalarını

<sup>32</sup> Krş. İlhami Yurdakul, *Osmanlı İltiye Merkez Teşkilâtı'nda Reform, 1826-1876* (İstanbul: İletişim Yayınları); Hasan Sabri Çelikaş, *Osmanlı Yüksek Din Eğitimi Anlayışının Değişimi (XIX. ve XX. Yüzyıllarda)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017).

<sup>33</sup> "Tevhid-i Tedrisat Kanunu".

<sup>34</sup> Kanun'da zikredilen "yüksek diniyyat mütehassısı" ifadesine yönelik bir tartışma için bkz. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam 2* (İstanbul: Der-gah, 2017), 2/346-347.

<sup>35</sup> "İstanbul Darülfünunu İçin Tanzim Olunan Talimatnamenin Tasdik ve Kabulüne Dair Kararname (21 Nisan 1924)", *Düstur III. Tertip* (Ankara, 1931), 5/1100.

<sup>36</sup> Krş. Yücel Bulut, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Pozitivizm, Terakki ve Batılılaşma Meselelerine Dair", *Sosyoloji Dergisi* 3/19 (2009), 151-166.

bulmuştur. 1933 yılında Üniversite Reformu ile birlikte İlahiyat Fakültesi, yeni üniversitenin bünyesine dâhil edilmemiş; Edebiyat Fakültesinde açılan ve fakültenin ardılı olarak düşünülebilecek İslam Tetkikleri Enstitüsü ise uzun ömürlü olamamıştır.<sup>37</sup> Bununla beraber çok partili dönemin arifesinde din eğitiminin tekrar okul programlarına eklenmesine yönelik tartışmaların ahlaki bozulma, komünizm tehdidi vb. toplumsal yönü ağır basan sorun alanları üzerinden yapılması,<sup>38</sup> yüksek din öğretimine yönelik toplumsal fayda yönü ağır basan bir anlam genişlemesinin gerçekleşeceğinin de sinyallerini vermiştir.

Türkiye Büyük Millet Meclisine 1949 yılında Ankara Üniversitesi bünyesinde bir İlahiyat Fakültesi açılmasına yönelik verilen kanun teklifinin gerekçesi, yeniden açılacak fakülteye din adamı yetiştirmesinin dışında da amaçlar yüklemiştir. Gerekçede yer alan “Din meselelerinin sağlam ve ilmî esaslara göre incelenmesini mümkün kılmak, mesleki bilgisi kuvvetli ve düşüncesinde yetkin din adamlarının yetişebilmesi için lüzumlu şartları sağlamak maksadıyla”<sup>39</sup> ifadeleri bu amacı, din alanının ilmî şekilde incelenmesi şeklinde tanımlamıştır. Mecliste konuya ilişkin yapılan tartışmalarda ise dönemin Millî Eğitim Bakanı Banguoğlu’nun “Bu itibarla İlahiyat Fakültesi müspet bir ilmî camia içerisinde kurulacak ve bazı irticai hareketlere cesaret vermek şöyle dursun, onları menetmek, onları selbetmek ve onları yok etmek fonksiyonunu icra edecektir.”<sup>40</sup> şeklindeki ifadeleri fakültenin, toplumsal huzurunun bozulması yönünde bir tehdit olarak tanımlanan irticai faaliyetlere karşı din alanında bilgi üretimi sağlayabilecek bir kurum olarak da düşünüldüğünü göstermektedir. Banguoğlu’nun ifadelerinde dinî bilgi üretimini toplumsal sorunlarla ilişkilendirmesi, yüksek din öğretiminde toplumsal amaçların ön plana çıkacağı amaç tanımlamalarının da habercisi olacaktır. Bu duruma ilgi çekici örneklerden bir tanesi, giriş bölümünde dile getirilen *Türk Düşüncesi* dergisinde yer alan yüksek din öğretiminin amaçlarına yönelik görüşlerdir. Nitekim başta Baltacıoğlu olmak üzere dergi yazarları, Türk toplumunun

<sup>37</sup> Krş. Mahmut Kaya, “İslam Tetkikleri Enstitüsü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001).

<sup>38</sup> Krş. Mehmet Şanver, *TBMM. Tutanaklarına Göre Türkiye’de Din Eğitimi (1946-1957)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1990), 15 vd.

<sup>39</sup> TBMM, “Yüz Birinci Birleşim, 4.VI.1949 Cumartesi”, 279.

<sup>40</sup> TBMM, “Yüz Birinci Birleşim, 4.VI.1949 Cumartesi”, 283.

yapısal özelliklerinden hareket ederek toplumsal kalkınmayı ön plana çıkaran ilgi çekici bir yaklaşım ortaya koymuşlardır.

### Toplumu Oluşturan Temel Kurumlar: Din, Dil ve Sanat

Türk kültürünü oluşturan temel unsurları esas alan bir düşünce ve sanat anlayışı ortaya koyma hedefi<sup>41</sup> doğrultusunda yola çıkan *Türk Düşüncesi* dergisi yazarları, derginin ilk sayılarından itibaren toplumları ve özellikle de Türk toplumunu şekillendiren temel kurumları tanımlama gayreti içerisinde olmuştur. Yazılarında sosyoloji disiplininin toplumu aynı değere sahip on iki temel kurum üzerinden açıkladığına işaret eden Baltacıoğlu;<sup>42</sup> “din, ahlak, hukuk, dil, aile, devlet, sanat, spéculation, teknik, ekonomi, sosyal morfoloji” şeklinde sıraladığı bu kurumlar arasından din, dil ve sanatı en eski kavimlerden günümüze toplumu oluşturan üç ana kurum olarak tanımlamaktadır. Diğer sosyal kurumların oluşumunda da etkili olan bu üçlü; toplumların kendilerine has özellikler edinerek farklılaşmasında belirleyici rol üstlenmektedir. Bu görüşün *Türk Düşüncesi* dergisi içeriğinde de yansımalarını bulduğu anlaşılmaktadır. Derginin –geleneklerin milletleri şekillendiren temel unsurlar arasında yer aldığı görüşünü savunan muhafazakâr çizgisinin de etkisiyle olacak– yapıları gereği geleneklerden bağımsız düşünülmemeyen bu üç kuruma ilişkin yazılara geniş yer ayırması bu görüşü desteklemektedir.

Bu kurumların ilki olan ve Cumhuriyet Dönemi'nin en hararetli siyasi tartışmalarına konu olan din; gerek çok partili döneme geçişle toplumda görünürlüğünün ve yaygınlığının artması gerekse Türk geleneğini oluşturan temel unsurlardan biri olması nedeniyle özellikle kültürel ve toplumsal iz düşümleri çerçevesinde ele alınmıştır. Dinin kültürel boyutu ile ilgili olarak derginin yayın hayatında çok sayıda metne yer verilmiş; Türk toplum hayatındaki dinî pratiklerden tasavvufi akımların dönemdeki durumlarına pek çok başlık altında ele alınmıştır.

Dinin toplumsal boyutları ile ilgili en ilgi çekici görüşlere yer veren yazar Baltacıoğlu olmuştur. Dini bireyin ancak gönlüyle edinebileceği ve kişinin inanç dünyasına işaret eden manevi bir gerçek-

<sup>41</sup> Türk Düşüncesi, “Program”, 2.

<sup>42</sup> İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, “Türkiye Başka Türü Kalkınamaz”, *Türk Düşüncesi* 4/19 (1955), 4; İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, “Din Nasıl Bir Gerçektir?”, *Türk Düşüncesi* 3/15 (1955), 164.

lik olarak gören Baltacıoğlu;<sup>43</sup> yazılarında inançların ahlak, hukuk, dil, güzellik değerleriyle harmanlanarak toplumsal bilincin oluşumunu sağlamadaki rolünü vurgulamıştır. Baltacıoğlu'na göre<sup>44</sup> “bir toplumun dininin onun ahlakından, hukukundan, dilinden, bilgisinden, sanatından ayrı anlaşılmasının” temel nedeni dinin bu özelliğidir. Safa,<sup>45</sup> Özdarendeli<sup>46</sup> ve Ülken'in<sup>47</sup> de dâhil olduğu pek çok yazar *Türk Düşüncesi* dergisindeki yazılarında çeşitli vesilelerle dinin toplumsal yönüne vurgu yapmıştır. Bununla beraber Baltacıoğlu'nun yazılarında belirgin bir şekilde hissedilen ve dinin toplumsal işlevlerini ön plana çıkaran bu yaklaşım, dinin inanç dünyasına hitap eden boyutunun göz ardı edildiği anlamına gelmemekte; dine yüklenen toplumsal rolün sınırlarını belirginleştiren iki boyutlu bir anlam dünyasına işaret etmektedir. Nitekim kutsal ve profan arasındaki ilişkiyi tanımlamada toplumsal boyutun işe koşulması; ilerleyen bölümlerde detaylı bir şekilde inceleneceği üzere yüksek din öğretiminin toplumsal rolünü ön plana çıkaran bir yaklaşımın kabulüne işaret etmektedir.

Toplumu oluşturan kurumlardan ikincisi olan dil; Baltacıoğlu'nun ifadesiyle<sup>48</sup> toplumsal değer yargılarının yeni nesillere aktarılmasını sağlayan temel unsurlardandır. Toplumların anlam dünyalarına ışık tutarak toplumları kültürel bir bütün haline getirmektedir.<sup>49</sup> Dilin diğer bir işlevi ise ulus kimliklerinin oluşumunu desteklemektir. Baltacıoğlu<sup>50</sup> tarafından özellikle vurgulanan bu boyutuyla dil; kutsal metnin ana dile tercümesiyle dinin uluslaşması ve içerisinde yaygınlaştığı toplum tarafından içselleştirilmesini sağlamaktadır. En güzel örneğini Batı'daki Reform hareketinde bulan dilin bu işlevi; Rönesans'ın Reform'dan ayrı düşünülmemesinin de temel nedenidir.

<sup>43</sup> İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, “Din Yaşayışı Üzerine Düşünceler”, *Türk Düşüncesi* 1/5 (1954), 356; Baltacıoğlu, “Din Nasıl Bir Gerçektir?”, 164-165.

<sup>44</sup> İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, “Aydınlar! Din Gerçeğini Ne Zaman Göreceksiniz?”, *Türk Düşüncesi* 4/23 (1955), 260.

<sup>45</sup> Peyami Safa, “Nereye Gidiyoruz?”, *Türk Düşüncesi* 5/27 (1956), 130.

<sup>46</sup> Necmettin Özdarendeli, “Din Hayatımız I”, *Türk Düşüncesi* 6/31 (1956), 13.

<sup>47</sup> Hilmi Ziya Ülken, “Medeniyetimizin Değerler Sistemi”, *Türk Düşüncesi* 1/1 (1953), 16.

<sup>48</sup> İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, “İnsan Kişiliğini Yaratan Dil”, *Türk Düşüncesi* 2/8 (1954), 96.

<sup>49</sup> Örn. bkz. Besim Atalay, “Türk Dilini Bozuyorlar”, *Türk Düşüncesi* 7/37 (1957), 8-9.

<sup>50</sup> Baltacıoğlu, “İnsan Kişiliğini Yaratan Dil”, 97; “Milliyet Nedir, Ne Değildir?”, *Türk Düşüncesi* 2/12 (1954), 404.

Zikredilen sosyal kurumların sonuncusu olan sanat; toplum içi ve toplumlar arası dinamiklerin yansımasını bulduğu temel alanlardan bir tanesidir. Diğer taraftan, toplum içerisindeki yaygın kodları estetik ile birleştirerek yeni nesillere aktarmakta ve bu nedenle de din ve dil ile benzer işlevler üstlenmektedir.<sup>51</sup> Bir sonraki bölümde toplumsal kalkınma konusu ele alınırken temas edileceği üzere Cumhuriyet döneminde din ve dil kurumlarına ilişkin çeşitli düzenlemeler gerçekleştirilmiş veya en azından gerçekleştirilmesi için girişimde bulunulmuşsa da sanat, diğerlerine nazaran bakir bir alan olarak kalmıştır. *Türk Düşüncesi* dergisinde de sanat alanına ilişkin yayımlanan metinlerde dönemin kültürel ve sanatsal etkinliklerinin dışında Türk ve Batı sanatlarının özelliklerine yer veren çok sayıda metin de yayımlanmıştır.<sup>52</sup>

Anlaşılabileceği üzere, her üç kurum da bir taraftan gündelik hayattaki yansımaları diğer taraftan da toplumsal dönüşümü sağlama potansiyelleri ile *Türk Düşüncesi* dergisinde konu edilmişlerdir. Özellikle Safa, Baltacıoğlu ve Ülken vb. dönemde Türk sosyo-kültürel yapısına dair detaylı incelemelerde bulunan yazarların metinlerinde görülen bu ikinci yaklaşım, her üç kurum arasındaki ilişki söz konusu olduğunda daha da ön plana çıkmaktadır. Bu doğrultuda toplumsal bilincin oluşumunda başat rol üstlenen kurumlar olarak tasvir edilen din, dil ve sanat bir bütünün parçaları olarak ele alınmaktadır. Milletlerin oluşumunu açıklamada tek başlarına yetersiz kalan bu üç kurumu anahtar kavramlar olarak kullanan Baltacıoğlu,<sup>53</sup> bu kavramları işlevsel bir biçimde gelenek birliği kavramı ile ilişkilendirmektedir. “Bir gelenek birliği”<sup>54</sup> olarak tanımladığı milliyetlerin oluşumunun temeline ise evrim boyunca değişmeyen kamu kalıtları olarak nitelendirdiği gelenekleri yerleştirmektedir. Bu noktada milliyeti din ve dil birliği olarak kabul eden Ziya Gökalp’i eleştirmekten de geri durmamaktadır. Her ne kadar Gökalp ilerleyen dönemlerde kültür birliği tanımı ile söz konusu ku-

<sup>51</sup> Baltacıoğlu, “Aydınlar! Din Gerçeğini Ne Zaman Göreceksiniz?”, 260.

<sup>52</sup> Örn. Peyami Safa, “Yeni Sanatlar Üzerine Bir Konuşma”, *Türk Düşüncesi* 2/10 (1954), 241-249; Azmi Güleç, “Türklerde Bahçe Sanatı ve Şiirimize Tesiri”, *Türk Düşüncesi* 2/10 (1954), 291-296; İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, “Türk Sanat Yazıları”, *Türk Düşüncesi* 3/16 (1955), 243-245; Malik Aksel, “Suretten Resme”, *Türk Düşüncesi* 5/28 (1956), 204-206; Sami Lim, “Resim Sanatında Tecrid ‘Abstraction’ Kavramı”, *Türk Düşüncesi* 8-9/45 (1957), 7-9.

<sup>53</sup> Baltacıoğlu, “İnsan Kişiliğini Yaratan Dil”, 97-98.

<sup>54</sup> Baltacıoğlu, “Milliyet Nedir, Ne Değildir?”, 403.

rumlara yüklediği anlamı genişletmişse de Baltacıoğlu'na göre<sup>55</sup> bu da milliyet oluşumunu açıklamada yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle toplumu oluşturan sosyal kurumların içerisinden neşet ettiği üç temel kurum olan din, dil ve sanat, gelenek birliği ve dolayısıyla da milliyet oluşumunu sağlayabilmek için bir bütün olarak kabul edilmesi gerekmektedir.

### Toplumsal Kalkınmanın Gerçekleştirilmesi

Toplumların temelini oluşturan din, dil ve sanat kurumlarının birleştiği temel nokta; *Türk Düşüncesi* dergisine göre toplumsal kalkınmadır. Aslen 19. yüzyılın başından itibaren Türk entelektüel, siyasi ve hatta sosyal hayatının temel gündem maddeleri arasında yer alan toplumsal kalkınmanın ne şekilde gerçekleştirilebileceği sorusuna dergi, konuyu farklı boyutlarıyla ele alan çok sayıda yazı ile cevap bulmaya çalışmıştır. Bu yazıların önemli bir bölümü, toplumsal kalkınmanın gerekçelerini ele alarak kavramın teorik çerçevesine dair ipuçları sağlamaktadır. Dergide toplumsal kalkınma kavramına yönelik üç temel sorun alanının altı çizilmektedir.

Bunlardan birincisi; Tanzimat Dönemi'nden itibaren Batılılaşma çabası ile toplumsal kalkınmanın sağlanması için yanlış birtakım girişimlerde bulunulmuş olmasıdır. Avrupa'daki sosyal ve teknik gelişmelerin bire bir tekrarlanmasıyla yetinilmesi bu duruma güzel bir örnektir. Avrupa'nın örnek alınması yerinde bir girişimse de kültürel unsurlar esas alınmadan kalkınma hedeflerinin gerçekleştirilmesi mümkün olmayacaktır. Bu nedenle de Türk toplumunun kalkınabilmesi için Türk millî kültürünün kendi geleneklerinden hareketle Batıyı anlamlandırması gereklidir. Nitekim Safa'nın<sup>56</sup> işaret ettiği üzere teknik ve bilim alanında gerçekleşen gelişme beraberinde manevi ve ahlaki gelişmeyi getirmemiş; Türk kültüründen beslenmediği için gün geçtikçe artan ahlaki yozlaşmanın yaygınlaşmasına engel olunamamıştır.

İkinci sorun alanı; Safa'nın ısrarla vurguladığı<sup>57</sup> Avrupa'daki gelişmenin statik bir yapı olarak kabul edilmesinin onu tam olarak anlayamamakla neticelenmesidir. Avrupa sürekli gelişmekte ve yenilenmektedir; bu nedenle belirli bir dönemde ortaya çıkmış ge-

<sup>55</sup> Baltacıoğlu, "Milliyet Nedir, Ne Değildir?", 401-402.

<sup>56</sup> Peyami Safa, "Batıyı Niçin Yanlış Anlıyoruz?", *Türk Düşüncesi* 10/53 (1959), 1-2.

<sup>57</sup> Peyami Safa, "Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti", *Türk Düşüncesi* 1/1 (1953), 4.



lişmeleri esas olarak kabul ederek Batılılaşma algısını onun üzerine kurmak yanıltıcı olacaktır.

Üçüncü ve konumuzla doğrudan ilişkili sorun alanı ise kalkınmanın teknik düzey ile sınırlı tutulmasıdır. Kalkınma sadece teknikleşme olarak anlaşıldığı takdirde kopyalamanın ötesine geçemeyecek ve bu şekilde uzun vadeli sonuçlara ulaşmak mümkün olmayacaktır.<sup>58</sup> Gerçek anlamda kalkınma hedefini gerçekleştirebilmek için toplum düzeyine inmek gereklidir. Bu da ancak bir önceki bölümde üzerinde durulan din, dil ve sanat kurumlarının bir bütün olarak ele alınarak kalkındırılması ile mümkündür. Baltacıoğlu'nun yazılarında "Din, dil, san'at kalkınması olmadıkça, toplum kalkınması olmaz. Tarih de bu doğruyu yalanlayamaz. Reforma'yı bir düşünün."<sup>59</sup> şeklinde özetlediği bu ilişkiyi, Türk kalkınmasının tarihî analizi ve toplumsal kalkınmanın ne şekilde gerçekleştirilebileceği ile ilişkili iki başlık altında incelemektedir.

Baltacıoğlu yazılarında<sup>60</sup> Türk devrim tarihini Türk kalkınma tarihi bağlamında ele almaktadır. Baltacıoğlu'na göre kalkınma konusunda ne Tanzimat ne de Meşrutiyet Dönemi'nde somut bir adım atılmıştır. Atatürk devrinde ise dil konusunda önemli girişimlerde bulunulmuş; dil teorisi ortaya konulmuş, Türk Dil Kurumu açılmıştır. Din ve sanat alanı geri planda kalmıştır. Bu ikisinden en önemlisi olan din alanında ise halkı yaygınlaşmış taassuptan kurtarmak, dini politikanın oyuncağı olmaktan çıkarmak ve bir vicdan işi haline dönüştürmek vb. sebepler doğrultusunda birtakım girişimlerde bulunulmuş; ancak halkın tepkisine yönelik bir çekingenlik oluşmuştur. Dolayısıyla bu dönemde yapılan Hilafetin Kaldırılması, Medreselerin Kapatılması, Darülfünun çerçevesinde İlahiyat Fakültesinin açılması, Diyanet İşleri Başkanlığının kurulması gibi adımlar önemli gelişmelerdir. Ancak zaman içerisinde İlahiyat Fakültesinin kapanması, okullardan din derslerinin kaldırılması, Diyanet İşleri Başkanlığının kurumsal rolünün ise cami içi din hizmetleriyle sınırlı kalması nedeniyle kalkınma çabası da yarıda kalmıştır. Baltacıoğlu, bu noktada, kalkınmanın önündeki en önemli engellerden bir tanesi olarak gördüğü 'softalık' kavramını işe koşturmaktadır.<sup>61</sup> Böylelikle

<sup>58</sup> Baltacıoğlu, "Türkiye Başka Türü Kalkınamaz", 5.

<sup>59</sup> Baltacıoğlu, "Din Nasıl Bir Gerçektir?", 164.

<sup>60</sup> Baltacıoğlu, "Türkiye Başka Türü Kalkınamaz", 4-5; Baltacıoğlu, "Aydınlar! Din Gerçeğini Ne Zaman Göreceksiniz?", 258-259.

<sup>61</sup> Baltacıoğlu, "Aydınlar! Din Gerçeğini Ne Zaman Göreceksiniz?", 259.

dini bir taraftan reformun asıl hedefi olmaktan çıkarmakta ve din ile kalkınma arasında irtibatı sağlayacak bir ara mekanizma oluşturmaktadır.

Toplumsal kalkınmanın ne şekilde gerçekleştirilebileceği konusuna yönelik ise Baltacıoğlu'nun Batı'daki Reform hareketini ön plana çıkarması ilgi çekici diğer husustur. Reform'un din, dil ve sanat arasındaki bağı kurarak Avrupa'da ulus kimliğinin oluşmasında temel etken haline geldiğini savunan Baltacıoğlu,<sup>62</sup> Luther'in İncil'i ana dile çevirmesiyle İncil'in edebiyata nüfuz ettiğini ve böylelikle ulusal edebiyatın doğumuna neden olduğunu; ulusal edebiyatın politikaya girmesi ile ise ulusal devletin ortaya çıktığını ifade etmektedir. Burada vurgulanan kuşkusuz kutsal metnin herhangi bir dile yalın aktarımı değil inananların kutsal metnin içeriğini kavrayabilmeleri için kendi kültür ve geleneklerine ilişkin unsurları içeren ana diline yapılacak tercüme girişimidir.

Reform hareketini politik ve sosyal gerekçelerin dışında sadece din kitabının ana dile çevrilmesi bağlamında ele alması nedeniyle Baltacıoğlu,<sup>63</sup> Reform hareketinin İslam toplumuna rahatlıkla uygulanabilir bir yapı olduğu görüşündedir. Bu doğrultuda da dinî kimlik ve millet kimliği arasındaki ayrılmaz bağa vurgu yaparak ancak dinî kimliğin içselleştirilmesi ile millet kimliğinin oluşabileceğini savunmaktadır.<sup>64</sup> Kutsal metnin doğru bir şekilde anlaşılması ile gerçekleşebilecek bu durum, Batı dünyası için İncil'in inananların ana diline çevrilmesiyle kutsal ile halk arasındaki dil bilmemekten kaynaklı engeli ortadan kaldırmakla mümkün olmuştur. Bu mantık silsilesi neticesinde İslam dünyasında da benzer bir sürecin yaşanması, beraberinde dinî kalkınmayı getirecektir.

Bu noktada hatırlatılması gereken önemli bir husus Baltacıoğlu'nun Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesi ile Kur'an'ın sadece Türkçe kelimeler kullanılarak ifade edilmesini değil, Türklerin anlayabilecekleri bir dile çevrilmesini kastetmesidir. Ancak bu şekilde Kur'an Türkler tarafından doğru bir şekilde anlaşılacak ve Türk halkı dinin gerçeklerini kavrayabilecektir. Nihayetinde Türk halkının ulus

<sup>62</sup> Baltacıoğlu, "İnsan Kişiliğini Yaratan Dil", 98; Baltacıoğlu, "Aydınlar! Din Gerçeğini Ne Zaman Göreceksiniz?", 260; İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Türkiye Dinle Kalkınacaktır", *Türk Düşüncesi* 6/35 (1957), 6-7; İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Kur'an'ın Ana Dilimize Çevrilmesi", *Türk Düşüncesi* 7/38 (1957), 1-2.

<sup>63</sup> Baltacıoğlu, "Aydınlar! Din Gerçeğini Ne Zaman Göreceksiniz?", 261.

<sup>64</sup> Baltacıoğlu, "Din Nasıl Bir Gerçektir?", 165.

benliğine kavuşmasıyla sonuçlanacak bu girişim, bir millet olarak kalkınmayı da beraberinde getirecektir. Bir diğer ifadeyle, Batı'da reform aracılığıyla gerçekleşen kalkınma, aynı yöntemle Türkiye'de de gerçekleşebilecektir.<sup>65</sup>

### Toplumsal Kalkınma Amaçlı Yüksek Din Öğretimi

Çok partili hayata geçiş ile birlikte Türkiye'nin din alanında çok sayıda gelişmeye sahne olduğundan önceki bölümlerde kısaca bahsedilmişti. Bu dönemde radyolarda Kur'an okutulmaya başlanması, din derslerinin okul programlarına eklenmesi vb. konuların yanı sıra 1933'te Üniversite Reformu ile birlikte kapatılan İlahiyat Fakültesinin tekrar açılması da gündemin önemli başlıkları arasında yer almıştır.<sup>66</sup> İlgili dönemde din alanına dair yapılan ve/veya yapılması planlanan tasarrufların dinin toplumsal hayattaki fonksiyonlarına ilişkin kaygıları içeren geniş bir kapsama ulaştığının da bir göstergesi kabul edilebilecek bu anlam genişlemesi, toplumda sağlıklı bir din anlayışı geliştirilmesi amacının yükseköğretim düzeyinde de ele alınmaya başlaması anlamına gelecektir.

26 | db

*Türk Düşüncesi* dergisi yakından incelendiğinde konuya dair farklı bakış açılarının ortaya koyulduğu anlaşılmaktadır. Bunlara ilişkin bir örnek Kafesoğlu'nun<sup>67</sup> Türk kültür hayatı ve yaşantı biçimine uygun bir İslam algısı ortaya koyma amacının esas alınması gerektiğini savunarak Ezher Medresesini ideal ilim ve ahlak müessesesi olarak sunan kesimi eleştiren yazısıdır. Ayrıca Tanzimat modernleşmesinin önemli sacayaklarından bir tanesi olan eğitim alanındaki ıslah faaliyetlerinin önemli bir bölümünü oluşturan Batılı

<sup>65</sup> Baltacıoğlu, reformu sadece kutsal metnin ana dile tercümesine vurgusu bağlamında ele alıyorsa da derginin diğer yazarlarının konuya farklı noktalardan hareketle yaklaşımları anlaşılmaktadır. Derginin ilerleyen yıllarda yayınlanan sayılarında İslam'da reform konusuna ilişkin bir tartışma ortamının oluştuğu görülmektedir. Dönemin ileri gelen ilim ve sanat insanlarına "İslam'da reforma ihtiyaç var mıdır?" sorusunu içeren bir anket yönlendirildiğinde verilen yanıtlar, derginin 52. ve 53. sayılarında yayımlanmıştır. Aralarında dönemin Ali Fuat Başgil, Mehmet Kaplan, Ali Nihad Tarlan, Ahmet Ateş, İsmail Hami Danişmend, Mümtaz Turhan vb. önemli şahsiyetlerinin bulunduğu yazarlardan reform konusuna yönelik çok sayıda farklı görüş ortaya çıkmıştır. İslam'ın tüm zamanları kuşatıcı olarak kabul edilmesi gerektiğinden hareketle reform kavramına ihtiyatlı yaklaşanlardan Kur'an'ın dönemin Arap dünyasındaki şartlar göz önüne alınarak değerlendirilmesi gerektiğine vurgu yapanlara kadar geniş bir fikir yelpazesine sahip olan bu yazıların ilerleyen yıllarda detaylı incelemelere konu edilmesi, alanyazına önemli katkı sağlayacaktır.

<sup>66</sup> Krş. Sitembölükbaşı, *Türkiye'de İslâm'ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)*, 56-74.

<sup>67</sup> İbrahim Kafesoğlu, "Türkiye ve Cami'ül-Ezher Medresesi", *Türk Düşüncesi* 1/5 (1954), 377-378.

tedris usulünü benimseyen okulların yaygınlaştırılmasını yerinde bir adım olarak nitelendiren ve medreselerin toplumsal dönüşüm ile dönemin gereksinimlerine ayak uyduramayacak yapılar haline dönüştüğünü savunan metinler,<sup>68</sup> dergide din öğretimi odaklı olması nedeniyle medreseler ile en azından içerik itibarıyla benzerlik gösteren İlahiyat Fakültelerine, klasik dönem eğitim anlayışından büyük oranda farklılaşmış bir anlam yüklendiğine işaret etmektedir. Tüm bu metinler bir bütün olarak değerlendirildiğinde ve derginin Batılılaşmanın Türk gelenekleri üzerinden düşünülmesi gerektiğini savunan politikasıyla birleştirildiğinde; dergide Batılı tedris usulünü benimseyen ancak Türk toplumunun ihtiyaçlarına karşılık vermesi beklenen bir İlahiyat Fakültesi algısının ön plana çıktığı görülmektedir.

Ulus devletlerinin ortaya çıkışı, pozitivistimin yaygınlaşması vb. çok sayıda faktör, 19. yüzyılın sonlarından itibaren aslen tüm dünyada din eğitimine ilişkin bir anlayış dönüşümünün yaşanmasına sebep olmuştur.<sup>69</sup> Eğitim, dinî otoritelerin faaliyet alanları dışında yer bulmuş; Devlet, vatandaşa ulaşabilmede fonksiyonel bir araç olarak gördüğü okul kurumunu yaygınlaştırarak eğitim alanının yeni hâkimi haline gelmiştir. Pozitivistimin yaygınlaşması ise dini disiplinlerin metodolojik dönüşümünün sinyallerini vermiştir. Bu iki husus, dönemin siyasi ve ekonomik diğer faktörleriyle birleştiğinde Devlet tarafından din alanına yönelik açılan yükseköğretim kurumlarında dini, bir kültür unsuru ve/veya bir olgu olarak kabul eden yaklaşımların yer almaya başlaması anlamına gelmiştir. Dünyada din bilimleri fakültelerinin kurulmasıyla karşılık bulan bu dönüşüm,<sup>70</sup> Türkiye’de ise İlahiyat Fakültesinin içerik ve formatının şekillenmesi hususunda uzun vadeli bir tartışmanın oluşmasına yol açmıştır. 1950’lere gelindiğinde halen önemini koruyan bu tartışma, *Türk Düşüncesi* dergisinde özellikle Baltacıoğlu tarafından yüksek din öğretimine ilişkin yayınlanan metinlerin de merkezinde yer almıştır.

<sup>68</sup> Örn. Ağâh Sırrı Levend, “Edebiyatta İrtica Olur mu?”, *Türk Düşüncesi* 1/6 (1954), 411-414; Necmettin Özdarendeli, “Okullarımızın Durumu”, *Türk Düşüncesi* 3/13 (1954), 37-41; İzzettin Mete, “Kültür Savaşı Tarihinde Sakaryalara ve 30 Ağustoslara Doğru II”, *Türk Düşüncesi* 4/23 (1955), 268-278.

<sup>69</sup> Liam Gearon, “The Paradigms of Contemporary Religious Education”, *Journal for the Study of Religion* 27/1 (2014), 61 vd.

<sup>70</sup> Walter H. Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 337 vd.

Yazılarında İlahiyat Fakültesini iki farklı açıdan ele alan Baltacıoğlu, bir taraftan fakültenin amaç ve görevleri üzerinde durarak İlahiyat Fakültesi tasavvurunu ortaya koymakta; diğer taraftan henüz açılmış bulunan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine ilişkin eleştirilerini dile getirmekten geri durmamaktadır. Baltacıoğlu'nun<sup>71</sup> İlahiyat Fakültesine yönelik görüşleri, üniversiteye yüklediği anlamla büyük oranda paralellik içermektedir. Bu bağlamda, eğitim kurumlarının fiziki şartları ve yapısal özelliklerinden önce kurulma ideallerinin netleştirilmesi gerektiğini savunmakta; üniversitenin akamete uğramasının temel nedenini ise kurumda sürdürülen faaliyetlerin bir ülkü doğrultusunda gerçekleştirilmemesiyle ilişkilendirmektedir. Oysaki üniversitelerin temelde üç amacı bulunmaktadır. Bunlar; bilim yapmak, bilim yapmayı üniversitelilere öğretmek ve bilimi halka yaymaktır.

Baltacıoğlu, üniversitenin bilgi üretim sürecinde etkin rolünü ön plana çıkardığı bu anlayışını pekiştirmek amacıyla ikinci sırada yer verdiği pedagojik amaçlara işaret etmektedir.<sup>72</sup> Onun görüşüne göre, kişileri bilim adamı yapan ancak kendi dehalari olabileceği için üniversite, bilim adamı adayları yetiştirebilecek bir kurumdur. Dolayısıyla üniversite öğrencilerine bilim yolunda ilerleyebilmeleri için gerekli metodolojiyi sağlamalıdır. Günümüzde ise üniversite, bu asli görevlerini ihmal ederek hekim, avukat ve öğretmen gibi fen adamlarını yani kaliteli insan gücünü yetiştirmeye yoğunlaşmıştır. Üniversitenin edebiyat, ilahiyat, tıp ve fen fakültelerinden oluşur şekilde tasarlanmasının ardında da bu pratik kaygı yatmaktadır. Bu durum, bilim üretim görevini arka plana itmesi ve bir yüksekokul haline dönüşmesine neden olmuştur. Oysa Baltacıoğlu'nun bu yaklaşımı uyarınca İlahiyat Fakültesi, dini bilginin üretilmesi ve topluma yaygınlaştırılmasında, böylelikle toplumsal kalkınmanın sağlanmasında kilit rol üstlenen bir kurum olmalıdır.

Baltacıoğlu bu görüşünü, İlahiyat Fakültesinin Türkiye'deki geçmişine yönelik sunduğu değerlendirmelerle temellendirmektedir. Fakültenin gelişimini üç aşamada ele alan Baltacıoğlu, bu aşamaları; (1) Darülfünun-i Osmani İlahiyat şubesi, (2) İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi, (3) Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

<sup>71</sup> İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Üniversite Düğümü Artık Çözülmelidir", *Türk Düşüncesi* 4/21 (1955), 131.

<sup>72</sup> Baltacıoğlu, "Üniversite Düğümü Artık Çözülmelidir", 133-134.

şeklinde sıralamaktadır.<sup>73</sup> Baltacıoğlu'nun üç farklı türde İlahiyat Fakültesi kurulabileceği görüşüyle ilişkilendirdiği bu tasnifte birinci türdeki İlahiyat Fakültesi, din yüksekokulu şeklinde açılan yüksek medrese karakterine sahiptir. Bu tip bir fakültenin amacı, inancı benimseterek güçlendirmektir. II. Abdülhamit döneminde kurulan İlahiyat Şubesi, bu fakülte türüne bir örnektir.

İkinci türdeki İlahiyat Fakültesi ise Edebiyat Fakültesinin bir parçası konumundadır. Bu fakültenin amacı, tüm dinlere objektif olarak yaklaşarak onları sosyoloji ve psikolojinin metotları doğrultusunda incelemektir. Üniversiteyi oluşturan fakülteler arasında metodolojik anlamda bir farklılaşma bulunduğundan yola çıkan Baltacıoğlu,<sup>74</sup> tabii ilimler ve bu ilimlerin metodolojisi üzerine kurulu olan sosyoloji bilimlerini okutan fakültelerin görevlerinin dış alemi nesnel ve objektif bir şekilde incelemek olduğundan dolayı değer yargısı yerine gerçek yargısına ulaşma çabası olduğunu vurgulamaktadır. İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi ile Baltacıoğlu'nun "henüz kendini bulamamış"<sup>75</sup> bir fakülte olarak tanımladığı Ankara Üniversitesinde açılan İlahiyat Fakültesi bu tipteki ilahiyat fakültelerine örnektir. Bu nedenle din sosyologları ve psikologları yetiştirmeyi hedefleyen bu fakültenin içerisinde din kültürü ile ilgisi olmayan akademisyenlerin bulunması da doğal karşılanmalıdır.

Baltacıoğlu'na göre<sup>76</sup> Türkiye'de açılmasına ihtiyaç duyulan İlahiyat Fakültesi, üçüncü kategori olarak saydığı İslam İlahiyat Fakültesi formatında olmalıdır. Nitekim birinci tipteki İlahiyat Fakültesinin görevi aslen İmam-Hatip okulları tarafından; ikinci türdeki ise Edebiyat Fakültesi tarafından yerine getirilmektedir. Baltacıoğlu, nüfusunun büyük bölümünü Müslümanların oluşturduğu Türkiye'de neden bir İslam İlahiyatı Fakültesine ihtiyaç bulunduğunu açıklarken aslında bu kurumun amaçları ile ilgili değerlendirmelerini üç temayı ön plana çıkararak ortaya koymaktadır. Toplumsal kalkınma çatısında birleşen bu temaları; doğru dinî bilginin üretilmesi, toplumun aydınlatılması ve Kur'an'ın Türkçeye çevirisi şeklinde tanımlamak mümkündür.

<sup>73</sup> İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Bir Türk, İslam İlahiyat Fakültesi İstiyorum", *Türk Düşüncesi* 3/18 (1955), 387-388; İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Türkiye Dinle Nasıl Kalkınacak?", *Türk Düşüncesi* 7/37 (1957), 5-6.

<sup>74</sup> Baltacıoğlu, "Bir Türk, İslam İlahiyat Fakültesi İstiyorum", 387.

<sup>75</sup> Baltacıoğlu, "Bir Türk, İslam İlahiyat Fakültesi İstiyorum", 388.

<sup>76</sup> Baltacıoğlu, "Bir Türk, İslam İlahiyat Fakültesi İstiyorum", 388.

**Doğru Dinî Bilginin Üretilmesi:** Baltacıoğlu, Türkiye’de dine karşı olumlu yönelişin giderek arttığını ancak bununla beraber din konusundaki bilgisizliğin de benzer bir artışa sahne olduğunu savunmakta; Kur’an’ı tam olarak anlayamamaktan ve dil bilgisine hâkim olmamaktan kaynaklı olarak gördüğü bu bilgisizliği tanımlamak için ise softalık kavramını kullanmaktadır.<sup>77</sup> Softalığın ortadan kaldırılabilmesi için ise, üniversitenin amaçları arasında saydığı bilimi halka yaymak başlığıyla ilişkili bir şekilde, İlahiyat Fakültesinin doğru dinî bilginin üretimine katkıda bulunması gerekmektedir.

Baltacıoğlu’nun<sup>78</sup> *Türk Düşüncesi* dergisinde din konusunda kaleme aldığı ilk yazılarından itibaren yoğun bir şekilde vurguladığı softalık kavramı,<sup>79</sup> bir taraftan İlahiyat Fakültesinin üstlenmesi gerektiğini düşündüğü görevlerin başında gelen Kur’an’ın ana dile çevrilmesi konusunun meşruiyetini sağlarken fakültenin toplumsal kalkınmadaki rolünü tanımlamada da elverişli bir zemin oluşturmaktadır. Nitekim Baltacıoğlu,<sup>80</sup> İlahiyat Fakültesinin açılmasına dair yapılan TBMM tartışmalarını değerlendirirken dönemin din alanı ile ilgili girişimlerini desteklediğini ifade etmekle beraber; ortaokullara din dersinin konulması, Diyanet İşleri Başkanlığının bütçesinin artırılması vb. hususların din konusunda yaşanan buhranı ortadan kaldırmada yeterli olmayacağı kanaatinde olduğunu vurgulamaktadır. Söz konusu buhranı giderebilmek için 1956 yılında TBMM’de Diyanet İşleri Başkanlığının bütçesi tartışılırken Osman Turan’ın “yıktığımız medreseler yerine mektepler açmalıyız ve İlahiyat Fakültesi’nin, imam ve hatip okullarının seviyesini yükseltmeliyiz” ifadelerine atıfta bulunarak Türk toplumunun İslam konusunda doğru bilgiye erişebilmesi için İslam ilahiyat fakültesinin mevcudiyetini bir zorunluluk olarak tanımlamaktadır.<sup>81</sup>

**Toplumun Aydınlatılması:** Baltacıoğlu’nun *Türk Düşüncesi* dergisindeki yayımlanan metinlerinde konuya ilişkin ön plana çıkan

<sup>77</sup> Krş. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, “Din Softaları, Bilim Softaları”, *Türk Düşüncesi* 1/1 (1953), 17-18; İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, “Softa ve Mürteci”, *Türk Düşüncesi* 10/56 (1959), 12-16.

<sup>78</sup> Baltacıoğlu, “Din Softaları, Bilim Softaları”, 17-18.

<sup>79</sup> Softalık ve irtica kavramları arasında bir ayrım yapan Baltacıoğlu; softalığı kazanç uğruna din konusunda yanıltma ile eşdeğer görürken irticayı cahillikle de ilişkili bir bilgisizlik durumu olarak değerlendirmektedir. Baltacıoğlu, “Din Yaşayışı Üzerine Düşünceler”, 354.

<sup>80</sup> Baltacıoğlu, “Türkiye Dinle Nasıl Kalkınacak?”, 1.

<sup>81</sup> Baltacıoğlu, “Bir Türk, İslam İlahiyat Fakültesi İstiyorum”, 388.

ikinci tema, toplumun aydınlatılmasıdır. Baltacıoğlu, yukarıda ifade edildiği üzere fakültenin faaliyet alanını dinî bilgi üretimi üzerinden tanımlamaktadır. Bu noktadan hareketle İlahiyat Fakültesini, bilgi üretimini temel amaç olarak kabul eden üniversitenin İslam dininin doğru bir şekilde anlaşılması ve bir sonraki aşamada bu bilgiyi yaygınlaştırma amacına hizmet eden bir fakülte olarak görmektedir. Baltacıoğlu, İlahiyat Fakültesinin bu amacının yerine getirilmesinde beş basamaklı bir hareket planının takip edilmesini teklif etmektedir:<sup>82</sup>

1. Ana dili geleneklerine uygun ve doğru olarak Kur'an'ı çevirmek
2. Kur'an'da zamanla değişenlerle değişmeyenleri ayırt etmek
3. Kur'an'da aynı konuda olan ayetleri bir araya toplamak
4. Kur'an'ın felsefesini yapmak
5. Din bilginlerini yetiştirmek

Baltacıoğlu'nun İlahiyat Fakültesinin bu hareket planı doğrultusunda yürütmesi beklenen faaliyetlerinin odak noktasında Kur'an'ın tercümesi bulunmaktadır.

**Kur'an'ın Türkçeye Çevirisi:** Türk toplumunun aydınlatılmasıyla yakından ilişkili olarak ele alınan Kur'an'ın Türkçeye çevirisi konusu, Baltacıoğlu'nun metinlerinde ön plana çıkan üçüncü temayı oluşturmaktadır. Baltacıoğlu'na göre<sup>83</sup> Avrupa örneğinde olduğu gibi milletçe kalkınmayı gerçekleştirebilmek için gereken şartlar arasında sayılan dinî kalkınmayı sağlamak amacıyla kutsal metnin ana dile çevrilmesi ile işe başlamak gereklidir. Kur'an'ın Türkçeye tercümesi konusuna çok sayıda metinde temas eden ve 1957 yılında kendi Türkçe Kur'an tercümesini yayımlayan Baltacıoğlu'nun özellikle altını çizdiği husus, yapılacak çevirinin sadece Kur'an'daki lafızların Türkçe karşılıkları ile yetinilmemesi ve halkın anlayabileceği bir dilde tercümenin gerçekleştirilmesidir.<sup>84</sup>

<sup>82</sup> Baltacıoğlu, "Türkiye Dinle Nasıl Kalkınacak?", 6.

<sup>83</sup> Baltacıoğlu, "Türkiye Dinle Kalkınacaktır", 6.

<sup>84</sup> Kur'an'ın tercümesi konusu *Türk Düşüncesi* dergisi yazarları arasında bir tartışma konusu haline dönüşmüştür. Özellikle Baltacıoğlu'nun Kur'an'da geçen bazı kavram ve ıstıhlara yönelik yaptığı yorumlar, derginin diğer yazarları tarafından da detaylı bir şekilde ele alınmış; yeri geldikçe de sert eleştirilere maruz kalmıştır. Örn. İbnü't-tayyar Semahaddin Cem, "Kur'an'ın Tam Tercümesi Meselesi", *Türk Düşüncesi* 5/29



Baltacıoğlu, açılması gereken ilahiyat fakültesinin amaç ve eğitim içeriği ile ilgili değerlendirmede bulunurken mevcut Ankara Üniversitesi ile ilgili eleştirilerini serdetmekten de geri durmamaktadır. Yönelttiği eleştirilerin bir kısmı doğrudan Ankara İlahiyat Fakültesine münhasır hususlara işaret ederken bir kısmında da bu fakülteden hareketle 1924 sonrası açılmış bütün yüksek din eğitimi kurumlarını hedef almaktadır. Nitekim bu ikinci tür eleştirilerin başında da fakültenin açılış ve kapanışında politik iradenin baskın rol üstlendiğine yönelik inancı gelmektedir.<sup>85</sup> Diğer bir husus ise ilahiyat fakültelerinin toplumu din alanında aydınlatması gerekirken mevcut fakültenin arzu edilenin aksine faaliyet göstermesidir.

Baltacıoğlu'nun Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine yönelik yönlendirdiği eleştirileri üç temel başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan ilki; fakültenin henüz kurulma aşamasında kendisinin de katıldığı TBMM'de yapılan tartışmalarda toplumun din konusunda aydınlatıcı rol üstlenecek bir İslam İlahiyatı Fakültesine ihtiyacı olduğu kabul edilmişse de fakültenin din bilimlerinin ağırlıklı bir yüksek din eğitimi kurumu şeklinde kurulmasıdır.<sup>86</sup> Devlet adamlarının zihninde kurumun amaç ve görevlerine yönelik bir netlik bulunmadığı gibi fakültede görev yapan akademisyenlerin zihinlerinde de çalıştıkları kurumun Türkiye'deki ve dünyadaki diğer ilahiyat fakülteleri arasındaki konumuna dair bir karmaşa bulunmaktadır. Bu durum aslen Baltacıoğlu'nun din alanıyla ilgili Kur'an'ın çevirisinden Diyanet İşleri Başkanlığının fonksiyonlarına dinî kişiliğin oluşumundan din derslerine kadar pek çok alanda etkisini gösterdiğini savunduğu muğlaklığın bir uzantısıdır. Yüksek din eğitimi seviyesinde görev yapan ilim adamlarının zihninde fakültenin amaç ve görevlerine ilişkin net bir algı bulunmaması ise din alanında en üst düzey gayretler arasında sayılabilecek dinî bilginin üretim sürecine doğrudan etki yapacağı için ayrıca önem arz etmektedir. Nitekim bu durum, fakültenin ders programına da yansımıştır.

Baltacıoğlu, ikinci eleştiri alanı olan fakültede verilen derslere ilişkin görüşünü aşağıdaki şekilde özetlemektedir:

(1956), 265-266; Tarık Raşid Carım, "Kuran'ın Türkçe Tercümesi", *Türk Düşüncesi* 8-9/44 (1957), 10-12.

<sup>85</sup> Baltacıoğlu, "Bir Türk, İslam İlahiyat Fakültesi İstiyorum", 388.

<sup>86</sup> Baltacıoğlu, "Bir Türk, İslam İlahiyat Fakültesi İstiyorum", 388.

“Bu derslerin adlarından, sayılarından anlaşıldığına göre, bu fakülte bir ilahiyat fakültesinden çok bir edebiyat, felsefe fakültesidir. Gerçekten şaşılacak şey: Bu fakültenin on yedi dersinden yalnız üç tanesi din dersidir, geriye kalan on dört tanesi dil, tarih, sosyoloji dersidir. Bu fakültenin ders programlarını yapanlar din kültürünü müsbet bilgilerin ve bilimlerin bir karması mı sandılar?”

87

Üçüncü olarak; Fakültede verilen derslerin büyük oranda din bilimleri –Baltacıoğlu’nun tabiriyle sosyoloji derslerinden–<sup>88</sup> oluşmasının bir neticesi olarak fakülte, asli işi olan “toplumu aydınlatma” görevini yerine getirememiştir. Baltacıoğlu’nun bu görüşünü temellendirmek için verdiği örneklerden ilki, Fakültenin Alevilik konusunda yeterince faaliyet göstermemesidir.<sup>89</sup> Türk toplumunu sadece ırk ve kan birliği olarak anlayan ve bu nedenle de Alevilere saldıran gruplara karşı faaliyette bulunmadığını savunduğu İlahiyat Fakültesi toplumu aydınlatmada başarısız olmuştur.

Baltacıoğlu’nun çeşitli vesilelerle özellikle altını çizdiği ve toplumun aydınlatılması için temel şart saydığı Kur’an’ın tercümesi görevi de aslen İlahiyat Fakültesine aittir. Özel ilişkileri aracılığıyla fakülteye böyle bir teklifte bulunduğunu; ancak teklifinin kabul görmediğini belirten Baltacıoğlu, “Kur’an’da sık sık geçen «tenzil» kelimesini indirmek diye, «meşarip»... kelimesini «içecek», diye «millet» kelimesini yine «millet (nation) diye, «fitne» kelimesini de yine «fitne diye mi düzeltercekti? Yoksa, Ankara radyosundaki vâzılardan birinin dediği gibi, «Kur’an Arapça değildir, rabcadır, tercüme edilemez» mi diyecekti?”<sup>90</sup> ifadeleriyle eleştirilerini şiddetlendirmekte ve tercüme için fakülte içerisinde bir komisyon kurulmuş olsa da bu kurumun ihtiyaç duyulan tercümei meydana getirmede yetersiz kalacağını savunmaktadır.

db | 33

### Sonuç

Yüksek din öğretimi çok partili döneme geçiş hazırlıklarının hız kazandığı 1940’ların ikinci yarısından itibaren hararetli tartışmalara konu olmuştur. 1933’te Üniversite Reformuyla kapatılan Darülfünun İlahiyat Fakültesinin ardından 1949’da Ankara Üniversitesi

<sup>87</sup> Baltacıoğlu, “Türkiye Dinle Nasıl Kalkınacak?”, 6.

<sup>88</sup> Baltacıoğlu, “Türkiye Dinle Nasıl Kalkınacak?”, 6.

<sup>89</sup> Baltacıoğlu, “Bir Türk, İslam İlahiyat Fakültesi İstiyorum”, 389.

<sup>90</sup> Baltacıoğlu, “Kur’an’ın Ana Dilimize Çevrilmesi”, 8-9.

bünyesinde İlahiyat Fakültesinin açılması bu tartışmaların bir neticesidir. Dönemde din eğitimi politikalarına yönelik değişimin bir uzantısı olan bu durum, yüksek din öğretimine yeni amaçların da atfedilmesini beraberinde getirmiştir.

Makale çerçevesinde *Türk Düşüncesi* dergisinde yüksek din öğretiminin amaçlarına yönelik yayımlanan metinler üzerine yapılan tematik analiz, konunun dergide Türk toplumunu oluşturan kurumlar aracılığıyla gerçekleştirilebilecek toplumsal kalkınma ile yakından ilişkili bir şekilde ele alındığını göstermiştir. Bir diğer ifade ile dergi yazarları, Türk toplumunun kalkınmasının hangi şekilde gerçekleştirilebileceği sorusuna yanıt bulma gayreti ekseninde konuya yaklaşmışlardır. Cumhuriyet Dönemi'nin ilk Darülfünun emini görevini yapmış ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin açılmasına yönelik TBMM tartışmalarında ilgili komisyon üyesi olarak etkin rol üstlenmiş olan İsmail Hakkı Baltacıoğlu ise konuyu derinlemesine ele alan başlıca yazar olmuştur.

34 | db

Baltacıoğlu *Türk Düşüncesi* dergisinde yayımladığı metinlerde Türk toplumunun kalkınabilmesi için bir İslam İlahiyat Fakültesine ihtiyaç olduğunu özellikle vurgulamış; Ankara'da yeniden açılan İlahiyat Fakültesini de bir Sosyoloji Fakültesi olmakla eleştirmiştir. Baltacıoğlu'nun yüksek din öğretiminin amaçlarına yönelik tanımlamalarında üç tema ön plana çıkmaktadır. Bunlar; doğru dini bilginin üretilmesi, toplumun aydınlatılması ve Kur'an'ın Türkçeye çevirilmesidir. Yüksek din öğretiminin amaçları olarak kabul edilebilecek bu üç temayı tanımlarken Baltacıoğlu, Batı'da başarıyla neticelenen Reform hareketini örnek göstermektedir. Reform hareketinde olduğu gibi kutsal metnin ana dile tercüme edilmesi Türk toplumu için de uluslaşmayı sağlayacaktır. Kur'an'ın halkın kullandığı Türkçeye çevirisinin yapılmasıyla, din kimliği Türk toplumuna benimsetilebilecek ve böylelikle toplumsal kalkınma gerçekleştirilebilecektir. Baltacıoğlu'nun görüşüne göre söz konusu amaçlar, mevcut Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yerine getirilememektedir. Bu durumun başlıca nedeni, fakültenin dini bir sosyolojik unsur olarak nitelendirmesi, diğer bir ifadeyle bir Sosyoloji Fakültesi mahiyetinde olmasıdır. Bu nedenle Türk toplumunun kalkınmasını gerçekleştirecek sağlıklı bir din anlayışını yerleştirmede aktif rol üstlenecek bir İslam İlahiyatı Fakültesine olan gereksinim henüz karşılanabilmiş değildir.

Baltacıoğlu'nun savunduğu ve *Türk Düşüncesi* dergisi yazarları tarafından kabul gören bu yaklaşım, Reform hareketinin Türk toplumuna uygulanabilirliği noktasında önemli eleştirileri yanıtlamada eksik kalmaktadır. Bununla beraber, Baltacıoğlu'nun toplumsal kalkınma odaklı görüşleri, insan kaynağı yetiştirme odaklı yüksek din öğretimi anlayışındaki dönüşümün belirginleştiğini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Ayrıca, özellikle erken çok partili dönemin yüksek din öğretiminin hedefleri konusundaki tartışmalarını alanyazına kazandırması açısından önemli bir adım teşkil etmektedir. Demokratikleşme sürecinde önemli adımlar atılmış olan günümüz açısından yüksek din öğretiminin toplumsal hedeflerini yeniden sorgulayabilmek için ise ilgi çekici bir örnek oluşturmaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Aksel, Malik. "Suretten Resme". *Türk Düşüncesi* 5/28 (1956), 204-206.
- Akyürek, Süleyman (ed.). *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır?: Sorunlar ve Çözümleri*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Atalay, Besim. "Türk Dilini Bozuyorlar". *Türk Düşüncesi* 7/37 (1957), 8-9.
- Aydın, Muhammed Şevki. *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Aydın, Muhammed Şevki. "İlahiyat Lisans Programlarının Amaç Sorunu". *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu Bildiriler - Müzakereler*. 19-25. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2004.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: DEM, 3. Basım, 2004.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. *Hayatım*. İstanbul: Dünya Yayınları, 1. Basım.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. "Aydınlık! Din Gerçeğini Ne Zaman Göreceksiniz?" *Türk Düşüncesi* 4/23 (1955), 257-261.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. "Bir Türk, İslam İlahiyat Fakültesi İstiyorum". *Türk Düşüncesi* 3/18 (1955), 386-389.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. "Din Nasıl Bir Gerçektir?" *Türk Düşüncesi* 3/15 (1955), 162-166.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. "Din Softaları, Bilim Softaları". *Türk Düşüncesi* 1/1 (1953), 17-18.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. "Din Yaşayışı Üzerine Düşünceler". *Türk Düşüncesi* 1/5 (1954), 353-357.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. "İnsan Kişiliğini Yaratın Dil". *Türk Düşüncesi* 2/8 (1954), 96-98.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. "Kur'an'ın Ana Dilimize Çevrilmesi". *Türk Düşüncesi* 7/38 (1957), 2-9.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. "Milliyet Nedir, Ne Değildir?" *Türk Düşüncesi* 2/12 (1954), 401-404.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. "Softa ve Mürteci". *Türk Düşüncesi* 10/56 (1959), 12-16.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. "Türk Sanat Yazıları". *Türk Düşüncesi* 3/16 (1955), 243-245.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. "Türkiye Başka Türü Kalkınamaz". *Türk Düşüncesi* 4/19 (1955), 2-6.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. "Türkiye Dinle Kalkınacaktır". *Türk Düşüncesi* 6/35 (1957), 1-8.

- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. "Türkiye Dinle Nasıl Kalkınacak?" *Türk Düşüncesi* 7/37 (1957), 1-7.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. "Üniversite Düğümü Artık Çözülmalıdır". *Türk Düşüncesi* 4/21 (1955), 131-137.
- Boyatzis, Richard E. *Transforming Qualitative Information: Thematic Analysis and Code Development*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1998.
- Braun, Virginia - Clarke, Victoria. "Using Thematic Analysis in Psychology". *Qualitative Research in Psychology* 3/2 (2006), 77-101.
- Buluç, Bekir. "Eğitimin Amaç ve İşlevleri". *Eğitim Bilimine Giriş*. ed. Emin Karip. 21-53. Ankara: Pegem A. Yayıncılık, 2007.
- Bulut, Semih. *Türk Düşüncesi Dergisinin Türk Fikir Hayatına Katkıları*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Bulut, Yücel. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Pozitivizm, Terakki ve Batılılaşma Meselelerine Dair". *Sosyoloji Dergisi* 3/19 (2009), 151-166.
- Capps, Walter H. *Religious Studies: The Making of a Discipline*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Carım, Tarık Raşid. "Kuran'ın Türkçe Tercümesi". *Türk Düşüncesi* 8-9/44 (1957), 10-12.
- Cem, İbnü'ttayyar Semahaddin. "Kur'anın Tam Tercemesi Meselesi". *Türk Düşüncesi* 5/29 (1956), 265-266.
- Çelik, Abbas. *Baltacıoğlu'na Göre Din Eğitimi*. İstanbul: Aktif Yayınevi, 2004.
- Çelik, Abbas. "İsmail Hakkı Baltacıoğlu'ndan 'Eğitim'e Yaklaşımlar". *EKEV Akademi Dergisi* 3/1 (2001), 203-211.
- Çeliktaş, Hasan Sabri. *Osmanlı Yüksek Din Eğitimi Anlayışının Değişimi (XIX. ve XX. Yüzyıllarda)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.
- Demir, Esra. *Türk Düşüncesi Dergisinde Doğu-Batı Meselesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dirican, Rabia. *Türk Düşüncesi Dergisi'nde Medeniyet Sorunsalı*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Dölen, Emre. *Türkiye Üniversite Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2009.
- Ekren, Fatma. *Türk Düşüncesi Dergisi Üzerine Bir Araştırma*. Ege Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Ev, Halit. *Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi Kurumları ve Öğretmen Yetiştirme*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2003.
- Furat, Ayşe Zişan. "Darülfünun'daki Yüksek Din Eğitiminin Klasik Dönem Osmanlı Eğitim Anlayışı Açısından Değerlendirilmesi". *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu*. 133-147. İstanbul, 2010.
- Gearon, Liam. "The Paradigms of Contemporary Religious Education". *Journal for the Study of Religion* 27/1 (2014), 52-81.
- Göçeri, Nebahat. "İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Halk Eğitim Anlayışı". *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2003), 39-82.
- Göçeri, Nebahat. "Toplumsal Bir Kalkınma Modeli Olarak İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Din Eğitimi Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme". *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2003), 45-64.
- Güleç, Azmi. "Türklerde Bahçe Sanatı ve Şiirimize Tesiri". *Türk Düşüncesi* 2/10 (1954), 291-296.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Darülfünun: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı*. 2 Cilt. İstanbul: IRCICA, 2010.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Darülfünun Tarihçesine Giriş (II) Üçüncü Teşebbüs: Dârülfünûn-ı Sultani". *Belleten* 57/218 (1993), 210-239.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Darülfünun Tarihçesine Giriş, İlk İki Teşebbüs". *Belleten* 54/210 (1990), 699-738.
- Kafesoğlu, İbrahim. "Türkiye ve Cami'ül-Ezher Medresesi". *Türk Düşüncesi* 1/5 (1954), 377-379.

- Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam* 2. 2 Cilt. İstanbul: Dergah, 2. Basım, 2017.
- Kaya, Mahmut. "İslam Tetkikleri Enstitüsü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/56-57. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Levend, Ağâh Sırrı. "Edebiyatta İrtica Olur mu?" *Türk Düşüncesi* 1/6 (1954), 411-414.
- Lim, Sami. "Resim Sanatında Tecrid 'Abstraction' Kavramı". *Türk Düşüncesi* 8-9/45 (1957), 7-9.
- Merriam, Sharan B. *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*. çev. Selahattin Turan. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013.
- Mert, Nuray. "Early Conservative Political Thought in Turkey: The Case of a Conservative Periodical, Turk Dusuncesi". *Change and Essence: Dialectical Relations between Change and Continuity in the Turkish Intellectual Tradition*. ed. Şinasi Gündüz - Cafer S. Yaran. 87-102. Washington, D.C: Council for Research in Values and Philosophy, 2005.
- Mete, İzzettin. "Kültür Savaşı Tarihinde Sakaryalara ve 30 Ağustoslara Doğru II". *Türk Düşüncesi* 4/23 (1955), 268-278.
- Nazıroğlu, Bayramali. *Türkiye'de İlahiyat Eğitimi*. Rize: STS Yayınları, 2016.
- Özdarendeli, Necmettin. "Din Hayatımız I". *Türk Düşüncesi* 6/31 (1956), 11-13.
- Özdarendeli, Necmettin. "Okullarımızın Durumu". *Türk Düşüncesi* 3/13 (1954), 37-41.
- Parmaksızoğlu, İsmet. *Türkiye'de Din Eğitimi*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1966.
- Safa, Peyami. "Batıyı Niçin Yanlış Anlıyoruz?" *Türk Düşüncesi* 10/53 (1959), 1-3.
- Safa, Peyami. "Nereye Gidiyoruz?" *Türk Düşüncesi* 5/27 (1956), 126-130.
- Safa, Peyami. "Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti". *Türk Düşüncesi* 1/1 (1953), 4-9.
- Safa, Peyami. "Yeni Sanatlar Üzerine Bir Konuşma". *Türk Düşüncesi* 2/10 (1954), 241-249.
- Sitembölükbaşı, Şaban. *Türkiye'de İslam'ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)*. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1995.
- Şanver, Mehmet. *T.B.M.M. Tutanaklarına Göre Türkiye'de Din Eğitimi (1946-1957)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- TBMM. "Yüz Birinci Birleşim, 4.VI.1949 Cumartesi". *T.B.M.M. Tutanak Dergisi* 20/ (1949), 269-299.
- Tekin, Mehmet. "Türk Düşüncesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 41, 2012.
- Törenek, Mehmet. "Peyami Safa ve Türk Düşüncesi Dergisi". *Erdem* 62 (2012), 237-250.
- Türk Düşüncesi. "Program". *Türk Düşüncesi* 1/1 (1953), 1-3.
- Unan, Fahri - Yücel Hacaloğlu (ed.). *Cumhuriyet'in 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi İlmî Toplantısı (İzmir - 4-6 Aralık 1998) Tebliğler*. Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 1999.
- Ülken, Hilmi Ziya. "Medeniyetimizin Değerler Sistemi". *Türk Düşüncesi* 1/1 (1953), 13-16.
- Ünal, Yavuz (ed.). *Modern Dönemde İlahiyat Eğitimi Müfredatı ve Yöntem Tartışmaları (Uluslararası Katılımlı Çalıştay) 19-25 Temmuz 2010*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2011.
- Yağlı, Semra Nurdan. *Kültür Haftası ve Türk Düşüncesi Dergileri Işığında Türk Düşüncesinde Muhafazakârlık Kavramı*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Yıldız, Hasan. *Osmanlı Eğitim Modernleşmesinde Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2019.
- Yılmaz, Murat. "Türk Düşüncesi Dergisi". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce V: Muhafazakârlık*. ed. Ahmet Çiğdem. 216-233. İstanbul, 2003.
- Yurdakul, İlhami. *Osmanlı İlmîye Merkez Teşkilâtı'nda Reform, 1826-1876*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım.
- Zengin, Zeki Salih. *Medreseden Darülfünun'a Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.

- “İstanbul Darülfünunu İçin Tanzim Olunan Talimatnamenin Tasdik ve Kabulüne Dair Karamname (21 Nisan 1924)”. *Düstur III. Tertip. 5/1098-1107*. Ankara, 1931.
- “Tevhid-i Tedrisat Kanunu”. *Düstur III. Tertip/5 (03 Mart 1924)*, 322.
- Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu : Bildiriler - Müzakereler*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2004.

# Pursuing the Aim of Community Development at Higher Religious Education: Links Between Society, Religion and Language in *Türk Düşüncesi* [Turkish Thought] Journal With Particular Reference to Ismail Hakki Baltacıoğlu's Writings

Ayşe Zişan FURAT\*

## Extended Abstract

Aims of the higher religious education has been a subject of unending discussions since the proclamation of the Turkish Republic in 1923. Political and intellectual breakthroughs of the new Republic brought along a certain expansion and diversification of these discussions. Accordingly, the first Theology Faculty (1924-1933) in the Republican period was tasked with training experts in the field of religion and religious services - an objective that underwent major changes in the course of time. Particularly, the political transition to a multi-party system and the Democrat Party's win in the elections of 1950 accelerated this process while witnessing the revival of religious education.

Calls for the need of new sets of aims for higher religious education, ranging from producing advanced level of religious knowledge to training religious teachers, were also begun to be articulated at that period. Therefore, the early multi-party period requires more detailed research in order to comprehend the challenges that today's higher religious education encounter while setting its objectives. Acknowledging the fact that periodicals are among the main sources which might offer insights into the diverse opinions of a given period, this paper aims to shed light on the transformation that higher religious education underwent during the early multi-party period by analyzing one of the thought-provoking periodicals that effectively reflected on the political and social implications of the period, *Türk Düşüncesi* [Turkish Thought] Journal.

The Journal was published in 63 issues in total during the 8 years between 1953 and 1960 under the editorship of Peyami Safa (d. 1961), a renowned intellectual and novelist. During its publishing span, it successfully observed and led the discussions by allocating special attention to the most intensely discussed topics of the period such as positivism, communism, pietism, moral corruption, etc. Moreover, it maintained its conservative approach until the end of its publication period. This approach, which can be best defined as the main determinants of the nations are their traditions, has constituted one of the features that attracted the researchers' interest in the Journal. This paper, on the other hand, focuses on the least researched aspect of the Journal by delving into the topic of the

\* Assoc. Prof., Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Istanbul, Turkey, zisanf@istanbul.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-2263-9780>



objectives of higher education referring to the results of the thematic analysis conducted on the Journal.

The research disclosed the fact that the topic of higher religious education was associated with two interrelated questions in the Journal: what should be the features of the main societal institutions and in which ways community development can be effectively achieved. Among the authors of the journal, Ismail Hakki Baltacıoğlu (d. 1978) deserves a particular place since he played an active role in the Parliamentary discussions on the opening of a new Theology Faculty at Ankara University in 1946-1949, apart from the fact that he addressed the topic frequently in his articles.

He, along with other authors, strove since the very early publication issues of the Journal for revealing the essential features of the institutions which contributed to shaping societies, and in particular the ones of importance to the Turkish society. Consistently with the main policy of the Journal, the three specific institutions, i.e., religion, language and art, were regarded as the main societal vehicles for change. Such selection was based not only due to their role in transferring societal and cultural heritage across the generations, but mainly because of their potential in achieving community development which was contingent upon their functionality in reflecting and advancing social dynamics as well as their operability as a whole and in balance. In this context, the Theology Faculty by default is supposed to take upon the responsibility for enlightenment of the society by providing a meeting point. Concurrently, the thematic analysis conducted on the Journal disclosed that the three following themes, which were closely related to Turkish community development, were given particular importance by the authors, particularly by Baltacıoğlu, in order to define the aims of the higher religious education: production of the sound religious knowledge, enlightenment of the community, and translation of the Quran.

According to Baltacıoğlu, the Turkish society needs an Islamic Faculty of Theology, which can assume an active role in instilling a sound understanding of religion among the Turkish people. At the same time, he was criticizing the newly opened Theology Faculty at Ankara University as being just a faculty of religious studies. In order to substantiate his vision, he makes a parallel to the European Reformation. According to him, during the Reformation period community development was achieved through the translation of the Sacred text into local languages. This process allegedly did not only bring along the embracement of the Sacred text but also spurred the process of the emergence of national literature. Furthermore, the politicization of the national literature, on the other hand, created the necessary momentum for the emergence of the nation state. Therefore, he argues that the community development which would be fueled by the translation of the Quran in Turkish as well as the production of sound religious knowledge, which should have been the utmost duty of the theology faculty, constitute, especially in the case of Turkey, the two elements of the process of strengthening the nation state. Overlooking the political and social justifications, Baltacıoğlu presents the Reformation only as a translation act. Thus, he regards it as being applicable to Islam, although his writings were met with mounting criticism even by some of his colleagues at the Journal. Although he might be regarded as controversial, Baltacıoğlu, along with other authors of the Journal, represented a significant intellectual trend which indicated that the objectives of the higher religious education had been shifted away from training

human resources in the field of religion towards the production of academic knowledge on religion.

**Keywords:** Religious Education, Higher Religious Education, Turkish Thought [*Türk Düşüncesi*] Journal, Ismail Hakki Baltacıoğlu, Community Development.



# ENDONEZYALI ÂLİM HAMKA'YA GÖRE MODERN İNSANIN MANEVİYATININ TASAVVUFLA YENİDEN İHYASI

Güldane GÜNDÜZÖZ\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 14 Aralık 2020, **Kabul Tarihi:** 23 Mart 2021, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2021, **Atf:** Gündüzöz, Güldane. "Endonezyalı Âlim Hamka'ya Göre Modern İnsanın Maneviyatının Tasavvufla Yeniden İhyası". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (Mart 2021): 43-69.

<https://doi.org/10.33415/daad.840293>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 14 December 2020, **Accepted:** 23 March 2021, **Published:** 31 March 2021, **Cite as:** Gündüzöz, Güldane. "According to the Indonesian Scholar Hamka, the Reconstruction of Modern Mankind's Spirituality Through Taşawwuf". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/1 (March 2021): 43-69.

<https://doi.org/10.33415/daad.840293>



## Öz

'Selefler' bir taraftan yirminci yüzyılda modernist İslâm söyleminin anti-liberal çerçevesine oturtulmakta, diğer taraftan İslâm'ın aslı referanslarına vurgu yapan bir grup olarak konumlandırılmaktadır. Bu itibarla selefi düşünce birtakım dinî hareket ve tasavvurlara bid'at suçlamasını yönelten bir düşüncenin mümessili olarak tanıtılmaktadır. Selefliğin bu doğrultuda, bid'at suçlamasına maruz kalan düşünce ve hareketlerin başında tasavvuf gelmektedir. Buna mukabil Selefler, Hz. Muhammed ve ashabını da içine alacak şekilde sınırları çizilen zühd dönemi doğru bir dindarlık modeli olarak kabul etmektedirler. Bu makale, söz konusu zihniyetin kodlarını çözümleyici olarak seleflik düşüncesi ile tasavvufu modern bir söylem şeklinde birleştiren ve daha çok Hamka adıyla bilinen Hacı Abdul Malik bin Abdul Karim Amrullah'ın (1908-1981) görüşlerini ele almaktadır. Hamka, Malay dünyasında en etkili Müslüman halk figürlerinden biridir. O,

\* Doç. Dr. Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, guldane Gunduzoz@kku.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-3007-6746>

geniş bir coğrafi alanda hem selefler arasında hem de tasavvuf çevresinde kabul görmektedir. Hamka bir taraftan tasavvufun savunucusu iken diğer taraftan “Selefi”e ve “Selefi İslâm” kavramına atıfta bulunmak suretiyle farklı bir düşünce modeli oluşturmaktadır. Hamka bir yandan tasavvufu incelediği eserler ortaya koymuş, diğer yandan tasavvufu bizzat yaşayan kişilerle ilişkilerini canlı tutmuştur. Eserlerinden anlaşıldığına göre Hamka’nın tasavvuf anlayışı, irfânî ve felsefî tasavvuftan ziyade “ahlâkî tasavvuf” bağlamında değerlendirilecek bir düşünüşün izlerini taşımaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Hamka, Endonezya, Selefi İslâm, Neo-Sufizm.

### According to the Indonesian Scholar Hamka, the Reconstruction of Modern Mankind’s Spirituality Through Tasawwuf

#### Abstract

The ‘Salafists’ are placed in the anti-liberal framework of the modernist Islamic discourse in the twentieth century and on the other hand, they are positioned as a group that emphasizes the essential references of Islam. In this regard Salafist thought was introduced as the representative of a thought that incited some religious movements and imaginations to accuse bid’a. Accordingly Sufism comes first among the thoughts and movements that are accused of bid’a of Salafism. On the other hand, Salafists accepted the zuhd period that restricted to include the Prophet and his friends as a correct model of piety. This article examines how one of the most influential Muslim public figures, Haji Abdul Malik bin Abdul Karim Amrullah (1908-1981), a well-known Muslim scholar and clergyman in the Malay world, was accepted in both these fields. Hamka is one of the most influential Muslim public figures in the Malay world. He is accepted in a wide geographical area both among Salafists and in Sufism. Hamka is a defender of Sufism on the one hand, on the other hand, he created a different thought model by referring to “Salaf” and the concept of “Salafi Islam”. Hamka wrote works on Sufism, on the other hand, he was in constant dialogue with those who personally experienced Sufism. According to what is understood from his works Hamka’s thought of Sufism was not an intellectual and philosophical Sufism, on the contrary, his views are linked to akhlâq.

**Keywords:** Tasawwuf, Hamka, Indonesia, Salafi Islam, Neo-Sufism.

#### Giriş

Hamka’nın hayat hikâyesi, yirminci yüzyılın başlarında Hollanda’nın kolonisinde başlamıştır. II. Dünya Savaşı’ndan sonra sömürge sisteminin ani çöküşü, yüzlerce büyük ve küçük ulus devletinin kurulmasına yol açmıştır. Endonezya, bu haritada “Hollanda Doğu Hint Adaları” adıyla Hollanda’dan kırk üç kat daha büyük yeni bir ulus devlet olarak tarih sahnesinde yer almıştır. Hollandalıların 1600’lü yıllarda Güneydoğu Asya’ya gelişlerinden itibaren, bölgede yüzlerce farklı krallığı birleştirmek suretiyle kolonilerini inşa ettikleri bilinmektedir. Söz konusu sömürge alanı şaşırtıcı derecede bir-

birinden farklı kültürel, etnik ve siyasî yapının birleşiminden oluşmaktadır (Dahm, 1971, 84). Bilahare vatansever aktivistlerin gayretleriyle bu farklı yapılara rağmen yirminci yüzyılın başlarında bölgede “Endonezya” adıyla yeni bir devlet kurulabilmiştir. Ülkenin ilk Cumhurbaşkanı Sukarno, 17 Ağustos 1945’te Endonezya’nın bağımsızlığını ilan etmiş, 1949’a gelindiğinde ise bu uğurda Hollandalılara karşı amansız bir özgürlük mücadelesine girilmiştir. Tarihte Batı Sumatralılar, Hollanda sömürgesi olmadan önce müstakil bir krallıkta bağımsız bir kimliğe sahipken, sömürge döneminde ötekileştirilmenin bir tezahürü olarak “yerli” adıyla anılır olmuşlardır. Ne var ki bu insanlar, 1945’te Hollanda’dan bağımsızlıklarını kazandıktan sonra “Endonezyalı” adıyla tanınmışlardır (Fasseur, 1994, 52, 54-55).

### 1. Protest Bir Tarihçi ve Bir Din Adamı Olarak Hamka

Yirminci yüzyılın başlarında Asya ve Afrika’nın çoğunu etkisi altına alan Batı gücünün emperyalist projeleri, toplumun dokusunu değiştirecek derecede etkili olmuştur (Mishra, 2012, 35-67). Misyonerlerin faaliyetlerinin de yoğun şekilde görüldüğü bu bölgede, mağlup halklar üzerine baskıcı politikalar uygulanmıştır (Ataöv, 2010, 27-29). Asya’daki bazı yazarlar ve entelektüeller, söz konusu sömürge politikalarından korunabilmek gayesiyle kendi kutsal inançlarını ve geleneklerini bir kriter olarak kabul etmişler ve her türlü yeni fikrin bunlarla uyuşup uyuşmadığını belirlemeye çalışmışlardır. Bu entelektüeller, bağımsızlıklarını kazanmış bu toplumun kendi öz benliklerini güçlendirmek, direnç oluşturmak ve yeni kimliği şekillendirmek üzere stratejiler geliştirmeye çalışmışlardır. Bilahare koloniler sömürgecinin zincirlerinden kurtulduktan sonra bağımsız ulusal yapılara doğru evrilmişler, nihayet birer ulus yapısına dönüşmüşlerdir.

Hamka, Hollanda Hint Adaları’nda temayüz eden bir âlim ve üretken bir yazardır. O, tam da Kolonyalizm çağında dünyaya gelmiştir. Hamka, kendi toplumundaki çatışmaları uzlaştırmak için insanüstü bir gayret göstermiştir. Öyle ki o, sadece Endonezya için değil, küresel ölçekte gerçekleşmesi beklenen büyük ve evrensel bir hayalin bir parçası olarak benzersiz bir dinî figür haline gelmiştir. Hollandalılarla iletişim kurmaya karşı çıkan bir ailenin üyesi olarak Hamka, İslâm dünyasındaki tartışmalara ilgi göstermiş ve başka bir İslâmî yenilenme döngüsüne ihtiyaç duyulduğunu ifade etmiştir (Mcvey, 2011, 589-590). Hollanda’nın sömürge gücünün zirvesinde

olduğu, ancak söz konusu kolonizasyona karşı protestoların da yaygın şekilde yaşandığı bu dönem, aynı zamanda “Özgür Endonezya” hayalinin genç milliyetçiler arasında kök saldığı bir dönemdir (Franklin, 2017, 687) ve Hamka, gençliğinin baharında bu hayalin gerçekleştiğine şahit olmuştur (Hadler, 1998, 134). Hamka’nın hikâyelerindeki etkili anlatımda Endonezyalılar, kendilerini bizzat gözlerinin önünde cereyan eden bir dramın aktörü olarak görmüşlerdir. Bu topraklarda özgürlüğün heyecan verici imkânlarının ve İslâm’ın sahih gerçeklerinin bulunduğu bir ülke hayali, Hamka’nın hayatını yönlendirmiştir (Rush, 2016, 5).

Bu dönem, İslâm dünyasında oluşan yeni fikirlerin ve enerjinin, Doğu Hint Adaları’na nüfuz ettiği bir dönem olmasından dolayı fikrî bakımdan da oldukça canlıdır. Hamka, ateşli bir Müslüman reformcu olan babasından modern Müslüman toplumları ve özellikle modern Endonezya toplumunu şekillendirmenin ne kadar acil bir gereklilik olduğunu öğrenmiştir. O, babası gibi geleneksel bir Müslüman âlim olmamasına ve hiçbir zaman klasik İslâmi öğretimin herhangi bir alanında uzman olduğunu iddia etmemesine rağmen ömrü boyunca söz konusu “bağımsız Endonezya ve yeniden canlandırılan İslâm” fikrini yazılarının ve hayatının tek ana merkezi hâline getirmiştir (Rush, 2016, 4). Hamka’nın tarihi ele alan reformist eserleri incelendiğinde onun külliyatında küresel İslâm tarihi, büyük Müslüman şahsiyetler ve İslâm’da manevî hareketlerin serencamı görülebilir. Aralarında *Modern Sufism* (1939), *Development of Sufism* (1952), *Islam dan Kebatinan* (1972) ve *Tafsir Al-Azhar* (Singapur: Pustaka Nasional, 1999) gibi kitap ve makalelerden oluşan altmış kadar eseri olduğu bilinen Hamka’nın tüm eserleri o kadar popüler olmuştur ki defalarca yayımlanmıştır (Aljunied, 2015, 16). Hamka’nın kendi kitaplarını sistematik olarak arşivlememiş olması ve pek çok kitabını arkadaşlarına ve öğrencilerine ödünç vermesi, onun eserlerinin sayısı hakkında net bir bilgi edinmemizi zorlaştırmaktadır (Rush, 2016, xiii). Eserinin epilog bölümünde kendisine sadece bir paragraflık yer veren Anthony Reid veya Azyumardi Azra gibi bazı yazarlar olsa da Taufik Abdullah, Alfian, Deliar Noer ve William Roff gibi Singapur ve Malezya hakkında eserler kaleme alan pek çok araştırmacının eserinde Hamka, önemli bir referans noktasıdır (Aeusrivongse, 1976, 13-39).

Kahire kökenli Arapça *el-Feth* gibi dergilerden ve yine Arapça popüler kurgusal hikâyelerden düzenli tercüme yapılarak, güncel

İslâmî kitapların ve süreli yayınların içeriğini Endonezya'ya tanıtan Hamka için popüler yazılar yazmak, yaptığı işin önemli bir parçasıdır. Bu bağlamda Abdul Haris Nasution, Hamka'yı hırslı bir okuyucu ve öğrenci olarak tasvir etmektedir. Bu istikamette Hamka zengin bir kütüphaneye sahipti. Öyle ki kitap koleksiyonu servet niteliğindedi. Hamka İngilizce, Fransızca ve diğer Batı dillerindeki eserleri dahi Arapça çevirilerinden okumaktaydı ve kütüphanesinin hatırı sayılır yekûnu bu kitaplardan oluşmaktaydı. Onun sahip olduğu kitapların çoğu felsefe, tarih, tasavvuf ve ahlâk üzerinde yoğunlaşıyordu. Hamka ayrıca Singapur merkezli Malay gazetesi Utusan Melayu ve çeşitli Hint Adalarına ait gazete ve dergileri de okuyordu (Roff, 1967, 175-176). O, hem Mısır kökenli *el-Feth* dergisini okuyor, hem de Mısırlı bir gazeteci olan Muhammed Hüseyin Heykel'in *es-Siyâse*, Mısırlı tarihçi Ahmed Emin'in *es-Sekâfe* ve yine Mısırlı Ahmed Hasan ez-Zeyyât'ın *er-Risâle* adlı dergilerini düzenli olarak takip ediyordu (Rush, 2016, 15). Elbette Hamka Arapça yeni çıkmış eserleri takip ederken, İslâm dünyasının merkezinde meydana gelen olaylardan ve entelektüel tartışmalardan da haberdar oluyordu (Ayalon, 1995, 79-81).

Hamka, Müslümanların tarihini ele aldığı dokuz yüz sayfalık Malayca *Sejarah Umat Islam* adlı eserinde belirttiği üzere, Arap-İslâm dünyasını Afrika, Asya ve Avrupa'daki diğer inanç merkezleriyle kesintisiz ve sinerjik bir bütün hâlinde birbirine bağlayarak güçlendirmeye çalışmıştır (White, 1973, 10). Böylece o, Güneydoğu Asyalı Müslümanların kimliğini bin yıllık İslâm medeniyetine yönelik bir aidiyet şuuru ile yoğurmak istemiştir. Hamka'nın bir diğer amacı, tabandaki reformcuların İslâm tarihinin seyrini belirlerken ve zorlukların üstesinden gelirken bütün Müslümanların bu süreçten ders çıkarmalarıdır. Hamka, ünlü reformcu Seyyid Cemalüddin el-Afgânî hakkındaki kitaplarında ve kendi babasının mücadelesine ilişkin biyografik anlatımında onları, yazıları ve kurdukları kurumlar aracılığıyla toplumlarında reform yapmaya çalışan özverili bireyler olarak tanıtıyor ve okuyucularını bu yönde ikna etmeyi umuyordu. Hamka'nın formülasyonunda yer alan bu iki kişi, yabancı egemenliğinden kurtulmuş, modern ve ilerici bir toplumu gerçekleştirmek için çabalarında Müslümanların taklit edecekleri birer arketipti. Hamka'ya göre bu iki düşünürün hayat hikâyesi, Müslümanların, İslâm toplumundaki değişim ve reformla baş etmeleri için birer numune-i imtisaldi (Hamka, 1970). Bu bağlamda Hamka, dinamik İslâm'ın sadece belli bir kesim için değil, tüm Endonezyalılar için

bir gereklilik olduğunu savunmakta ve ritüelde kalmış, öze inmeyen uygulamaları şiddetle eleştirmektedir (Hamka, 1999, 1/208).

Bu süreçte Hamka, İslâm'ın bir tebliğcisi olarak topluluk önünde konuşma becerisini geliştirmiştir. O, bu doğrultuda müzakere yöntemlerini öğrenmiş, hitap ederken diksiyon gibi hususlarda ustalaşmış ve profesyonel bir vaiz olmuştur. Öyle ki Hamka, 1931 yılında Endonezya'daki en büyük modernist Müslüman örgüt olan Muhammediyye'nin Yogyakarta'daki bir kongresinde yaptığı konuşmasıyla dinleyicilerini gözyaşlarına boğmuştur. Bu konuşmalarında Hamka, takipçilerine her zaman "Önce İslâm, sonra Endonezya!" mesajı vermiştir (Rush, 2016, 98).

Hamka, henüz yirmili yaşlarında bir "Müslüman halk entelektüeli" ve Muhammediyye'nin güçlü bir savunucusu olarak Müslüman kadınların örgün eğitimde yer almasını teşvik etmiş, "Endonezya İslâm Birliği Partisi'nin politik aktivisti" kimliğiyle Endonezya'nın bağımsızlığı için mücadele vermiştir (Rush, 2016, 37). Topraklarının Japon işgaline uğradığı 1942-45 yılları arasında Japonlarla Müslümanlar arasında arabuluculuk yapması, bazı çevreler tarafından eleştirilse de Hamka, Endonezya Devrimi uğruna aktif bir partizan ve propagandacı olarak daima görevini en iyi şekilde yerine getirmiştir. Öyle ki 1945-49 yıllarında Batı Sumatra'da devrimci gruplar koalisyonunun liderliğini dahi üstlenmiştir (Rush, 2016, 117). O, 1958'de Ezher Üniversitesi tarafından "Honoris Causa" ve 1974'te Kebangsaan Malezya Üniversitesi tarafından fahri doktora unvanları ile ödüllendirilmiştir (Suprpto, 2009, 333). Bu süreçte araştırma aşkı ve bilgiye olan tutkusuyla Hamka, devlet tarafından Endonezya Ulema Konseyi genel başkanı olarak tayin edilmiş ve 1981'de vefat ettiği zamana kadar söz konusu konseye başkanlık yapmıştır (Suprpto, 2009, 337).

1970'lere geldiğinde Hamka, tartışmasız Malay dünyasının önde gelen Müslüman âlimlerinden biri olarak görülüyordu. Öyle ki o, 1975'te Endonezya Majelis Ulemanın (MUI; Endonezya Ulema Konseyi) ilk başkanı seçilmiştir. O, Endonezya Ulema Konseyi'nin en yüksek makamına ulaşmasından sadece altı yıl sonra kalp yetmezliğinden vefat etmiş olsa da okuyucularına teoloji, İslâm felsefesi, tarih, hukuk ve ahlâk, çağdaş kültür ve edebiyat üzerine yazılmış zengin bir koleksiyon bırakmıştır. Bu koleksiyon, yüzün üzerinde kitaptan oluşmaktadır. Ölümünün üzerinden on yıllar geçmiş olsa da onun kitapları bölgede hâlâ dikkate değer bir okuyucu kitlesine



sahiptir ve eserlerine araştırmacılar tarafından atıf yapılmaktadır. Hamka'nın bazı eserleri Malezya, Brunei ve Endonezya'daki üniversitelerde ders kitabı olarak da okutulmaktadır (Moussay, 1986, 87-111).

Olağanüstü bir hafızaya sahip velut bir yazar olarak Hamka, bulunduğu bölgede entelektüellerin teveccühünü kazanmıştır. Ne ilginçtir ki o, Medan'ın âlimlerinin ve entelektüellerinin birlik hâlinde çalışmalarını amaçlayan pek çok toplantı organize etmesine rağmen onun yazılarını okuyanlar, dergisini ve kitaplarını takip edenler, genellikle söz konusu entelektüeller ya da din âlimleri değil, düşük eğitim düzeyinde olan insanlardır. Kuşkusuz bu insanlar, sömürge topraklarının her geçen gün daha fazla okur yazar olan şehirliileri arasında kendilerini yetiştirmeye çalışan halktan kişilerdir (Nidhi, 1976, 118). Belki de Hamka'nın halk tarafından bu kadar sevilmesinin sebebi, elitist bir tavır içerisinde olmaması ve kendisini halktan ayrı tutmamasıydı. Nitekim o, hayatı boyunca kentlilerin aksine, siyah kasket takmış ve yerel bir şalvar olan "sarung"u pantolona tercih etmiştir (Hamka, 1951, 16). Aynı zamanda Hamka'nın, Medan şehir merkezinde yer alan pazar yerinin hemen çıkışındaki dergi ofisine, -halktan biri olarak- her gün bisikletiyle gelmesi, kanıksanmış bir manzara idi (Rush, 2016, 13). Farklı etnik kökenden insanlardan oluşan bu hareketli şehirde Hamka, önüne çıkan fırsatları oldukça iyi değerlendirmiş ve dergisinin daha çok okuyucuya ulaşması için gecesini gündüzüne katmıştır. Hamka, *Toplum Pusulası* adlı dergisinde okuyucularına tasavvufî, felsefî ve ahlâkî makaleleri ile hitap etmiştir. Hamka'nın çevresini, çoğunlukla iyi bir Müslüman olarak yaşayabilmek için gerekli erdemler hakkında onun rehberliğine ihtiyaç duyan öğrenciler kuşatmıştır (Rush, 2016, 22).

Gerçekten de Hamka'nın, "Sumatra İslâm Modernizmi"ne dair gelişmede bazı önemli dönüm noktaları hakkında "tarihin ilk taslak metnini" yazdığını söylemek abartı olmaz. Hamka'nın Oryantalistler hakkında sık sık yazılar kaleme almış olması da dikkate alınırsa (Rush, 2016, xvi) onun Hollandacaya karşı yerel dili de destekleyecek şekilde, Endonezya dil biliminin ve sömürücülük karşıtı eleştirel yazının büyük bir temsilcisi olduğu anlaşılır. Nitekim tarihe dair kaleme aldığı eserlerinin, benzer konularda çalışan Güneydoğu Asyalı profesyonel tarihçiler için birer referans haline gelmesi, onun incelenmeye değer bir müellif olduğunu göstermektedir. Üstelik Hamka sayesinde popüler tarih kitapları, akademik çalışmalardan

daha yaygın hâle gelmiş ve toplum nezdinde oldukça büyük bir ilgi ile karşılanmıştır (Rush, 2016, xv). Nitekim Jeffrey Hadler, Hamka'nın yazılarının hem halk hem de Harry Jindrich Benda, Anthony Reid, C.W. Watson, Henk Maier, Taufik Abdullah ve Deliar Noer gibi saygın bilim adamları nezdinde bir referans olarak kabul edildiğini ve bu dikkat çekici özelliğiyle onun akademik ve halk tarihçileri arasındaki uçurumu tek başına ortadan kaldırdığını vurgulamıştır. (Hadler, 1998, 125).

Hamka, hayatının büyük bir bölümünü, Endonezyalıların ve Güneydoğu Asya'da Malayca konuşan toplulukların, günümüzde de yaygın şekilde istifade ettiği tarih kitaplarını yazmaya vakfetmiştir. Bu bakımdan Hamka'yı zamanının diğer Endonezyalı yazarlarından belirgin bir şekilde ayıran husus, onun sadece Malay-Endonezya dilinde yazılar yazmış olması ya da İslâm tarihine odaklanması değil, tarihsel çalışmalarında bölge insanının sömürgecilerle yaşadığı mahalli zorlukları ele alması ve böylece okuyucularını, genel reformist söylemi ile tanıştırmasıdır. Hollandalıların Hristiyanlaştırma politikalarının etkisiyle bölgede İslâm aleyhtarı söylemin arttığı bilinmektedir (Göksoy, 1994, 166). Bu durum, Hamka da dâhil olmak üzere birçok Endonezyalı din adamını ve Müslüman aktivisti harekete geçmeye teşvik etmiştir (Hashemi, 2009, 159). Hamka, İslâm karşıtı söylemle mücadele etmek için misyonerlerin faaliyetleriyle rekabet edebilecek çağdaştırılmış bir İslâmî eğitimin gerekliliğini savunmuş, geleneksel ulemanın yetersizliğini ve bunların yükselen eğitilmiş Müslüman topluma hitap edemeyen eski yorumlarına bağlılığını eleştirmiştir (Hefner, 2005, 92).

50 | db

Hamka açısından tarih yazımı, Müslümanların koruması gereken ortak miraslarını ve İslâm kardeşliğinin yeniden ihyasına çalışan şahsiyetleri hatırlamak için kullanılacak en etkili yöntemlerden biridir. Aslında Hamka'nın çalışmalarının popüleritesinin her zaman revaçta olmasının nedenlerini de bunda aramak gerekir. Zira onun eserlerinde temas ettiği konular çok canlıdır ve Endonezya'da hâlâ hararetle tartışılmaktadır. Hamka söz konusu eserlerinde kamusal hitabete önemli katkılarda bulunmaktadır (Zaman, 2002, 2). Nitekim bu sebeple Jeffrey Hadler'in 1960'lardan 1980'lere kadar Hamka'yı Endonezya'nın "en popüler âlimi" olarak tanımlamasını, çok abartılı bir ifade olarak görmemek gerekir (Hadler, 1998, 125).

Hayatını, dinî inançları, imparatorluk ve sonrasının imkânlarıyla uzlaştırmaya ve Endonezya'da İslâm'ı kavramsallaştırmaya ada-

mış biri olarak (Rush, 2016, xi) Hamka'nın hikâyesinin mihverinde, Endonezya'nın Müslümanlar tarafından ihya edilmesi projesi vardır. Hamka, bu vizyonu 1930'larda ortaya koymuş ve ömrünün son günlerine kadar geliştirmeye devam etmiştir (Rush, 2016, 194). Akademik olmaktan ziyade popüler bir tarihçi olması ve eserlerini hazırlarken Batı dillerine yer vermeden tamamen Arapça kaynaklara dayanması, Hamka'nın tartışmasız, "içeriden ve yerli âlim" olarak kabul görmesinin en önemli nedenleridir (Rush, 2016, 195). Usta bir iletişimci olarak üstün becerileri ve yaşam boyu "İslâm'ı modern zamanlarla buluşturma" çabası, Hamka'yı dava arkadaşlarından ayıran en önemli hususlardan biridir. Onun meşhur radyo dersleri, kitapları ve makaleleri, geniş halk kitleleri başta olmak üzere toplumun her kesiminden ilgi görmüştür. Öyle ki benzersiz becerilerini ve ömür boyu süren çabalarını takdir eden Wahid, Hamka için "bütün bir neslin yönelimi, tek bir adam tarafından şekillendirilmiştir" yorumunu yapmaktadır (Hefner, 2000, 119). Diğer genç entelektüeller de Hamka'nın faaliyetlerine saygı duyarak Wahid'in bu yorumuna iştirak etmişlerdir. Örneğin Hamka, genç modernistler ya da neo-modernistler arasında önde gelen genç entelektüel Nurcholish Madjid ile laiklik konusunda fikir uyuşmazlığı yaşasa da Madjid, Hamka'dan iyi eğitilmiş ve profesyonel Endonezyalıların takdirini toplayan bir düşünür olarak takdir dolu sözlerle bahsetmiştir (Hefner, 2000, 116–118; Howell, 2001, 712).

## 2. Modernist Müslüman Bir Örgüt Olan Muhammediye'nin Güçlü Bir Savunucusu Olarak Hamka

Toplumunu büyük ölçüde etkilemiş, seçkin bir bilim adamı ve yazar olan Hamka, Ahmad Dahlan (ö. 1923) tarafından 1912'de Yogyakarta'da kurulmuş olan ve Endonezya'nın en büyük ve en eski modernist düşünce kitle örgütü olan Muhammediye hareketinin bir savunucusu idi. Tüzüğünde Kur'an-ı Kerim ve Sunnet temelinde "el-emrû bi'l-ma'rûf ve'n-nehÿü ani'l-münker" esasını ile tecdidi birleştirmeyi, böylece evrensel ve mükemmel bir medeniyet inşa etmeyi hedeflediğini iddia eden Muhammediye hareketi (Haedar, 2018, 46-89) bölgede İslâmî bilimlerle birlikte modern müfredata yer veren okullar kurmuş, hareket bütün Müslümanların gelişmelerden haberdar olmasını sağlama çabalarının bir parçası olarak öğrencilere dünya tarihini de öğretmeyi amaç edinmiştir (Hefner, 2005, 92). Şu kadar var ki Muhammediye ile birlikte hareket eden Hamka'nın diyalog içinde olduğu insanlar, sadece söz konusu modernistlerle

sınırlı kalmamıştır. Endonezya'nın en popüler gelenekçi örgütü olan Nahdlatul Ulama'nın [NU] üyeleri de dâhil olmak üzere Hamka'nın inşa ettirdiği camide farklı düşünce yapısına sahip pek çok İslâmî grup, her namaz vakti bir araya gelerek birlik olma şuurunu tesis etmişlerdir (Burhani, 2005, 101-130; Ricklefs, 2007, 223).

Aslında Hamka'nın gönülden bağlı olduğu Muhammediye, Endonezya'da geleneksel bir Sünnî İslâm hareketi olan Nahdlatul Ulama mensuplarının düşüncelerini ve bağlı oldukları tarikatların uygulamalarını tasvip etmemiştir. Bu noktada Hamka, tam olarak Muhammediye Cemiyetinin düşünce tarzını benimsememiş, bir taraftan Muhammediye aracılığıyla İslâmî modernizmi teşvik etmek için düzenlenen faaliyetlerde aktif rol oynarken, diğer taraftan tasavvufî düşünce tarzının tamamen saf dışı bırakılmadan, aşırılıklardan arındırılarak topluma uyarlanması gereğini savunmuştur. Hamka'nın bu düşünceleri, onu zahirde karşıt iki söylemi savunduğu şeklinde bir eleştiriye maruz bıraksa da modern İslâmî düşünce tarzı ile tasavvufî yaşantıyı mezcutme noktasında gösterdiği performans, onu diğer alimlerden ayıran en önemli hususiyetlerden biri olarak kabul edilmiştir (Riddell, 2001, 79-112). Bu bağlamda kişisel biyografisinin ötesinde, onun "Selefi tasavvufu ihya düşüncesi" çok daha büyük önem arz etmektedir.

52 | db

Yirminci yüzyılın başında Endonezya'da "Kur'ân ve Sünnete geri dönün!" mottosu, özellikle Java ve Batı Sumatra'daki modernist Müslümanlar tarafından dile getirilen önemli ve yaygın bir slogandı (Steinberg, 1985, 144). İlhamlarını bir taraftan Vehhâbilikten diğer taraftan Muhammed Abduh (1849-1905) ve Cemâleddin Afgânî (1839-1897) gibi modernistlerden alan bu grubun "İslâmî pürizm" diye adlandırılacak Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnete geri dönme yönündeki güçlü çağrılarını, özellikle Batı Sumatra ve Java'da pek çok çevreden kabul görmüştür (Faisal İsmail, 2011, 250). Onlar, bu mottonun yanında tarikatların *tevessül* gibi bazı uygulamalarını şiddetle eleştirmişler ve bunları, terk edilmesi gereken bid'atler olarak kabul etmişlerdir. Buna karşın gelenekçi Müslümanlar, bu uygulamaların İslâm'ın öğretilerine aykırı olmadığını savunmuşlardır. Her ne kadar iki grup arasındaki tartışmalar İslâm'ın asıllarına değil, fûruatına dair olsa da bazen bu durum "oldukça keskin ve iki tarafın da canını yakan bir çatışma" hâlini almıştır (Roff, 1987, 166). Sonuç olarak bu ayrılık, bölgede iki grup arasında gerilim ve

kopukluk ile karakterize edilebilecek uyumsuz bir diyaloga yol açmıştır (Geertz, 1976, 130).

Söz konusu dönemde bölgede, ana akım Müslümanlar arasında da tasavvufa karşı sert ve olumsuz bir tavrın artışı dikkat çekmektedir. Örneğin 1970'lerde, Java'da bazı sûfi gruplar, Muhammediyye gibi büyük Müslüman örgütlerin tepkisini daha da körükleyen bazı geleneksel ayin ve ritüellerin resmî olarak tanınması için birtakım propagandalara girişmişlerdir. Bu dönemde Sûfiler ve bunların aleyhtarları arasındaki uçurum o kadar belirgin hâle gelmiştir ki bazı Sûfi gruplar hasımları tarafından gizli komünistler olarak yaf-talanmışlar veya en azından eski komünistlere yardım ve yataklık etmekle suçlanmışlardır (Woodward, 2011, 26).

Muhammediyye örgütü, mensuplarının dünyevî işleri rafa kaldırdıkları, toplumda salt çileciliğin yaygınlaşmasına zemin hazırladıkları ve böylece kendisini sürekli zikirle zaman harcayan bir tür mistisizm olarak kabul ettikleri gerekçesiyle, tasavvuf geleneğini ve uygulamalarını bütünüyle reddetmiştir. Ne ilginçtir ki Muhammediyye örgütünün bir bireyi olsa da Hamka, tasavvufa karşı mensubu olduğu bu cemiyetten daha farklı ve ılımlı bir tavır almıştır. Bu bağlamda İslâm'ın ruhunu yeniden canlandırmak için genç neslin referansı olan Hamka'nın Endonezya'nın dinî yenilenmesinin bir parçası olduğu ve tasavvuf geleneğini rehabilite etme girişimiyle ön plana çıktığı görülmektedir. Bu doğrultuda Hamka, toplumun problemlerine İslâm'ın temel ilkelerinden ve değerlerinden ödün vermeden oldukça kapsamlı, sosyolojik ve güncel bir yaklaşım sergilemiştir (Archer, 1973, 100).

### 3. Modernist Hamka'nın Selefi Tasavvuf Yorumu

“Selefi kelimesi”, Arapça kökenlidir ve “önce gelenler”, “yaşça büyük veya makamca ileri gelenler” ve “fikirlere kendinden sonra taklit edilen kimseler” gibi manalar taşır (et-Tehânevî, 1984, 676). Adından da anlaşılacağı üzere Seleflerin temel özellikleri, onların Hz. Peygamber (s.av.)'in ashâbı başta olmak üzere, ondan sonra gelen tâbiûn ve tebeu't-tâbiûn olarak bilinen ikinci ve üçüncü nesle verdikleri özel önem ile ilgilidir. Onlar hayatlarını Kur'ân-ı Kerîm ve Sünneti esas alarak organize etmeleri sebebiyle klasik ekollerden daha yetkili kabul edilmişlerdir. Bu bağlamda Hamka - Müslümanlar, Hz. Peygamber'in ve dinin ilk devirlerinin kendilerine bıraktıkları gerçek örnekleri tanıyabilsinler diye- bilimsel çalışmaları-

rını İslâm'ın klasik kaynaklarını yeniden değerlendirme konusunda yoğunlaştırmıştır (Bruinessen-Howell, 2007, 3-18).

Hamka'ya göre tasavvuf düşüncesi, yüzyıllar önce Arabistan'ın ve Hz. Peygamber'in asıl sade İslâmî yaşantısının İran, Kuzey Afrika ve İspanya'nın yeni kültürel alanlarına yayıldığı bir dönemde ortaya çıkmıştır. Harun Reşîd yönetimindeki Bağdat'ta Abbasî sarayının (750-935) etkin gücü ve zenginlikleri, kültürel bir rönesansı beraberinde getirmiş ve bu durum, İslâm'ın ilk hikmet ehli Sûfilerinin yükselişini teşvik etmiştir. Hamka'ya göre gerçek Sûfiler, kendilerini o günün sıkıcı ve kısır dinî tartışmalarından ve Abbasî saray çevresinin gösterişinden uzak tutan ve iç huzurunu aramak üzere yola çıkan gerçek dindar alimlerdir. Ne var ki zamanla Sûfiler, "İslâm'ın bazı emirlerinden uzaklaşarak" aşırıya kaçmışlar ve hatta geçim kaynağı aramak ve mülk sahibi olmak gibi Allah'ın izin verdiği nimetleri dahi kendilerine yasaklamışlardır (Rush, 2016, 24). Hamka, aç ve susuz gezmekten "çöldeki odunlar kadar ince ve kuru" kalan, bilinçli olarak basit giysiler giyerek kendilerini sıradan ve normal insanlardan farklılaştıran bir anlayışın, İslâm'ın öğretilerinden kaynaklanmadığını, İslâm'ın gerçek ruhunun, "mücadele, fedakârlık ve çalışma ruhu" olduğunu, bir geçim kaynağı peşinde koşmak, hayatta helal olandan istifade etmek ve toplumda adaleti korumak için mücadele etmek gibi ulvî hedefler taşımanın, maneviyatını canlı ve diri tutmanın, gerçek tasavvuf olduğunu belirtmektedir. Hamka'ya göre "Bereket versin ki kişi, garip giysiler giymeden ve dünyadan el-etek çekmeden veya Endonezyalıların aşına olduğu, gizli ayin ve kurallarla, ezoterik bilgilerle ve şeyhlerin otoritesiyle dolu tarikatlardan birine katılmadan kalbini temizleyebilir (Ricklefs, 2012, 52-55)."

54| db

Onuncu yüzyılın başlarında Cüneyd-i Bağdâdî gerçek tasavvufun toplumdan izole olarak fenâ peşinde koşmaktan ziyade, bizatihi toplumun içinde daha iyi bir insan olmakla ilgili olduğunu öğretmiştir. Zira Cüneyd-i Bağdâdî, fezâil ve rezâil denklemi içinde "*Tasavvuf, övgüye değer davranışlar için utanç verici davranışları terk etmektir*" demektedir (Sülemî, 2003, 131). Bu anlamda herkes tasavvufî bir hayat sürebilir. Bu düşünceler doğrultusunda Hamka, Cüneyd-i Bağdâdî'nin asırlık kavrayışının, modern Müslümanlar için tasavvufu yeniden biçimlendirmenin ve aynı zamanda mutluluğun referans noktası olduğunu iddia etmektedir (Rush, 2016, 24). Hamka'ya göre Kur'ân-ı Kerîm, insanlara akıllarını güçlü bir şekilde

kullanmalarını, kâinat, yıldızlar ve yeryüzü hakkında düşüncelerini ve kâinatın inceliklerini öğrenmelerini emreden ayetlerle doludur. Bu emirler, yeryüzünün ve yıldızların doğal dünyası, yani modern bilim hakkında olduğu gibi dinî meseleler, Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerin hakikatini aramak ve anlamak için de geçerlidir. Nitekim Hamka bu bağlamda okurlarına İslâm'ın ruhban sınıfının olmadığını şöyle hatırlatmaktadır: “Müslümanlar kutsal yazıları inceleme ve yorumlama konusunda özgürdür. Onlar düşünmekte özgürler. Yüzyıllar süren ışıltılı uygarlık ve entelektüel başarıların ardından Sûfîlerin teşvik ettiği pasifliğin yanı sıra Müslümanların akıllarını kullanmadaki başarısızlığı, onları baştan aşağı düşüşe sürüklemiştir. Müslümanlar, âlimlerini yüzyıllar boyu körü körüne takip ederek kendi kendilerine empoze ettikleri cehalet içinde debelenirken Batı, bir zamanlar Müslümanların elinde olan bilgiye dayalı modern bilimsel ve endüstriyel devrimleri gerçekleştirmek için özgür zekâsını kullanmıştır! Sonuç olarak, -elektrikten, trenlerden, uçaklardan ve otomobillerden, pirinç harmanlama, tütün ayıklama, gazete basma, kesme ve katlama makinelerine varıncaya kadar- şu anda Medan'da mevcut olan tüm modern icatlar ne yazık ki Batı'dan ithal edilmiştir.” Hamka'nın “Kişinin zekâsı ne kadar açıksa ve yaşamı ne kadar genişse mutluluğu o kadar büyük olur” diyerek güçlü bir aklın kişiyi gerçek mutluluğa yönlendireceğini ifade etmesi ise oldukça özgün bir yaklaşımdır (Rush, 2016, 25). Nitekim ona göre “düşünen zeki bir kişinin doğal olarak Allah'a doğru yönelmesi, Allah'ın yarattıklarının güzelliğini ve karmaşıklığını algılaması ve Yaratan'ın rehberliğine isteyerek boyun eğmesi, gerçek mutluluğu doğuracaktır. Böylece iman, zeki insanları tiranlık, ihanet ve açgözlülük gibi kötülüklerden iyiliğe doğru yönlendirecektir. Bu doğrultuda inanç ve iyi işler konusunda dahi, daha iyi bir zihne sahip olanlar parlayacaktır (Rush, 2016, 138).”

Hamka, 1937'den itibaren, bir gazetede “Tasauf Modern” adlı köşesinde düzenli olarak yazmaya başlamıştır. Bu yazılarında Hamka toplumun “mutluluk sorunu” üzerine yorumlar yapmış ve çözüm önerileri geliştirmiştir. Okuyucularından gelen yoğun talep, bu yazıların uzun süre devam etmesinde etkili olmuştur. *Tasauf Modern*'in önemli pasajlarında Hamka, kişinin ve toplumun mutluluğu için gerekli olan karakter özelliklerine değinmektedir. Samimiyet, dürüstlük, itidal, kararlılık, düzenli ve formda olmak, bu özelliklerden bazılarıdır. Hamka'nın Hollanda Doğu Hint Adaları'ndaki Müslüman dostlarına öğütlerindeki en dikkat çekici yön, akli ve inancı

merkeze almak suretiyle eyleme geçme iradesidir. Hamka'ya göre kişi nefsanî ve süflî duygularının üstesinden gelmek suretiyle inancı doğrultusunda hareket etmeli ve iyilik yapmak için aklını ve iradesini kullanmalıdır. Sonuç olarak Hamka, bu şekilde toplumun iyiliği için çabalamanın, bireyi daha mutlu bir kişi olmaya yönlendirebileceğini düşünmektedir (Hodgson, 1974, 384-385).

Hamka, haftalık yazılarında okuyucusunu Aristoteles'in klasik öğretileriyle tanıştırmıştır. Onun makalelerini takip edenler, Gazâlî'den İbnü'l-Arabî'ye, İbn Teymiyye'den İbn Haldûn'a ve Cüneyd-i Bağdâdî'den modernist yazarlar Cemâleddin Afgânî, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'ya kadar oldukça geniş bir yelpazede farklı düşünceleri tanıma fırsatı elde etmişlerdir. Hamka, söz konusu yazılarını kaleme alırken düşüncelerini daima Kur'ân-ı Kerîm ve sünnet temelini esas alarak şekillendirmiştir (Rush, 2016, 23). Bu makalelerden çıkarılan sonuçlar, insan mutluluğunun her yönüne vurgu yapan bir üsluba sahip olması bakımından takdir toplamıştır. Aslında Hamka kendi düşüncelerini ve deneyimlerini, ıstırapları ile birleştiren bir düşünür olarak aynı acıları çeken halkın, bu acıları içselleştirmesine zemin hazırlamıştır. Bu bakımdan Hamka'nın yorumu aslında modernist İslâm'ın büyük fikirleriyle iç içe olan tasavvufî düşüncenin yeni bir yorumundan başkası değildir (Rush, 2016, 23). Bu köşe yazılarında Hamka, Müslüman reformcuların ve Modernistlerin şiddetle eleştirdiği ve tasavvufî ilişkilendirdikleri -örneğin nazar ve büyü ile alakalı- pek çok yanlış görüş, tutum ve uygulamanın aslında tasavvufî doğrudan bir bağlantısının olmadığını izah etmiştir. Hamka, köşesinde bir taraftan bu tür yanlış yorumları bertaraf ederken diğer taraftan okuyucularını İslâm'ın sahih düşünce atmosferine, tasavvufun doğru yorumuna ve derin ruhî tecrübesine yönelmeleri için teşvik etmiştir. Hamka bunu yaparken aynı zamanda tasavvuf düşüncesini ana akım olan Sünnî tasavvuf eksenine yeniden dâhil etmektedir (Howell, 2001, 711-713). Bu makalelerde bir taraftan Allah'ın kullarını bu dünyada mücadele ile yaşamak üzere yarattığı gerçeği dile getirilirken, diğer taraftan bu doğrultuda aklın kullanılmasının elzem olduğu ve Allah'ın emirlerini yürekten yerine getiren kişinin bir o kadar mutlu olacağı vurgulanmaktadır. Hamka, bazı Sûfilerin, münzevi hayatlarında dünyevi meselelere sırt çevirdiklerini, yönetim ve iktidarı küçümsediklerini ve "Sûfî yalnızlığının lezzetine dalarak" kendilerini kaybettiklerini iddia etmektedir. Nitekim Hamka, bu geri çekilme ve öteki dünyalık duruşunun, İslâm dünyasının on üçüncü yüzyılda işgalci Moğol-



lar karşısında neden zayıf kaldığını da açıklamaya yardımcı olacağını belirtmektedir (Rush, 2016, 23).

İdeolojik köklerini yirminci yüzyıl modernist İslâm'ın anti-liberal eğilimine dayandıran 'Selefler' (Alperen, 2003, 100-154), genellikle Sûfleri, Selefin zamanından yüzyıllar sonra İslâm'a yanlış bir şekilde girmiş âdet ve ritüelleri yayan sapkın gruplar olarak görmüştür. Ne var ki Sûfler arasında da özellikle Kur'ânî ve nebevî referansa dayalı bir dindarlık anlayışını benimsemek gerektiğini ifade edenler vardı. Hamka'ya göre bu durum, yirminci yüzyıldan önce Nakşibendiyye gibi Sûfî tarikatlarındaki "neo-Sufî" reform hareketinde görülebilir. Aynı zamanda Küçük Asya (Anadolu) ve Güney Asya'daki belirli çağdaş Sûfî hareketlerinin bir özelliği olarak da öne çıkmaktadır. Ancak Endonezya'da Hamka'nın reformist perspektifi ile uyuşan bu tür tasavvufî oluşumlara sadece belirli tarikatlarla bağlantılı olarak çok nadiren rastlanmıştır. Yirminci yüzyılın sonlarında ve yirmi birinci yüzyılın başlarında popüler Sûfî gruplar, daha ziyade liberal ve eklektik etkilerin gölgesinde kalmış olmaları itibarıyla Modernistlerin eleştirilerine maruz kalmışlardır (Azra, 2004, 3, 25).

İslâm tarihinde tasavvufu, bid'at olduğu gerekçesiyle eleştiren Muhammediyye hareketinin içindeki pek çok kişinin aksine Hamka, tasavvufu, kökleri Hz. Peygamber'in bizzat hayatına uzanan İslâm'ın otantik bir yönü ve özü olarak kabul etmiştir (Hamka, 1962, 192). Hamka, Hz. Peygamber'in hayatının Sûfler tarafından nasıl model alındığını şöyle anlatmaktadır:

*"Resûlullah çok sade giysiler giymişti ve sadece bir dilim ekmek ya da bir yudum su ile bir hurma yedi. O, ibadet etmek için geceleyin kalkar ve bazen ibadet ederken gözyaşı dökerdi. Tüm bunlar Sûfler [amat dirindui] için çok özlenen ideal bir hayat tarzıdır (Hamka, 1962, 25)."*

Hamka'nın tasavvuf üzerine yazdığı *Perkembangan Tasauף dari Abad Keabad* ('The Development of Sufism from Age to Age') ve *Tasauף, Perkembangan dan Pemurniannya* ('Sufism, Development and Purification') gibi eserleri, Hz. Peygamber'in ilk vahye muhatap olduğu Hira Mağarası'ndaki inzivasından başlayarak ömrünün sonuna kadarki süreci, tasavvufî bir tonla ele almaktadır. *Perkembangan Tasauף*'da (1962, 17-20) Hamka okuyucusuna ilk vahiyden çok önce bile Hz. Peygamber'in her Ramazan'da İslâmî kaynaklarda

tehannüf adı verilen inzivaya çekilme pratiğini de hatırlatmaktadır (Hamka, 1962, 17-20).

Hamka, Hz. Peygamber'in Hira'ya çekilmesini ve oradaki derin tefekkürünü, çeşitli Sûfi ("kaum Shufijah") uygulamalarının kaynağı olarak görmektedir. Hz. Peygamber'i vahyi almaya hazırlayan bu süreç, sûfi için de derin bir vecd hâlinin teşekkül sürecini temsil etmektedir. Bu vecd sürecinin ilk pratiği, Müslümanlar, özellikle de Sûfiler tarafından yaygın olarak uygulanan ve gündelik hayatın endişelerinden geçici olarak uzaklaşmak bakımından önemli görülen halvettir. İkinci sûfi pratiği ise ruhsal gelişimin klasik yollarının en başında emredilen Sûfi uygulamalarından biri olan ve dikkati, maddeden manevî kaygılara doğru yönelten zühd yaşantısıdır. Bu noktada Hamka, zühdü adlandırılmış bir uygulama olarak tanıtmassa da "*Hira'ya çekildiğinde Resûlullah'ın ne yaptığını dikkatlice not alırsak... ve sonra [bunu] [kendisinden] sonra gelen ehl-i tasavvufun hayatlarıyla karşılaştırırsak, onların hayatları ile Resûlullah'ın hayatındaki benzerlikleri kolaylıkla görebiliriz* (Hamka, 1962, 21)" demek suretiyle tasavvufi uygulamalarla Resûlullah'ın Hira deneyimini ilişkilendirmektedir.

58| db

Hamka, eserlerinde ve vaazlarında Hz. Peygamber'in zühd, sabır ve şükür gibi konularda örnekliğini Sûfilerin model olarak kabul ve takip ettiklerini sık sık vurgulamaktadır. Ona göre Resûlullah'ın visal orucu tutması, onun sabrı öğrenmesine, doyduğunda Allah'a şükretme fırsatı bulması ise şükrünü artırmasına bir vesiledir (Hamka, 1962, 25). Hamka, Hz. Peygamber'in sadelik, verâ, alçakgönüllülük ve zühd ile öne çıkan hayatının örnek alınması gerektiğini söylerken bu düşüncelerini Hulefâ-i Râşidîn ile ilgili açıklayıcı anekdotlarla da desteklemektedir (Sutoyo, 2015, 110). Onun bu konudaki asıl amacı, Müslümanların istikbalinin teminat altına alınmasında tasavvufun stratejik bir değere sahip olduğu gerçeğini ifade etmek ve tasavvufun sürekli bir reform sürecinden geçmesi gereğine olan vurgusuydu (Hamka, 1962, 27).

Hamka, Sahabenin sahip olduğu manevî nitelikleri, onların hayatlarının "sabır" ve "rıza" şeklinde iki temel ilkeye dayanmasıyla açıklamaktadır (Hamka, 1962, 29). Elbette bu özellikler, silsileleri Hz. Peygamber'e dayanması hasebiyle tarikatların temel ruhanî eğitimlerinin birer parçasıdır. Bu nedenle Hamka, tedricî manevî yükselişin en yaygın Sûfi formülasyonlarının birinde, müridin, "şeriat", "tarikat", "hakikat" ve "marifet" doğrultusunda yükselişinin

esas alınması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Ayrıca o, Hz. Peygamber zamanında, Mescid-i Nebevî'nin bitişiğinde ikamet eden ve zâhidâne bir hayat yaşayan Suffa ehlini, aileleri ve maddî varlıkları olmamasına rağmen diğer Müslümanlar tarafından desteklenen ilim ehli olarak entelektüel Müslüman tipolojisi için örnek göstermektedir (Hamka, 1962, 29). Zira tasavvufun gerek irfânî boyutunu gerekse de şer'î ilimlerle olan bağını modelleyen en iyi örnek Suffa'dır. Bu doğrultuda tekke yapılanması birtakım bid'at uygulamalara değil, Hz. Peygamberin manevî olduğu kadar, ilmî ve ahlâkî eğitiminden geçen Sahabesinin eğitim aldığı bir kurum olarak Suffa'yı örnek almalıdır. Bu yapıda dine gönülden bağlılık, ilim ve ibadetle ruhanî tezkiye ve toplumsal dönüşümün sağlanmasına yönelik cehd bir aradadır. Gerçek bir tasavvufî anlayış, ancak Suffa'nın nebevî stratejisini modelleyerek tesis edilebilir. Bu noktada Hamka, tasavvufun bid'at üreten değil, toplumun beklentilerine cevap veren ve yeni sorunlar karşısında İslâmî birikime dayalı çözümler üreten dinamik bir yapı olmasını hedeflemektedir.

#### 4. Hamka'ya Göre Gerçek Tasavvufun Mahiyeti ve Modern İnsan Maneviyatının Sorunlarına Dair Çözüm Önerileri db | 59

Hamka, Endonezya için ülkenin en zor yıllarında Müslüman bir entelektüel olarak görüşleriyle etkili olmuştur. Onun mücadelesini kavramak, modern Endonezya toplumunun büyük bir kesiminin yönelimini anlamak demektir. Hamka, zorlu zamanlarda tasavvuf düşüncesini, sanat ve felsefe yolunun yanı sıra, Allah'ı aramanın üçüncü bir yolu olarak takdim etmiştir. Hamka ayrıca tasavvufun amacını, insanın şahsiyetini geliştirmek ve manevî arınmayı sağlamak noktasında bir yöneliş olarak tanımlamaktadır (Rush, 2016, 26). Ona göre gerçek tasavvuf, kişinin kendisini toplumdan izole ederek inzivaya çekilmesi değil, bilakis kişinin güçlü ve aktif bir şekilde toplum içinde var olmasıdır. Bu bağlamda Hamka, manevî bakımdan topluma önderlik konusunda ruhanî rehberliğe ihtiyaç olduğu düşüncesini şöyle ifade etmektedir:

*“Mühendis, araştırmacı ya da kaptan olup insanların arasında yaşadığınızda bu işleri akılcıca yapın, mümkün olduğunca helal ve meşru bir zenginliğin peşinde koşun, iyi iş birlikleri kurun. Dünyaya dağılın. İşte tasavvuf budur (Afif Hamka, 2008, 240).”*

Hamka, günlük yaşantısından kopmadan tasavvufî hayatını sürdürmesiyle meşhur olan Cüneyd-i Bağdâdî'yi eserlerinde sık sık

referans göstermektedir. Zira Cüneyd-i Bağdâdî, kendi döneminde kumaş satan bir tüccar olarak ailesinin geçimini alınının teriyle sağlamıştır. Buradan hareketle Hamka, sûfilerin inzivaya çekilerek yalnızlığa gömülmelerinden ziyade toplumda aktif olmalarının, gerçek tasavvufî yaşantı olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Hamka, İslâm tarihi boyunca, tasavvuf geleneği hâline gelen olgunun bazı aşırılıklarından ve zikir gibi ritüelleştirilmiş bazı bid'atlerden arındırılması gerektiğini savunarak bu uygulamaları kendi üslubuyla eleştirmektedir (Hamka, 1962, 75). Hamka bid'at olarak kabul ettiği aşırılıkları tespit etmeyi, tasavvufun orijinal hâline döndürülebilmesi için zorunlu bir vazife olarak görmektedir. Ona göre bu tespitten sonra tasavvuf, söz konusu aşırılıklardan temizlenebilirse günümüz Müslümanlarının hayatında vazgeçilmez bir yere yerleşecektir. Böylece *Perkembangan Tasauaf and Mengembalikan Tasauaf* adlı eserinde Hamka, Resûlullah zamanındaki birkaç sade uygulamadan yola çıkarak tasavvufun tarihsel gelişimini anlatmakta ve o dönemde tasavvufî bağlılığın ve metafiziksel yükselişin, gelişmekte olan İslâm toplumdaki erken olumlu sonuçlarını gözler önüne sermektedir. Hamka, on dördüncü yüzyılda tasavvuf geleneğinde bir gerilemenin baş gösterdiğini iddia etmektedir. Hamka, o zamandan itibaren İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd nazariyesini benimseyen bazı Sûfî filozofların zararlı etkisiyle, tasavvuf geleneğinin yaygın bir sapkınlığa düştüğünü düşünmektedir. Hamka, 14. yüzyılda tasavvuf açısından her türden yabancı etkinin varlığını kabul etmekte (Hamka, 1962, 55) ve İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf tarihine dâhil olmasıyla birlikte bu bozulmanın daha da hızlandığını iddia etmektedir. Ancak yine şunu belirtmek gerekir ki Hamka, tasavvufun İslâm'ın iç dinamiklerinden kaynaklanmadığını ve İslâm'a Hz. Peygamber'den sonraki bir dönemde ithal edildiğini benimseyen indirgemeci yaklaşımı, hayatının hiçbir devrinde kabul etmemiştir (Hamka, 1962, 54).

Hamka, Selef'in hayatları üzerine yazdıklarında, halvet, tehecüd, riyâzet, zühd, sabır, tevazu ve rıza gibi kavramların Hz. Muhammed'in ve Sahabenin manevî yaşantılarının birer tezahürü olduğunu ifade etmektedir. Bu kavramlardan doğan uygulamalar, tasavvufî yaşantının temelinde yer alan ahlâkî ve manevî paradigma ile ilişkilidir. Hamka, *Perkembangan Tasauaf* adlı eserinde halveti, Allah'a vakfedilmiş bir süreç olarak görmenin yanında, düşüncelerde yoğunlaşma ve günlük yaşamın seyri sırasında Allah'ın yüceliklerine ilişkin arınma faaliyeti olarak görmektedir (Hamka, 1962, 19-23). Ayrıca Hamka halvet ya da derin tefekkür gibi bu türden

ruhsal egzersizlerin, Resûlullah ve ashabının olağanüstü manevî tecrübelerini yaşama vesilesi olacağını düşünmektedir (Hamka, 1962, 22). Hamka sûfî adabıyla oldukça ilgilenmiş görünmektedir. Ona göre Allah'ın helal kıldığı şeylerden kendisini meneden, geçimi için çalışmayan ve dünya işlerine sırtını dönen bir anlayışa sahip kişinin, tasavvufu yaşadığını söylemesinin hiçbir dinî mesnedi yoktur. İslâm'ın gerçek öğretisi bu olamaz. Tasavvufun özü adabdır. Nezaket ise bu adabın meyvesidir. Hamka'ya göre İslâm'ın ruhu, tembelliğin ve ataletin değil, mücadele ve mücahedenin ruhudur (Sutoyo, 2015, 115).

Hamka'nın itirazı, yalnızca Tasavvufî tarikatlar tarafından yaygın olarak teşvik edilen bazı aşırı uygulamalara yöneliktir. Ona göre, Hz. Muhammed ve halefleri tarafından modellenen manevî ritüel ve uygulamalar (latihan jiwa), bir şeyh veya herhangi bir tarikat bağlantısı olmadan Müslüman toplumun sıradan bir üyesi tarafından tek başına uygulanabilir. Hatta bu bir tarikat yapısının klişe ritüelinden çok daha anlamlıdır (Hamka, 1962, 125). Hamka'nın, Selefîn manevî hayatlarını anlatırken günlük yaşamda veya ayinlerde Allah'ın sürekli hatırdaki tutulması manasındaki zikirden bahsetmemesi oldukça dikkat çekicidir. Ne var ki o, daha sonra Gazâlî döneminin tasavvufî özelliklerini tartışırken "Allah'ın adını hatırlamak, O'nu sürekli akılda tutmak veya [Allah'ın adını sürekli olarak kendi kendine tekrar etmek manasındaki ("ingat, atau menjebut Allah") zikri, tasvip ettiği izlenimini vermektedir (Hamka, 1962, 125).

Hamka, eserlerinde Kur'ân'dan bazı ezkârın belirli sayılarda tekrar edilmesi olarak zikrin, Selefîn hayatında herhangi karşılığının olmadığını ve bu sebeple bunların bid'at olarak kabul edilmesini gerektiğini vurgulamaktadır. Hamka, Müslümanların Kur'ân'ı okuduklarında ve Selef hakkında rivayet edilen hikâyeleri samimi şekilde düşündüklerinde, doğal olarak bu maneviyatı elde edeceklerini ifade etmektedir. Bu bağlamda ona göre samimi Müslümanlar, Kur'ân'da ve kıssalarda Selef'in oluşturduğu örnekleri kendileri okuyarak görebilirler ve mümkün olduğu kadar örnek almak için bunlardan ilham alabilirler (Hamka, 1962, 64).

Hamka'nın tasavvufun bünyesinde var olduğunu iddia ettiği ve aşırılıklara yol açtığı için okuyucularının uzak durması gerektiğini ifade ettiği şey, ezoterik bilginin öğreticisi olarak kabul edilen sûfî şeyhlerdir. Hamka'ya göre tarikat şeyhleri, müritlerine metafizik

âlemlerle bağlantı kuran ayinlerin tekniklerini öğretmekte, üstelik şeyhler bu ritüelleri genellikle halka kapalı şekilde yapmaktadırlar. Hamka, söz konusu şeyhlerin, şirke dalma tehlikesi olduğunu ve onların kendilerini diğer Müslümanlara nazaran Allah'a daha yakın bir mevkiye konumlandırmaya çalıştıklarını iddia etmektedir. Böylelikle Hamka, on üçüncü ve on dördüncü yüzyılların bazı tarikat şeyhlerinin, müritlerini kendilerinin veya seleflerinin veli-keramet bağlamında Allah'a olağanüstü yakınlık deneyimleri yoluyla doğaüstü güçler edinmiş evliya olduklarına inanmaya teşvik ettiğini savunmaktadır. Hamka'ya göre böylesi kısır bir velayet inancı ile bağlantılı bu düşünce tarzı, insanların tevhitte uzaklaşarak nuranî olduğuna inandıkları şeyhlere 'tapma' sapkınlığını işlemelerine ve onların türbelerinde himmet aramalarına neden olmaktadır (Hamka, 1962, 187). Hamka ayrıca, dervişin, Allah'ın huzuruna yükselme deneyimini kolaylaştırmak için müridin zikir esnasında zikri başlatan şeyhini gözünde canlandığı rabita uygulamasını da eleştirmektedir (Hamka, 1962, 6). Bununla birlikte Hamka eserlerinde okuyucularını derunî bir manevî yaşam geliştirmeye teşvik etmekte ve ilâhî olanın olağanüstü bilgisini gizleyen maddî varoluşun "perdelerini kaldırmaya" davet etmektedir. Bu doğrultuda o, eserlerinde sıklıkla mârifet kavramına, bazen de fena kavramına atıfta bulunmaktadır (Hamka, 1962, 19-22).

62 | db

Hamka, ilginç bir şekilde Müslüman âlimler arasında, Hz. Muhammed'in Mescid-i Aksâ'ya ve oradan Sidretü'l-Müntehâ'ya mucizevî miracında ne olduğuna yer vermek suretiyle İsrâ ve Miraç hadiselerinin fizikî olarak mı, yoksa ruhen mi gerçekleştiği hususunda kendi zaviyesinden değerlendirmede bulunmaktadır: "Hz. Peygamber ister bedeniyle, isterse de ruhuyla Sidretü'l-Müntehâ'ya yükselmiş olsun fark etmez, iki durumda da bu hadise bir mucizedir." Bu, bir vakıa olarak insanın, -Resûlullah'ın örneğinde- beşerî urûc ve nüzul şeklinde dikey boyutta gaybî hakikate ulaşmasının bir ifadesidir (Hamka, 1962, 23). Her halükârda Hamka, bid'atlere düşmeden Sünnî tasavvuf geleneğine bağlı biçimde maneviyatı geliştirmenin mümkün olduğunu savunmakta, okuyucuyu bu manevî tecrübeğe davet etmektedir. O, bunun nasıl yapılacağını ise şöyle açıklamaktadır: "[Allah'tan bir nefha olan] Rabbanî Ruh, Hakk'a kurbiyet kesb eder ve O'nun hidayet nurunun bir zerresinden nasibini alır. Böylesi bir ruh ne zamanla ne de uzayla mukayyettir. Artık Allah'ın lütfu ve izniyle onun için âlemin üzerindeki perde kalkmıştır (Hamka, 1962, 23)."

## Sonuç

Başlangıcından günümüze kadar İslâm dünyasında tasavvuf, önemli bir değişim ve gelişim süreci yaşamıştır. Bu süreçte 20. yüzyılda “Modern Tasavvuf” şeklinde bir anlayıştan bahsedilmektedir. Endonezyalı âlim, yazar ve siyasetçi Hamka, Endonezya’da “Modern Tasavvuf” kavramını ilk kez gündeme getiren kişidir. O, bir imam, söz sahibi bir halk figürü ve Endonezya Ulusal Ulema Konseyi’nin kurucu başkanı olarak, modern bir ulus olan Endonezya’nın İslâm’ın değerleri ve öğretileri etrafında birleşeceği bir devlet hayali ile yaşamış ve bu uğurda mücadele vermiştir. Hamka’nın İslâmî düşünce dünyası, Endonezya’nın teşekkül sürecinde ve modernleşmesinde Java merkezli bir tarih görüşünü öncelemektedir. Başka bir deyişle onun İslâmî projesi, “feodalizmden kapitalizme” evrilen ya da “gelişme ve modernizasyon kıskacında” sıkışmış Endonezya için derin mazi ile irtibatlı, yerli ve dinamik bir çözüm önerisidir.

Hamka’nın pek çok ve çeşitli eseri olduğu bilinmektedir. Onun çalışmaları sadece Endonezya’da değil, Singapur, Tayland ve Malezya’da da yayımlanmıştır. Öyle ki 1960’larda ve 1970’lerde Hamka, Malezyalı gençler tarafından sevilerek okunan romanlarıyla meşhur olmuştur. Bunun dışında, çeşitli aktivist İslâmî gruplar, onun çalışmalarını sık sık kaynak göstermişlerdir. Ayrıca Hamka’nın adı, Malezya’daki İslâm Medeniyeti çalışmalarının programlarını takip eden Taylandlı öğrencilerin temel müracaat kaynağı olarak kabul görmüştür. Endonezcenin temelini oluşturan Malaycanın yaygın olarak konuşulduğu Sumatra’dan gelen bir Sumatran olarak Hamka, ulusal dili akıcı bir şekilde kullanabiliyor ve böylece mesajını takımadalara rahatlıkla iletbiliyordu. O, bir gazeteci ve politikacıydı ve iletişim olanaklarından yararlanma noktasında oldukça tecrübe sahibi idi.

Hamka’nın tarih yazım tarzı, Müslümanların tarihini günümüze uygulanabilir kılabilmesi bakımından incelenmeye değer özellikler içermektedir. Buradan hareketle Hamka’nın kitap planının, derinlemesine düşünme ve daha ileri eylemler için bir temel oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Müslümanların kendi koşullarını anlamaları ve daha iyi bir geleceğin inşası için çabalamaları, empati kurmaları ve gelecek hakkında bir tedebbür faaliyetine girişebilmeleri için bu eserler, canlı birer bilgelik hazinesi ve bir iç gözlem niteliğindedir.

Hamka, yazılarını her zaman daha yüksek bir amaca yönelik olarak yazmıştır. Bu sebeple onun edebî hayatını, tek türden bir metin yazarlığı ile ilişkili görmek çok doğru değildir. Hamka, yazılarında okuyucularının günlük hayatlarını konu edinmenin yanında onların hayatlarındaki büyük olaylara temas etmekte, Hollanda kolonisine dönüşmüş Endonezya'nın etnik tefrikaya düşmüş insanların, tek vücut bir millete dönüşmesinin hikâyesini anlatmaktadır. Üstelik o, bunu İslâm'ın ümit verici mesajı ekseninde yapmaktadır. Coşkulu ve duygusal bir tabiata sahip olan Hamka, geniş bir okuyucu kitlesinin ilgisini çekmiştir. Onun en bariz özelliklerinden biri, eğlenceli ve popüler tarzına rağmen ciddi meseleleri ele almış olmasıdır. Gerçekten de milyonlarca Endonezya Müslümanı için Hamka, nesillerinin baş hikâye anlatıcısı ve geçmişi tahlil ederken bugünü yorumlayan ve geleceği öngören büyük bir şahsiyettir.

Hamka, yazılarında çoğunlukla "Müslüman olmak ne demektir?" ve "Endonezyalı olmak ne anlama gelir?" gibi Malay toplumu için kritik soruları gündemine almıştır. O, bu edebî serüveninde okuyucularına kendi hayatının heyecan verici yönlerini keşfetme fırsatını da vermiştir. Hamka'nın reformist yanı, Müslümanların yeniden hayatîyetini kazanma vasıtası olarak gördüğü İslâm tasavvufu üzerindeki vurgularında yatmaktadır. Modern bir Müslüman'ın hayatında maneviyatın önemi üzerine birçok denemesi, hayatının bu dönemine tesadüf etmektedir. Bu denemeler, *Tasauf Modern* (Modern Tasavvuf) adlı bir kitapta toplanmıştır. Bu eser, bir taraftan tasavvufun Endonezya'nın aydınları arasında popülerleşmesini sağlarken, diğer taraftan onu, tasavvufî hayatın en önemli ıslahçı figürü hâline getirmiştir. Hamka'ya göre Müslüman toplumların büyümesi ve gerilemesi, bir ölçüde Müslümanların maneviyatla kurdukları ilgi düzeyine bağlıdır. Hamka'ya göre tasavvuf, bu alandaki literatürün doğru kullanılması hâlinde ilerleme ve yükselme fırsatı sunacak bir potansiyele sahiptir. Ne var ki bunun tam tersi söz konusu olduğunda tasavvuf, Müslümanların ilerlemesinin önünde bir barikat olarak değerlendirilebilir. Bu minvalde Hamka'nın sûfiler arasında oldukça popüler olan tevessül ve velayet kavramları ile ilgili olarak dikkat çekici yorumları bulunmaktadır. Hamka, bu kavramlara mesafeli yaklaşmakta ve söz konusu kavramların aşırı yorumunun, tevhit düşüncesine zarar vereceğini düşünmektedir. Hamka'ya göre tasavvufun temeli tevhittir. Eğer bir Müslüman, müşîdinin mezarına yönelerek dua ederse o zaman bu kimsenin gerçek manada tevhidi ve tasavvufu idrak ettiği söylen-



mez. Aynı şekilde tasavvufî hayata ilgisine rağmen Hamka, velinin kutsallığı ve keramet gibi konulara da mesafelidir. Bazı tasavvufî eserlerde velayetin zorunlu bir konu olarak işlendiğini söyleyen Hamka, bu konunun Kur'ân'da yer almadığını, dolayısıyla bu kavramın, tasavvufun aslı değil, fer'î bir unsuru olarak tartışılabileceğini ifade etmektedir. Hamka, ileriye sürdüğü görüşlerle tasavvuf düşüncesini Selefi düşünce ile birleştirmeye çalışan tezkiye temelinde dayalı bir ıslahatçı olarak öne çıkmaktadır. O, bir taraftan Cemaleddin Afgânî, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi reformist düşünürleri referans alırken diğer taraftan Cüneyd-i Bağdâdî ve Suffa ehli ile düşüncesine tasavvufî, irfânî ve nebevî bir referans oluşturmaktadır. Kuşkusuz onun bu perspektifi, günümüz Malay dinî hayatının ve Endonezya'nın millî kimliğinin oluşumunda derin etkiler bırakmıştır.

#### KAYNAKÇA

- Aeusrivongse, Nidhi. *Fiction as History: A Study of Pre-war Indonesian Novels and Novelists (1920-1942)*. Ann Arbor: University of Michigan, Doktora Tezi, 1976.
- Afif Hamka. *Buya Hamka*. Jakarta: Uhamka Press, 2008.
- Aljunied, Khairudin. "Writing Reformist Histories: A Cleric as an Outsider History-Maker". *The Public Historian* 37/3 (2015), 10-28.
- Alperen, Abdullah. *Türkiye'de İslâm ve Modernleşme*. Adana: Karahan Kitabevi, 2003.
- Archer, Raymond Le Roy. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1973.
- Ataöv, Türkkiye. *Emperyalizmin Afrika Sömürüsü*. İstanbul: İleri Yayınları, 2010.
- Ayalon, Ami. *The Press in the Arab Middle East: A History*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Azra, Azyumardi. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia*. North America: University of Hawai'i Press, 2004.
- Bruinessen, Martin van-Howell Julia Day. *Sufism and the "Modern" in Islam*. London: IB Tauris, 2007.
- Burhani, Ahmad Najib. "Revealing the Neglected Missions: Some Comments on the Javanese Elements of Muhammadiyah Reformism". *Studia Islamika* 12/1 (2005), 101-130.
- Champion, Justin. "Seeing the Past: Simon Schama's 'A History of Britain' and Public History". *History Workshop Journal* 56/1 (2003), 153-174.
- Dahm, Bernhard. *History of Indonesia in the Twentieth Century*. New York: Praeger Press, 1971.
- Faisal, İsmail. "The Nahdlatul Ulama Its Early History And Contribution To The Establishment of Indonesian State". *Journal of Indonesian Islam* 5/2 (2011), 247-282.
- Fasseur, Cornelis. "Cornerstone and Stumbling Block: Racial Classification and the Late Colonial State in Indonesia". *The Late Colonial State in Indonesia: The Political and Economic Foundations of the Netherlands Indies, 1880-1942*. ed. Robert Cribb. Leiden: KITLV Press, 1994.
- Franklin, Nathan. "Islam in Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values". *Journal Asian Studies*. 41/4 (2017), 685-687.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.

- Göksoy, İsmail Hakkı. "Endonezya'da İslâm ve Hollanda Hâkimiyeti". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/1 (1994), 159-196.
- Hadler, Jeffrey. "Home, Fatherhood, Succession: Three Generations of Amrullahs in Twentieth-Century Indonesia". 123-154. Indonesia: Cornell University Press, 1998.
- Haedar, Nashir. *Muhammadiyah and the Presence of Progressive Islam in Indonesia*. Yogyakarta, Indonesia: The Central Board of Muhammadiyah, 2018.
- Hamka. *Perkembangan Tasauf dari Abad ke Abad-The Development of Sufism from Age to Age*. Jakarta: Pustaka Islam, 1962.
- Hamka. *Said Djamiluddin Al-Afghany: Pelopor Kebangkitan Muslimin*. Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1970.
- Hamka. *Tafsir al-Azhar*. Singapur: Pustaka Nasional, 1999.
- Hamka. *Tindjauan Di Lembah Nijl*. Jakarta: Gapura, 1951.
- Hashemi, Nader. *Islam, Secularism and Liberal Democracy*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Hefner, Robert W. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.
- Hefner, Robert W. *Social Legacies and Possible Futures in Indonesia: The Great Transition*. New York: Rowman & Littlefield, 2005.
- Hodgson, Marshall. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Howell, Julia Day. "Sufism and the Indonesian Islamic Revival". *Journal of Asian Studies* 60/3 (2001), 701-729.
- Mevey, Ruth T. "Harry J. Benda: An Obituary". *The Journal of Asian Studies* 31/3 (2011), 589-590.
- Mishra, Pankaj. *From the Ruins of Empire: Revolt Against the West and the Remaking of Asia*. New York: Picador Press, 2012.
- Moussay, Gérard. "Une Grande Figure de l'islam Indonésien: Buya Hamka." *Archipel* 32/1 (1986), 87-111.
- Noer, Deliar. "Hamka and Yamin: Two Routes to an Indonesian Identity." *Perceptions of the Past in Southeast Asia's*. ed. Anthony Reid-David Marr. Singapore: Heinemann Educational Books, 1979.
- Ricklefs, Merle Calvin. *Islamisation and Its Opponents in Java*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012.
- Ricklefs, Merle Calvin. *Polarising Javanese Society, Islamic and Other Visions (c. 1830-1930)*. Singapore: NUS Press, 2007.
- Riddell, Peter. *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.
- Roff, William R. "Southeast Asian Islam in the Nineteenth Century". *The Cambridge History of Islam* 2/1 (1987), 162-177.
- Roff, William R. *The Origins of Malay Nationalism*. New Haven, CT: Yale University Press, 1967.
- Rush, James R. *Hamka's Great Story -A Master Writer's Vision of Islam for Modern Indonesia-*. United Kingdom: The University of Wisconsin Press, 2016.
- Steinberg, David Joel. *In Search of Southeast Asia: A Modern History*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1985.
- Suprpto, M. Bibit. *Ensiklopedi Ulama Nusantara*. Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009.
- Sutoyo, Sutoyo. "Tasawuf Hamka dan Rekonstruksi Spiritualitas Manusia Modern". *Islamica Jurnal Studi Keislaman*. 10/1 (2015), 108-136.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn. *Tabakâtu's-sûfiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Tehânevî, Muhammed b. Alî. *Keşşâfü ıstılahâti'l-fünûn*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

- Watson, Conrad William. *Of Self and Nation: Autobiography and the Representation of Modern Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000.
- White, Hayden. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.
- Woodward, Mark. *Java, Indonesia and Islam*. New York: Springer Press, 2011.
- Zaman, Muhammad Qasim. *The Ulama in Contemporary Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

# According to the Indonesian Scholar Hamka, the Reconstruction of Modern Mankind's Spirituality Through Taşawwuf

Güldane GÜNDÜZÖZ \*

## Extended Abstract

Haji Abdul Malik Karim Amrullah (1908–81), known by the acronym Hamka, is a well-known cleric from the foremost Indonesian Muslim writers of this century. Hamka's father, Ḥācī Rasūl, is a famous scholar in the region. Hamka was born in West Sumatra and grew up in the Dutch East Indies. Despite having limited formal education, he managed to keep the pulse of the Islamic world thanks to his knowledge of Arabic and Arabic works. He was a prolific author. Hamka has written articles in almost every field and type of publication, from columns in popular newspapers to novels, from multi-volume texts on Islamic history to his work on commentary. Probably few intellectuals have written as much and varied as Hamka in Indonesian history. In this respect, it is not an easy undertaking to examine Hamka's work. He not only wrote endlessly, but also served his country through his sermons and public service. Hamka gained the status of a "national scholar" during his lifetime. This is because, despite his lifelong effort to "open Islam to modern times," he has fiercely clashes with some neo-modernists over secularism.

His radio lectures, sermons, books, and articles appealed to all classes and groups. Hamka paved the way for the cohesion of the Muslims of the region by opening a mosque where Muslims of all views are "proud to pray". In this context unlike many modernists, it seems that he has taken on the task of spiritually shaping an entire generation without provoking the traditionalists.

During his lifetime, Hamka tried to form a plural Indo-Indonesian identity. The troubles of his country's early independence made him focus more carefully than ever on one profession. This is a manifestation of the dream that Indonesia as a modern nation will unite around the values and teachings of Islam. As a prominent public figure in his country, an imam and founding chairman of the Indonesian National Ulama Council, Hamka has always worked passionately to make this dream come true. He is a prominent figure in Islam in modern Indonesia. He gained a high profile as a populist exponent of the neo-Ḥanbali Salafism of Rashīd Riḍā (d. 1935), for his role in the reformist organisation Muhammadiyah, and as a popular author.

Hamka made a great effort to spread Islam to every aspect of people's lives in independent Indonesia. The culmination of Hamka's dream was the restoration of Indonesia with strong and humane living conditions by those devoted to Islam. Hamka put forward this vision in the 1930s and continued to develop it until the last days of his life. Hamka determined especially Muslim youth as his target audience. When Hamka presided over the Ulama Council in the 1970s,

\* Associate Prof. Dr., Kirikkale University Faculty of Islamic Sciences, guldane Gunduzoz@kku.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-3007-6746>

young intellectuals around him, such as Abdurrahman Wahid (‘Abd al-Rahmān al-Dākhil b. ‘Abd al-Wāhid b. Hāshim b. Ash‘arī, 1940–2009) from Nahdlatul Ulama (NU) who studied in Egypt and Iraq, were active in the student organizations he encouraged. There were also young thinkers with doctorate degrees in the West in history, theology and Islamic studies, including graduates of Indonesia’s own new universities and Islamic institutes. For these young intellectuals educated in a foreign language, Hamka was regarded as an amateur figure lacking analytical depth, unable to keep up with the new theories and sophisticated intellectual tools they put forward to comment on Islam and society. However, his charisma, the popularity of his work, and the fact that he had become an important reference for Southeast Asians made them compassionate and respectful to him.

One of the most important aspects of Hamka’s reformist history, who spent most of his life spreading the message of Islamic reformism, is evident in his comments on Islamic mysticism. Hamka’s aim is to use şūfī life as a legitimate force in contemporary Indonesia. This period of his life coincides with the time he wrote a series of magazine essays on the importance of spirituality in the life of a modern Muslim. He collected these essays in a book called *Tasauf Modern* (Modern Şūfism). This book has made him one of the most important figures in popularization of mysticism among Indonesia’s modernizing scholars. According to Hamka, the growth and decline of Muslim societies can be partially attributed to the spiritual tendencies of Muslims. For Hamka, taşawwuf is a potential source of power that can offer advancement and advancement if its resources are used correctly. However, it also has a basic essence in its structure that could be an obstacle to the progress of Muslims if it is inclined to imitate in this area.

The thing that disturbs Hamka the most in this regard is the claim that Sufism is an imported way of life that excludes the world. Hamka points out that the term “zuhd” has been interpreted by some şūfis as being away from society and staying away from active life. In this case, he claimed that this term has been misinterpreted. He thinks that Muslims should always be active and involved in life. He has remarkable comments on the concepts of tawassul and walāyat which are very popular among şūfis. Hamka approaches these concepts and claims that excessive interpretation of these concepts will harm the idea of tawhīd.

As a result, despite his sympathy for şūfī life, Hamka claimed that şūfī thought was misinterpreted by some circles. During this process, he kept a distance from some issues such as the holiness of the walī. Hamka claims that in some mystical books, walāya is necessarily a subject to be believed. He claimed that the walāya was not in the Kur‘ān and in the life of the Prophet. Therefore, he stated that this issue is not an essential element of taşawwuf. In his work *Tasauf: Perkembangan dan Pemurniannya* Hamka put forward his own point of view on what true mysticism should be. According to him, true taşawwuf is a solid structure based on the solid and correct acceptance of Islam. Taşawwuf is actually a remedy against the modern thought of materialism in this age. However, in order for Muslims to do this, they need to balance their mystical experiences with knowledge and intelligence. Muslims have to overcome ethnic narrow-mindedness and implement an alternative new method by breaking down sectarian fanaticism and ideological prejudice in historiography.

**Keywords:** Tasawwuf, Hamka, Indonesia, Salafi Islam, Neo-Sufism.



# KORONAVİRÜS (COVID-19) SÜRECİNDE İLAHİYAT ALANINDA LİSANSÜSTÜ EĞİTİM GÖREN ÖĞRENCİLERİN UZAKTAN EĞİTİME BAKIŞLARI

Muhammet Fatih GENÇ\*  
Mustafa Fatih AY\*\*  
Süleyman GÜMRÜKÇÜOĞLU\*\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 14 Aralık 2020, **Kabul Tarihi:** 24 Şubat 2021, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2021, **Atf:** Genç, Muhammet Fatih, Ay, Mustafa Fatih, Gümrükçüoğlu, Süleyman. "Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim Gören Öğrencilerin Uzaktan Eğitime Bakışları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (Mart 2021): 71-97.  
<https://doi.org/10.33415/daad.840675>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 14 December 2020, **Accepted:** 24 February 2021, **Published:** 31 March 2021, **Cite as:** Genç, Muhammet Fatih, Ay, Mustafa Fatih, Gümrükçüoğlu, Süleyman. "The Views of Postgraduate Education Students in the Field of Theology on Distance Education in the Coronavirus (Covid-19) Process". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/1 (March 2021): 71-97.  
<https://doi.org/10.33415/daad.840675>



## Öz

Çalışmanın temel amacı İlahiyat alanında lisansüstü eğitim gören öğrencilerin Covid-19 pandemi sürecine ve bu süreçteki eğitim öğretim uygulamalarına ilişkin görüşlerini incelemektir. Çalışma karma yöntem araştırmalarından yakınsayan paralel desene uygun olarak tasarlanmıştır. Bu çerçevede anket yardımı ile

\* Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Bilimleri Anabilim Dalı, mfgence@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-5387-0534>

\*\* Dr. Öğr.Üyesi, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı, mustafafatihay@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-0433-318X>

\*\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Bilimleri Anabilim Dalı, sgumrukcuoglu@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-5875-767X>

nicel veriler toplanırken yarı yapılandırılmış mülakatlar ile de nitel veriler eş zamanlı olarak toplanmıştır. Çalışmanın verileri; Marmara, İstanbul, Kocaeli, Bursa Uludağ, Atatürk, Sivas Cumhuriyet, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitelerinde İlahiyat alanında lisansüstü öğrenim gören 145 öğrenciden oluşan çalışma grubundan online olarak elde edilmiştir. Araştırmaya katılan öğrencilerin 56'sı erkek 89'u ise kadındır. Araştırmanın nitel boyutunda ise 6'sı kadın 5'i erkek 11 öğrenci ile yarı yapılandırılmış görüşme yapılmıştır. Bulgular çerçevesinde İlahiyat alanında lisansüstü öğrenimine devam eden öğrencilerin, uzaktan öğretimle ilgili genel olarak olumlu görüşler beyan ettiği görülmektedir. Pandemi nedeniyle uzaktan öğretime ani geçiş, öğrenci ve akademisyenleri hazırlıksız yakalamış olsa da öğrenci görüşleri çerçevesinde, kısa zamanda hem öğrenci hem de öğretim elemanlarının duruma adapte olduğu tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Covid 19, Uzaktan Eğitim, Lisansüstü, İlahiyat, Eğitim.

### The Views of Postgraduate Education Students in the Field of Theology on Distance Education in the Coronavirus (Covid-19) Process

#### Abstract

The main purpose of the study is to examine the views of students of postgraduate education in the field of Theology about the duration of the Covid-19 pandemic and the educational practices in this process. The study can be used in accordance with the convergent parallel pattern from mixed method studies. In this framework, quantitative data were collected with the help of the questionnaire, and structured with qualitative data through interviews. The continuation of the study was obtained online from 145 graduate students from Marmara, Istanbul, Kocaeli, Bursa Uludağ, Atatürk, Sivas Cumhuriyet, Recep Tayyip Erdogan Universities. 56 of them are men and 89 of them are women who participated in the research. In the qualitative dimension of the study, a structured interview was conducted with 11 students, 6 women and 5 men. Within the framework of the findings, it is seen that external students who continue their undergraduate education in the field of theology have generally positive opinions about distance education. Although the sudden transition to distance education due to the pandemic caught students and academicians unprepared, it was found that both the student and the lecturer adapted to the situation in a short time.

**Keywords:** Covid 19, Distance Education, Postgraduate, Theology, Education.

#### Giriş

2019 yılı Aralık ayında, Çin'in Hubei eyaletinin Wuhan şehrinde bir deniz ürünleri pazarında, nedeni bilinmeyen çok sayıda pnömoni hastasının olduğu bildirilmiştir. Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ), ilk olarak 12 Ocak 2020'de bu şikâyetlerin sebebinin yeni tip bir koronavirüs olduğunu (2019-nCoV) açıklamış ve 11 Şubat 2020'de bu yeni virüs SARS-CoV-2 olarak adlandırılmıştı. DSÖ ise 11 Şubat 2020 tarihinde bu salgını "Covid-19" pandemisi olarak adlandırdı. Salgın Çin'den sonra başta Asya bölge ülkeleri olmak üzere kısa sürede birçok ülkeye yayılarak tüm dünyayı etkileyen

uluslararası bir boyuta ulaştı.<sup>1</sup> Bu virüsün hızla yayılarak tüm dünyayı tehdit eden pandemiye dönüşmesi, küresel ekonomiyi ve ülkeleri etkilemesi, farklı önlem ve uygulamaları da beraberinde getirmiştir. Virüsün yayılımını ve ölümleri azaltmak için birçok ülkede alınan tedbirler arasında, eğitim kurumlarında yüz yüze eğitime belli bir süre ara verilmesi fikri gündeme gelmiş ve uygulanması kararlaştırılmıştır. Dünya genelinde yaklaşık 1,58 milyar öğrenci (kayıtlı öğrencilerin %91,4'ü) için öğrenim faaliyetleri durdurulmuş, hemen hemen tüm eğitim sistemleri uzaktan eğitim çözümlerini kullanmaya başlayarak, geleneksel eğitim ortamlarından uzaklaşarak, uzaktan eğitime yönelmişlerdir.<sup>2</sup>

Ülkeler, eğitimdeki bu zorunlu boşluğu, uzaktan eğitim platformlarıyla kapatmaya çalışırken, bu sürecin eğitim üzerindeki olumsuz etkilerini en az indirmeye çalışmaktadırlar. Tüm dünyada beklenmedik bir şekilde eğitim kurumlarının kapatılması ve karantina günleri nedeniyle evde dijital platformlardan eğitim sürdürülmeye ve desteklenmeye başlanması doğal olarak online eğitimi ya da diğer adıyla uzaktan eğitimi gündeme taşımıştır. Uzaktan eğitim yöntemi, geleneksel eğitimde yaşanan aksaklıkları bir nebze ortadan kaldırmak için eğitim sistemine entegre edilmiştir. Eğitimde yaşanan aksaklıklara bir çözüm olarak, birçok ülkede devlet tarafından desteklenen bu yöntem, yakın geçmişte eğitimdeki masrafları azaltmak, yaşam boyu eğitim, eğitimde fırsat eşitliği gibi amaçlarla desteklenmiştir.<sup>3</sup>

Eğitimde dijital dönüşümü başarıyla gerçekleştirmiş olan ülkelerden birisi olan Hindistan'da yaygın, örgün, lisans ve lisans üzeri eğitimler için 80 milyon saatten fazla içerik oluşturulmuş ve bu eğitim içerikleri öğrencilere ücretsiz olarak sunulmuştur.<sup>4</sup> Türkiye'de eğitim ve öğretimin dijital dönüşümü konusu, resmi olarak 2016'da Türkiye'nin gündemine girmiştir.<sup>5</sup> Ancak yükseköğretimde dijital dönüşümün özel bir program doğrultusunda sağlanması oldukça yenidir. Türkiye'deki yükseköğretim kurumlarının dijital dö-

<sup>1</sup> TÜBA, *COVID-19 Pandemi Değerlendirme Raporu* (Ankara, 2020), 15.

<sup>2</sup> ILO (Organización Internacional del Trabajo), "ILO Sectoral Brief" 2019/March (2020), 1.

<sup>3</sup> Salih Uşun, *Uzaktan Eğitim* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2006), 210-228.

<sup>4</sup> Ergün Akgün, *2023 Eğitim Vizyonunda Dijital Dönüşüm* (2019), 3.

<sup>5</sup> Elif Nuroğlu - Hüseyin Nuroğlu, "Türkiye ve Almanya'nın Sanayide Dijital Dönüşümü: Yol Haritaları ve Şirketlerin Karşılaştırılması," *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 23/ (2018), 1554.



nüşümü 2019'da YÖK'ün ana hedeflerinden birisi olarak ilan edilmiştir. Türk yükseköğretim sisteminin dijital dönüşümü projesi kapsamında belirlenen pilot üniversitelerin müfredatlarına 2018-2019 Bahar döneminde "Dijital Okur-Yazarlık" dersi eklenmiştir. Pilot üniversitelerin yaklaşık 40 bin öğrencisine dijital okuryazarlık dersi kapsamında "internet teknolojileri", "taşınabilir teknolojiler", "sosyal ağlar", "teknoloji, toplum ve insan", "bilişim etiği", "teknoloji ve hayat boyu öğrenme", "bulut bilişim", "geleceğin teknolojileri" konularında eğitimler verilmesi; aynı üniversitelerin 3 bin dolayında akademisyenine ise "dijital okuryazarlık" eğitimi verilmesi planlanmıştır. Yükseköğretimde Dijital Dönüşüm Projesi, insan odaklı bir yaklaşımla, yerel özelliklerini kaybetmeden küresel çapta rekabet edebilir bir yapıya kavuşturmayı amaçlamaktadır.<sup>6</sup>

18 Mart 2020 tarihli Yükseköğretim Kurulu basın açıklamasında, yaşanan salgın nedeni ile ara verilen eğitim-öğretim faaliyetlerinin yeniden başlaması için uzaktan eğitim yöntemi benimsendiği belirtilmiştir. Türkiye'de 123 üniversitede uzaktan eğitim birimi bulunmaktadır. Özellikle uzaktan eğitim birimi bulunan üniversiteler kendi alt yapılarını kullanarak, eğitim-öğretim faaliyetlerini planlamış ve uygulamaya başlamıştır. Uzaktan eğitim birimi bulunmayan üniversiteler için ise uzaktan eğitim alt yapısına veya açık öğretim kabiliyetine sahip üniversitelerden Yükseköğretim Kurulu Koordinasyonu ile destek verilmesi kararlaştırılmıştır. Ayrıca Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu (TRT) bünyesinde bulundurduğu devlet adına yayın yapan televizyon kanallarını kullanarak ortak dersler verileceği kararlaştırılmıştır.<sup>7</sup>

Bu süreçte üniversitelerin uzaktan eğitime geçişi hızlı bir şekilde olmuştur. 189 üniversiteden 121'i (%64) 23 Mart 2020 tarihinde, 41'i (%21,6) ise 30 Mart 2020 tarihinde, 25'i (%13,2) 6 Nisan 2020 tarihinde uzaktan eğitime geçmiştir. 2019-2020 Bahar döneminde yükseköğretim kurumlarında örgün olarak açılması gereken ders sayısı 736.341 iken uzaktan eğitime geçilmesi ile 663.808 ders açılarak %90,1 oranında derslerin uzaktan eğitim ile verildiği görülmektedir. Yükseköğretim kurumlarında uzaktan eğitim sürecinde öğrenci değerlendirme yöntemlerinde de çeşitlilik sağlanmıştır. Değerlendirmelerin %66'sı çevrimiçi sınavlar, %91'i ödev, %83'ü

<sup>6</sup> "YÖK'ün "Yükseköğretimde Dijital Dönüşüm Projesi'nde İmzalar Atıldı" (2019).

<sup>7</sup> "Üniversitelerde Uygulanacak Uzaktan Eğitime İlişkin Açıklama" (2020).

proje, %58'i ise kısa sınav olarak yapılmıştır. Verilen değerlendirme yöntemleri bir derste birden fazla değerlendirme yöntemi kullanıldığını göstermektedir.<sup>8</sup>

Bir ülkenin bilim ve teknoloji yeteneğinin yükseltilmesi ve bunu sağlayacak nitelikli insan gücünün yetiştirilmesinde kuşkusuz yükseköğretimin rolü büyüktür. Yükseköğretim, araştırma ve geliştirme etkinlikleri aracılığıyla sosyokültürel, ekonomi ve teknoloji alanlarında önemli görev icra etmektedir. Bilginin belirli disiplinlere ayrılması ve uzmanlaşmanın getirdiği bilimsel işbölümü; bilim adamı adayının da belirli bir alana odaklanmasını ve o alanda uzmanlaşmasını gerektirmiştir. Bunun sonucu olarak lisansüstü eğitim programları ortaya çıkmıştır.<sup>9</sup>

Yükseköğretim Kanunu ve ilgili mevzuata göre lisansüstü eğitim, 2547 sayılı Yükseköğretim Yasasının 65. Maddesi hükmü gereğince Üniversitelerarası Kurulca hazırlanan "Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği" ile düzenlenmiştir. Yönetmeliğin (b) maddesinde lisansüstü eğitimin yüksek lisans, doktora ve sanatta yapılan yeterlik programlarından oluşan, lisans öğretimine dayalı eğitim-öğretim ve araştırmanın sonuçlarını ortaya koymayı amaçlayan bir yükseköğretim olduğu belirtilmiştir.<sup>10</sup> Bu eğitim süreci, ülkenin gelişimine iki yönde katkı sağlar. Bunlardan birincisi, yükseköğretim kurumlarının geleceğin öğretim üyelerini ve araştırmacılarını yetiştirmesidir. Lisansüstü eğitimin ikinci katkısı ise, ülkelerin teknolojik, ekonomik ve sosyokültürel gelişimleri ile ilgili sorunlarına çözüm üretmesidir.<sup>11</sup> Bu nedenle, yükseköğretim, ülkelerin gelişmişlik düzeylerini gösteren, önemli göstergelerin başında yer almaktadır.<sup>12</sup>

Türkiye'de lisansüstü eğitim, 1960'ların sonlarına kadar yüksek lisans aşaması olmaksızın yalnızca doktora programı şeklinde 3-4 yıllık lisansüstü eğitimle hoca-asistan ilişkisi esasına göre yürütülmüştür. 1970'lerden itibaren önce yüksek lisans ve daha sonra doktora olmak üzere iki aşamalı bir düzenleme yapılmış ve bu aşama-

<sup>8</sup> "YÖK'ten Üniversitelerdeki Uzaktan Eğitime Yönelik Değerlendirme" (2020).

<sup>9</sup> İ. Tosun, *Bilim Adamı Yetiştirme - Lisansüstü Eğitim* (Türkiye Bilimler Akademisi, 2001).

<sup>10</sup> Yükseköğretim kanunu (Yükseköğretim kanunu), (1981), Law No. 2547.

<sup>11</sup> Tosun, *Bilim Adamı Yetiştirme - Lisansüstü Eğitim*, 12.

<sup>12</sup> Yahya Kemal Kaya, *İnsan Yetiştirme Düzenimize Yeni Bir Bakış: Eğitimde Model Arayışı* (Ankara: Bilim Yayınları, 1989), 80.

larda izlenecek yöntem ve kurallar günümüze kadar pek çok kere değiştirilen yönetmeliklerle günümüze kadar gelmiştir.<sup>13</sup>

Lisansüstü eğitim sürecinde öğrencinin başarısını etkileyen olumlu veya olumsuz birçok neden bulunmaktadır. Bunlar, hem öğrencinin kendisinden hem de iradesi dışında ortaya çıkan nedenlerden kaynaklanabilmektedir. Kişisel nedenlerin başında; yetenekleri, ilgileri, özgüveni, içsel motivasyonu, zekâsı, algıları ve inançları gelmektedir. Kendi iradesi dışındaki nedenler ise çevresel faktörler, öğrencinin dışsal motivasyonu ve bireyden beklentiler olarak ifade edilebilir. Başarıyı etkileyen bu nedenlerin tamamı öğrencinin akademik başarısını doğrudan etkilemektedir.<sup>14</sup>

Tez sürecine başlamadan önce öğrencinin mutlaka bilmesi gerektiği hususların başında metodoloji gelir. Öğrencinin ihtisas yaptığı alanın metodolojisine hâkimiyeti, hazırlayacağı tezin güvenilirliği ve kabul edilebilirliğini önemli ölçüde etkileyecektir. İhtisas alanının kendine ait metodolojisinin yanında öğrenci, tez konusunun tespiti ve sınırlandırılması, araştırma yönteminin belirlenmesi, literatür taramasının ne olduğu, literatürü nerede arayacağı, künye fişlemenin nasıl gerçekleştiği, elde edilen kaynakların tenkidi, kaynakların sınıflandırılması, bölümlenme, etkili okuma ve not alma, dipnot stilleri, dipnot verme, alıntı yapma, kaynakça oluşturma, Word programı kullanma, tez yazım kılavuzunu inceleme ve bu sürece yardımcı olabilecek bilgisayar programlarının neler olduğu hakkında bilgi sahibi olması gerekmektedir.<sup>15</sup>

Tez danışmanı, öğrenci için konu seçmeden önce öğrencinin metodoloji alanında yeterliliğini belirlemelidir. Öğrenciye verilecek seminer ödevleri bu konuda danışmanın, öğrencinin seviyesini tespit etmesine yardımcı olabilir. Öğrenci, seminer ödevini hazırlarken izlediği süreci takip eden danışman, öğrencinin yukarıda belirtilen yeterliliklere ne oranda sahip olduğunu önemli ölçüde ortaya çıkarabilir. Öğrencide tespit edilen eksiklikler danışman tarafından öğ-

<sup>13</sup> Ö. Çakar, *Fen Bilimleri Alanında Bilim Adamı Yetiştirme: Lisansüstü Eğitim* (Türkiye Bilimler Akademisi, 1997), 65-75.

<sup>14</sup> Gabriela Ordaz-villegas - Lucina Isabel Reyes-lagunes, "Development of an Academic Self Concept for Adolescents (ASCA) Scale," *Revista Mexicana De Biodiversidad* 5/2 (2013), 118-119.

<sup>15</sup> Dawn Childress, "Citation Tools in Academic Libraries" 51/2 (2011), 144-145.

rencinin belli alıştırmalara veya eğitimlere yönlendirilmesi ile giderilir.<sup>16</sup>

Öğrencinin çalışma performansına bağlı olarak elde ettiği her başarının sonunda akademik anlamda kendine olan güveni artmaktadır.<sup>17</sup> Bunun beraberinde getirdiği motivasyon, akademik başarının gelişerek devamını sağlamaktadır. Akademik çalışmanın en önemli sürecini oluşturan tez yazımı sürecinde öğrenci ile danışman arasındaki iletişim son derece önemlidir. Bu iletişimin yüz yüze ve belli bir aralıkla gerçekleşmesi tezin kalitesine olumlu katkı sağlar. Ancak tez danışmanı tarafından tez sürecinin izlenmesinin sekteye uğraması, öğrencinin tez sürecinde sorumluluklarını yerine getirmemesine ve tez planının dışına çıkmasına neden olabilir. Bu olumsuzlukların önüne geçebilmek için özellikle danışmanın belirleyeceği iletişim ve takip platformu, öğrencinin danışmana olan mekânsal uzaklığına ve zaman belirsizliğine rağmen, süreç içinde kalmasını büyük ölçüde sağlayacaktır.<sup>18</sup>

Sosyal medyanın ve anlık mesajlaşmanın yaygınlaşmasında rol oynayan yazılımların, özellikle akıllı telefonlara uyumlu olması, insanların iletişim girişimine ve iletişimi sürdürebilirliğine katkı sağlamıştır. İnternetin yaygınlaşması ve erişimin kolay olması bu katkıyı farklı boyutlara taşımıştır. Akademi dünyası da bilimsel üretim faaliyetlerinde dijitalleşmenin sunduğu imkânlardan yararlanmaya başlayarak gelenekselleşmiş uygulama ve yöntemlerde bazı kalıcı değişikliklere yönelmek zorunda kalmıştır.<sup>19</sup>

Teknolojinin, sektörel düzeyde dönüşümüne bakıldığında eğitim sektörünün yenilikleri en çok transfer eden alanlardan birisi olduğu görülmektedir.<sup>20</sup> OECD, eğitimde ve öğretimde yeniliklerin ne kadar kullanıldığını düzenli olarak rapor etmektedir. Dijitalizasyon ile birlikte eğitim kuruluşlarında (okullar, üniversiteler, eğitim merkezleri, eğitim yayıncıları vb.) kaynaklar değişmekte, e-

<sup>16</sup> Childress, "Citation Tools in Academic Libraries," 145–146.

<sup>17</sup> Cem Oktay Güzeller et al., "Üniversite Öğrencilerinin Mezun Oldukları Lise Türünün, Akademik Başarı ve Eleştirel Düşünme Eğilimi Üzerindeki Etkisi," *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/1 (2016), 224.

<sup>18</sup> Ryan Shaw et al., "Integrating Collaborative Bibliography and Research," *Proceedings of the ASIST Annual Meeting* 49/1 (2012), 2–4.

<sup>19</sup> Jason Muldrow - Stephen Yoder, "Out of Cite! How Reference Managers Are Taking Research to the next Level," *PS - Political Science and Politics* 42/1 (January 2009), 167–171.

<sup>20</sup> Akgün, *2023 Eğitim Vizyonunda Dijital Dönüşüm*, 1.

öğrenme imkânları artmakta ve lisansüstü öğretimde de farklı yaklaşımlar geliştirilmektedir. OECD'nin inovasyonu ölçme raporu; sınıf ve eğitim kurumları içerisindeki değişimi, öğretmenlerin dijital çağda pedagojik kaynakları nasıl geliştirdiklerini ve inovasyonun eğitim çıktıları üzerindeki etkilerini göstermesi bakımından oldukça önem arz etmektedir. OECD'nin "Eğitimde İnovasyonun Ölçümü 2014" raporuna göre, Türkiye'nin teknolojik araç-gereç kullanımında İngiltere'nin ardından en yüksek orana sahip ülke olduğu ifade edilmiştir. Türkiye'nin eğitim alanında inovasyonu kullanma oranı %59 ile dünya ortalamasının üzerindedir.<sup>21</sup>

Bu süreçte alınan önlemler sonucu yapılan online dersler ve online sınavlara ilişkin öğrencilerin görüşleri uzaktan eğitimin kalitesi, sınırlıkları, avantajlı ve dezavantajlı kısımlarını daha rahat tespit edebilmek için önemlidir. Öğrencilerden gelecek olan dönütler karşılaşılan olumsuz durumların tespit edilerek daha sağlıklı bir eğitim yapılabilmesinin önünü açacaktır. Bu bağlamda bu çalışma pandemi sürecinde İlahiyat alanında lisansüstü öğrenim gören öğrencilerin uzaktan eğitime bakışlarını, karşılaştıkları problemleri tespit edip öneriler getirmeyi hedeflemektedir.

78 | db

Bu bağlamda çalışmanın temel problemi; İlahiyat alanında lisansüstü eğitim gören öğrencilerin pandemi sürecine ve bu süreçteki eğitim öğretim uygulamalarına ilişkin görüşleri nelerdir? Bu çerçevedeki araştırmada, aşağıdaki sorulara cevaplar aranmıştır:

- İlahiyat alanında lisansüstü eğitim gören öğrencilerin pandemi sürecinin kişisel etkilerine ilişkin görüşleri nelerdir?
- İlahiyat alanında lisansüstü eğitim gören öğrencilerin uzaktan eğitim süreci ve yönetimine ilişkin görüşleri nelerdir?
- İlahiyat alanında lisansüstü eğitim gören öğrencilerin uzaktan eğitime erişim konusuna ilişkin görüşleri nelerdir?

### Yöntem

Koronavirüs (Covid-19) sürecinde İlahiyat alanında lisansüstü eğitim gören öğrencilerinin uzaktan eğitime bakışlarını inceleyen bu çalışmada karma yöntem araştırmalarından yakınsayan paralel desen kullanılmıştır. Bu desende aynı anda hem nitel hem de nicel

<sup>21</sup> Akgün, 2023 *Eğitim Vizyonunda Dijital Dönüşüm*, 1-2; *Measuring Innovation in Education A New Perspective* Centre for Educational Research and Innovation (2014).

veriler aynı aşamada toplanmakta ve sonuçlar birlikte değerlendirilmektedir.<sup>22</sup> Bu çerçevede araştırmanın nicel verileri anket yardımı ile toplanırken diğer taraftan da katılımcılar ile yarı yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Araştırmada kullanılacak anket sorularının hazırlanması aşamasında öncelikle literatür taraması yapılmış ve veri toplanması hedeflenen konuda kullanılması muhtemel sorular oluşturulmuştur. Muhtemel sorular uzman kişiler ile müzakere edilmiş ve gerekli düzenlemeler sonucunda anlaşılabilirlik vb. konularda bir pilot uygulama olarak sınırlı sayıda lisansüstü öğrenciye uygulanmış ve görüşleri alındıktan sonra son şekli verilmiştir. Yarı yapılandırılmış görüşme soruları için de benzer şekilde alanın uzmanı öğretim üyelerinden görüş ve öneriler alınmış, soruların işlerliğini belirlemek için İlahiyat alanında lisansüstü öğrenim öğrencilerinden bir gruba bu sorular uygulanarak soruların açık ve anlaşılır olup olmadığı ve cevap verilen sorularla yanıtların örtüşüp örtüşmediği incelenmiştir. Bu süreç sonucunda ise sorular, uzman görüşü ve pilot uygulama sonucunda son halini almıştır. Daha sonra anket soruları Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin 27/05/2020 tarih ve-E.34742 sayılı yazısı gereği "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi" kurallarına uygun olarak uygulanmıştır.

Araştırmanın nicel kısmını oluşturan anket uygulaması sonucunda elde edilen veriler, frekans ve yüzde şeklinde tanımlayıcı istatistikler olarak raporlanmıştır. Anketler SPSS 22 programında yüzde ve frekans yöntemi ile analiz edilmiştir. Kullanılan anket içerisindeki 18 sorunun güvenilirlik tespiti için Cronbach's Alpha iç tutarlılık katsayısı hesaplanmıştır. Bu katsayı; .60 ile .80 arasında olduğunda ölçek "oldukça güvenilir", .80 ile 1 arasında olduğunda ise "yüksek derecede güvenilir"dir.<sup>23</sup> Bu analiz neticesinde çalışmanın Cronbach's Alpha iç tutarlılık katsayısı 0,65 olarak bulunmuş ve anketin güvenilir olduğu görülmüştür. Araştırmanın nitel kısmında ise İlahiyat/İslami İlimler alanında lisansüstü öğrenim gören öğrencilerle yarı yapılandırılmış mülakatlar gerçekleştirilmiş elde edilen

<sup>22</sup> J. W. Creswell - V. L. P. Clark, *Karma Yöntem Araştırmaları, Tasarımı ve Yönetilmesi*. (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 84.

<sup>23</sup> Aziz Akgül - Osman Çevik, *İstatistiksel Analiz Teknikleri - SPSS'te İşletme Yönetimi Uygulamaları* (Ankara: Emek Ofset, 2003).

veriler betimsel analiz tekniği ile analiz edilmiştir.<sup>24</sup> Bu analizden elde edilen veriler nicel araştırma bulgularının yorumlanmasında kullanılmıştır.

### Örneklem/Çalışma Grubu

Bu çalışmanın örneklem/çalışma grubunu Marmara, İstanbul, Kocaeli, Bursa Uludağ, Erzurum Atatürk, Sivas Cumhuriyet, Rize Recep Tayyip Erdoğan Üniversitelerinin İlahiyat alanında lisansüstü öğrenim gören 145 öğrenci oluşturmaktadır. Bu öğrenciler çalışmaya pandemi sürecinden dolayı online olarak katılmıştır. Araştırmaya katılan öğrencilerin 56'sı erkek 89'u ise kadındır. Araştırmanın nitel boyutunda ise 6'sı kadın 5'i erkek 11 öğrenci ile yarı yapılandırılmış görüşme yapılmıştır.

**Tablo 1:** Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Demografik Bilgileri

80 | db ri

Değişken	Grup	Frekans	Yüzde
Cinsiyet	Erkek	56	38,6
	Kadın	89	61,4
	Toplam	145	100,0
Yaş	21-25	50	34,5
	26-30	46	31,7
	31-40	36	24,8
	41-60	13	9
	Toplam	145	100,0
Dönem	Doktora Ders Dönemi	18	12,4
	Doktora Tez Dönemi	28	19,3
	Yüksek Lisans Ders Dönemi	66	45,5

<sup>24</sup> Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2006), 224.

	Yüksek Lisans Tez Dönemi	33	22,8
	Toplam	145	100,0
Bölüm/Alan	Felsefe ve Din Bilimleri	77	53,1
	İslam Tarihi ve Sanatları	9	6,2
	Temel İslam Bilimleri	59	40,7
	Toplam	145	100,0
Meslek/Çalışma Durumu	Araştırma Görevlisi	28	19,3
	Çalışmıyor	47	32,4
	Diğer	4	2,8
	Diyanet Personeli	25	17,2
	Öğretmen	41	28,3
	Toplam	145	100,0

## Bulgular

### a) Uzaktan Eğitime Erişim Konusuna İlişkin Görüşler

**Tablo 2: Bu süreçte internet bağlantısı sorunu yaşadığımdan dolayı eğitimden yararlanamadım**

	Frekans	Yüzde
Evet	20	13,8
Hayır	106	73,1
Kararsızım	19	13,1
Toplam	145	100,0

Katılımcıların, “Bu süreçte internet bağlantısı sorunu yaşadığımdan dolayı eğitimden yararlanamadım” ifadesine katılımları incelendiğinde, öğrencilerin %13,8’inin (20 kişi) evet; %73,1’inin (106 kişi) hayır; %13,1’inin (19 kişi) ise kararsızım yanıtını verdiği görülmüştür. Bu yanıtlara göre pandemi sürecinde katılımcıların büyük çoğunluğunun, uzaktan eğitimden faydalanma konusunda



internet erişiminden kaynaklı bir mağduriyet yaşamadığı görülmektedir.

**Tablo 3: Online derslere bağlanmayı sağlayacak yeterli alt yapı (internet, pc vb.) vardı**

	Frekans	Yüzde
Evet	122	84,1
Hayır	20	13,8
Kararsızım	3	2,1
Toplam	145	100,0

Katılımcıların, “Online derslere bağlanmayı sağlayacak yeterli alt yapı (internet, pc vb) vardı” ifadesine katılımları incelendiğinde, öğrencilerin %84,1’nin (122 kişi) evet; %13,8’inin (20 kişi) hayır; %2,1’inin (3 kişi) ise kararsızım yanıtını verdiği görülmüştür. Bu yanıtlara göre pandemi sürecinde katılımcıların büyük çoğunluğunun, uzaktan eğitimden faydalanmak için gerekli olan internet ve bilgisayar gibi altyapı imkanlarına sahip olduğu görülmektedir.

82 | db

**Tablo 4: Bu süreçte danışmanınızla nasıl iletişim kurdunuz?**

	Frekans	Yüzde
e-posta	6	4,1
Telefon	38	26,2
Uzem	32	22,1
WhatsApp	35	24,1
Zoom, Teams, Skype vb.	34	23,4
Toplam	145	100,0

Katılımcıların pandemi sürecinde danışmanı ile iletişim kurma yolları incelendiğinde, öğrencilerin %4,1’inin (6 kişi) e-posta; %26,2’sinin (38 kişi) telefon; %22,1’inin (32 kişi) Uzem,

%24,1'inin (35 kişi) WhatsApp; %23,4'ünün (34 kişi) Zoom vb. araçları kullandığını belirlenmiştir.

**Tablo 5: Derslere bağlanmada ve bilgisayar kullanımında birinden destek aldınız mı?**

	Frekans	Yüzde
Aldım	17	11,7
Almadım	128	88,3
Toplam	145	100,0

Katılımcıların, “Derslere bağlanmada ve bilgisayar kullanımında birinden destek aldınız mı?” sorusuna verdikleri yanıtlar incelendiğinde, öğrencilerin %11,7'sinin (17 kişi) aldım; %88,3'ünün (128 kişi) almadım yanıtını verdiği tespit edilmiştir. Bu yanıtlara göre pandemi sürecinde katılımcıların büyük çoğunluğunun, derslere bağlanma ve bilgisayar kullanımında başka birisinden yardım almadığı görülmektedir.

db | 83

#### b) Uzaktan Eğitim Süreci ve Yönetimine İlişkin Görüşler

**Tablo 6: Bu süreçte, YÖK'ün süreci yönetimi ve yükseköğretim ile ilgili konularda kamuoyunu bilgilendirmesi beni tatmin etti?**

	Frekans	Yüzde
Evet	76	52,4
Kararsızım	43	29,7
Hayır	26	17,9
Toplam	145	100,0

Katılımcıların, YÖK'ün süreci yönetimi ve yükseköğretim ile ilgili konularda kamuoyunu bilgilendirmesinden tatmin olma durumları incelendiğinde, öğrencilerin %52,4'ünün (76 kişi) evet; %17,9'unun (26 kişi) hayır; %29,7'sinin (43 kişi) ise kararsızım yanıtını verdikleri anlaşılmıştır. Bu yanıtlara göre pandemi sürecinde katılımcıların bir kısmının YÖK'ün süreci yönetimi ve yükseköğ-

retim ile ilgili konularda kamuoyunu bilgilendirmesinden memnun iken yine bir kısmının kararsız olduğu görülmektedir.

**Tablo 7: Uzaktan eğitimden memnun kaldım**

	Frekans	Yüzde
Evet	69	47,6
Hayır	36	24,8
Kararsızım	40	27,6
Toplam	145	100,0

Katılımcıların, uzaktan eğitimden memnun olma durumları incelendiğinde, öğrencilerin %47,6'sının (69 kişi) evet; %24,8'inin (36 kişi) hayır; %27,6'sının (40 kişi) ise kararsızım yanıtını verdiği görülmüştür.

**Tablo 8: Bu süreçte ders materyallerinden tam anlamıyla yararlandım**

	Frekans	Yüzde
Evet	66	45,5
Hayır	49	33,8
Kararsızım	30	20,7
Toplam	145	100,0

Katılımcıların, pandemi sürecinde ders materyallerinden tam anlamıyla yararlanma durumu incelendiğinde, öğrencilerin %45,5'inin (66 kişi) evet; %33,8'inin (49 kişi) hayır; %20,7'sinin (30 kişi) ise kararsızım yanıtını verdikleri belirlenmiştir.

**Tablo 9: Online derslerde fakültede aldığım verimi alabiliyorum**

	Frekans	Yüzde
Evet	47	32,4

Hayır	66	45,5
Kararsızım	32	22,1
Toplam	145	100,0

Katılımcıların, pandemi sürecinde online derslerde fakültede aldığım verimi alabiliyorum ifadesine katılımları incelendiğinde, öğrencilerin %32,4'ünün (47 kişi) evet; %45,5'inin (66 kişi) hayır; %22,1'inin (30 kişi) ise kararsızım yanıtını verdiği görülmektedir.

**Tablo 10: Bu süreçte öğretim üyeleri, çalışmalarında faydalanmam için kaynak temininde yönlendirici ve temin edici oldu**

	Frekans	Yüzde
Evet	94	64,8
Hayır	27	18,6
Kararsızım	24	16,6
Total	145	100,0

Katılımcıların, pandemi sürecinde öğretim üyelerinin, kaynak temininde yönlendirici ve temin edici olma durumlarına ilişkin görüşleri incelendiğinde, öğrencilerin %64,8'inin (94 kişi) evet; %18,6'sının (27 kişi) hayır; %16,6' sının (24 kişi) ise kararsızım yanıtı verdikleri tespit edilmiştir..

### c) Pandemi Sürecinin Kişisel Etkilerine İlişkin Görüşler

**Tablo 11: Bu süreçte kaydımı dondurmaya düşündüm**

	Frekans	Yüzde
Evet	34	23,4
Hayır	102	70,3
Kararsızım	9	6,2
Toplam	145	100,0

Katılımcıların, pandemi sürecinde kaydımı dondurmaya düşündüm ifadesine katılım durumları incelendiğinde, öğrencilerin %23,4'ünün (34 kişi) evet; %70,3'ünün (102 kişi) hayır; %6,2'sinin (9 kişi) ise kararsızım yanıtını verdiği görülmüştür.

**Tablo 12: Pandemi sürecinde derslere/tezime konsantre olabiliyorum**

	Frekans	Yüzde
Evet	59	40,7
Hayır	48	33,1
Kararsızım	38	26,2
Toplam	145	100,0

Katılımcıların, pandemi sürecinde derslere/tezime konsantre olabiliyorum ifadesine katılım durumları incelendiğinde, öğrencilerin %40,7'sinin (59 kişi) evet; %33,1'inin (48 kişi) hayır; %26,2'sinin (38 kişi) ise kararsızım yanıtını verdiği belirlenmiştir.

86 | db

**Tablo 13: Bu süreçte verimli bir şekilde akademik çalışma yapabiliyorum**

	Frekans	Yüzde
Evet	60	41,4
Hayır	57	39,3
Kararsızım	28	19,3
Toplam	145	100,0

Katılımcıların, pandemi sürecinde verimli bir şekilde akademik çalışma yapabiliyorum ifadesine katılım durumları incelendiğinde, öğrencilerin %41,4'ünün (60 kişi) evet; %39,3'ünün (57 kişi) hayır; %19,3'ünün (28 kişi) ise kararsızım yanıtını verdiği tespit edilmiştir.

**Tablo 14: Bu süreçte çalışmalarınızda yararlandığınız kaynaklar**

	Frekans	Yüzde
Kitaplar	10	6,9
Online kaynaklar	50	34,5
Online kaynaklar, Kitaplar	85	58,6
Toplam	145	100,0

Katılımcılar, pandemi sürecinde çalışmalarında yararlandıkları kaynakları, %58,6 (60 kişi) online kaynaklar ve kitaplar; %34,5 (50 kişi) online kaynaklar; %6,9 (10 kişi) kitaplar olarak belirtmiştir.

**Tablo 15: Bu süreçte herkesin evde olması başarımı olumlu yönde etkiledi**

	Frekans	Yüzde
Evet	42	29,0
Hayır	62	42,8
Kararsızım	41	28,3
Toplam	145	100,0

Katılımcıların, pandemi sürecinde herkesin evde olması başarımı olumlu yönde etkiledi ifadesine katılım durumları incelendiğinde, öğrencilerin %29'unun (42 kişi) evet; %42,8'inin (57 kişi) hayır; %28,3'ünün (41 kişi) ise kararsızım yanıtını verdiği görülmüştür.

**Tablo 16: Bu süreç aile içi ilişkilerimi olumlu yönde etkiledi**

	Frekans	Yüzde
Evet	99	68,3
Hayır	19	13,1
Kararsızım	27	18,6

Toplam	145	100,0
--------	-----	-------

Katılımcıların, pandemi süreci aile içi ilişkilerini olumlu yönde etkiledi ifadesine katılım durumları incelendiğinde, öğrencilerin %68,3'ünün (99 kişi) evet; %13,1'inin (19 kişi) hayır; %18,6'sının (27 kişi) ise kararsızım yanıtını verdiği belirlenmiştir.

**Tablo 17: Bu süreçte ailem ekonomik sıkıntı yaşadı**

	Frekans	Yüzde
Evet	16	11,0
Hayır	126	86,9
Kararsızım	3	2,1
Toplam	145	100,0

88 | db

Katılımcıların, bu süreçte ailem ekonomik sıkıntı yaşadı ifadesine katılım durumları incelendiğinde, öğrencilerin %11'inin (16 kişi) evet; %86,9'unun (126 kişi) hayır; %2,1'inin (3 kişi) ise kararsızım yanıtını verdiği görülmüştür.

**Tablo 18: Bundan sonraki süreçte tercihlerinizde sosyal hayat mı yoksa akademik çalışmalar mı belirleyici olacak?**

	Frekans	Yüzde
Akademik çalışmalar	94	64,8
Sosyal Hayat	51	35,2
Toplam	145	100,0

Katılımcıların, 'bundan sonraki süreçte tercihlerinizde sosyal hayat mı yoksa akademik çalışmalar mı belirleyici olacak' sorusuna vermiş olduğu yanıtlar incelendiğinde, öğrencilerin %64,8'inin (94 kişi) akademik çalışmalar; %35,2'sinin (51 kişi) sosyal hayat yanıtını verdiği tespit edilmiştir.

### **Tartışma, Sonuç ve Öneriler**

Tüm dünyada olduğu gibi ülkemizde de beklenmedik bir şekilde ortaya çıkan pandemi süreci, eğitim kurumlarının kapatılmasına

ve insanların karantinaya alınmasına neden olmuştur.. Doğal olarak evlerde online platformlarda eğitim sürdürülmeye ve desteklenmeye çalışılmıştır.

Uzaktan eğitim, ülkemizde bazı üniversitelerin ortak zorunlu derslerin yürütülmesinde, pandemiden önce de kullandıkları bir yöntemdir. Ancak üniversitelerin tüm bölüm ve düzeylerinde uzaktan eğitimin kullanılması ilk defa karşılaşılan bir durumdur. Bu süreçten hem lisansüstü öğrencileri hem de akademisyenler etkilenmiş ve duruma ayak uydurmaya çalışmışlardır. Her iki tarafta çeşitli zorluklarla ve avantajlarla karşılaşmışlardır.

Bu araştırma lisansüstü öğrencilerinin pandemi ve izolasyon sürecinde, uzaktan eğitime bakış açılarının tespit edilmesinde önemli veriler içermektedir.

Araştırmaya, Marmara, İstanbul, Kocaeli, Bursa Uludağ, Atatürk, Sivas Cumhuriyet, Recep Tayyip Erdoğan Üniversiteleri'nin İlahiyat alanında lisansüstü öğrenim gören 145 öğrenci katılmıştır. Araştırmaya katılanların %38,6'sını erkek, %61,4'ünü kadın öğrenciler oluşturmaktadır. Katılımcıların %91'i 21-40 yaş aralığında %9'u ise 41-60 yaş aralığındadır. Bu yaş aralığındaki öğrencilerin %53,1'i Felsefe ve Din Bilimleri, %6,2'si İslam Tarihi ve Sanatları, %40,7'si de Temel İslam Bilimlerinde lisansüstü eğitim almaktadır.

Pandemi sürecinde lisansüstü eğitim alan öğrencilerin büyük bir çoğunluğu uzaktan eğitimden faydalanma konusunda internet ve bilgisayar gibi altyapı imkânlarına sahip olduğu görülmektedir. Ayrıca internet alt yapısının oluşan yoğunluğa rağmen uzaktan eğitime imkân verdiği anlaşılmaktadır. Öğrenciler bu süreçte danışmanları ile başta telefon olmak üzere internet merkezli haberleşme platformlarını kullanmışlardır.

Lisansüstü öğrencilerinin büyük bir ekseriyeti online derse bağlanma ve bunun için gerekli olan başta bilgisayar olmak üzere araç gereci kullanma yeterliğine sahiptirler.

YÖK'ün, izolasyon sürecinde üniversiteleri ve kamuoyunu bilgilendirmesi, süreci tüm açıklığı ile yönetmesi, öğrencilerdeki endişe ve belirsizliği büyük oranda gidermiştir. Öğrencilerden, uzaktan eğitimin sunduğu, vakit tasarrufu, derslere kolay ulaşma ve dersin tekrarını dinleme gibi imkânlardan memnun olduklarını belirtenlerin oranı %47,6 iken; örgün eğitimin sosyalleşme ve yüz yüze etki-



leşiminden uzak olmaları nedeniyle uzaktan eğitimden memnun olmadıklarını belirtenlerin oranı %24,8'dir.

Ayrıca öğrencilerin ve öğretim elemanlarının sürece ansızın ve hazırlıksız yakalanmaları, sürecin gidişatındaki belirsizlik hem öğrencilerin hem de öğretim elemanlarının, online materyal teminin de güçlüğüyle karşılaşmalarına neden olmuştur. Öğretim etkinliğinde kullanılan materyallerin, öğretimin amacına, öğrenci düzeyine uygun olması bilginin aktarımında önemlidir. Uzaktan eğitim sürecinde temin edilen ve online sisteme yüklenen ders materyallerinden tam anlamıyla yararlanma oranı %45,5 olmakla birlikte, %33,8'lik bir oran ders materyallerinden yeterince faydalanamadığını belirtmiştir. Bunun nedenleri olarak; yüz yüze eğitimde olduğu gibi öğrenci ve öğretim elemanı arasındaki etkileşimin yeterince olmaması, ev ortamında dikkat dağınıcı unsurların fazla olması nedeniyle derse adapte olmanın zorluğu, öğrencilerin derse eşit ulaşım imkânlarının bulunmaması da sayılabilir.

90 | db

Lisansüstü öğrencileri pandemi sürecinde derslerini, zamanında veya müsait olduklarında takip edebilmektedirler. Örgün eğitimde öğrencilerin birbirleriyle ve öğretim üyeleri ile yüz yüze etkileşimleri derslere odaklanmalarını olumlu etkilemektedir. Dolayısıyla bu süreçte hem ders materyali teminindeki yaşanan sıkıntılar hem de sürecin beraberinde getirdiği psiko-sosyal ve ekonomik etkiler öğrencilerin yüz yüze eğitim aldıkları fakülte ortamındaki derslerin, online derslerden daha verimli olduğunu belirtmişlerdir. Bu sürecin doğurduğu bazı olumsuzlukların zamanla aşıldığı bundan dolayı pandemi sürecinde %70,3 oranında öğrenci, kaydını dondurmaya düşünmediğini belirtmiştir.

Bu süreçte öğretim üyelerinin, öğrencilerin ihtiyacı olan ders materyali ve tez çalışmaları için gerekli olan kaynak temininde yönlendirici ve temin edici olma durumları %64,8 gibi yüksek bir orana öğrenci tarafında takdir edilmiştir. Öğretim üyelerinin hazırlıksız yakalandıkları bu sürecin ortaya çıkardığı sosyo-psikolojik etkenlere rağmen öğrencilerinin araştırmaları için gerekli materyalleri sunmaları veya temin etmelerinde yönlendirici olmaları, öğrencinin tez çalışmalarındaki sürekliliğini sağlamıştır.

Bu süreçte öğrencinin daha çok ev ortamında olduğu düşünüldüğünde, kısıtlayıcı imkânlara sahip olmasına rağmen, bilinçli bir tercihle girdiği doktora ve yüksek lisans eğitiminin motivasyonu

ders ve tez çalışmaları için gerekli olan verimli çalışma ortamı ve zamanı kendine ayırabildiğini görmekteyiz. Bunun sonucu olarak verimli akademik çalışmalar üretebilmiştir. Bunu sağlayamayan öğrenciler iç ve dış motivasyondan yoksun olmalarının sonuçlarıyla karşılaşmışlardır.

Salgın sürecinde sosyal hayattaki bazı kısıtlamalar, akademik çalışma yapan öğrencilerin kütüphanelere gitme, kitaplara ulaşma noktasında bazı zorluklarla karşılaşmalarına neden olmuştur. Ancak dijital teknolojilerindeki gelişme bu sorunları en aza indirme imkânı sunmuştur. Online kaynaklar ve kütüphaneler bu süreçte büyük bir ihtiyaca cevap vermiştir. Araştırma sonuçlarına göre araştırmaya katılan öğrencilerden %58,6'sı online kaynakları ve kitapları; %34,5'i online kaynakları; %6,9'u ise sadece kitaplar kullandığını belirtmektedir. Bu da göstermektedir ki kitaplar kadar, ulaşım kolaylığı ve ekonomik olması, ilmi araştırmalarda kaynak olarak kullanılması, online kaynaklara olan yönelimin her geçen gün artacağını göstermektedir.

Sosyal kısıtlamanın beraberinde getirdiği, aile bireylerinin uzun süre bir arada zaman geçirmeleri, ev içi fiziki şartların yetersizliği, çocukların eğitim ve oyun ihtiyaçları gibi sosyal, fiziki ve psikolojik ihtiyaçlarının karşılanmasındaki zorluk, öğrencilerin çalışmalarını olumsuz etkilemiştir. Öğrencilerin akademik düzeyde bu gelişimin olumsuz etkilemesine rağmen, aile içi bireylerin birbiriyle uzun zaman geçirmeleri sosyalleşmelerini olumlu etkilediğini görmekteyiz.

Katılımcıların %64,5'inin çalışan olması, pandemi sürecinde devletin destek paketleri, ekonomik sıkıntı ve problemle karşılaşmalarını engellemiştir. Ayrıca tüm olumlu veya olumsuz tespitlere rağmen, akademik çalışmalara ayrılan zamanın, sosyal hayatta önemli bir yer işgal etmeye devam edeceğini göstermektedir.

Lisansüstü öğrencilerin uzaktan öğretimle ilgili görüşleri incelendiğinde, uzaktan öğretimle ilgili genel olarak olumlu görüşler beyan edildiği görülmektedir. Sürece, öğrenci ve akademisyen hazırlıksız olarak yakalanmasının vermiş olduğu olumsuzluklara rağmen kısa zamanda hem öğrenci hem de öğretim elemanı kendini geliştirmiş ve duruma adapte etmiştir. Ayrıca öğrencilerin lisansüstü eğitim tercihinin bilinçli olduğunu, tüm olumsuzlukları aşma noktasında ki gayretleri ortaya koymaktadır.

Araştırmanın nitel boyutundaki sonuçlar da nicel boyutuyla paralellik arz etmektedir. Mülakat yapılan lisansüstü öğrenciler pandemi sürecinde kütüphane kullanımını haricinde ders çalışma, öğretim elemanı ile iletişim vb. konularda sıkıntı yaşamadıklarını belirtmişlerdir. Bu konuyla ilgili olarak Katılımcı 2 (Felsefe ve Din Bilimleri Yüksek Lisans Öğrencisi, Kadın, 24 Yaş), *“Tez döneminde olduğum ve farklı şehirde bulunduğum için danışman hocam ile zaten uzaktan iletişim kuruyordum beni bu süreç sadece kütüphane konusunda olumsuz etkiledi”* derken; Katılımcı 4 (Temel İslam Bilimleri Doktora Öğrencisi, Erkek, 27 Yaş), *“Ders döneminde olduğum ve Arapça metin okuduğumuz için sürecin başında zorlandım fakat daha sonra hocalarımın da desteğiyle bu süreci rahat atlattım”* sözleriyle pandemi dönemi eğitimlerini özetlemişlerdir.

Çalışmanın sonuçlarına dayalı olarak uzaktan eğitim uygulamaları için aşağıdaki öneriler getirilebilir:

- Uzaktan eğitimde kullanılacak destekleyici ders materyallerinin önceden hazırlanması ve haftalara göre kullanıma sunulması için çalışmalar yapılabilir.
- Öğrencinin motivasyonunu arttırmak için ödev ve sunum gibi görevler verilerek online ortamda sunması sağlanabilir. Böylelikle öğrencinin derslere aktif katılımına zemin oluşturulmuş olur.
- Kaliteli bir uzaktan eğitim süreci için sistemin her aşamasında etkileşime imkan tanıyacak altyapının kullanılması sağlanabilir.
- Öğrencinin online kaynaklara ulaşma ve bunları kullanma imkanlarının artırılması ve bu konuda öğrencinin bilgilendirilmesi için çalışmalar yapılabilir.
- Online kaynak temininde YÖK'ün etkin sorumluluk alarak süreci desteklemesi sağlanabilir.
- Öğretim elemanlarının uzaktan eğitim sürecini verimli bir şekilde kullanabilmeleri için destek mahiyetinde, tecrübe paylaşımı toplantıları, eğitim, kurs ve çalıştay benzeri organizasyonlar düzenlenebilir.
- Kullanıcı dostu ve teknik sorunları en az olan uzaktan eğitim yazılımları tercih edilerek, teknik destek konusunda öğrenci ve öğretim üyelerine talep olması halinde ulaşılabilir kanallardan destek sağlanabilir.

- Derslerin takip edilmesi ve eğitim sürecinin değerlendirilmesini sağlayıcı dönütlerin dinamik bir şekilde alınması için çalışmalar yapılabilir.

### KAYNAKÇA

- Akgül, Aziz - Çevik, Osman. İstatistiksel Analiz Teknikleri - SPSS'te İşletme Yönetimi Uygulamaları. Ankara: Emek Ofset, 2003.
- Akgün, Ergün. 2023 Eğitim Vizyonunda Dijital Dönüşüm (2019). <https://setav.org/assets/uploads/2019/03/233p.pdf>
- Çakar, Ö. Fen Bilimleri Alanında Bilim Adamı Yetiştirme: Lisansüstü Eğitim. Türkiye Bilimler Akademisi, 1997.
- Childress, Dawn. "Citation Tools in Academic Libraries". *Reference & User Services Quarterly*, 51/2 (2011), 53–62.
- Creswell, J. W. - Clark, V. L. P. Karma Yöntem Araştırmaları, Tasarımı ve Yönetilmesi. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.
- Güzeller, Cem Oktay vd. "Üniversite Öğrencilerinin Mezun Oldukları Lise Türünün, Akademik Başarı ve Eleştirel Düşünme Eğilimi Üzerindeki Etkisi." *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/1 (2016), 223–236. <https://doi.org/10.17860/efd.61075>
- ILO (Organización Internacional del Trabajo). "ILO Sectoral Brief" 2019/March (2020), 1–8.
- Kaya, Yahya Kemal. İnsan Yetiştirme Düzenimize Yeni Bir Bakış: Eğitimde Model Arayışı. Ankara: Bilim Yayınları, 1989.
- Muldrow, Jason - Yoder, Stephen. "Out of Cite! How Reference Managers Are Taking Research to the next Level." *PS - Political Science and Politics* 42/1 (January 2009), 167–172. <https://doi.org/10.1017/S1049096509090337>
- Nuroğlu, Elif - Nuroğlu, Hüseyin. "Türkiye ve Almanya'nın Sanayide Dijital Dönüşümü: Yol Haritaları ve Şirketlerin Karşılaştırılması." *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 23/ (2018), 1537–1560.
- Ordaz-villegas, Gabriela - Reyes-lagunes, Lucina Isabel. "Development of an Academic Self Concept for Adolescents (ASCA) Scale." *Revista Mexicana De Biodiversidad* 5/2 (2013), 117–130. <https://doi.org/10.5460/jbhsi.v5.2.42304>
- Shaw, Ryan vd. "Integrating Collaborative Bibliography and Research." *Proceedings of the ASIST Annual Meeting* 49/1 (2012). <https://doi.org/10.1002/meet.14504901245>
- Tosun, İ. Bilim Adamı Yetiştirme - Lisansüstü Eğitim. Türkiye Bilimler Akademisi, 2001.
- TÜBA (Türkiye Bilimler Akademisi). COVID-19 Pandemi Değerlendirme Raporu. Ankara, 2020. 1–164. <http://www.tuba.gov.tr/files/images/2020/kovidraporu/Covid-19Raporu-Final+.pdf>
- Uşun, Salih. Uzaktan Eğitim. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2006.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2006.
- Measuring Innovation in Education A New Perspective Centre for Educational Research and Innovation (2014). [https://www.oecd-ilibrary.org/education/measuring-innovation-in-education\\_9789264215696-en](https://www.oecd-ilibrary.org/education/measuring-innovation-in-education_9789264215696-en)
- "Üniversitelerde Uygulanacak Uzaktan Eğitime İlişkin Açıklama." Erişim 10 Aralık 2020. <https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Haberler/2020/universitelerde-uygulanacak-uzaktan-egitime-iliskin-aciklama.aspx>
- "YÖK'ten Üniversitelerdeki Uzaktan Eğitime Yönelik Değerlendirme." Erişim 10 Aralık 2020. <https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Haberler/2020/uzaktan-egitime-yonelik-degerlendirme.aspx>

- “YÖK’ün “Yükseköğretimde Dijital Dönüşüm Projesi’nde İmzalar Atıldı.” 2019. Erişim 10 Aralık 2020. <https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Haberler/agri-dijital-donusum-tanitim-toplantisi.aspx>
- YK (Yükseköğretim kanunu). Yükseköğretim kanunu (Law No. 2547). (1981). Erişim 10 Aralık 2020. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2547.pdf>

# The Views of Postgraduate Education Students in the Field of Theology on Distance Education in the Coronavirus (Covid-19) Process

Muhammet Fatih GENÇ<sup>\*</sup>  
Mustafa Fatih AY<sup>\*\*</sup>  
Süleyman GÜMRÜKÇÜOĞLU<sup>\*\*\*</sup>

## Extended Abstract

The main purpose of the study is to examine the views of students of postgraduate education in the field of Theology about the duration of the Covid-19 pandemic and the educational practices in this process.

145 students who received postgraduate education in the field of Theology of Marmara, Istanbul, Kocaeli, Bursa Uludağ, Erzurum Atatürk, Sivas Cumhuriyet, Rize Recep Tayyip Erdoğan Universities participated in the study. 38.6% of the participants in the study are men and 61.4% are women. 91% of the ages are between the ages of 21-40 and 9% between the ages of 41-60. 53.1% of the participants are studying in Philosophy and Religious Sciences, 6.2% in Islamic History and Arts, and 40.7% in Basic Sciences.

It is seen that most of the students of graduate education has infrastructure facilities such as internet and computer to benefit from distance education. In addition, even with the intensity of internet infrastructure, distance education is provided. In this process, the students used internet-based communication platforms, including telephone, with their consultants.

A large majority of graduate students are capable of connecting to online courses and using tools, including computers for this purpose.

During the pandemic process, the Higher Education Institution informing the universities and the public, managing the integrity of the process openly, the uncertainty in the student was largely eliminated. While 47.6% of the students stated that they were satisfied with the opportunities of distance education, such as saving time, easy access to the lessons and listening to the repetition of the lesson, the ratio of the students who stated that they were not satisfied with the distance education due to the socialization and face-to-face interaction of formal education was 24.8%.

In addition, the sudden and unprepared capture of the process by the lecturers, the uncertainty in the direction of the process and the difficulties of the faculty

\* Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Bilimleri Anabilim Dalı, mfgence@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-5387-0534>

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı, mustafafatihay@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-0433-318X>

\*\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Bilimleri Anabilim Dalı, sgumrukcuoglu@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-5875-767X>

members in obtaining online material have also revealed. It is important that the materials used in the educational activity are suitable for the purpose of teaching and the student level. The rate of fully benefiting from the distance education provided and uploaded to the online system was 45.5%, and 33.8% stated that they could not benefit from the course materials sufficiently.

The reason for this is; As in face-to-face education, it can be said that the communication between the student and the instructor is un sufficient , the difficulty of adapting to the lesson due to the high number of distractions and the lack of equal access to the lesson.

During the pandemic process, graduate students can follow their lectures on time or when available. Face-to-face interactions of students with each other and with faculty members in formal education positively affect their focus on lessons. Therefore, in this process, both the difficulties in the provision of course material and the psychosocial and economic effects brought about by the process stated that the courses in the faculty environment where students receive face-to-face education are more efficient than online courses. Because some of the negativities caused by this process were overcome over time, 70.3% of the students stated that they did not think to freeze their registration during the pandemic process.

In this process, the fact that faculty members are guiding and supplying resources for the course material and thesis studies needed by their students was highly appreciated by the student with a rate of 64.8%. Despite the socio-psychological factors brought about by this process, which faculty members were caught unprepared for, the fact that they were guiding students to present or provide the necessary materials for their research ensured the continuity of the student's thesis work.

In this process, considering that the student is mostly in the home environment, we see that although they have restrictive opportunities, they are able to allocate the necessary productive work environment and time for their lectures and thesis studies with the motivation of their doctoral and master's education. As a result, it has been able to produce fruitful academic studies. Students who could not achieve this faced the consequences of their lack of internal and external motivation.

During the epidemic period, some restrictions in social life caused academic students to encounter some difficulties in going to libraries and reaching books. However, advances in digital technologies have provided the opportunity to minimize these problems. Online resources and libraries have responded to a great need in this process. According to the results of the research, 58.6% of the students who participated in the research stated that they use online resources and books, 34.5% online resources and 6.9% only use books. This shows that the ease of access and being economical as well as the books, their use as a resource in scientific researches show that the trend towards online resources will increase day by day.

The difficulties in meeting the social, physical and psychological needs of the children such as the family members' spending time together for a long time, the inadequacy of the domestic physical conditions, the education and play needs of the children, brought along by the social restriction, negatively affected the studies of the students. Although this development negatively affects students'

academic level, we see that family members spend long time with each other positively affect their socialization.

The fact that 64.5% of the participants were employees prevented them from encountering economic problems and problems during the pandemic process. It also shows that despite all the positive or negative findings, the time allocated to academic studies will continue to occupy an important place in social life.

When the opinions of graduate students about distance education are examined, it is seen that generally positive opinions about distance education are expressed. Despite the negativities caused by the unprepared capture of students and academicians, both the student and the lecturer improved and adapted to the situation in a short time. In addition, it reveals that the students' choice of graduate education is conscious and their efforts to overcome all negativities.

Based on the results of the study, the following suggestions can be made for distance education practices:

- For a quality distance education process, the infrastructure that will allow interaction at every stage of the system can be used.
- Studies can be carried out to increase the opportunities of the student to access and use online resources and to inform the student on this issue.
- It can be ensured that YÖK supports the process by taking effective responsibility in online resource procurement.
- In order to enable faculty members to use the distance education process efficiently, experience sharing meetings, training, course and workshop-like organizations can be organized.
- User-friendly distance education software with the least technical problems can be preferred, and technical support can be provided to students and faculty members through accessible channels if requested.
- Studies can be carried out to follow the lessons and to dynamically receive the feedback that enables the evaluation of the training process.

**Keywords:** Covid 19, Distance Education, Postgraduate, Theology, Education.





# TIBB-I NEBEVİ UYGULAMALARININ TOPLUMSAL VE EKONOMİK BOYUTU ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA

Sümevra ÜNALAN TURAN\*  
Vejdi BİLGİN\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 01 Ocak 2021, **Kabul Tarihi:** 11 Mart 2021, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2021, **Atf:** Ünalın Turan, Sümevra, Bilgin Vejdi. "Tıbb-I Nebevı Uygulamalarının Toplumsal Ve Ekonomik Boyutu Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (Mart 2021): 99-141.

<https://doi.org/10.33415/daad.852193>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 01 January 2021, **Accepted:** 11 March 2021, **Published:** 31 March 2021, **Cite as:** Ünalın Turan, Sümevra, Bilgin Vejdi. "A Qualitative Research on the Social and Economic Dimensions of Tibb Al Nabawi Practices". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/1 (March 2021): 99-141.

<https://doi.org/10.33415/daad.852193>



## Öz

Bu çalışmada din-sağlık kesişiminin merkezinde yer alan tıbb-ı nebevı (nebevı tıp) odağında din-sağlık ilişkisi konu edilmiştir. Araştırmanın amacı, bireylerin sağlıkla ilgili deneyimlerinde sünnetin etkisini, nebevı tıbbıya yönelme süreçlerini, sektörün katılımcıların gözünden olumlu ve olumsuz çıktılarını ve sağlık konusunda dinin meşrulaştırma işlevini ortaya koymaktır. Fenomenoloji deseniyle yürütülen bu çalışmada veriler, dokuz kadın ve altı erkek katılımcıyla yapılan derinlemesine görüşmelerden elde edilmiştir. Çalışma grubu tıbb-ı nebevı tedavilerine başvuran kişilerden oluşturulmuştur. Araştırma neticesinde özellikle dindar kimliği taşıyanlar için bu uygulamaları tercih etmede dinin etkili olduğu tespit

\* Arş.Gör.Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, suturan@uludag.edu.tr, Orcid Id: <http://orcid.org/0000-0003-3900-0369>

\*\* Prof.Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, vbilgin@uludag.edu.tr, Orcid Id: <http://orcid.org/0000-0002-2161-4875>

edilmiştir. Bu kişiler ayrıca hacamat (yaş kupa terapisi) uygulaması için Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp (GETAT) kapsamındaki klinik ve hastaneler yerine bu işlemleri ayetler ve dualar okuyarak gerçekleştiren dindar-geleneksel uygulayıcıları seçmektedirler. Özellikle ilahiyat fakültesi mezunu katılımcılar, tıbb-ı nebevi tedavilerinin ekonomik bir sektör hâline geldiği ve bu sektörde dinin, meşrulaştırma ve dinî duyguları istismar aracı olarak kullanıldığı düşüncesini taşımaktadırlar. Tıbb-ı nebeviye başvurma davranışında sağlıkta bireyselleşme eğilimi öne çıkmakla birlikte Aidin Salih ekolüne bağlı katılımcılarda din-sağlık ilişkisi bireysel düzlemde din-sağlık temelli bir harekete dönüşmüş görünmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Din, Sağlık, GETAT, Tıbb-ı Nebevi.

### A Qualitative Research on the Social and Economic Dimensions of Tibb Al Nabawi Practices

#### Abstract

In the present study, the religious-health is discussed on the relationship between religion and health focusing in Tibb al-Nabawi, which is at the center of religion-health intersection. The purpose of the study was to reveal the effects of Sunnah in the health-related experiences of individuals, the processes of turning to Tibb Al-Nabawi, positive and negative outcomes of the sector with the eyes of the participants, and the legitimacy function of religion in healthcare. In this study, which was conducted with the phenomenology design, the data were obtained with in-depth interviews conducted with nine females and six male participants. The study group was created from people who applied Tibb al-Nabawi treatments. As a result of the study, it was determined that religion is effective in preferring these practices, especially for those who have religious identity. These people also choose religious-traditional practitioners who did these procedures by reading verses and prayers instead of clinics and hospitals in the scope of Traditional and Complementary Medicine (GETAT) for *Hijama* (The Wet Cupping Therapy) application. Especially the participants who graduated from Theology Faculty believed that Tibb al-Nabawi treatments became an economic sector, and that religion was used as a means of legitimacy and abuse of religious emotions in this sector. Although the tendency to individualize in healthcare comes to the forefront in the behavior of applying to Tibb al-Nabawi, the relations between religion and health in participants, who are affiliated with Aidin Salih school, seems to have changed from an individual sphere to a religious-health-based movement.

**Keywords:** Sociology of Religion, Religion, Health, GETAT, Tibb al-Nabawi.

#### Giriş

Biyomedikal tıp dışında kalan tedavi ve uygulamalar; *geleneksel ve tamamlayıcı tıp*, *alternatif tıp*, *tamamlayıcı-destekleyici tıp* gibi çeşitli isimlendirmelerle anılmaktadır. Son yıllarda adlandırma tartışmaları neticesinde “tıbbın değil tedavinin alternatifi olabileceği” vurgusu ile *geleneksel ve tamamlayıcı tıp* kavramı, *alternatif tıptan*

daha çok kabul görmeye başlamıştır.<sup>1</sup> Adlandırma probleminin dışında bitkilere (herbalizm), bedenin enerji dengelerine (akupunktur), masaj ve rahatlatmaya (refleksoloji), akıl ve bedeni birleştirmeye (yoga, ayurveda), yüksek uzmanlık gerektiren manuel terapilere (osteopati), inanç tedavisi vb. uygulamalara odaklanan ve çok geniş bir alanı kapsayan<sup>2</sup> bu uygulamalar ve tedaviler saygınlık bakımından da farklı konumda bulunmaktadır.

Biyomedikal tıbbın yükselişiyle yasal meşruiyetini kaybeden geleneksel tedaviler, modern tıba yöneltilen keskin eleştirilerle birlikte 20. yüzyılın sonlarına doğru yeniden ivme kazanmaya başlamıştır. Bireyler bir nevi patlama sayılacak bir yoğunlukla geleneksel-alternatif yöntemlere başvururken<sup>3</sup> 2008 yılında Dünya Sağlık Örgütü'nün (DSÖ) geleneksel tıbbın bilgi birikiminden yararlanma çağrısından sonra 140'tan fazla ülke geleneksel ve tamamlayıcı tıp alanında yasal düzenlemelerinin bulunduğunu bildirmiştir.<sup>4</sup> DSÖ'nün Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp (GETAT) strateji ve raporlarının da etkisiyle GETAT, ülkelerin sağlık politikasının bir parçası olarak sağlık kurumları bünyesinde, eğitimli uzmanların uyguladığı denetime açık bir alan hâline gelmeye başlamıştır.<sup>5</sup> Türkiye'de 1991 yılında ilk olarak akupunktur ile başlayan bu düzenlemeler<sup>6</sup> son yıllarda hız kazanmış ve 27 Ekim 2014 yılında GETAT yönetmeliğinin Resmî Gazete'de yayımlanmasından sonra uygulama merkezleri ve üniteler açılmış, doktorlar ve dış hekimleri dışındaki uygulayıcıların yolu hukuki olarak kesilmiştir.<sup>7</sup>

Alternatif ve geleneksel tedavilerin yeniden yükselişe geçişi ve yasal meşruiyetinin tanınmasının konumuzu ilgilendiren kısmı, tıbb-ı nebevi adı altında zikredilen uygulamaların da geleneksel ve

<sup>1</sup> Salih Mollahaliloğlu vd., "Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamalarında Yeni Dönem", *Ankara Medical Journal* 15/2 (22 Ocak 2015), 102.

<sup>2</sup> Stephen Hunt - Nicky Lightly, "Tamamlayıcı Tıp Sosyolojisi: Alternatif Tıp Sağlıklı Bir Alternatif mi Sunuyor?", çev. Günseli Altaylar, *Sosyoloji: Başlangıç Okumaları*, ed. Anthony Giddens, haz. Sinan Köseoğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 150.

<sup>3</sup> Anthony Giddens, *Sosyoloji*, haz. Cemal Güzel (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012), 300.

<sup>4</sup> Ruhi Ersoy, "Modernizm-Postmodernizm Bağlamında Geleneksel Tıp Uygulamalarının Güncelliği Üzerine Bir Değerlendirme", *Milli Folklor Dergisi* 13/101 (2014), 182-192.

<sup>5</sup> İsmail Biçer - Pınar Yalçın Balçık, "Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp: Türkiye ve Seçilen Ülkelerin İncelenmesi", *Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi* 22/1 (14 Mart 2019), 245-257.

<sup>6</sup> Mollahaliloğlu vd., "Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamalarında Yeni Dönem".

<sup>7</sup> Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamaları Yönetmeliği, *Resmî Gazete* 29158 (27.10.2014).

alternatif bir metot olarak yeniden sunulması, bir sektöre dönüşmesi, hatta ilgili tedavilerin bir kısmının GETAT uygulama merkezlerinde hekimlerce uygulanmaya başlamasıdır.<sup>8</sup> Türkiye’de uzun zamandır halk tababetinin bir parçası olarak gözden ırak olan tıbb-ı nebevi, bugün alternatif tıbbın yükselişiyle yeniden görünür olmaya; gerek düzenlenen geleneksel ve tamamlayıcı tıp kongrelerinin bir parçası olarak gerekse doğrudan nebevi tıp kongreleriyle yeniden ilgi gösterilen bir saha olmaya başlamıştır.<sup>9</sup> Tıbb-ı nebevinin kaynağı ve bağlayıcılığı temelinde tartışmalar yürütülen ilahiyat fakültelerinde konuyla ilgili çok sayıda çalışma yapılmıştır.<sup>10</sup>

Sünnete Din Sosyolojisi perspektifiyle bakmak ise tarihsel araştırmaların taşıdığı anakronizm riskine karşı hadislerin anlaşılması için hem Hz. Muhammed’in yaşadığı dönemin hem sonraki dönemlerin toplumsal bağlamını dikkate almayı gerektirmektedir. Sünnetin toplumsal bağlamı ele alınırken Arabistan coğrafyasının özellikleri ve bu özelliklerin doğurduğu kültürel ortam dikkate alınmalıdır.<sup>11</sup> Hz. Peygamber’in dünyaya geldiği ve yaşadığı dönemde Arabistan’da uygulanan yaygın tedavi yöntemleri, bu tedavilerin ne zaman başladığı, ülkenin civar bölgelere göre tıbbi bilgi düzeyi, Hz. Muhammed’in vefatından sonra İslam coğrafyasındaki tıpla ilgili gelişmeler ve bunların bu alandaki hadislerin yorumlanmasına etkisi gibi din-tıp ilişkisinde toplumsal faktörleri dikkate alan çalışmalar da bulunmaktadır.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> GETAT bünyesinde kupa-hacamat ve sülük eğitimi verilmektedir. bk. Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp GETAT, “Tüm Kurslar” (Erişim 13 Ekim 2020).

<sup>9</sup> Örneğin bk. Disab, “Uluslararası Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Kongresi, 19-22 Nisan 2018, İstanbul” (19 Nisan 2018); Sağlık Hizmetleri Genel Müdürlüğü Geleneksel, Tamamlayıcı ve Fonksiyonel Tıp Uygulamaları Daire Başkanlığı, “Adana Tıbb-ı Nebevi Kongresi” (07 Ekim 2015).

<sup>10</sup> Örneğin bk. Mahmut Denizkuşları, *Peygamberimiz ve Tıp (Tıbb-ı Nebevi)* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981); Veli Aba, *Tıbb-ı Nebevi: Kaynağı ve Bağlayıcılığı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019); Veli Atmaca, “Tıp ve Tıbb-ı Nebevi Hakkında Muâsır Çalışmalar (Bibliyografya Denemesi)”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2011), 45-70.

<sup>11</sup> Vejdî Bilgin, “Sünnet Sosyolojisi’nde Sosyal Bilimsel Yöntem ve İçerik”, *Sünnet Sosyolojisi*, ed. Mustafa Tekin (Ankara: Eskiyeşi Yayınları, 2013), 112-116.

<sup>12</sup> Örneğin bk. Fazlur Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, çev. Adnan Bülent Baloğlu - Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, ts.); Levent Öztürk, *İslam Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013).

Geleneksel ve tamamlayıcı tedavilere başvuran bireylerin ve doktorların tutumlarını<sup>13</sup> ve çeşitli rahatsızlıklara sahip olan kişilerin hangi geleneksel uygulamaları yaptıklarını<sup>14</sup> ortaya koymaya yönelik özellikle sağlık alanında yapılan çok sayıda çalışmada din ve kültüre, nedensel faktörlerden biri olarak değinilmektedir. Örneğin bu çalışmalarda özellikle kanser gibi ciddi rahatsızlıklarda hastaların bitkisel tedavi gibi uygulamaların yanı sıra inanç, dua ve manevi tedavi yollarına başvurduğu ortaya konmuştur. Bunun yanı sıra bazı çalışmalarda aşı reddinde, kişilerin dindarlıklarının ve dinî/felsefi liderlerin etkisine değinilmiştir.<sup>15</sup> Din psikolojisi alanında özellikle hastalıklarla başa çıkmada dinin etkisi ve hastanelerde manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamaları üzerine çalışmalar yapılmıştır.<sup>16</sup> Sosyoloji ve din sosyolojisi çalışmalarında ise sağlık-din ilişkisi yeterince ele alınmayan bir konudur. Din sosyolojisi-sağlık merkezinde Türkiye'deki ilk çalışmayı yapan Bayyigit'in

<sup>13</sup> Bu çalışmalardan bir kısmı için bk. Zülfünaz Özer vd., "Dahiliye Polikliniğine Başvuran Hastaların Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıbbı Karşı Tutumları ve Etkileyen Faktörler", *Sağlık Profesyonelleri Araştırma Dergisi* 2/3 (12 Ekim 2020), 102-112; Mehmet Fatih Orhan vd., "Aile Hekimi ve Pediatristlerin Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıbbı (GETAT) Bakışı", *Journal of Biotechnology and Strategic Health Research* 3/ (30 Eylül 2019), 161-167; Seyda Efsun Özgünay - Dilek Özcengiz, "Anestezistlerin Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıbbı Bakışı, Bilgi ve Uygulamaları", *Cukurova Medical Journal* 44/4 (29 Aralık 2019), 1237-1242.

<sup>14</sup> Bu çalışmalardan bazıları için bk. İsmail Alay vd., "Jinekoloji Polikliniğine Başvuran Hastalarda Tamamlayıcı Alternatif Tıp Uygulamalarının Kullanımı", *Ahi Evran Tıp Dergisi* 2/3 (29 Aralık 2018), 53-57; Kerime Öğüt Düzen - Medet Korkmaz, "Kanser Hastalarında, Semptom Kontrolü Ve Tamamlayıcı Ve Alternatif Tıp Kullanımı \*\*", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Elektronik Dergisi* 8/2 (01 Mayıs 2015), 67-76; Zeynep Erdoğan vd., "Kronik Böbrek Yetmezliğinde Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp Yöntemlerinin Kullanımı", *Arşiv Kaynak Tarama Dergisi* 23/4 (30 Ekim 2014), 773-789.

<sup>15</sup> Hayrunnisa Bekis Bozkurt, "Aşı Reddine Genel Bir Bakış ve Literatürün Gözden Geçirilmesi", *Kafkas Tıp Bilimleri Dergisi* 8/1 (01 Nisan 2018), 71-76; Gülsüm Hatice Yüksel - Ahmet Topuzoğlu, "Aşı Redlerinin Artması ve Aşı Karşıtlığını Etkileyen Faktörler", *ESTÜDAM Halk Sağlığı Dergisi* 4/2 (14 Mayıs 2019), 244-258.

<sup>16</sup> Örnek olarak bk. Ali Ayten vd., "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Amprik Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (01 Nisan 2012), 45-79; Ahmet Albayrak vd., "Kanser Hastalarında Yaşam Kalitesini Etkileyen Din ve Maneviyat Üzerine Teorik Yaklaşımlar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (15 Aralık 2019), 349-376; Gülüşan Göcen, "Tüp Bebek Tedavisi Almış Kadınların Dinî Başa Çıkma Süreçleri ve Dinî Yaşantıları Üzerine Nitel Bir Araştırma", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (01 Nisan 2016), 165-216; Muhammed Esat Altuntaş, "Hastanelerde Gerçekleştirilen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Nitel Bir Araştırma (Kayseri Örneği)", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (27 Aralık 2018), 221-256.

2003'te dikkat çektiği bu olgu<sup>17</sup> hâlâ pek değişmemiş görünmektedir. Din-sağlık ilişkisini merkeze alan az sayıda sosyolojik çalışma bulunmakla birlikte<sup>18</sup> doğrudan tıbb-ı nebeviye odaklanan çalışmalar<sup>19</sup> yetersizdir. Din-sağlık merkezli tek saha çalışması din psikolojisi alanında yürütülmüştür.<sup>20</sup> Tıbb-ı nebeviyi odağına yerleştiren bir alan araştırması bulunmamaktadır. Bu sebeple nitel bir çalışma özelliği taşıyan ve katılımcıların tıbb-ı nebevi deneyimlerini öne çıkaran çalışmamızın sağlık ve din sosyolojisi alanlarındaki bu boşluğa katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Araştırmanın temel problemi, tıbb-ı nebevi özelinde dinin-sünnetin katılımcıların sağlıkla ilgili davranışlarına etkisidir. Araştırmanın diğer problemleri soru cümlesi şeklinde şu şekildedir.

1. Katılımcıların tıbb-ı nebeviye başvurma ve tedavi süreci nasıl gerçekleşmektedir?
2. Tıbb-ı nebevi sektöründe dinin rol ve işlevleri nelerdir?

Araştırmanın amacı, bireylerin sağlıkla ilgili deneyimlerinde sünnetin etkisini, nebevi tıbbı yönelme süreçlerini, sektörün katılımcıların gözünden olumlu ve olumsuz çıktılarını ve sağlık konusunda dinin meşrulaştırma işlevini ortaya koymaktır.

### 1. Modern Tıbbı Yöneltilen Eleştiriler ve Alternatif Tedavilerin Yükselişi

Modernleşme sürecinin bir parçası olan ve pozitivist ilkelere dayanan biyomedikal tıp (modern tıp), yaklaşık 200 yıllık bir geçmişe sahiptir. Modern tıbbın yükselişi, dinî ve geleneksel açıklamalar karşısında akıl ve bilimin zaferi olarak algılanmış;<sup>21</sup> ancak geleneksel tedavi yöntemleri, halk nezdinde değerini korumaya ve var-

<sup>17</sup> Mehmet Bayyigit, "Sağlık / Din Sosyolojisi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (01 Mayıs 2003), 18.

<sup>18</sup> bk. Arif Korkmaz, "Tıp ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 307-366; Talip Demir, "Tıbbın Kestiği Parmak Acımaz: Seküler Tıbbın Kutsallaşması", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (30 Aralık 2018), 391-412; Bayyigit, "Sağlık / Din Sosyolojisi".

<sup>19</sup> bk. Talip Demir, "İslam-Tıp Etkileşiminin Sosyolojik Bir Ürünü Olarak Tıbb-ı Nebevi", *Antakiyat* 3/1 (21 Haziran 2020), 24-43.

<sup>20</sup> bk. Gülüşan Göcen - Büşra Gügen, "Sağlık Çalışanları, Hastalar ve Mdr Uzmanlarının Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp'ın (Getar'ın) Dini Yaşantı ile Etkileşimine Bakışları", *Bilimname* 2019/40 (31 Aralık 2019), 229-271.

<sup>21</sup> Giddens, *Sosyoloji*, 301.

lığını etkin şekilde sürdürmeye devam etmiştir.<sup>22</sup> Modern tıpta hastalıklar, metafizik, büyüsel güçler, Tanrının cezalandırışı gibi soyut ve subjektif nedenlere değil “mikrop teorisinde” olduğu gibi somut bir nedensellik bağlamında ele alınmıştır. Hasta, fiziksel, ruhsal ve sosyal yönleriyle bütünsel bir varlık olarak görülmemiş; ruh ile bedeni ayrı tedavilere konu olan bir *hasta beden* olarak değerlendirilmiştir.<sup>23</sup>

Uzun yıllar hegemonik konumunu koruyan biyomedikal tıp, düşünsel ve gündelik hayatta yaşanan değişimlerle paralel olarak son yıllarda farklı kanallardan gelen güçlü eleştirilerin hedefi olmuştur. Örneğin modern tıbbın hiyerarşik konumu, postmodern eleştirilere tabi tutulmuştur. Postmodern yaklaşım, modern tıbbın değerini ve otoritesini sorgulayarak onu geleneksel tıbbi yaklaşımlardan üstün olmayan herhangi bir söylem; temsilcileri olan hekimleri ise sağlık sorunlarına çözüm getiren araçlardan yalnızca biri olarak yeniden konumlandırmıştır.<sup>24</sup>

Kamu sağlığı adı altında demografik bilgilerin kayıt altına alınması, koruyucu hekimlik ve aşılama gibi uygulamalar nedeniyle modern tıba, devletin nüfusu düzenleme ve denetleme aygıtı işlevi gördüğü şeklinde postyapısalcı perspektiften eleştiriler yöneltilmiştir.<sup>25</sup> Sadece postyapısalcı değil çatışmacı ve feminist yaklaşımlarda da tıbbın devlet eliyle insanları denetleme ve kontrol altında tutma aracı hâline getirildiği iddia edilmiştir.<sup>26</sup> Örneğin feminist yaklaşımda doğum, hamilelik ve menopoz gibi kadın cinsiyetine özgü doğal süreçlerin tıbbileştirilerek hastalık olarak sunulduğu ve kadınların tıbbi denetim nesnesi hâline getirildiği öne sürülmüştür.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Erhan Tecim, “Sağlık Sosyolojisi: Türkiye’de Gelişimi ve Yeni Yönelimler”, *Sağlık Sosyolojisi Yazıları*, ed. Erhan Tecim (İstanbul: Açılım Kitap, 2016), 31.

<sup>23</sup> Deniz Sezgin, *Tıbbileştirilen Yaşam Bireyselleştirilen Sağlık* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları), 18; Erhan Tecim, “Sağlık ve Kültür Ekseninde Sosyal Teori”, *Sağlık Sosyolojisi Yazıları*, ed. Erhan Tecim (İstanbul: Açılım Kitap, 2016), 47.

<sup>24</sup> Zafer Cirhinlioğlu, *Sağlık Sosyolojisi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019), 90.

<sup>25</sup> Giddens, *Sosyoloji*, 302; Ferhat Tekin, “Tıbbın Bedene Müdahalesi: Hasta Bedenden Sağlıklı ve Estetik Bedene”, *Sağlık Sosyolojisi Yazıları*, ed. Erhan Tecim (İstanbul: Açılım Kitap, 2016), 90.

<sup>26</sup> Tecim, “Sağlık ve Kültür Ekseninde Sosyal Teori”, 67.

<sup>27</sup> Sezgin, *Tıbbileştirilen Yaşam Bireyselleştirilen Sağlık*, 70-71; Giddens, *Sosyoloji*, 305; Oya Eryiğit Günler, “Toplumsal Cinsiyet, Sağlık ve Hastalık”, *Sağlık Sosyolojisi Yazıları*, ed. Erhan Tecim (İstanbul: Açılım Kitap, 2016), 111.

20. yüzyılın sonlarına doğru hastalık kavramından sağlık kavramına doğru bir geçiş yaşanmış<sup>28</sup> ve bu dönemde bireylerin davranışları, hastalıklarını tedavi ettirmekten hasta olmamaya, yani sağlıklı kalmaya doğru değişmiştir. Bireyin ve sağlıklı kalma söyleminin öne çıktığı bu evrede doktorların otoritesini *sağlıklı yaşam endüstrisi* olarak adlandırılabilir bir sektörle paylaşmaya başladığı iddia edilmiştir.<sup>29</sup> Sağlıklı yaşam söylemi, bu sektör tarafından özellikle hedef kitlesi kadınlar olan gündüz kuşağı programlarında<sup>30</sup> sağlık, bakım, güzellik, beslenme, alternatif ve bitkisel tedavi temaları adı altında tıbbi terimler kullanmak suretiyle pazarlama stratejisi olarak kullanılmış;<sup>31</sup> gündelik hayatın tıbbileştirilmesi ve esteteze edilmesi<sup>32</sup> medya kanalıyla yaygınlaştırılmıştır. Sağlığın büyük bir tüketim alanına evrilmesi, bireyleri birer sağlık tüketicisi hâline getirmiş ve bu durum sağlığın bireyselleşmesine yol açmıştır. Bunun yanı sıra sağlık sisteminde yaşanan değişimler ve özel hastanelerin yaygınlaşması da bireyin doktor karşısındaki konumunun değişmesine yol açmıştır. Doktorun üst hiyerarşik konumda olduğu ilişki kalıbının dışında eşit, hatta özel kurumlarda görülen hastanın öne çıktığı ilişki biçimleri de gelişmeye başlamış,<sup>33</sup> hasta sağlıklı ilgili bilgilerinin inşa eden aktif bir pozisyona geçmiştir.<sup>34</sup>

Modern tıba geniş bir spektrumdan yöneltilen bahsi geçen eleştiriler bireysel düzlemde de karşılık bulmuştur. Odağın hastalıktan sağlığa kayması, sağlık kuruluşlarında randevu almadaki zorluk gibi işlemsel problemler, hasta-doktor ilişkisinde her iki tarafın beklentilerinin uyuşmaması, sağlık sektörünün geniş bir tüketim alanına dönüşmesi, doktorların ilaç endüstrisinin güdümünde olduğuna dair inançlar, ilaçların yan etkileri, modern tıbbın müdahaleci yapısı, medyada sağlıkla ilgili yayınların ve kişilerin bu alandaki bilgilerinin artması bireylerin alternatif arayışlara yönelmelerinde etkili

<sup>28</sup> Cirhinlioğlu, *Sağlık Sosyolojisi*, 27; Nurşen Özçelik Adak, *Sağlık Sosyolojisi: Kadın ve Kentleşme* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2015), 140.

<sup>29</sup> Sezgin, *Tıbbileştirilen Yaşam Bireyselleştirilen Sağlık*, 19.

<sup>30</sup> Adak, *Sağlık Sosyolojisi: Kadın ve Kentleşme*, 131; Günler, "Toplumsal Cinsiyet, Sağlık ve Hastalık", 108.

<sup>31</sup> Kübra Küçükşen, "Yeni Medyada Sunulan Sağlıklı Yaşam Önerilerinin Toplumsal Cinsiyet Açısından Değerlendirilmesi", *Sağlık Sosyolojisi Yazıları*, ed. Erhan Tecim (İstanbul: Açılım Kitap, 2016), 136; Sezgin, *Tıbbileştirilen Yaşam Bireyselleştirilen Sağlık*, 62-63.

<sup>32</sup> Tekin, "Tıbbın Bedene Müdahalesi:Hasta Bedenden Sağlıklı ve Estetik Bedene", 97.

<sup>33</sup> Cirhinlioğlu, *Sağlık Sosyolojisi*, 60-61.

<sup>34</sup> Erhan Tecim, "Algı ve Tanı/mlama Arasında Hasta Tipolojisi", *Sosyoloji Divanı 3/* (2014), 77.



olmuştur.<sup>35</sup> Geleneksel ve alternatif tedaviler bu gelişmelerin yaşanmaya başladığı 20. yüzyılın son çeyreğinde tekrar yaygın şekilde kullanılmaya başlanmıştır.<sup>36</sup> Modern tıbbın zirvede olduğu yıllarda da halkın geleneksel yöntemlere başvurduğu bilinmekteydi. Ancak modern tıp tartışmaya açıldıktan sonra alternatif tedavilerde Giddens'in deyişiyle bir patlama yaşanmıştır.<sup>37</sup> DSÖ'nün de sağlık tanımını "hastalıkların olmayışı"ndan "fiziksel, mental ve sosyal yönden tam bir iyilik hâli" şeklinde değiştirmesi<sup>38</sup> ve geleneksel ve alternatif tedavilerin önünü açması birçok ülkede bu alanda yasal düzenlemelerin yapılmasını sağlamıştır.

Önceleri alternatif ve geleneksel tedavilere, daha çok egemen kültüre uyum sağlayamamış alt toplumsal sınıflar ve marjinal etnik grupların başvurduğu düşünülürken günümüzde bazı alternatif tıp uygulamalarının saygın bir konuma yerleştirilmesinin de etkisiyle orta sınıf ve eğitimli kişiler, özellikle kadınlar bu alana yönelmeye başlamıştır.<sup>39</sup> Modern tıp çatısı dışındaki tıbbi uygulamalara bireysel yönelişler haricinde dinî ve felsefi temelli bir karşı kültür<sup>40</sup> ve bir kişisel gelişim hareketi olarak da yönelim söz konusudur.<sup>41</sup> Ortodoksilere karşı olma noktasında birleşen karşı kültür hareketleri 1960'lardan itibaren Batı ülkelerinde farklı alanlarda görülmeye başlamıştır.<sup>42</sup> Alternatif akımların da yeni dinî hareketlerin de aynı toplumsal şartlarda aynı reflekslerle ortaya çıkışı,<sup>43</sup> din-sağlık kesişiminde *Yeni Çağ* (New Age) hareketlerinin de doğmasına yol açmıştır. Birbirinden farklılaşan birçok alt grup ve öğretiyi kapsayan Yeni Çağ, maneviyat arayışları neticesinde ortaya çıkan klasik spiri-tüel inançlardan beslenen eklektik hareketleri ifade etmek üzere kullanılan bir şemsiye kavramdır.<sup>44</sup> Bugün alternatif tıp aynı za-

<sup>35</sup> Giddens, *Sosyoloji*, 300; Ömer Aytaç - M. Çağlar Kurttaş, "Çalışan Kadınların Alternatif Tıbbı Bakış Açılarının Sosyolojik Analizi", *Sosyal Bilimler Dergisi* 16/2 (2014), 7-8.

<sup>36</sup> Hunt - Lightly, "Tamamlayıcı Tıp Sosyolojisi:Alternatif Tıp Sağlıklı Bir Alternatif mi Sunuyor?", 148.

<sup>37</sup> Giddens, *Sosyoloji*, 300.

<sup>38</sup> Adak, *Sağlık Sosyolojisi: Kadın ve Kentleşme*, 10.

<sup>39</sup> Hunt - Lightly, "Tamamlayıcı Tıp Sosyolojisi:Alternatif Tıp Sağlıklı Bir Alternatif mi Sunuyor?", 154.

<sup>40</sup> Hunt - Lightly, "Tamamlayıcı Tıp Sosyolojisi:Alternatif Tıp Sağlıklı Bir Alternatif mi Sunuyor?", 154.

<sup>41</sup> Giddens, *Sosyoloji*, 300.

<sup>42</sup> Hunt - Lightly, "Tamamlayıcı Tıp Sosyolojisi:Alternatif Tıp Sağlıklı Bir Alternatif mi Sunuyor?", 153.

<sup>43</sup> M. Ali Kirman, *Yeni Dinî Hareketler Sosyolojisi* (Ankara: Birleşik, 2010), 282.

<sup>44</sup> Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2020), 303-310.

manda, Doğu ile Batı'nın sağlık-tıp yaklaşımlarını birleştiren Yeni Çağ tedavilerini, tam besin hareketini, holistik tıp uygulamalarını, doğum, tedavi, yiyecek ve daha pek çok konuda doğal arayışını öne çıkaran kültürel akımın bir parçası sayılabilir.<sup>45</sup>

## 2. Tıbb-ı Nebevi Kavramı ve Yakın Dönem Türkiye'sindeki Tezahürleri

Bireylerin sağlık-hastalık kavramlarını algılayışı, değer, inanç ve tutumlar gibi toplumsal ve kültürel etmenlerle bağlantılıdır.<sup>46</sup> Kişinin eylemlerinin arkasında yatan sosyo-kültürel faktörlerin en güçlülerinden biri de şüphesiz dindir. Örneğin Türkiye'de Ilica ve 37 köyünü kapsayan geniş saha çalışmasında Türkdöğün, halkın sağlıkla ilgili tutumlarını geleneksel ve dinî faktörlerin belirlediği sonucuna ulaşmıştır.<sup>47</sup>

İslam dininin bireyin sağlık davranışındaki yansıması, en belirgin olarak dinin gündelik hayattaki izdüşümü sayılabilecek sünnet kanalıyla görünür olmaktadır. Evrensel değer ve ilkeler sunan sünnet, Müslüman dindar bireyin davranışlarının arkasındaki en önemli referanslardan biridir.<sup>48</sup> Sağlık ve hastalıkla ilgili davranışlarda da sünnet önemli bir rol oynamaktadır. Nitekim hadis ilminde sağlığın korunması ve hastalıkların tedavisiyle ilgili Hz. Peygamber'den nakledilen söz ve uygulamaları ifade etmek üzere kullanılan<sup>49</sup> bir tıbb-ı nebevi literatürü bulunmaktadır. İlk hadis derlemelerinde tıp pek gözde bir alan değilken tercüme faaliyetlerinin yoğunlaştığı Abbasi-ler döneminde tıba ilginin artmasıyla 9. yüzyıldan itibaren hadis kitaplarında tıp için bölüm ayrılmaya başlanmıştır. Bu tarihlerden itibaren hem tıpla ilgili kitaplar yazılmış hem de hadis derlemelerinde tıba yer açılmıştır. Ayrıca zaman içerisinde ilk dönem hadis çalışmalarında yer almayan tıpla ilgili yeni rivayetler görülmeye ve bu literatürün içine sahih olmayan ve bölgenin folk-

<sup>45</sup> Hunt - Lightly, "Tamamlayıcı Tıp Sosyolojisi: Alternatif Tıp Sağlıklı Bir Alternatif mi Sunuyor?", 154.

<sup>46</sup> Adak, *Sağlık Sosyolojisi: Kadın ve Kentleşme*, 49; Orhan Türkdöğün, *Kültür ve Sağlık-Hastalık Sistemi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991), 45; Cihirlioğlu, *Sağlık Sosyolojisi*, 6.

<sup>47</sup> Türkdöğün, *Kültür ve Sağlık-Hastalık Sistemi*, 63,168.

<sup>48</sup> Bilgin, "Sünnet Sosyolojisi'nde Sosyal Bilimsel Yöntem ve İçerik", 95.

<sup>49</sup> İsmail Hakkı Ünal, "Tıbb-ı Nebevi'nin Kaynağı", *Adana 2015 Uluslararası İslam & Tıp Tıbb- Nebevi Kongresi Bildirileri*, ed. Hasan Akkanat - Ertuğrul Döner (Adana: y.y., 2016), 19.

lorik tıbbını yansıtan uydurma hadisler de girmeye başlamıştır.<sup>50</sup> 13. yüzyıldan itibaren şu anda da popülerliğini koruyan *tıbb-ı nebevi* kavramı tedavüle girmiştir.<sup>51</sup>

Bilindiği üzere Hz. Muhammed'in (SAV) sağlık ve hastalığa dair söz, tavsiye ve uygulamaları, bedeni temiz tutma, yiyeceklerinin üstünü açık bırakmama, karantina tavsiyesi gibi koruyucu önlemlerden; hacamat, bitkisel tedaviler, dağlama ve Kur'an ayetlerini şifa niyetiyle okuma gibi tedavi edici uygulamalara kadar geniş bir alanı kapsamaktadır.<sup>52</sup> Geçmişten bugüne Hz. Muhammed'in bu uygulama ve tavsiyelerinin kaynağı üzerine tartışmalar yapılmaktadır. Bu konuda öne çıkan iki yaklaşım bulunmaktadır. Birinci yaklaşımda Hz. Peygamber'in öneri ve uygulamalarının hak ve geçerli olduğu; eğer bir hata söz konusuysa muhakkak vahiy kontrolündeki Peygamber'in uyarılacağı iddia edilmektedir. İkinci yaklaşımda ise Hz. Muhammed'in uygulamalarının dönemin Arap kültürünün ve tababetinin bir yansıması olduğu, Peygamber'in bu alandaki bilgi ve birikimiyle birtakım tavsiyelerde bulunduğu öne sürülmektedir.<sup>53</sup> Bir de bu iki yaklaşımın arasında yer alan Hz. Muhammed'in sağlık ve hastalıkla ilgili bazı tavsiyelerinin vahye, bazılarının kültürel kalıplara, bazılarının ise Hz. Peygamber'in bilgi ve tecrübesine dayandığı iddiası bulunmaktadır.<sup>54</sup>

Tıbb-ı nebeviye toplumsal bağlamı dikkate almayı gerektiren sosyolojik mercekten bakıldığında, Hz. Muhammed'in doğumundan önce ve yaşadığı dönemde Arabistan'da hangi tedavi biçimlerinin olduğu, ülkenin civar bölgelere göre tıp alanındaki konumu, Hz. Peygamber'in mutat tıbbi uygulamalar dışında bölgede hiç görülmemiş yeni tedavi usulleri getirip getirmediği gibi sorular gündeme gelmektedir. Özellikle hadis alanında yapılan çalışmalarda Hz. Muhammed'in tıp konusundaki uygulama ve tavsiyelerinin

<sup>50</sup> Öne çıkan tıbb-ı nebevi eserleri üzerine yapılan çalışmalarda bu eserlerde azımsanmayacak ölçüde isnadı problemlili, zayıf ve uydurma hadislerin yer aldığı tespit edilmiştir. bk. Saffet Sancaklı, "Tıbb-ı Nebevi Hadislerinin Bağlayıcı Olup Olmaması Açısından Değerlendirilmesi", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (30 Aralık 2019), 374.

<sup>51</sup> Levent Öztürk, "Geçmişten Günümüze Din ve Sağlık", *Sağlık Sosyolojisi Yazıları*, ed. Erhan Tecim (İstanbul: Açılım Kitap, 2016), 278-280.

<sup>52</sup> Ünal, "Tıbb-ı Nebevi'nin Kaynağı", 20.

<sup>53</sup> Ünal, "Tıbb-ı Nebevi'nin Kaynağı", 20-21.

<sup>54</sup> İbrahim Kutluay, "Tıbb-ı Nebevi'nin Vahiy Kaynakları", *Adana 2015 Uluslararası İslam & Tıp Tıbb-ı Nebevi Kongresi Bildirileri*, ed. Hasan Akkanat - Ertuğrul Döner (Adana: y.y., 2016), 38.

kadim kökleri olduğu ortaya konmuştur. Hacamat, karantina uygulaması, bitkisel tedaviler, diş fırçalamak için arak ağacı kullanımı gibi nebevi tıbbı atfedilen uygulamaların o coğrafyada bilinen ve kullanılan yöntemler olduğu<sup>55</sup> ve yine şifanın bal şerbeti ve dağlamada olduğu hadisindeki tavsiyenin ve Hz. Muhammed'in dağlamayı uygun bulmadığına yönelik tercihinin Hipokrat tıbbını yansıttığı ifade edilmiştir.<sup>56</sup> Hz. Peygamber'in zaman zaman bölgenin farklı ırk ve dine mensup sakinlerinin uygulamalarıyla kıyas yaparak hareket etmesi ve dünya işlerinde hata yapabileceğini belirtmesi gibi örnekler<sup>57</sup> tıbb-ı nebevinin vahye dayanmadığına delil olarak gösterilmiştir. Bu noktada kültürel bağlamı öne çıkaran anlayış, Hz. Muhammed'in tavsiye ve davranışlarını dinî ve dünyevi olarak ikiye ayırmakta; Hz. Muhammed'in dinle ilgili alanda vahye muhatap olduğu, ancak sağlık ve hastalığın da içinde olduğu dünyevi alanda bilgi birikimi ve tecrübeleriyle hareket ettiği vurgulanmaktadır.

110| db Tıbb-ı nebeviyi vahiy kaynaklı olarak değerlendiren görüşte, Hz. Peygamber'in tıp alanına dair tavsiye ve uygulamalarının bağlayıcı olduğu; bu alanı kültüre, Hz. Muhammed'in bilgi ve tecrübelerine dayandıran yaklaşımda ise bağlayıcı olmadığı kabul edilmektedir. Örneğin fikhî tartışmalarda, dinî alana dahil olmamasından dolayı hacamat, sünnet olarak değerlendirilmemekte ancak bir tedavi yöntemi olarak kullanılması mübah, caiz ve meşru sayılmaktadır.<sup>58</sup>

Özellikle muhafazakâr insanlar tarafından tıbb-ı nebevi adı altındaki eserlere ve içeriğine gösterilen ilgi, modern tıbbın yükselişiyle azalmış ancak 20. yüzyılın son çeyreğinde geleneksel ve tamamlayıcı tıp alanında tıbb-ı nebeviye de yer açılmasıyla bu eserler ve uygulamalar yeniden gün yüzüne çıkmıştır.<sup>59</sup> Türkiye'de hacamat ve tıbbi sülük uygulamasını da içine alan GETAT'ın ku-

<sup>55</sup> Enbiya Yıldırım, "Nebevi Tıbbın Konumu", *Adana 2015 Uluslararası İslam & Tıp Tıbb-Nebevi Kongresi Bildirileri*, ed. Hasan Akkanat - Ertuğrul Döner (Adana: y.y., 2016), 29.

<sup>56</sup> Öztürk, "Geçmişten Günümüze Din ve Sağlık", 277.

<sup>57</sup> Kutluay, "Tıbb-ı Nebevi'nin Vahiy Kaynakları", 43; Yıldırım, "Nebevi Tıbbın Konumu", 26.

<sup>58</sup> Mehmet Ali AYTEKİN, "Nebevi Tıp Arasında Zikredilen Hacamatın Fıkhi Hükmü", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (31 Aralık 2019), 217-219.

<sup>59</sup> Demir, "İslam-Tıp Etkileşiminin Sosyolojik Bir Ürünü Olarak Tıbb-ı Nebevi", 36-37.

rulması tıbb-ı nebevi uygulamalarının yasal olarak tanındığı; ayrıca sadece doktor ve diş hekimlerinin yapabileceği profesyonel bir alana dönüşmeye başladığı yeni bir evreye işaret etmektedir. Alternatif tıbbın yeniden yükselişe geçtiği bu dönemde tıbb-ı nebevi külliyyatına dair özellikle övücü nitelikte eserler verilmesinin<sup>60</sup> yanı sıra tıbb-ı nebevi, bilimsel platformlarda tartışılmaya başlanmıştır.

İlahiyat şemsiyesi dışına taşarak inter-disipliner bir tartışma alanı hâline gelen tıbb-ı nebevi cephesinde son yıllarda doktor ve biyolog ünvanı taşıyan Aidin Salih ismi sıklıkla duyulmaktadır. Salih'in *Gerçek Tıp*<sup>61</sup> adlı eserinde din temelli bir sağlık-hastalık portresi çizilmektedir. Hacamat, sülük, bitkisel droglar ve açlığı tedavi metodu olarak kullanan bu öğretide temel prensip sağlığı korumak, insan "fıtrat"ını bozmayacak bir yaşantı sürmektir. Bu doğrultuda çevreci bir bakış açısı devreye girmekte, sadece sentetik-kimyasal ilaçlar ve aşılarla karşı olma durumu değil insan sağlığını ve sağlıklı nesiller yetiştirmeyi tehlikeye attığı düşünülen kimyasal deterjan, nanoteknolojik ürünler, sentetik ilaçlar ve doğal olmayan yöntemlerle elde edilmiş besinlerden uzak durma tutumu da benimsenmektedir. Doğal, sade ve fitrata uygun yaşama hedefini vurgulayan ekolün bu vurgusu sivil oluşumlarının isimlerine de yansımıştır. Ekole bağlı dernek, dergi ve diğer kuruluşların isimlerinde "sade" ve "doğal" vurgusu öne çıkmaktadır.

db | 111

Tıbb-ı nebeviye kutsiyet atfedilerek popüler bir konu hâline dönüşmesi, bu alanın metalaşması ve kimi zaman dinî duyguları istismar etme aracı olarak kullanılması sonucunu da doğurmuştur. "Dinî değerleri kullanarak toplumdan maddî veya manevî çıkar sağlama" bir değer olarak dinin istismarı anlamına gelmektedir.<sup>62</sup> Buradan hareketle Hz. Muhammed'in sandaletinin yüzük, tespih püskülü ve kolye gibi ürünlerde yer alması veya reproduksiyonlarının satışa sunulması, yani Hz. Peygamber'e ait söz ve eşyalarının pazarlanarak kitleselleştirilmesi istismar örneklerinden sayılabilir. Tıbb-ı nebevinin gözde ürünleri olarak bal ve çörek otu gibi ürünlerin de Peygamber'e izafe edilerek satışının yapılması ve öne çıkan bir uygulama olarak hacamatın yüksek gelir elde edilen bir

<sup>60</sup> Deniir, "İslam-Tıp Etkileşiminin Sosyolojik Bir Ürünü Olarak Tıbb-ı Nebevi", 38.

<sup>61</sup> bk. Aidin Salih, *Gerçek Tıp: Yitik Şifanın İzinde*, haz. Hatice Misge (İstanbul: Yitik Şifa Yayıncılık, 2019).

<sup>62</sup> Ejder Okumuş, "Değer ve Din İstismarı", *The Journal of Academic Social Science Studies* 7/22 (01 Ocak 2014), 16.

sektöre dönüşmesi de dinî duygu istismarına örnek olarak verilebilir.<sup>63</sup>

### 3. Yöntem

Katılımcıların deneyimini öne çıkaran fenomenoloji deseniyle yürütülen çalışmamızda çalışma grubu, amaçlı örnekleme tekniğiyle seçilmiş; katılımcılarda tıbb-ı nebevi çatısı altında ele alınan hacamat tedavisine başvurma şartı aranmıştır. Hacamatın yanı sıra bazı katılımcılarca tıbb-ı nebevi kapsamında değerlendirilen tıbbi sülük ve/veya açıklık yöntemlerini uygulayan kişilere de ulaşılmıştır. Veriler derinlemesine görüşme tekniği ile elde edilmiştir. Ancak Covid-19 salgını nedeniyle biri dışında tüm görüşmeler online platformlarda gerçekleştirilmiştir. Katılımcılara araştırma hakkında bilgi verilmiş ve onların izinleri doğrultusunda görüşmeler kayıt altına alınmıştır. Araştırma dokuzu kadın, altısı erkek olmak üzere 15 kişiyle sınırlı tutulmuştur. Görüşmeler 28 Eylül-11 Kasım 2020 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Kadın katılımcılar K; erkek katılımcılar E harfiyle kodlanmış ve çalışma grubu görüşme tarihi esas alınarak numaralandırılmıştır. Katılımcılar tarafından adı sık kullanılan Aidin Salih ekolüne bağlı iki hekim, H-1 ve H-2 olarak isimlendirilmiştir.

Katılımcıların yaş, eğitim, meslek ve medeni durum bilgileri ile görüşmeye ait detaylar aşağıdaki gibidir:

Tablo 1: Katılımcıların Özellikleri

Kod	Yaş	Eğitim	Lisansla Din Eğitimi	Meslek	Medeni Hâl
K-1	32	Yüksek lisans	✓	Arş. Gör.	Evli
K-2	34	Lisans	✓	K.K. Öğreticisi	Evli
K-3	35	Lisans	✓	Öğretmen	Evli
K-4	52	Yüksek lisans	✓	K. K. Öğreticisi	Boşanmış
K-5	43	Lisans		Direksiyon Eğitmeni	Evli
K-6	37	Lise		Ev Hanımı	Evli
K-7	37	Yüksek Lisans	✓	Öğretmen	Evli
K-8	40	Lise		Kuaför-Güzellik Uzmanı	Evli
K-9		Lisans		Öğretmen	
E-1	63	Lisans terk		Emekli	Evli
E-2	36	Lisans		İşletme Sahibi	Evli
E-3	29	Lisans	✓	Din Görevlisi	Evli
E-4	60	Doktora	✓	Öğretim Üyesi	Evli
E-5	33	Yüksek Lisans	✓	Öğretmen	Evli
E-6	34	Yüksek Lisans	✓	Özel Sektör	Evli

<sup>63</sup> Vejdi Bilgin, "İstismar ve Din İstismarı Üzerine Genel Bir Çerçeve", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 4 (2018), 166.

Katılımcıların uyguladıkları geleneksel ve tamamlayıcı yöntemler aşağıdaki gibidir:

Tablo 2: Katılımcıların Uyguladıkları Geleneksel ve Tamamlayıcı Tedaviler

NO	HACAMAT	SÜLÜK	AÇLIK	BİTKİ	DİĞER
K-1	✓			✓	✓
K-2	✓		✓	✓	
K-3	✓			✓	
K-4	✓	✓	✓		
K-5	✓	✓		✓	
K-6	✓	✓	✓	✓	
K-7	✓	✓	✓	✓	✓
K-8	✓		✓	✓	✓
K-9	✓	✓	✓		
E-1	✓		✓		✓
E-2	✓	✓			
E-3	✓	✓	✓	✓	
E-4	✓	✓	✓	✓	✓
E-5	✓		✓		✓
E-6	✓			✓	

Son olarak herhangi bir karışıklığa mahal vermemek için metin içerisinde kullanılan bazı tabirlerle ne kast edildiğine yer vermek gerektiği kanaatindeyiz.

Tıbb-1 Nebevi Tedavileri: Bu tabirle hacamat, tıbbi sülük, açlık ve bazı bitkisel ve hayvansal ürünler kast edilmektedir. Bu uygulamaların tıbb-1 nebeviye ait olduğu fikri araştırmacılara değil katılımcılara aittir.

Uygulayan/Uygulayıcı: *Uygulayan* tabiriyle tıbb-1 nebevi tedavilerini deneyimleyen katılımcılar; *uygulayıcı* tabiriyle ise tedaviler için başvuru alan kişiler kast edilmektedir.

#### 4. Katılımcıların Bakışıyla Kavramlar

##### 4.1. Modern Tıba Yaklaşım

Modern tıba yöneltelen genel eleştirilerin tıbb-1 nebevi yöntemlerine yönelik katılımcıların sağlıkla ilgili eylemlerine yön verdiği söylenebilir. Ancak katılımcıların modern tıba mesafeleri ve eleştiri dozları değişkenlik göstermektedir. Bu eleştiriler ise ilaç endüstrisi, sağlık sistemi, modern tıbbın ve doktorların yaklaşımı alanlarında toplanmaktadır.

İlaç endüstrisine yönelik eleştiriler, ilaçların yan etkilerinin fazla olması gibi hafif; doktorların ve sağlık sisteminin ilaç firmalarının güdümünde hareket eden piyonlar; hastaların ise anne karnından ölüme bu sistemin ticari köleleri oldukları şeklindeki ağır eleştirilere kadar geniş bir yelpazeye yayılmaktadır. En ağır modernizm eleştirileri Aidin Salih ekolünü benimseyen katılımcılar tarafından getirilmiştir.

*E-3: "... Yani modern tıp insanları ticari köle olarak görüyor. Ta anne karnından itibaren yapılan uygulamalarla insanoğlu modern tıbbın bir nevi ticari müşterisi hâline getiriliyor. Bu uygulamaların içerisinde anne karnında çocuğa verilen vitaminler, sonra işte yapılan aşılar, hamilelikten itibaren ve doğduktan sonra çocuğa yapılan aşılar. (...) İnsanoğlunun vücudunun kabul etmeyeceği yoğunlukta olumsuz içerikler barındıran bu aşılarla birlikte insanoğlu ileriye dönük olarak hasta hâle getiriliyor. (...) Otizm diyorlar mesela. (...) Bunun sebebi yüzde yüz aşılardır."*

114 | db

Sağlık sistemi hakkındaki eleştiriler özel hastanelerin hastayı korkutarak yüksek meblağlı testler yapmaya zorlaması, devlet hastanelerinde riskli bir hastalık olsa dahi randevu almanın ve işlem yaptırmanın zorluğu ve doktorların ilaç firmalarıyla eşgüdümlü çalıştığına dairdir. Modern tıba en fazla yöneltile eleştirilerden birisi de biyomedikal tıbbi eğitimin ve bu eğitimden mezun olan doktorların bütüncül bakış açısından yoksun olması, hastalığın kökenine inmektense ilaç tedavisiyle semptomların baskılanması, aşırı uzmanlaşmanın hastalığın teşhisini zorlaştırması ve bazen teşhis koymak için çok geç kalınmasıdır.

*E-4: "... 5 yıl ben babamı Bursa'da da İzmit'te de doktor doktor hastaneleri dolaştırdım. (...) Her şeyi söylemişim 5 sene içinde. (Multipl miyelom kanseri) teşhisi konduktan sonra girdim baktım, hepsini söylemişiz, gizlememişiz. Ulan adam öleceği zaman mı teşhis konulur?"*

Doktorlarla ilgili eleştiriler hastanın şikâyetlerinin yeterince dinlenmemesi, psikolojik ve fizyolojik acılarının hafife alınması, hastaya cahil muamelesi yapılıp üst perdeden hitap edilmesi gibi noktalarda yoğunlaşmaktadır. Bir katılımcı rahminin ve göğüslerinin alınması gerektiğini söylerken kendisinin ne hissettiğini önemsememesi sebebiyle doktoru eleştirmektedir. Rahim ve memenin kadınlar için büyük bir sembolik önem taşıdığı ve bu organları alı-



nan kadınların “Ben hâlâ kadın mıyım?” sorusunu soracak kadar cinsiyet kimliklerinin zedelendiği, ancak bunun farkında olmadıkları için doktorların tehlikeli sayılmayacak durumlarda dahi rahim cerrahisi uyguladıkları bilinmektedir.<sup>64</sup>

*K-5: “... Ondan sonra doktor dedi ki ‘Rahmini almamız lazım, şu anda risk yok ama’ dedi. İşte ‘meme ve rahim kadınlar için sadece doğurganlıkta, anne olacağın zaman önemli iki organ. Bir daha anne olmayı düşünmüyorsan, çocuk yapmayı düşünmüyorsan gereksiz iki organ’ diye bahsetti. Bu da bana çok saçma geldi. Sadece annelik için değil bu iki organ, hayatın devamı için, sürdürülebilmesi için de gayet gerekli iki organ.”*

Eleştiriler dışında katılımcılar modern tıbbi acil müdahaleler ve cerrahi işlem konusunda başarılı bulmaktadır. İkinci olarak katılımcılar teşhis noktasında modern tıptan yararlanmaktadır. Hatta bazı katılımcılar hastaneleri teşhis koydurma aracı olarak kullanarak tedaviler için alternatif yöntemlere başvurmuşlardır.

#### 4.2. İsimlendirme Problemi: Alternatif Tıp mı? Tamamlayıcı Tıp mı?

db | 115

Modern tıp haricindeki yöntemleri tamamlayıcı veya alternatif olarak tanımlamanın katılımcıların modern tıba bakış açılarıyla ilişkili olduğu görülmektedir. Tıbb-ı nebevi ve diğer uygulamaları tamamlayıcı tedavi olarak değerlendirme, modern tıbbın öncelikli; diğer yöntemlerin bütüncü olduğu dair örtük bir inancı yansıtmaktadır. Ancak alternatif tabiri, modern tıbbın karşısında ona rakip ve bizatihi bütüncül bir yaklaşıma işaret etmektedir. Katılımcılara hangi kavramı kullanmayı tercih ettikleri sorulduğunda çoğunluk “alternatif” ifadesini tercih ettiğini belirtmiştir. Ancak konuşmaların ilerleyen seyrinde katılımcıların bu kavramı kulak aşinalığından dolayı tercih ettikleri ve modern tıp dışındaki uygulamaları tamamlayıcı olarak kullanma eğiliminde oldukları anlaşılmıştır. Bu minvalde katılımcıların ağırlıklı olarak tıbb-ı nebevi ve modern tıp dışındaki diğer uygulamaları tamamlayıcı olarak gördükleri söylenebilir. Az sayıda katılımcı ise alternatif tıp kavramını gerçek anlamıyla yani modern tıbbın alternatifi olarak kullanmıştır.

<sup>64</sup> John J. Macionis, *Sosyoloji*, çev. Vildan Akan (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık), 558.

Katılımcıların herhangi bir hastalık durumunda modern tıbbı veya diğer yöntemlere yönelmelerini bu yöntemleri tamamlayıcı veya alternatif olarak görmeleri belirlemektedir. Modern tıp dışındaki uygulamaları tamamlayıcı olarak algılayanlar hastalığın niteliğine göre modern tıbbı veya bitkisel tedavi ya da tıbb-ı nebevi uygulamalarına başvurmaktadır. Bu tip katılımcılarda her iki alana da tam bir teslimiyet söz konusu değildir. Her iki usul de sağlamsı yapılarak kontrollü şekilde kullanılmaktadır.

Bilinçli olarak alternatif tıp tabirini kullanan katılımcılar ise hastalık veya sağlıkta bütüncül alternatif öğretinin sunduğu perspektifin dışına çıkmamaktadır. Acil müdahaleler ve tahliller gibi teşhise yönelik işlemler dışında modern tıp kullanılmamaktadır. Tam anlamıyla alternatif tıp tabirini kullanan ve hayatını bu doğrultuda biçimlendirenler Aidin Salih ekolüne bağlı olanlardır.

E-3: “...Tamamlayıcı tıp diye bir şey yoktur. Yani tıp şöyledir benim kanaatimce, yani ortodoks tıp ve nebevi tıp olarak tıp ikiye ayrılır. Dolayısıyla ortodoks tıp tamamlayıcı nitelikte değildir. (...) Tıp bir tanedir. Tıbbın alternatifi olmaz. O da nebevi tıptır.”

116| db

### 4.3. Tıbb-ı Nebevi Kavramının Çağrışımları

Uygulamalara başvuran ancak tıbb-ı nebevi kavramından haberdar olmayan iki katılımcı dışında ilahiyat mezunu olmayan katılımcılarda sünnete uyma amacıyla bu tedavilere başvurma eğilimi daha fazladır. Tıbb-ı nebevinin kaynak ve bağlayıcılığı tartışmalarından haberdar olan lisansta din eğitimi alan katılımcılarda, daha önce değinilen tartışmaları yansıtabilecek şekilde iki farklı çerçeve görülmektedir. Bu katılımcıların bir kısmı tıbb-ı nebeviyi sünnet olarak algılamakta ve Hz. Peygamber’in tavsiyelerinin bilimsel verilerle tescillenmesinden gurur duymaktadırlar.

K-1: “... Tıbb-ı nebevide tavsiye edilen şeylerin aslında bilimsel olarak kanıtlanmış olması, bilmiyorum biraz pozitivist çağ çocuklarıyız ya, benim hoşuma gidiyor. (...) Vallahi başka hangi ümmetin peygamberine böyle bir şey verildi diye hava atasım geliyor.”

İlahiyat mezunlarının diğer kısmı ise Hz. Muhammed’in dünyevi işlere tekabül eden davranışlarının bağlayıcı olmadığını savunmaktadır. Bu bakış açısına sadece ilahiyat mezunu katılımcıların bir kısmının sahip olduğu görülmektedir.

E-5: “... Hz. Peygamber’in bir tıp eğitimini öğretmek için gönderildiğini düşünmüyorum işin açıkçası. Yani Hz. Peygamber insanlara uyarıcı olarak gelmiş bir peygamber. İnsanlara işte dünyaya niçin geldiklerini, dünyanın anlamını anlatan, öldükten sonra nereye gideceklerini anlatan, onları yaratan yaratıcıyla bağına kuran insan bir peygamber. Hz. Peygamber’in uygulamalarına baktığımızda da aslında o dönem uygulanan bazı uygulamalar. Öbür taraftan kendisi ‘dünya işlerinizi sizden iyi bilenlere götürün, bana sormayın, siz benden daha iyi bilebilirsiniz’ tavsiyesinde bulunuyor. Dolayısıyla uzmanlık gerektiren bir alanda Hz. Peygamber’in Allah’tan sanki bir vahiy almış gibi mutlak doğru şeklinde bir tıbb-ı nebevi ortaya koymuş düşüncesine ben işin açıkçası olumlu bakmıyorum.”

Katılımcıların tıbb-ı nebevi kavramı çatısı altına yerleştirdikleri uygulama çeşitleri de farklılaşmaktadır. Hacamat ve çörek otu gibi bazı bitkisel tedavileri, tüm katılımcılar tıbb-ı nebeviye ait saymaktadır. Tıbbi sülük uygulamasını ise bazı katılımcılar Hz. Muhammed’in tavsiyesi olarak nitelemekte; bazıları ise İslam dünyasında uzun yıllardır uygulanan bir tedavi yöntemi olarak değerlendirmektedir. Dinî oruçtan oldukça farklılaşan ve uzun periyotlarda aç kalmayı gerektiren açlık uygulaması ise sadece Aidin Salih ekolünde tıbb-ı nebevinin bir parçası olarak algılanmaktadır.

## 5. Tıbb-ı Nebeviye Yönelme ve Tedavi Uygulama Süreci

### 5.1. Tıbb-ı Nebeviye Başvurma Sebepleri

Katılımcıların tıbb-ı nebeviye başvurmasının arkasında sağlığı koruma-hastalanmayı önleme, tedavi olma ve salt sünneti yerine getirme isteği olmak üzere üç temel amaç bulunmaktadır. Sünneti uygulama amacıyla tıbb-ı nebeviye yönelme davranışı hacamat uygulaması için geçerli görünmektedir.<sup>65</sup> Hacamatın Hz. Muhammed’in bizzat uyguladığı bir yöntem olduğuna inanma, katılımcıları bu tedavi metoduna yöneltmektedir.

<sup>65</sup> Katılımcılar arasında hacamatın sünnet olduğuna dair yaygın bir kabul bulunmaktadır. Bu noktada ilk olarak fikhen hacamatın sünnet olmadığı görüşünün hâkim olduğunu belirtmemiz gerekir. (Aytekin, “Nebevi Tıp Arasında Zikredilen Hacamatın Fıkhi Hükümü”, 217-219.) İkinci olarak Hz. Peygamber’in hastalığı önleme-sağlığı koruma amaçlı hacamat yaptırmadığı; bu tedaviye sadece sadece ağrı ve problem durumunda başvurduğu bilinmektedir. (Büşra Yıldırım, Hz. Peygamber (sav) Döneminde Hacamat (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019), 87.)

E-6. “... Sünnet olduğu için başladım. Yani böyle acaba vücudumda ne gibi değişiklik olur, ‘şu olur mu, bu olur mu?’ gibi bir düşünce yoktu. Direkt olarak dedim: ‘Peygamberimiz yaptırıyorsa biz de yaptıralım’ deyip yaptırıldı.”

Bazı katılımcıların alternatif ve tamamlayıcı tedavi havuzundaki çok sayıdaki uygulama seçeneği arasından hacamata yönelmesi de tamamen bu uygulamanın dinî boyutuyla ilişkilidir.

K-3: “... Bu şekilde dinî, İslamî bir boyutu, böyle bir dayanağı olmasaydı aklımdan bile geçirmezdim. Sonuçta şu an ne bileyim meditasyondur, yogaydı bu tarz şeyleri de duyuyoruz etraftan, birçok enerji boşaltma ile ilgili değişik değişik uygulamalar da duyuyoruz. (...) Bunların hiçbir şekilde dinî temeli olmadığını düşündüğüm için inanın hiç bakmıyorum, ilgilenmiyorum bile.”

Sağlığı koruma amacıyla tıbb-ı nebeviye başvurularının bir kısmının hiçbir hastalığı bulunmamaktadır. Basit sayılabilecek birtakım rahatsızlıklara sahip bazı katılımcıların ise temel amaçları kaliteli bir hayat sürdürerek sağlıklı yaşlılığa erişmektir. Bu doğrultuda katılımcılar kronik hastalıklara yakalanmamak ve tıbbi-sentetik ilaçlara mahkûm olmamak için modern tıp dışındaki arayışlara yönelmektedirler.

Katılımcıların tıbb-ı nebevi yöntemlerine en fazla başvurma nedeni ise hastalıklardır. Hafif ve orta düzey rahatsızlığı olan katılımcılardan bazıları modern tıbbî tedavileri hiç denemeden alternatif yollara başvururken hastalığının şiddeti daha yüksek olan katılımcılar modern tıbbın sunduğu tüm tedavi yöntemlerini denedikten sonra veya bu tedavilerle birlikte alternatif seçeneklere yönelmişlerdir.

K-5. “... Çaresizlikten gidiyorum oraya da sülük ve hacamata. Hani ilk defa gitmiyorum, direkt duydum da ‘bu böyle olmuş, hadi oraya gideyim’ diye bir şeyim yok. 5 doktor gezdim belim için. Keşke 5 değil 15 taneye gitsem de kesin böyle bir teşhis koysalar, bir tedavi de uygulansalar.”

Hafif ve orta düzey rahatsızlıklarda genellikle sülük, hacamat ve bitkisel tedaviler tercih edilmektedir. Hacamat ve sülüğe ek veya onlardan bağımsız olarak hastalığın şiddet derecesi ve riskleri arttığında açlık uygulamasına başvurulmaktadır. 2, 3, 10, hatta 21 gün aç kalmayı içerdiği için açlık uygulaması diğer tedavilere göre çok

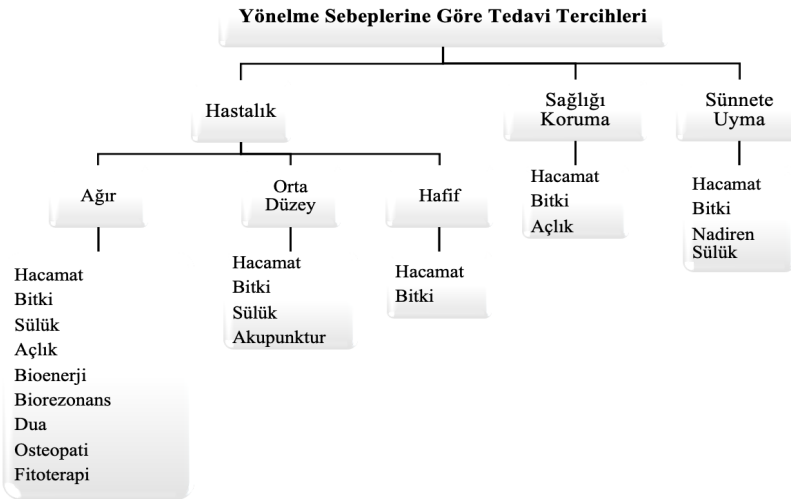
daha güçlü bir motivasyon gerektirmektedir. Bu güçlü motivasyon, özellikle katılımcıların kendilerinin veya çocuklarının çözümsüz gördükleri rahatsızlık durumlarında ortaya çıkmakta ya da açlık, Aidin Salih ekolündeki gibi yaşamı bütüncül olarak yeniden inşa etme hedefinin bir parçası olarak uygulanmaktadır. 35 yıla yayılan uyku apnesi ve teşhisi konulamayan sara benzeri atak sorunu için modern tıbbın ve alternatif tıbbın kabul gören ve görmeyen tüm uygulamalarına başvuran bir katılımcının hikâyesi çaresizlik ve çözümsüzlüğün itici etkisini göstermesi bakımından önemlidir. Bu tarz durumlarda katılımcının tabiriyle şifa dört koldan aranmaktadır. Katılımcı, modern ve alternatif akla gelen tüm yollara ve uygulayıcılara başvurmuş ve her bir otoritenin salık verdiği doğal ve sentetik bütün tedavileri uygulamıştır. En son Aidin Salih ekolüne ulaşmıştır.

*E-4: “... Bu Aidin Salih ve açlık grubunu daha önce duymuştum ama envai çeşitlerine gittiğim için ümidim yok, güvenmiyordum. Çaresiz kaldım, ‘Ya bir de onu dene’ dedi (arkadaşlar). Hani dedim gidelim. Bu Aidin Salih ekolüne bağlı grupla o şekilde tanıştık. Harfiyen uyguladım. Denize düşen yılanı sarılır.*

db | 119

Katılımcıların hangi sebeplerle hangi tedavi yöntemlerine başvurduğu aşağıdaki şekilde özetlenmiştir:

Şekil 1: Yönelme Sebeplerine Göre Tedavi Tercihleri



## 5.2. Karar Verme

Kendileri veya birinci derecede yakınlarının hastane-hastalık deneyimlerinde yaşadıkları olumsuzluklar ile medya ve sosyal medya kanalıyla tartışma konusu hâline getirilen ilaç endüstrisi ve özellikle aşıda tecessüm eden sentetik ilaçların ağır yan etkileri meselesi, katılımcıların modern tıbbı, sağlık sistemine ve doktorlara güvenlerini sarsmıştır. Bu sebeple salt sünnet amacıyla tıbb-ı nebeviye başvuran katılımcıların bile en azından ilaçlara karşı mesafeli olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla alternatif arayışların en temel nedeni modern tıbbı duyulan güvensizliktir.

Bu güvensizlik veya sorgulama neticesinde ilk olarak katılımcılar internet siteleri, sosyal medya ve kitaplar yoluyla araştırma yapmaktadır. Alternatif tedavilere yönelmede ana akım tıbbi söylemler dışındaki görüşleriyle televizyon programlarında sıklıkla yer alan popüler uzmanlardan çok katılımcıların internetten yaptıkları bireysel araştırmalar etkili görünmektedir. Araştırma fazında ise kilit bir isim öne çıkmaktadır: Aidin Salih. Kimi katılımcılar araştırma; kimileri uygulama safhasında Aidin Salih ve ekolüyle tanışmışlardır. İki erkek katılımcı dışında tüm katılımcıların yolu Aidin Salih ekolüyle kesmiştir.

Katılımcılar tıbb-ı nebeviye başvurma açısından üç grup olarak ele alınabilir. Birinci grup, salt sünneti uygulama amacıyla yola çıkanlardan oluşmaktadır. Bu gruptaki katılımcılar alternatif tedavilerle ilgili yoğun bir arayış ve araştırmaya girişmemiş; Hz. Muhammed'in uyguladığı ve tavsiye ettiği hacamat ve bitkileri hayatlarına almışlar; sülüğü ise nadiren uygulamışlardır.

İkinci grup, Aidin Salih ekolünü benimseyenlerden oluşmaktadır. Bu ekole bağlı katılımcılar yoğun bir araştırma ve benimseme süreci yaşamışlardır. Öğretilerin gerçekliğine inandıktan ve öğretiyi içselleştirdikten sonra bütüncül bir hayat biçimi değişimi için kolları sıvamışlardır. Zira bu öğretilerde modern tıbbı dayalı uygulamaların yanı sıra insan sağlığına zarar veren kimyasal içerikli ürün kullanımı sonlandırılarak doğal ve ekolojik ürünlere yönelme söz konusudur. Bunların dışında belki de en önemlisi ve en zoru ilaçsız-organik şekilde üretilmiş besinlere ulaşma kısmıdır. Dolayısıyla bu ekole bağlanmayı seçen katılımcılar sosyal çevrelerince bazen damgalanmalarına yol açacak şekilde hayatlarını değiştirmişlerdir.

Üçüncü grup, katılımcılar bütüncül bir hayat değişimine gitmemiş, Aidin Salih ekolüyle karşılaşmış; ancak bu grubun önerilerinden sadece akıllarına yatanları almışlardır. Üçüncü grup içerisinde Aidin Salih ekolü hekimlerine başvurup tavsiye edilen tedavileri ve açlığı katı şekilde uygulayıp sağlığına kavuşan katılımcılar da bulunmaktadır. Ancak bu katılımcılar sağlıklarına kavuşmak için bu yöntemleri bir basamak olarak kullanmış, öğretiyi benimsememiş, hatta sert şekilde eleştirmişlerdir. Üçüncü kategori içerisindeki katılımcılar sadece Aidin Salih ekolünü değil diğer alternatif-tamamlayıcı yöntemleri de araştırarak eklektik bir yaklaşımla onların da beğendikleri kısımları almışlardır. Bu gruptaki katılımcılar hem modern tıbbı hem alternatif tıbbı eleştirel bakabilen, her iki kutbu bir arada kullanabilen, modern tıp dışındaki seçenekleri genellikle tamamlayıcı olarak niteleyen katılımcılardan oluşmaktadır.

### 5.3. Uygulayıcıya Ulaşma ve Tedaviyi Sürdürme

Tıbb-ı nebevi yöntemlerini araştırmada sanal ortamlar ve kitaplar temel rol oynamakla birlikte uygulayıcıya ulaşma gerçek kişiler aracılığıyla gerçekleşmektedir. Uygulayıcı seçiminde aile üyeleri ve arkadaş tavsiyeleri etkili olmaktadır.

db | 121

Hacamat sonrası katılımcılar baş, özellikle migren ağrılarında azalma, kaliteli uyku, rahat ve dinlenmiş uyanma, dinç ve enerjik hissetme, özellikle sırttaki ağrılarının geçmesi, hastalıkta atak sayısının azalması, menopoz şikâyetlerinin geçmesi gibi fiziksel; manevi arınma- psikolojik olarak iyi hissetme gibi ruhsal faydalar gördüklerini belirtmişlerdir. Ağrı veya probleme odaklı yapılan tıbbi sülük uygulamalarının hepsinden olumlu sonuç alınmıştır. Katılımcılar diş, bilek, bacak ağrısı, sinir sıkışması gibi sıkıntılarının ve kadın hastalığı problemlerinin sülük tedavisiyle giderildiğini ifade etmişlerdir.

Açlık uygulaması sonrasında katılımcılar, reflü, gece terlemesi, egzama, ürtiker, kadın hastalıkları, orta kulak iltihabı, kekemelik, anemi, ilaç kullanımı durdurulduğunda ortaya çıkan şiddetli yan etkiler, uyku apnesi, nörolojik ataklar, astım atakları gibi orta ve şiddetli fiziksel rahatsızlıklarından ya tamamen ya da büyük ölçüde kurtulduklarını dile getirmişlerdir. Bunların yanı sıra katılımcılar istenen kiloya ulaşma, dinç ve enerjik hissetme, duru bir zihin, kaliteli uyku, ciltte parlaklık, gençleşme, saçların daha gür çıkması,

maneviyatın güçlenmesi, öfke kontrol probleminin geçmesi gibi değişimler yaşadıklarını da belirtmişlerdir. Özellikle çaresiz gibi görünen hastalık durumlarında katılımcılar tıbb-ı nebevi dışında, fitoterapi, bioenerji, biorezonans, kırık-çıkıkçı (osteopat), dua ile tedavi gibi farklı geleneksel ve alternatif yollara da başvurmuş ve bazılarında somut faydalar görmüşlerdir. Başlangıçta tıbb-ı nebevi ve dışındaki alternatif yöntemlere şüpheyle yaklaşıyor olsalar dahi uygulamalardan somut faydalar gördükçe katılımcılar ön yargısız bakmayı öğrenmişlerdir.

*K-4: "... O 21 günlük açlıktan sonra o beynimdeki elektrik dalgaları da bitti. Yani bunun psikolojik olabileceğini de düşünüyorlar; ama ben o kadar körü körüne bir şeye psikolojimi bağlayacak birisi değilim, bunu tecrübe ettim. O zamandan beri bütün bu alternatif olan şeylere 'bir bakmak lazım falan' diye yaklaşıyorum. Hemen kökünden reddetmiyorum."*

Katılımcılar hacamat ve sülük uyguladıklarında çoğunlukla ailelerinden olumsuz bir tepki görmediklerini, ancak hem dinî hem geleneksel düzlemde tam bir karşılığı olmayan açlık periyotları esnasında büyük tepkiler aldıklarını belirtmişlerdir. Herkesi karşısına alarak bu uygulamaları yapan özellikle Aidin Salih ekolüne bağlı katılımcılar için alınan olumlu sonuç aynı zamanda sosyal çevreye bir cevap gibi algılanmıştır. Alınan müspet sonuçlar katılımcıların bu uygulamaları daha da bağlanarak sürdürmelerine yol açmıştır. 10 yaşındaki çocuğuna 7 aylık periyotta açlık uygulatan Aidin Salih ekolüne bağlı bir katılımcı şunları ifade etmektedir.

*K-6: "... Özellikle rahmetli babam çok fazla tepki gösteriyordu bana. Beni insanlar gaddar anne olarak tanımlıyorlardı. Söylüyorlardı yüzüme dahi 'sen gaddarsın, sen nasıl yapıyorsun bunu çocuğuna?' diye. Ama antibiyotik kullanmak çok daha kötüydü. Doktorumuz H-2 bize şunu söyledi: 'Çocuğunuza çok iyi bakmışsınız, yoksa bu kadar antibiyotikle ya lösemi olurdu ya karaciğer, böbrek yetmezliği yaşardı.' dedi. Gerçekten asıl zulüm bu. (...) Bir tek eşim destek oldu bu konuda bana. Hiç kimse destek vermedi, suçladılar hatta. Ama ben menzilimin ışığa çıkacağını bildiğim için elhamdulillah tevekkül ettim, 'Allah'ım sen yüzümü kara çıkarma, hani, insanlar utansın en başta'. (...) Çok şükür sonuçları gördük hep birlikte. Bu da en güzel cevap oldu."*



Aidin Salih ekolüne bağlı olmayan katılımcılar için de tıbb-ı nebevi tedavilerinden olumlu sonuç almak uygulamaların sürdürülmesi noktasında etkili olmuştur. Katılımcılar tedavilerden olumsuz bir sonuç aldıklarında ise ya tedavileri bırakmış ya da yeni yöntem ve uygulayıcı arayışına girmişlerdir.

Katılımcıların tıbb-ı nebevi ve diğer geleneksel-tamamlayıcı tedavilere başvurma ve bu tedavileri sürdürme-bırakma süreci aşağıdaki şekilde gösterilmiştir.

Şekil 2: Alternatif Tedavilere Başvurma ve Tedavileri Sürdürme Süreci



## 6. Yeni Bir Ekonomik Sektör Olarak Tıbb-ı Nebevi

### 6.1. Uygulayıcıların Eğitim Durumları, Uygulama Mekânları ve Komplikasyonlar

Katılımcılar genellikle profesyonellik gerektirdiğini düşündükleri için açıklık uygulamasının bir uzman desteğiyle yürütülmesi gerektiği kanaatindedirler. Bu uygulamayı yürüten uzmanlar çoğunlukla Aidin Salih ekolüne bağlı tıp eğitimi almış hekimlerdir. Uz-

man desteği almadan Aidin Salih'in kitaplarındaki yönergeyi takip ederek bireysel açlık yapan bir katılımcı bulunmaktadır. Açlık konusunda adı geçen bir diğer isim Facebook'ta "Apayrı Yaşam Sistemi" adlı grubu kuran Ahmet Apa'dır. Aidin Salih'in açlık sistemini seviyelere bölerek kolaylaştırma gayesi güden Apa'nın yöntemini kullanan ve fayda gören bir katılımcı (K-9) vardır. Apa, Facebook hesabında kendisinin konumunu ve sorumluluk almadığını şu şekilde ifade etmektedir.

"Bildiğiniz üzere: Ben bir doktor değilim, sağlık çalışanı, diyetisyen, şifacı, haccam değilim. Sadece kendim için yaptığım takvimimi internet ortamında herhangi bir amaç gütmeyen paylaşıyorum. Bu yüzden; hiç kimsenin sorumluluğunu almadığımı buradan açık ve net bir şekilde beyan ederim."<sup>66</sup>

21 günlük radikal bir açlık uygulayan K-4, bu uygulamayı şifa orucu hakkında kitapları bulunan Gülhan Beydemir gözetiminde gerçekleştirmiştir. Beydemir'e internet kanalıyla ulaşan katılımcı, tahlil sonuçları ve hastalık bilgisi doğrultusunda bir açlık programına tabi tutulmuştur. Kendisini "Tabibhan" olarak takdim eden Beydemir'in eğitim durumuyla ilgili net bir bilgiye ulaşılamasa da kendisinin tıp mezunu olmadığı; ancak alternatif tıp uzmanlarından eğitim aldığı anlaşılmaktadır.<sup>67</sup>

Hacamat için önce bir diş hekimine ve sonrasında sağlık eğitimi olmayan bir uygulayıcıya başvuran bir katılımcı (K-1) iki uygulama arasında büyük bir kalite farkı olduğunu belirtmektedir. Katılımcıların bir kısmı doktor-hekim şartı aramasa bile haccamın tıbbi bilgisi ve deneyimi olması gerektiğini düşünmekte ve en azından sağlık personeli emekli veya klinik tecrübesi olan uygulayıcılara yönelmektedirler. Bu uygulayıcıların aynı zamanda dindar olmasına dikkat edilmektedir. Aidin Salih ekolünde hacamat ve sülük uygulayıcısı olabilmek için ise öğretiyi benimsemek, bu doğrultuda eğitim almak ve 10 günlük açlıkları yapmış olmak gerekmektedir.

Bazı katılımcılarca uygulayıcının dinî- manevi yanının güçlü olması gerektiği; bazıları içinse uygulayıcının güvenilir bir tanıdık olması düşüncesi nedeniyle çoğunlukla tıbbi eğitimi olmayan gele-

<sup>66</sup> "Apayrı Yaşam Sistemi" (Erişim 25 Aralık 2020).

<sup>67</sup> "Oruç Uzmanı Tabibhan: Su Orucu ( Açlık Terapisi - Şifa Orucu) Nedir?", *Mutlu ve Sağlıklı* (blog), 21 Mart 2018.

neksel uygulayıcılar tercih edilmiştir. Katılımcılar arasında hacamat ve sülük işlemini yasal yetkisi bulunan tıp ve GETAT eğitimi almış uzmanlara yaptırma oranı çok düşüktür. Katılımcıların anlatımından hacamat uygulayıcılarının tıp mezunu doktorlar, kamu personeli olarak görev yapan ilahiyat mezunları, Aidin Salih ekolüne bağlı olarak yukarıda zikredilen nitelikleri taşıyan kişiler, sağlık sektöründe resmî olarak çalışan veya emekli olmuş hemşire veya diğer sağlık personeli, ek iş olarak yapan farklı meslek grupları ve resmî görevi olmayan mahalle hocalarından oluştuğu anlaşılmaktadır.

Hacamat uygulayıcılarının aynı zamanda sülük de yaptığı katılımcılarca ifade edilmiştir. Sülük uygulayan katılımcılar çoğunlukla bu işlemi hacamat yaptırdıkları kişiye yaptırmaktadır. Sadece bir katılımcı, sülük uygulanması gereken bölge (rahim içi) uzmanlık istediği için bu bölgeye yoğunlaşmış bir uygulayıcıya başvurmuştur. Bir katılımcı amcasına, başka bir katılımcı çocuğuna doktor tarafından sülük uygulandığını belirtmiştir. Ancak dikkat çekici şekilde tıbbi sülüğe ulaşma kolaylığı ve bu işlemin profesyonellik gerektirmediği inancı ve komplikasyonlar hususunda bilgi sahibi olmayışı, bazı katılımcıların sülüğü bizzat temin edip yakınlarına yapmalarına sebep olmuştur.

Uygulama mekânı olarak açlık uygulayıcısı hekimlerin özel muayenahaneleri bulunmaktadır. Hacamatta ise hastane, klinik, ofis, uygulayıcının evi, başvuranın evi gibi mekânlarda uygulama gerçekleşmektedir. Çoğunlukla işlem, uygulayıcının evi veya ofisinde yapılmaktadır. Katılımcılar, tıp mezunu olmayan hacamat uygulayıcılarının bu işin eğitimini almış ve çeşitli sertifikalara sahip kişiler olduğunu belirtmişlerdir. Ancak bu kişilerin neredeyse tamamının yasal yetkilerinin olmadığı anlaşılmaktadır.

Katılımcıların bahsettiği komplikasyonlar ise ya işlemin kendisinden ya da uygulayıcıdan kaynaklanmaktadır. Bizatihi açlık birtakım yan etkileri içermektedir. Gereğinden fazla kilo verme, hâlsizlik, baş dönmesi, fiziksel ağrılar ve sosyal hayattan tecrit olma durumu açlığın zorlukları olarak zikredilmiştir. Hacamat işleminde katılımcılar, kaşıntı, izlerin verdiği kısa süreli rahatsızlıklar dışında olumsuz bir yan etkiyle karşılaşmadıklarını belirtmişlerdir. Ancak bir katılımcı (K-7) kendi kızına yapılan kesilerin derin atılmasından dolayı iz kaldığını; bir katılımcı (K-1) son gittiği uygulayıcının canını çok fazla acıttığını ifade etmiştir. Sülük uygulamasında ise

iki katılımcı, uygulayıcının tıbbi bilgi eksikliğinden dolayı işlem sonrasında korkutucu seviyede kan kaybı yaşadıklarını dile getirmiştir.

Tıbbi sülük uygulamasının genellikle uygulama ve komplikasyonlar açısından basite alınan bir işlem olduğuna değinilmiştir. Oysa akupunktur, hacamat ve sülüğün enfeksiyon gelişimi açısından en riskli uygulamalar olduğu;<sup>68</sup> bu uygulamalarda Hepatit B, C ve AIDS bulaşma riski bulunduğu; sülük uygulamasında sülük türü, aynı sülüğün tekrar kullanılmaması, hastanın belli hastalıklara sahip olmaması gibi birtakım prosedürlerin uygulanması gerektiği<sup>69</sup> çeşitli çalışmalarda ortaya konmuştur. Ayrıca hacamat ve sülük uygulayıcısı da olan GETAT hekimlerini kapsayan bir çalışmada bu doktorların önemli bir kısmının hijyen konusunda ek eğitimlere ihtiyaçları olduğunu belirttiği<sup>70</sup> bir zeminde tıp mezunu-sağlık çalışanı olmayan, kısa süreli eğitimlerle bu işlemleri yapan uygulayıcılara başvurulmasının büyük riskler taşıdığı söylenebilir. Bu noktada katılımcılar da alternatif tıp piyasasında ehliyetsiz, uygulama yetkisi olmayan merdiven altı tabir edilen çok fazla mekân ve uygulayıcının olduğu, herhangi bir olumsuzluk durumunda hak arayacak bir müessesenin bulunmadığı gibi olumsuzlukları dile getirmişlerdir. Uygulamalarda standart olmayışı, eğitimlerin kısa süreli ve uygulayıcıların tıbbi bilgiden yoksun oluşu da dile getirilen hususlardandır.

126| db

*K-2: "... Hatta ben bir sene hanım sınıfı okuttum İstanbul'da ve hanım sınıfımda iki kişi hacamat yapıyordu. Üstelik hiçbir eğitimleri yok. 'Nereden öğrendiniz bunu?' İşte 'İki hafta ben bunu öğrendim, gittim geldim bunun kursuna, bu şekilde yapıyorum' dediklerinde dedim ki 'insan sağlığı bu kadar basit olmamalı' (...) İstanbul'da bu tarz kişiler daha fazla. (...) Mesela Ayşe diye bir hanım var, 'Hocam sülük yapayım sana, çok şifalı, çok şifalı.' 'Anlatır mısın dedim neresi*

<sup>68</sup> Serpil Tütüncü, "Geleneksel, Alternatif ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamalarına Genel Bir Bakış", *Tıbbın Alternatifi Olmaz! Geleneksel Alternatif ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamaları*, ed. Serpil Tütüncü - Nilay Etiler (Ankara: Türk Tabipleri Birliği Yayınları, 2017), 22-35.

<sup>69</sup> Hüseyin Ayhan - Salih Mollahaliloğlu, "Tıbbi Sülük Tedavisi: Hirudoterapi", *Ankara Medical Journal* 18/1 (30 Mart 2018), 143-146; M. Öner Küçük - Ozan Yaman, "Tıbbi Sülük Terapisi (Hirudoterapi)", *Journal of Biotechnology and Strategic Health Research* 3/ (30 Eylül 2019), 37-43.

<sup>70</sup> Hande Toptan vd., "Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp (GETAT) Uygulamalarında Enfeksiyon Kontrol Önlemleri, Hijyen ve Çalışan/Hasta Güvenliği", *Journal of Biotechnology and Strategic Health Research* 3/ (30 Eylül 2019), 169-171.

*şifalı, nasıl bir yöntem uyguluyorsun, kanama durmazsa ne yapacaksın?’ filan diye konuştuğumuzda. Bana dedi ki ‘Hocam dedi benim sülüklerim zaten hep aynı sülükler, çok güvenilir.’”*

## 6.2. Uygulamaların Dinî Açıdan Meşrulaştırılması

Tıbb-ı nebevi adı altında yapılan tedavilerin ticarileştiği katılımcılarca sıklıkla dile getirilmiştir. Ancak katılımcılar bu işleri hizmet temelli yapan uygulayıcıların da olduğunu ifade etmişlerdir. Hacamat esnasında uygulayıcının dinî referanslar temelinde açıklamalar yapması ve işlemi dinî bir ritüel havasında gerçekleştirmesi bazı katılımcılar için beklenen ve istenen bir durumdur. Örneğin açlık tedavisi için müracaat edilen Aidin Salih ekolüne bağlı hekimin din temelli açıklamaları, bir katılımcı için tercih sebeplerinden biri olmuştur.

*K-6: “... Ben doktor seçerken Bursa’da bir H-2 bey vardı bir de H-1 bey vardı. Ben ikisinin de seminerlerine gittim. H-1 beyin dedikodusunu yapmış olacağım ama çok fazla paraya odaklı bir doktor. Hiçbir şekilde konuşmalarını hadisle, ayetlerle güçlendirmiyordu, tamamen bu işten para kazanmaya yönelik biriydi. H-2 bey öyle değil, gerçekten yaşayan biri.”*

db | 127

Açlık tedavisi için aynı hekimlere başvuran ilahiyat mezunu katılımcılar ise bu tedaviden olumlu sonuç almış olsalar bile hekimlere ve bu tedavinin sünnetle temellendirilmesine çok ağır eleştirilerde bulunmuşlardır. İlahiyat mezunu katılımcıların en temel eleştirisi, açlık tedavisinin sağlam bir dinî temeli olmadığı ve bu uygulayıcıların kendi görüşlerini zayıf hadisler üzerine bina ederek dinî bir renge büründükleridir. Bu katılımcılar dinin bir meşrulaştırma aracı olarak kullanıldığını ve dinî bilgisi zayıf kişilerin dinî duygularının istismar edildiğini düşünmektedirler.

*E-4: “... İşte oradaki sekreterleriyle filan konuştuk. İki de bir hadis, sünnet bilmem ne. ‘Bak dedim bir şey biliyorsanız onu uygulayın, bir şeyler söylemeye çalışın; ama işin içine din sosu karıştırmayın, hadis sosu karıştırmayın, tıbb-ı nebevi deyip de insanların kafasını bulandırmayın’ diye onlara rest çektim. Tıbb-ı nebevide az yemek vardır, ama sen az yemekle 3 günlük açlığı bir araya getiremezsin. (Tıbb-ı nebevi adı altında) şarlatanlık yapılmasına karşıyım. O günlerde kendim yüzde yüze yakın faydalanmış olmama rağmen insanlara tavsiye eder miyim? Canı gönülden edemem çünkü ben kendi hastalığımı biliyorum, nerde ne kadar yararlanacağımı biliyorum, istisma-*

ra müsait değilim. Ama birini yönlendireceğim, öteki hacamattan girecek sünnetten çıkacak, kimseye tavsiye etmiyorum. .... Hacamatçıları da aşağı yukarı benzer şeyleri söylüyorlar. Din istismarı, hadis istismarı, tıbb-ı nebevi istismarı ifadesini kullanıyorum rahatlıkla.”

K-2: “... Hep böyle dini kullanma amaçlı gibi hissediyorum. Yani benim içime doğan şey, insanlara bir şey yaparken başarı elde etmek için özellikle de bizim halkımız dinî duyguları ön planda olan bir halk olduğu için bu yönde mutlaka bir eğim veriyorlar. Yani öncelikle din temelliymiş gibi gösterip daha sonrasında modern tıpla birleştirmeye, insanları o şekilde ikna etmeye çalışıyorlar. (...) Yani kitapta tıbb-ı nebevi kitabında Aidin Salih’in açıklıkların vücuttaki toksinleri attığını, Peygamber Efendimizin 40 gün boyunca sadece hurma ile iftar ettiğini ve onun dışında su dışında başka hiçbir şey içmediğini vs. kaynakları buna dayandırıyorlar. Fakat ben Kur’an kursu öğreticisi olarak 40 gün boyunca aç kaldığına dair bir şey gördüm mü, görmedim.”<sup>71</sup>

Gerek Aidin Salih’in kitabında gerek bu öğretinin uygulayıcılarında dikkat çeken hususlardan biri tıbb-ı nebevinin hudutlarının oldukça genişletilmesi ve öğretinin bütün unsurlarını dine dayandırarak meşrulaştırma çabasıdır. Bu bakış açısının ulaştığı nihai nokta ucunda ölüm olsa bile sezaryen gibi cerrahi müdahalelerden din adına kaçınılmasıdır.

E-5: “... (H-1) Hadisleri söylüyor mesela ya da ayetleri, ama bunu günümüze uyarlayarak, bağlamından kopararak, biraz kendi düşüncesine uyarlayarak anlatıyordu. ... Dikkatimi çeken örneklerden biri günah kavramı. O, günah kavramını biraz daha farklı bağlamda değerlendiriyor ya da mesela cin kelimesi diyelim ki işte gayb alemindeki her türlü şeyi biraz bu şekilde açıklıyor. Şöyle diyor: ‘İşte evimize biz deterjan alıyoruz, o deterjanlar işte evdeki her şeyi öldürüyor diyor, ondan sonra diyor çocuklarımız yapay gıdalarla besleniyorlar, her türlü şeyi dışarıdan alıyoruz. Bunlar bizim hem biyolojik durumumuzu etkiliyor, hem ruhsal durumumuzu etkiliyor. Bunlar birer günahdır.’ diyor. Modern hayatın ve modern hayatın getirdiği her şeyin günah olduğunu söylüyor. Tabi meseleyi şuraya getiriyor işte

<sup>71</sup> Katılımcının bahsettiği Peygamber Efendimizin 40 gün oruç tuttuğuna dair rivayeti inceleyebilmek için başvurduğumuz Gerçek Tıp kitabının 2008 baskısında yer alan “Ayrıca Ebu Zer (r.a.) Buhari ve Müslim’in sahihlerinde Peygamber Efendimiz’in ‘Zemzemden başka yiyeceğim olmadığı halde Kabe’yle örtüsü arasında kırk gün kırk gece kaldım’, şeklindeki ifadenin güncel baskılarda çıkarıldığı tespit edilmiştir. bk. Aidin Salih, *Gerçek Tıp* (İstanbul: y.y., 2008), 151; Salih, *Gerçek Tıp: Yitik Şifanın İzinde*.

'dolayısıyla modern tıbbın getirmiş olduğu her şey de her türlü günah-  
tır, dışarıdan müdahaleler günahdır. Diyelim ki sezaryenle doğum  
yapılması yanlıştır, tamamen doğal, Allah'ın yaratmış olduğu kanun-  
lara yasalara aykırıdır gibi, bunların hepsi günahtır.' şeklinde değer-  
lendiriyor. Eşim de 'Nasıl?' dedi, 'Yani şimdi diyelim ki çocuk olacak o  
zaman diyelim ki hani anne çok riskli bir durumda, çocuk da çok  
riskli bir durumda, sezaryen olmaması mı gerekiyor?' 'Tabi, olmaması  
gerekiyor.' dedi. 'Peki ölüm olursa?'. Verdiği cevap çok enteresandı.  
'Eğer ölürseniz şehit olursunuz, siz bu makamı ret mi ediyorsunuz?'"

Hacamat uygulamalarında GETAT hekimleri ve Rus bir haca-  
matçıdan eğitim alan bir uygulayıcı dışında katılımcıların tüm iş-  
lemlerinde din temelli bir açıklama yapılmıştır. Bu hususta da ilahi-  
yat mezunu katılımcılar tıbb-ı nebevinin kazanç kapısı hâline geti-  
rildiğini düşünmektedir.

E-6: "... Hani tıbb-ı nebeviyi kullanan kimseler çok ağırlıkta. Ha-  
ni kendi yapmak istediklerini tıbb-ı nebeviye artık montaj edip bunu  
da sanki dindenmiş gibi gösterme çabası var millette. (...) Hani Süb-  
hanekeyi okusa 10 tane yanlışı çıkacak adamlar sakal bırakıp sırf  
bunu 'Peygamber Efendimizin sünnetidir ben bunu yerine getiriyorum  
falan', işte 'Şu kadar kupa çektim, ondan sonra bunun bedeli de çarpı  
şudur' deyip hesap yapıyorsa, bunun biraz daha artık ticarileştirildi-  
ğini düşünüyorum."

db | 129

### 6.3. Uygulayıcıların Dindarlık Durumu ve Uygulama Esna- sındaki Dinî Ritüeller

Katılımcıların uygulayıcıdan dindarlık beklentisi yapılan uygu-  
lamaya göre değişkenlik göstermektedir. Aidin Salih ekolünde açlık  
tedavisinin dinî öğelerle birleştirildiği görülmektedir. Örneğin açlık  
uygulamasına niyet edilerek başlanmakta ve 36 saatlik açlık peri-  
yotları dinen faziletli sayılan pazartesi ve perşembe günlerine denk  
getirilmektedir. Bu ekole bağlı hekimlerden birisi hacamat ve sülük  
işlemini ayet ve surelerle yapmaktadır.

Katılımcılar uygulamaların dinî temelini önemli olduğunu dü-  
şünüyorlarsa; hatta salt sünnet olduğu için bu yöntemlere başvuru-  
yorlarsa uygulayıcının dindar olmasını istemekte, uygulama esna-  
sında ayet-dua okunması beklentisi taşımakta ve bu yöndeki uygu-  
layıcıları seçmektedirler. Özellikle hacamat uygulamasında dinî  
öğeler öne çıkmakta ve seanslar dinî bir tören havasında geçmekte-  
dir. Uygulayıcıların önemli bir kısmı işlem öncesinde hacamatın

sünnet olduğunu vurgulamaktadır. Tüm uygulamalarda işlem den en az 48 saat öncesinden itibaren hayvansal gıda tüketmeme şartı koşulmakta; dindar kimliği taşıyan uygulayıcılar ise aynı zamanda Hz. Muhammed'in hicri takvime göre tavsiye ettiği zamanlara göre bir hacamat çizelgesi oluşturmaktadırlar. Hacamatı tıbbi tedaviden öte manevi bir arınma olarak niteleyen katılımcılarda işlem sırasında ayetler okunması olmazsa olmaz görülmektedir. Bu katılımcılar hacamatın nazar, büyü, cin çarpması gibi durumlara da şifa sağladığı inancına sahip olduklarından dolayı bilinçli şekilde uygulamanın tıbbi yönünü öne çıkaran doktorlar yerine dinî-manevi yönünü vurgulayan geleneksel uygulayıcılara başvurmaktadırlar. Dört farklı hacamat uygulayıcısına başvuran K-3 şunları söylemiştir:

“... Hacamat esnasında da zaten niyet ediyorsunuz, niyet etmek de zaten tıbben de hazırlamak vücudu bir şekilde. Sonrasında belirli duaları okumanız gerektiğini söylüyorlar. (...) Bir yandan da hacamatın manevi faydalarının olduğunu da bildiğimiz için bu anlamda da ne bileyim üzerimizdeki ağırlık, göz, nazar gibi şeylerin de kalkabilme ihtimalini de düşünerek doğal olarak niyet etmenin, Kur'an'dan bu surelerle vücudumuzu hareketlendirmenin, ya da neyse işte zikre hazırlamanın diyelim istifadeli olduğunu düşündüğüm için daha cezbedici. (GETAT'ta) hiçbir şekilde ne bileyim bir besmele dahi çekilmedi yani, herhangi bir şeyden bahsedilmedi, tamamen tıbbi bir uygulama gibi oldu. İğne yaptırmak gibi düşünün kendinize...”

130 | db

Hacamatın nazara vs. iyi geldiği inancının dışında bazı katılımcılar bu uygulama sırasında kişinin gayb alemindeki cin gibi varlıkların tasallutuna açık hâle geldiğini ve dolayısıyla işlem esnasında kati surette ayetler okunması gerektiğini düşünmektedirler.

Bu işlemleri dinden bağımsız kadim bir geleneğin parçası olarak algılayanlar tıbb-ı nebevî uygulayıcılarının dindar olmasının şart olmadığını düşünmektedir. Tavsiye ve güven temelinde dindar bir uygulayıcıya ulaşıldığında bazı katılımcılar işlemlerin dinî bir ritüel havasında gerçekleşmesinden rahatsızlık duymaktadırlar.

K-4: “... Ses kaydından Bakara Suresi'ni açıyor. ‘Bakara Suresi'nin ne alakası var?’ dedim. Okuyor filan bir şeyler. Bunlar saçma geliyor bana. Öyle manevi tarafı olduğunu düşünmüyorum bu işlerin. Bazıları hacamatın sadece tıbbi bir tedavi olmadığını, dinî, manevi bir misyonu da olduğunu söylüyor. Ben ona kesinlikle inanmıyorum. Yani şöyle, bu, yıllar önce insanların kullandığı bir teknik. (...) Bu işi



*bu kadar böyle törensel ritüel kalıplara sokmanın bir alemi yok yani ve hoşlanmıyorum bu tür yaklaşımlardan da.”*

Katılımcıların önemli bir kısmı gelenek ve dindarlığı tıbbi bilgi-becerinin önüne geçirmektedir. Bu sebeple bazı katılımcılar bilinçli şekilde ilahiyat mezunları, Kur’an Kursu öğreticileri, din görevlisi İmam Hatipler ve mahalle hocası olarak bilinen kişilere veya dindar- manevi yönünün güçlü olduğunu düşündükleri geleneksel uygulayıcılara hacamat yaptırmayı tercih etmektedirler.

#### 6.4. Ücretlendirme, Diğer Mâliyetler ve Bazı Eleştiriler

Açlık, hacamat ve tıbbi sülük tedavilerinin ücreti yapan kişinin niteliğine göre değişmekte ve katılımcılar bu ücretleri makul ya da yüksek bulmaktadırlar. Katılımcılar açlık tedavisi için aynı hekimlere gitmelerine rağmen 300 ila 1000 lira arasında değişen farklı ücretlerden bahsetmişlerdir. Sonrasında bazı katılımcıların bu ücretlere tedavi için alınacak bitkisel ürünlerin miktarını da ilave ettikleri anlaşılmıştır. Fiyatlar konusunda farklı rakamlar telaffuz edilse de katılımcılar en az muayene ücreti kadar tedavi listesindeki ürünlere para harcadıkları konusunda müttefiktirler. Bu ücretleri Aidin Salih ekolü bağlıları makul bulmaktadır.

*E-3: “... Totalde belki 900-1000 lira bir para çıkıyor sizden, ama o sizi bütüncül baktığınızda ileride modern tıba ödeyecek olduğunuz 15 binden 20 binden kurtarıyor eğer tam manasıyla uygularsanız. Eğer bu mantıkla baktığınızda bu ödediğiniz rakamlar çok komik hâle geliyor modern tıp karşısında.”*

Aidin Salih ekolünde sağlıklı yaşam ekseninde hayat tarzını bütüncül olarak değiştirmek gerektiği için organik beslenmeye, ekolojik temizlik malzemelerine vs. yüksek meblağlar ödenmektedir. (K-6), muayene ve tedavilerin değil doğal hayat düzenlemelerinin yüksek maliyet gerektirdiğini ifade etmiştir.

Aidin Salih ekolü dışında olup aynı hekimlere giden katılımcılar ise bu ücretleri yüksek bulmaktadır.

*E-4: “... Dolayısıyla onların fiyat politikası sömürgeci, sömürücü mahiyette, çaresiz kalanları sömürücü mahiyette. ... O zamanki kanaatim de aynı, şimdiki kanaatim de aynı. Standart bir şey, değişkeni az olan. Siz de gitseniz şikâyetlerinizle, işte açlık, hacamat, sarımsak vb. bir iki bir şeyler, değişkeni az.”*

Bir katılımcı (E-5) yüksek ücret politikasını “Biz modern tıbbi eleştiriyoruz, kapitalistleştiğini söylüyoruz ama yanı başımızda kapitalistleşen alternatif tıp var.” şeklinde eleştirmektedir.

Hacamat uygulamasında az sayıda katılımcı bu işi Allah rızası için yapan ve sadece kupa, malzeme ve sterilizasyon ücreti alan uygulayıcılar olduğunu söylemiştir. Bu ücret ise kupa başı 3 ila 5 liraya tekabül etmektedir. Bu tip uygulamalar dışında, katılımcılar her kupa için en az 10 en fazla 30 lira ödediklerini belirtmişlerdir.

Katılımcıların bu hizmetlere ödedikleri bedeli değerlendirme kıstasları değişmektedir. Ücretleri makul bulanlar özel hastane veya özel muayene ücretleri ile mukayese yaparken fiyatları yüksek bulanlar, hacamat uygulayıcılarının bu konudaki eğitim dereceleri, kayıt dışı bir sektör olması gibi noktalara vurgu yapmışlardır.

*E-2: “... Yani özel hastane ikiyse hacamat bir gibi düşünebiliriz, yarı yarıya fark var. Ücret anlamında da rahatsız edici, ya çok pahalıymış diyeceğimiz bir durum yok yani.”*

132 | db

*E-6: “... Fiyatların normalden daha fahiş olduğunu düşünüyorum. Çünkü bunlarla ilgilenen insanların vergisi yok, belki dükkânı yok, belki çalıştırdığı insanlar yok, bu pastanın hepsinden faydalanıyor.”*

Katılımcılar sülük uygulamasının ücreti hakkında bilgi vermişler, ancak fiyatların hacamattan daha yüksek olduğunu belirtmişlerdir. Bu noktada bazı katılımcılar sülüğü kendileri temin edip maliyeti, sülük ücretiyle sınırlandırmışlardır.

Dinin meşrulaştırma aracı olarak kullanılmasından ve yüksek ücret politikasından başka katılımcılar nebevi ve alternatif tıp piyasasına çok sayıda eleştiri yöneltmişlerdir. Özellikle hekimlerden biri (H-1), hastayla empati kurmaması, hastayı yargılayıcı ve suçlayıcı bir dil kullanması, acil durumlarda kendisine ulaşamaması, hastayı takip etmemesinden dolayı zaman zaman hayati hatalara sebebiyet vermesi, para odaklı olması gibi çok sayıda eleştirinin hedefi olmuştur. Hacamat ve sülük uygulayıcılarının tıbbi bilgisinin yetersizliğinden, bazen hacamatta çıkan kanın durumuna göre hastalıklar hakkında yorumda bulunup hastayı gereksiz endişeye sevk ettiklerinden bahsedilmiştir. Katılımcılar modern tıptaki kavğaların alternatif tıpta da yaşandığı, bu alanın görüldüğü kadar masum

olmadığı, uygulamalarda birlik bulunmadığı, her ekolün değerini dışladığı gibi hususları da dile getirmişlerdir.

### Sonuç ve Değerlendirme

20. yüzyılın son çeyreğinde modern tıbbın sorgulanması ve sağlık-hastalık algısının değişmesi sonucunda geleneksel ve alternatif tedaviler yeniden keşfedilmiştir. Bu evrede Hz. Peygamber'in tavsiye ettiği çörek otu gibi bitkisel ve bal gibi hayvansal ürünlerin yanı sıra özellikle hacamat uygulaması, geleneksel ve alternatif tedavi havuzunda güncellenerek yerini almıştır. Tıbb-ı nebevi tedavileri deneyimlerine odaklanan bu çalışmada da katılımcıların tıbb-ı nebevi ve diğer alternatif tedavilere yönelme hikâyesi, ilaçların etkileri, doktorların hastaya yaklaşımı, sağlık sisteminin ilaç endüstrisiyle eşgüdümlü olarak çalıştığına dair inançlar, hastane, doktor ve sağlık sistemiyle ilgili yaşanmış olumsuz deneyimler gibi modern tıba yöneltilen eleştiriler, bir katılımcının deyişiyle bir tür *modern tıp travmasıyla* başlamıştır.

Modernizme eleştiriler yöneltme noktasında birleşen katılımcılar medya-sosyal medya, kitle iletişim araçları, çeşitli internet siteleri ve kitaplar kanalıyla alternatif tedavi yollarını araştırmışlardır. Uygulayıcıya ise aile ve yakın arkadaşlar aracılığıyla ulaşılmıştır. Katılımcılar salt sünneti yerine getirme, sağlığı koruma-hastalıkları önleme ve hastalık tedavisi olmak üzere üç temel gerekçeyle tıbb-ı nebeviye yönelmişlerdir. Sünneti yerine getirme gayesiyle yola çıkan katılımcılar hacamat ve tavsiye edilen yiyecekleri tüketmeyi rutin haline getirmişlerdir. Sağlığı koruma-hastalıkları önleme amacını taşıyanlar ya sadece hacamat ve bitkisel tedavileri ya da bunlarla birlikte sağlıklı yaşamın bir parçası olarak açlık uygulamışlardır. Hafif ve orta düzey hastalıklarda hacamat, sülük ve bitkisel tedaviler; daha riskli ve müzmin hastalıklarda ise açlık uygulanmaktadır. Hastalığın şiddeti arttıkça tedavi çeşitlenmekte; tıbb-ı nebevi şemsiyesi dışında bioenerji, biorezonans ve osteopati gibi seçeneklere de başvurulmaktadır. Bir katılımcının tabiriyle şifa dört koldan aranmaktadır. Tıbb-ı nebeviye başvurmaya ve uygulayıcıya karar verdikten sonra tedavilerin çıktıkları katılımcıların uygulamayı sürdürme davranışlarını etkilemektedir. Sonuçlar olumlu ise tıbb-ı nebevi uygulamaları devam ettirilmekte, Aidin Salih ekolünü benimseyenlerde öğretiyeye bağlılık daha da artmaktadır. Olumsuz bir sonuç alındığında ise katılımcılar ya tedavileri tamamen bırakmakta ya da başka tedavi veya uygulayıcı arayışına girmektedirler.

Tıbb-ı nebeviye başvurmada üç katılımcı tipi ortaya çıkmıştır. Birinci grup salt sünnet gayesiyle bu alana yönelenlerden oluşmaktadır. İkinci grup Aidin Salih ekolünü benimseyen ve hayatlarını bu öğretiyi ekseninde yeniden inşa edenleri ihtiva etmektedir. Üçüncü grup ise belli bir ekol ve öğretiyi bağlanmamakla birlikte alternatif tedavi havuzundaki çeşitli yöntem ve görüşlerden “akıllarına yatanı” alarak seçmeci bir yol izleyenleri içermektedir. Bu grup içerisinde çaresiz hastalık durumunda Aidin Salih ekolüne bağlı hekimlere başvuran ve verilen tedavileri eksiksiz uygulayan katılımcılar bulunmaktadır. Ancak bu katılımcılar bu öğretiyi benimsemeden sağlıklarına kavuşmak için bir basamak olarak kullanmışlardır. Birinci ve üçüncü grup modern tıp dışındaki tedavileri tamamlayıcı olarak nitelerken; Aidin Salih ekolü bağlıları alternatif olarak değerlendirmekte ve gerçek tıbbın nebevi tıp olduğunu vurgulamaktadırlar.

134| db

30’lu yaşlarda daha çok sağlığı koruma, sağlıklı bir şekilde yaşlılığa erişme amacı; 40 ve üzeri yaşlarda buna ilaveten çeşitli rahatsızlıklar sebebiyle tıbb-ı nebeviye başvurma söz konusudur. Kadınların sağlık konusunda daha bilgili ve aile sağlığının korunmasında kilit role sahip olma<sup>72</sup> ve alternatif tedavilere erkeklere kıyasla daha fazla başvurma<sup>73</sup> olgusu, çalışma grubu için de geçerlidir. Katılımcılar içerisinde alternatif tedaviler konusunda derin araştırma yapan veya hayatlarında köklü sağlık değişimleri yaşayan kişilerin kadınlar olduğu görülmektedir. Radikal değişim yaşayan erkeklerin arkasında da onları bu alana yönlendiren eşleri vardır. Beslenme alışkanlıklarının tamamen değişmesi veya sentetik-kimyasal ürünlerin hayattan çıkarılması gibi köklü değişimlerde kadınların öncü olması, onları yemek ve temizlik alanından sorumlu tutan geleneksel toplumsal cinsiyet rolleriyle de bağlantılı görünmektedir. Zira organik ve ekolojik ürünlerin kullanımıyla ilgili işler kadınların görev sahasına girmektedir.

Eğitim seviyesinden çok katılımcıların lisansta dinî eğitim alma durumu alternatif tedavilere yaklaşımlarını etkilemektedir. İlahiyat mezunu katılımcılar tıbb-ı nebevinin kaynağı ve bağlayıcılığı konusundaki tartışmalara vakıf olmakla birlikte tıbb- nebevi sektörün-

<sup>72</sup> Adak, *Sağlık Sosyolojisi: Kadın ve Kentleşme*, 129-131; Aytaç - Kurttaş, “Çalışan Kadınların Alternatif Tıbbı Bakış Açılarının Sosyolojik Analizi”, 10.

<sup>73</sup> Hunt - Lightly, “Tamamlayıcı Tıp Sosyolojisi: Alternatif Tıp Sağlıklı Bir Alternatif mi Sunuyor?”, 155.

de dinin, bir meşrulaştırma; hatta dinî duygu istismar aracına dönüştürüldüğü düşüncesini taşımaktadırlar. Bu bulgu dinî bilgisi yüksek olanların istismara daha kapalı bir kategori olması olgusuyla<sup>74</sup> da uyumludur.

Araştırmamızda özellikle dindar kimliği taşıyan kişiler için bu uygulamaları tercih etmede dinin etkili olduğu tespit edilmiştir. Nitekim salt sünnete uyma gayesiyle hacamat yaptırın katılımcılar bulunmaktadır. Bu kişiler ayrıca hacamat uygulaması için GETAT kapsamındaki klinik ve hastanelere başvurmak yerine bu işlemi ayet ve dualar okuyarak gerçekleştiren dindar-geleneksel uygulayıcıları tercih etmektedirler. Tıbb-ı nebevi uygulamalarına müracaat etmelerinde dinin etkili olmadığını ifade eden katılımcıların ise devasa bir sektöre dönüşen alternatif tedaviler arasında nebevi tıp uygulamalarını ve dindar uygulayıcıları tercih etmelerinde dinî arka planın ve dindar sosyal çevrenin oldukça etkili olduğu söylenebilir. Dindar olmayan uygulayıcıya başvuran tek katılımcı istisna teşkil etmektedir.

Bir tüketim alanına dönüşen alternatif tedavi piyasası içerisinde katılımcıların tıbb-ı nebevi ve diğer uygulamalara yönelmelerinde sağlığın bireyselleşmesinin etkisi açık şekilde görülmektedir. Zira bu katılımcıların modern tıp ve alternatif tıba dair taşıdıkları kanaatler kendi araştırmalarına dayanmakta ve bu kişiler seçmeci bir tavırla her öğretinin akıllarına yatan unsurlarını hayatlarına almaktadırlar. Burada katılımcıların medyada dikte edilen veya karşılıklarına çıkan sağlıklı yaşam söylemleri ve alternatif tedavi seçeneklerine gözü kapalı teslim olan pasif alıcılar olmadığını vurgulamak gerekmektedir. Zira alternatif tedavileri hayatlarının odağına yerleştiren katılımcılar dahi sektörün handikaplarının, modern tıpta yaşanan kavganın alternatif tıpta da yaşandığının farkındalığıyla hareket etmekte ve modern-alternatif her iki alana eleştirel bakabilmektedirler.

Aidin Salih ekolü ve öğretilerinde ise din-sağlık ilişkisinin bireysel düzlemden çıkıp bir hareket hüviyeti kazandığı söylenebilir. Zira bu öğretisi, ekoloji, maneviyat, sağlık unsurlarını öne çıkarma; bütüncül, eklektik ve felsefi- dinî bir temele sahip olma gibi noktalarda Yeni Çağ hareketlerini çağrıştıran motiflere sahip görünmektedir. Fakat az kişiyi içermesinden dolayı çalışmamız,

<sup>74</sup> Bilgin, "İstismar ve Din İstismarı Üzerine Genel Bir Çerçeve", 165.

öğretinin temel dinamiklerini ortaya koymak ve bir adlandırma yapabilmek için yeterli değildir. Bu sebeple din-sağlık ilişkisini ve özellikle Aidin Salih ekolünü merkeze alan yeni çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

### KAYNAKÇA

- Aba, Veli. *Tıbb-ı Nebevi: Kaynağı ve Bağlayıcılığı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Adak, Nürsen Özçelik. *Sağlık Sosyolojisi: Kadın ve Kentleşme*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2015.
- Alay, İsmail vd. "Jinekoloji Polikliniğine Başvuran Hastalarda Tamamlayıcı Alternatif Tıp Uygulamalarının Kullanımı". *Ahi Evran Tıp Dergisi* 2/3 (29 Aralık 2018), 53-57.
- Albayrak, Ahmet vd. "Kanser Hastalarında Yaşam Kalitesini Etkileyen Din ve Maneviyat Üzerine Teorik Yaklaşımlar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (15 Aralık 2019), 349-376. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.605552>
- Altıntaş, Muhammed Esat. "Hastanelerde Gerçekleştirilen Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Nitel Bir Araştırma (Kayseri Örneği)". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (27 Aralık 2018), 221-256. <https://doi.org/10.18498/amauidf.503975>
- Atmaca, Veli. "Tıp ve Tıbb-ı Nebevi Hakkında Muâsır Çalışmalar (Bibliyografya Denemesi)". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2011), 45-70.
- Ayhan, Hüseyin - Mollahaliloğlu, Salih. "Tıbbi Süllük Tedavisi: Hirudoterapi". *Ankara Medical Journal* 18/1 (30 Mart 2018), 141-148. <https://doi.org/10.17098/amj.409057>
- Aytaç, Ömer - Kurttaş, M. Çağlar. "Çalışan Kadınların Alternatif Tıbbı Bakış Açılarının Sosyolojik Analizi". *Sosyal Bilimler Dergisi* 16/2 (2014), 1-26. <https://doi.org/10.5578/JSS.7928>
- Aytekin, Mehmet Ali. "Nebevi Tıp Arasında Zikredilen Hacamatın Fıkhi Hükümü". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (31 Aralık 2019), 197-226.
- Ayten, Ali vd. "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (01 Nisan 2012), 45-79.
- Bayyığıt, Mehmet. "Sağlık / Din Sosyolojisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (01 Mayıs 2003), 13-18.
- Biçer, İsmail - Balçık, Pınar Yalçın. "Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp: Türkiye ve Seçilen Ülkelerin İncelenmesi". *Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi* 22/1 (14 Mart 2019), 245-257.
- Bilgin, Vejdî. "İstismar ve Din İstismarı Üzerine Genel Bir Çerçeve". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 4 (2018), 161-170.
- Bilgin, Vejdî. "Sünnet Sosyolojisi'nde Sosyal Bilimsel Yöntem ve İçerik". *Sünnet Sosyolojisi*. ed. Mustafa Tekin. 87-116. Ankara: Eskiyeşi Yayınları, 2013.
- Bozkurt, Hayrunnisa Bekis. "Aşı Reddine Genel Bir Bakış ve Literatürün Gözden Geçirilmesi". *Kafkas Tıp Bilimleri Dergisi* 8/1 (01 Nisan 2018), 71-76. <https://doi.org/10.5505/kjms.2018.12754>
- Cirhinlioğlu, Zafer. *Sağlık Sosyolojisi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 8. Basım, 2019.
- Demir, Talip. "İslam-Tıp Etkileşiminin Sosyolojik Bir Ürünü Olarak Tıbb-ı Nebevi". *Antakya* 3/1 (21 Haziran 2020), 24-43.
- Demir, Talip. "Tıbbın Kestiği Parmak Acımaz: Seküler Tıbbın Kutsallaşması". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (30 Aralık 2018), 391-412.

- Denizkuşları, Mahmut. *Peygamberimiz ve Tıp (Tıbb-ı Nebevi)*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- disab. "Uluslararası Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Kongresi, 19-22 Nisan 2018, İstanbul" (19 Nisan 2018). <https://disab.saglik.gov.tr/TR-34430/uluslararasi-geleneksel-ve-tamamlayici-tip-kongresi-19-22-nisan-2018-istanbul.html>
- Düzen, Kerime Öğüt - Korkmaz, Medet. "Kanser Hastalarında, Semptom Kontrolü Ve Tamamlayıcı Ve Alternatif Tıp Kullanımı \*". *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Elektronik Dergisi* 8/2 (01 Mayıs 2015), 67-76.
- Erdoğan, Zeynep vd. "Kronik Böbrek Yetmezliğinde Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp Yöntemlerinin Kullanımı". *Arşiv Kaynak Tarama Dergisi* 23/4 (30 Ekim 2014), 773-789. <https://doi.org/10.17827/aktd.84233>
- Ersoy, Rulii. "Modernizm-Postmodernizm Bağlamında Geleneksel Tıp Uygulamalarının Güncelliği Üzerine Bir Değerlendirme". *Milli Folklor Dergisi* 13/101 (2014), 182-192.
- GETAT, Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp. "Tüm Kurslar". Erişim 13 Ekim 2020. <https://www.getat.com.tr/kurslar/>
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. haz. Cemal Güzel. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 5. Basım, 2012.
- Göcen, Gülüşan. "Tüp Bebek Tedavisi Almış Kadınların Dinî Başa Çıkma Süreçleri ve Dinî Yaşantıları Üzerine Nitel Bir Araştırma". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (01 Nisan 2016), 165-216.
- Göcen, Gülüşan - Gügen, Büşra. "Sağlık Çalışanları, Hastalar ve Mdr Uzmanlarının Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp'ın (Getat'ın) Dini Yaşantı ile Etkileşimine Bakışları". *Bilimname* 2019/40 (31 Aralık 2019), 229-271. <https://doi.org/10.28949/bilimname.589656>
- Günler, Oya Eryiğit. "Toplumsal Cinsiyet, Sağlık ve Hastalık". *Sağlık Sosyolojisi Yazıları*. ed. Erhan Tecim. 103-127. İstanbul: Açılım Kitap, 2016.
- Hunt, Stephen - Lightly, Nicky. "Tamamlayıcı Tıp Sosyolojisi: Alternatif Tıp Sağlıklı Bir Alternatif mi Sunuyor?" çev. Günseli Altaylar. *Sosyoloji: Başlangıç Okumaları*. ed. Anthony Giddens. haz. Sinan Köseoğlu. 147-157. İstanbul: Say Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Kirman, M. Ali. *Yeni Dinî Hareketler Sosyolojisi*. Ankara: Birleşik, 2010.
- Korkmaz, Arif. "Tıp ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. 307-366. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 23. Basım, 2020.
- Kutluay, İbrahim. "Tıbb-ı Nebevi'nin Vahiy Kaynakları". *Adana 2015 Uluslararası İslam & Tıp Tıbb- Nebevi Kongresi Bildirileri*. ed. Hasan Akkanat - Ertuğrul Döner. 37-49. Adana: y.y., 2016.
- Küçük, M. Öner - Yaman, Ozan. "Tıbbi Sülük Terapisi (Hirudoterapi)". *Journal of Biotechnology and Strategic Health Research* 3/ (30 Eylül 2019), 29-46. <https://doi.org/10.34084/bshr.576663>
- Küçükşen, Kübra. "Yeni Medyada Sunulan Sağlıklı Yaşam Önerilerinin Toplumsal Cinsiyet Açısından Değerlendirilmesi". *Sağlık Sosyolojisi Yazıları*. ed. Erhan Tecim. 129-155. İstanbul: Açılım Kitap, 2016.
- Macionis, John J. *Sosyoloji*. çev. Vildan Akan. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Mollahaliloğlu, Salih vd. "Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamalarında Yeni Dönem". *Ankara Medical Journal* 15/2 (22 Ocak 2015). <https://doi.org/10.17098/amj.44789>
- Okumuş, Ejder. "Değer ve Din İstismarı". *The Journal of Academic Social Science Studies* 7/22 (01 Ocak 2014), 13-31. <https://doi.org/10.9761/JASSS2151>
- Orhan, Mehmet Fatih vd. "Aile Hekimi ve Pediatristlerin Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıbbı (GETAT) Bakışı". *Journal of Biotechnology and Strategic Health Research* 3/ (30 Eylül 2019), 161-167. <https://doi.org/10.34084/bshr.588233>

- Özer, Zülfünaz vd. "Dahiliye Polikliniğine Başvuran Hastaların Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıbbı Karşı Tutumları ve Etkileyen Faktörler". *Sağlık Profesyonelleri Araştırma Dergisi* 2/3 (12 Ekim 2020), 102-112.
- Özgünay, Seyda Efsun - Özcengiz, Dilek. "Anestezistlerin Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıbbı Bakışı, Bilgi ve Uygulamaları". *Cukurova Medical Journal* 44/4 (29 Aralık 2019), 1237-1242. <https://doi.org/10.17826/cumj.484542>
- Öztürk, Levent. "Geçmişten Günümüze Din ve Sağlık". *Sağlık Sosyolojisi Yazıları*. ed. Erhan Tecim. 269-292. İstanbul: Açılım Kitap, 2016.
- Öztürk, Levent. *İslam Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Rahman, Fazlur. *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*. çev. Adnan Bülent Baloğlu - Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997. Basım, ts.
- Sağlık Hizmetleri Genel Müdürlüğü Geleneksel, Tamamlayıcı ve Fonksiyonel Tıp Uygulamaları Daire Başkanlığı. "Adana Tıbb-ı Nebevi Kongresi" (07 Ekim 2015). <https://shgmgetatdb.saglik.gov.tr/TR-8609/adana-tibbi-nebevi-kongresi.html>
- Salih, Aidin. *Gerçek Tıp: Yitik Şifanın İzinde*. haz. Hatice Misge. İstanbul: Yitik Şifa Yayıncılık, 41. Basım, 2019.
- Salih, Aidin. *Gerçek Tıp*. İstanbul: y.y., 2008.
- Sancaklı, Saffet. "Tıbb-ı Nebevi Hadislerinin Bağlayıcı Olup Olmaması Açısından Değerlendirilmesi". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (30 Aralık 2019), 353-379.
- Sezgin, Deniz. *Tıbbileştirilen Yaşam Bireyselleştirilen Sağlık*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Tecim, Erhan. "Algı ve Tanı/mlama Arasında Hasta Tipolojisi". *Sosyoloji Divanı* 3/ (2014), 73-83.
- Tecim, Erhan. "Sağlık Sosyolojisi: Türkiye'de Gelişimi ve Yeni Yönelimler". *Sağlık Sosyolojisi Yazıları*. ed. Erhan Tecim. 13-40. İstanbul: Açılım Kitap, 2016.
- Tecim, Erhan. "Sağlık ve Kültür Ekseninde Sosyal Teori". *Sağlık Sosyolojisi Yazıları*. ed. Erhan Tecim. 41-76. İstanbul: Açılım Kitap, 2016.
- Tekin, Ferhat. "Tıbbın Bedene Müdahalesi: Hasta Bedenden Sağlıklı ve Estetik Bedene". *Sağlık Sosyolojisi Yazıları*. ed. Erhan Tecim. 77-102. İstanbul: Açılım Kitap, 2016.
- Toptan, Hande vd. "Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp (GETAT) Uygulamalarında Enfeksiyon Kontrol Önlemleri, Hijyen ve Çalışan/Hasta Güvenliği". *Journal of Biotechnology and Strategic Health Research* 3/ (30 Eylül 2019), 168-172. <https://doi.org/10.34084/bshr.622368>
- Türkdoğan, Orhan. *Kültür ve Sağlık-Hastalık Sistemi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Tütüncü, Serpil. "Geleneksel, Alternatif ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamalarına Genel Bir Bakış". *Tıbbın Alternatifi Olmaz! Geleneksel Alternatif ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamaları*. ed. Serpil Tütüncü - Nilay Etiler. 11-53. Ankara: Türk Tabipleri Birliği Yayınları, 2017.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Tıbb-ı Nebevi'nin Kaynağı". *Adana 2015 Uluslararası İslam & Tıp Tıbb-ı Nebevi Kongresi Bildirileri*. ed. Hasan Akkanat - Ertuğrul Döner. 19-24. Adana: y.y., 2016.
- Yıldırım, Büşra. *Hız Peygamber (sav) Döneminde Hacamat*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2019.
- Yıldırım, Enbiya. "Nebevi Tıbbın Konumu". *Adana 2015 Uluslararası İslam & Tıp Tıbb-ı Nebevi Kongresi Bildirileri*. ed. Hasan Akkanat - Ertuğrul Döner. 25-35. Adana: y.y., 2016.
- Yüksel, Gülsüm Hatice - Topuzoğlu, Ahmet. "Aşı Redlerinin Artması ve Aşı Karşıtlığını Etkileyen Faktörler". *ESTÜDAM Halk Sağlığı Dergisi* 4/2 (14 Mayıs 2019), 244-258. <https://doi.org/10.35232/estudamhsd.525983>
- "Apayrı Yaşam Sistemi". Erişim 25 Aralık 2020. <https://www.facebook.com/apayriyasam/>



Mutlu ve Sağlıklı. “Oruç Uzmanı Tabibhan: Su Orucu ( Açlık Terapisi - Şifa Orucu) Nedir?”, 21 Mart 2018. <https://www.mutluvesaglikli.com/sifa-orucu-su-orucu-nedir/>

# A Qualitative Research on the Social and Economic Dimensions of Tibb Al Nabawi Practices

Sümeyra ÜNALAN TURAN\*  
Vejdi BİLGİN\*\*

## Extended Abstract

Although practices such as *Hijama* (The Wet Cupping Therapy) continue to have influences in the public medicine, the academic interest in Tibb al-Nabawi has weakened in the upwards trend of modern medicine. The traditional and alternative treatments were rediscovered as a result of modern medical criticisms in the last quarter of the 20<sup>th</sup> Century; and a change in health-disease perception was detected. In this period, plant products, such as black cumin, and animal products, such as honey, recommended by the Prophet, as well as especially the hijama application, were updated and had their places in the traditional and alternative treatment pool.

The focus of Tibb al-Nabawi, which is at the center of the religion-health intersection, was discussed based on the relations between religion and health. The main problem of the study was the effect of religion-sunnah on health-related behaviors of participants in the Tibb al-Nabawi. The purpose of the study was to reveal the effects of Sunnah in the health-related experiences of individuals, the processes of turning to Tibb al-Nabawi, positive and negative outcomes of the sector with the eyes of the participants, and the legitimacy function of religion in healthcare.

The study was conducted with the phenomenology design highlighting the experience of participants. The study group was selected with purposeful sampling technique for; and the participants was required to apply for hijama treatment, which was dealt with under the umbrella terms of Tibb al-Nabawi. In addition to hijama, people who applied medical leech (Hirudotherapy ) and/or fasting methods applied by some participants in the scope of Tibb al-Nabawi were included in the study. The data were obtained with in-depth interview technique; however, because of the Covid-19 pandemic, all interviews -except for one- were conducted on online platforms. The study was limited with nine women and six men, which made a total of 15 people. The interviews were conducted between 28 September and 11 November 2020. The data were analyzed manually; and no qualitative data analysis programs were used.

As a result of the study, it was determined that religion is effective in preferring these practices especially for people who have religious identities. As a matter of fact, we had participants who had hijama for the purpose of complying only with

\* Arş.Gör.Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, suturan@uludag.edu.tr, Orcid Id: <http://orcid.org/0000-0003-3900-0369>

\*\* Prof.Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, vbilgin@uludag.edu.tr, Orcid Id: <http://orcid.org/0000-0002-2161-4875>

Sunnah. They also preferred religious-traditional practitioners who performed this by reading the verses and surahs instead of applying to the clinics and hospitals under GETAT for hijama application. It can be argued that religious background and religious social environment are quite effective in the preference of Tibb al-Nabawi applications and religious practitioners among alternative treatment methods that have become a gigantic sector for those who stated that religion was not effective in applying Tibb al-Nabawi. Only one participant who applied to non-religious practitioner was the exception.

The participants, who united at the point of directing criticisms to modernism, explored alternative treatment ways with media-social media, mass media, various websites and books. The practitioner was contacted through family and close friends. In addition, Tibb al-Nabawi was applied for the treatment of diseases in those aged 40 and above and for health protection in those aged 30. It was found that the participants were mostly women who did detailed research on alternative treatment modalities or who experienced significant health changes in their lives. The wives were influential in the preferences of husbands who experienced radical changes or applied alternative treatment methods. The status of studying religion in undergraduate study affected the levels of knowledge on the religious background of Tibb al-Nabawi treatments, and ensured that participants acquired awareness that religion was used as a tool of legitimacy and abuse in the Tibb al-Nabawi sector.

The effect of individualization of health is clearly seen in the orientation of participants to Tibb Al-Nabawi and other applications in the alternative treatment market, which has become an area of consumption. However, it can be argued that the religious-health relations have come out from the individual sphere, and gained a sense of movement in Aidin Salih School and teachings. Because this teaching has motifs that evoke the New Age Movement in such points as having a holistic nature, and an eclectic and philosophical-religious basis and highlighting ecology, spirituality, and health elements. However, our study is not adequate in terms of revealing the basic dynamics of this teaching and to be able to name it, since it included few people as the sampling. For this reason, new studies focusing on the religion-health relation, and especially on the Aidin Salih School are needed.

**Keywords:** Sociology of Religion, Religion, Health, GETAT, Tibb al-Nabawi.



# HİCRÎ II. VE III. ASIRLARDA YAŞAYAN HANEFÎ FAKİHLERİN RESMÎ GÖREV ALMA TUTUMLARI AÇISINDAN SİYASÎ OTORİTE İLE İLİŞKİLERİ\*

Soner DUMAN\*\*  
Adnan HOYLADI\*\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 27 aralık 2020, **Kabul Tarihi:** 03 Mart 2021, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2021, **Atıf:** Duman, Soner, Hoyladı, Adnan. "Hicrî II. Ve III. Asırlarda Yaşayan Hanefî Fakihlerin Resmî Görev Alma Tutumları Açısından Siyasî Otorite İle İlişkileri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (Mart 2021): 143-178.

<https://doi.org/10.33415/daad.727980>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 27 December 2020, **Accepted:** 03 March 2021, **Published:** 31 March 2021, **Cite as:** Duman, Soner, Hoyladı, Adnan. "Relations of Hanafis With the Political Authority in Terms of Their Attitude of Taking Official Duty in the 2<sup>nd</sup> And 3<sup>rd</sup> Centuries of Hicri". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/1 (March 2021): 143-178.

<https://doi.org/10.33415/daad.727980>



## Öz

Hanefîler, teşekkül döneminde siyasî otoriteyle çeşitli sebeplerle ilişki kurmuşlardır. Mezhebin kendisine izafe edildiği Ebû Hanîfe, Emevîler ve Abbâsîler döneminde siyasî otoriteye mesafeli durmuş onların resmî görev tekliflerini geri çevirmişlerdir. Ebû Hanîfe'nin kendisine yapılan görev tekliflerini kabul etmemesinin nedenleri olarak Emevî ve Abbâsî idarelerinin Ehl-i beyte karşı takınmış olduğu katı tutum, Emevî ve Abbâsî iktidarlarının Müslümanların istişaresi ve hür iradeleriyle vermiş oldukları biatle seçilmesi gerektiği ilkesine muhalif olarak istişare olmaksızın ve baskı ile biat almaları, Ebû Hanîfe'nin mevcut şartlarda siyasî oto-

\* Bu çalışma, Prof. Dr. Soner Duman danışmanlığında hazırlanmakta olan "Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, duman@sakarya.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-7309-8622>

\*\*\* Sakarya Üniversitesi, Doktora Öğrencisi, hoyladi@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-8565-9941>

riteye tabi olarak görev alması dışarıdan meşruiyetinde sıkıntı olan bir iktidara tam meşruiyet verdiği şeklinde okunacağı endişesi gibi ihtimaller sayılabilir. Ebû Hanîfe'nin öğrencileri arasında ve sonraki nesillerde onun bu tutumunu benimseyenler olmasına karşın Züfer, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan gibi önde gelen öğrencileri yanında sonraki nesil Hanefilerden de siyasî idarenin resmî görev tek-liflerini kabul edenler olmuştur. Resmî görev alan Hanefî fakihlerin bu kararlarında mezhebin yayılmasına katkıda bulunma, şeriâtın gerekleri doğrultusunda kadılık görevinin yerine getirilmesi, halifenin talebi gibi sebepler etkili olmuştur. Resmî görev almayanların kararlarında ise Ebû Hanîfe'den farklı olarak, ilimle meşgul olma istekleri, sağlık durumlarının el vermemesi gibi kişisel nedenler etkili olmuştur. Bunun yanında bazı dönemlerde, devletin siyasal politikaları çerçevesinde Hanefî fakihlerin kadı atamalarında öncelikli tercih edildikleri bazı dönemlerde de arka planda kaldıkları görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam hukuku, Hanefî mezhebi, Hanefîler, Siyasî otorite, Kadı.

### Relations of Hanafis With the Political Authority in Terms of Their Attitude of Taking Official Duty in the 2<sup>nd</sup> And 3<sup>rd</sup> Centuries of Hijri

#### Abstract

Hanafis established relations with the political authority for various reasons during their formation period. Abu Hanifa, to whom the sect was attributed, stood aloof from the political authority during the period of the Umayyads and Abbasids, and refused their official job offers. The strict attitude of the Umayyad and Abbasid administrations towards the Ahl al-Bey with whom Abu Hanifa had close relations was influential in this preference. In addition, the ideas that the caliph should be elected with the consultation and allegiance of Muslims, that the Umayyads and Abbasids did not come to power in this way, that the allegiance that were taken by force would be invalid, and the concern that they would legitimize them if they accepted the proposal of the political authority were influential in this attitude. Among Abu Hanifa's students and in the following generations, there were those who adopted this attitude. On the other hand, along with his prominent students such as Zufer b. Huzeyl, Abu Yûsuf, Muhammed b. al-Hasan, there were also those who accepted the official positions of the political administration from the next generation Hanafis. While the aim of spreading Abu Hanifa's thoughts was effective in this attitude first, this attitude was a personal choice in the following periods.

**Keywords:** Islamic law, Hanafi sect, Hanafis, Political authority, Qadi.

#### Giriş

Hanefî fukahâ, mezhebin temellerinin atılmasından teşekkülünü tamamlamasına kadar geçen yaklaşık iki asırlık süreçte, siyasî otorite ile farklı saiklere dayanan bir ilişki kurmuşlardır. Ebû Hanîfe'nin Emevî ve Abbâsî devletlerine bakışı ile öğrencilerinin bakışı arasında zaman içinde şartların da değişmesiyle farklılıklar oluşmuştur. Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) mezkûr iki devletin meş-

ruiyetine yaklaşım tarzı, bir kısım öğrencileri tarafından devam ettirilirken, Ebû Yûsuf (ö. 182/798) gibi birtakım öğrencileri de muhtemelen Hanefî düşüncenin yayılmasına katkı sağlayacağı gerekçesiyle farklı bir tavır sergilemişlerdir. İslam tarihinin erken dönemlerinde fukahânın siyasî otorite ile etkileşimi genellikle adalet teşkilatı üzerinden gerçekleşmiştir. Bu etkileşimde Hanefî fukahânın diğer ekollere mensup fukahâyâ nispetle bir adım daha ileride olduğu söylenebilir. Hanefîlerin benimsedikleri “farazî fıkıh anlayışı” onların yargılama yeteneklerinin geliştirilmesine güçlü bir şekilde katkıda bulunmuştur.<sup>1</sup> Özellikle ders halkalarında uygulanan sadece gerçekleşmiş olaylara değil benzer veya farklı şartlarıyla gerçekleşebilecek problemlere de çözüm üretmeleri fıkıh talebelerinin olaylara hukuki bakışlarında çözüm ve analiz melekesi geliştirmesini sağlamıştır. Tarihsel gerçekliğe bakıldığında bazı dönemler istisna edilirse Hanefî mezhebinin teşekkülünü tamamladığı IV. asrın son çeyreğine kadar kadıların çoğunluğunun Hanefî düşünceyi benimseyen fakihler arasından atandığı görülür. Bu çalışmada hicrî iki ve üçüncü asırlarda görev alan Hanefî fukahâ tespit edilerek onların kadılık gibi resmî görev alma tutumları ve bu tutumlarının siyasî otorite ile ilişkilerine etkisinin boyutu ortaya konulmaya çalışılacaktır. Dolayısıyla bu çalışma, hicrî iki ve üçüncü asırlarda yaşayan Hanefî fakihlerin siyasî otorite ile ilişkileri, kadı atamalarında Hanefî fakihlerin öne çıkması ve sonuç bölümlerinden oluşmaktadır.

## 1. Hicrî II. Asırda Yaşayan Hanefî Fukahânın Siyasî Otorite ile İlişkileri

### 1.1. Ebû Hanîfe'nin Siyasî Otorite ile İlişkileri

Ebû Hanîfe'nin hayatının büyük bir kısmını oluşturan 52 yıl gibi bir süre Emevîler dönemine denk gelirken geri kalan yıllarını Abbâsîler döneminde yaşamıştır. Dolayısıyla her iki devletin uygulamalarına şahit olmuş ve bu iki devlete karşı kendi bakış açısına

<sup>1</sup> Hanefîliğin kurumsal bir yapı haline gelmesinden önceki aşamada Irak bölgesinde hâkim olan fıkıh anlayışının insanlar arası problemleri çözmede başka şehirlere göre daha avantajlı bir pozisyonda olduğunu Abdullah İbn Mukaffa'nın (ö. 142/759) halife Mansûr'a yazdığı “Risâle fi's-sahâbe” adlı risalesindeki şu ifade de ortaya koymaktadır: “Ey emîrül-mü'minin! Iraklılarda bulunan fıkıh, iffet, akıl ve dil (güzel konuşma) özelliklerinin bir benzeri veya yarısının bile başka bir yerde bulunmadığı konusunda neredeyse hiçbir şüphe yoktur.” Bk. Abdullah İbn el-Mukaffa, *Âsâru İbni'l-Mukaffa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1989), 316.

göre bir tutum geliştirmiştir. Emevî halifesi II. Mervân (ö. 132/750) ile Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr (ö. 158/775), Ebû Hanîfe'yi yanlarında görmek, onun halk nezdindeki itibarını kendi iktidarlara lehine kullanmak istediler. Onların kadılık tekliflerinin sebebi hem onu yanlarına çekmek hem de onun kendilerine karşı tutumunu sınamaktı. Bundan dolayı, onu hapse atmaktan ve kırbaçlattırmaktan çekinmediler. Ebû Hanîfe yine de bunlara karşı direnmiş ve onları kadılık tekliflerini reddetmiştir.<sup>2</sup>

### 1.1.1. Ebû Hanîfe'nin Emevî İdaresi ile İlişkileri

Ebû Hanîfe'nin Emevîlere karşı muhalif tavrının sebepleri arasında Emevî hânedanının Ehl-i beyte karşı takındığı sert tutum önde gelmektedir.<sup>3</sup> Ebû Hanîfe'nin Hz. Ali (ö. 40/661) nesline kalbî bir yakınlığı bulunmaktadır.<sup>4</sup> Emevîlerin Hz. Ali nesline karşı tutumları sertleşince onları açıkça tenkit etmekten geri durmamıştır.<sup>5</sup> Ebû Hanîfe'nin sivil itaatsizlik olarak nitelendirilebilecek bu tutumu aynı zamanda onun siyaset hakkındaki görüşleri hususunda da ip uçları vermektedir.<sup>6</sup> O, bedel ödemek pahasına düstur edindiği “*emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker*” (Âli İmrân 3, 104) esasını uygulamaktan geri durmamıştır.

Ebû Hanîfe, halifenin biat yoluyla seçilmesi gerektiği düşüncesindeydi. Nitekim bu düşüncesini halifenin huzurunda “Hilafet müminlerin istişaresi ve icmasıyla olur.” şeklinde ifade etmekten çekinmemiştir.<sup>7</sup> Ebû Hanîfe'nin bu ifadesinden hilafetin Müslümanların seçimi ve rızası olmaksızın zorla ele geçirilemeyeceği, biatların istişare yolu ile alınması gerektiği dolayısıyla zorla alınan biatlerin geçerli olmayacağı görüşünü benimsediği söylenebilir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin seçimle iş başına gelen ilk dört halifeyi, sıralamasını ve

<sup>2</sup> Geniş bilgi için bk. Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1960), 35-60; Ahmed Saîd Havvâ, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâm Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân* (Cidde: Dâru'l-Endelüsî'l-Hadrâ, 2002), 46-50; Mustafa Uzunpostalcı vd., “Ebû Hanîfe” (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/132-133.

<sup>3</sup> Ebû Hanîfe'nin Hz. Ali oğullarına karşı tutumu hakkında bk. Mehmet Atalan, “Ebû Hanîfe ve Ali Oğulları”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 8/24 (2006), 157-168.

<sup>4</sup> Ebû Hanîfe'nin Ebû Ca'fer el-Bâkır'la görüşmesi hakkında bk. Ebû Ömer Yûsuf İbn Abdülber, *el-İntikâ fî fedâilî's-selâseti'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 194.

<sup>5</sup> Uzunpostalcı vd., “Ebû Hanîfe”, 10/132.

<sup>6</sup> Ebû Hanîfe'nin siyasi duruşu için bk. İsa Doğan, “Ebû Hanîfe'nin Dinî ve Siyasî Duruşu”, *Samsun 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2006), 37-46.

<sup>7</sup> Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 69.

meşru halife olarak Hz. Ali'nin mücadelesini haklı gördüğü sonuçlarına da varılabilir. Ebû Hanîfe'nin Emevî hânedanlığına olan muhalefetinin bir nedeni de bu olmalıdır.

Ebû Hanîfe, her ne kadar Emevî iktidarının meşruiyetini teorik olarak kabul etmese de II. Mervan dönemine kadar onlarla herhangi bir problem yaşamamıştır. Mervân b. Muhammed döneminin Irak genel valisi İbn Ebû Hubeyre (ö. 133/750), Ebû Hanîfe'ye bir elçi göndererek onda beytül-mâl'in başına geçmesini istemiştir. Ancak Ebû Hanîfe, bu teklifi reddetmiş, vali de onu 20 kırbaçla cezalandırmıştır.<sup>8</sup> Bir başka rivâyete göre vali, Ebû Hanîfe'ye kadılık yapmasını teklif etmiş, Ebû Hanîfe'nin reddetmesi üzerine onu 10 gün boyunca kırbaçlattırıştır. Buna rağmen Ebû Hanîfe, bu görevleri yapmayı kabul etmemiştir. Bunun üzerine hapse atılmıştır. Hapiste sağlık durumu kötüleşince valiye bildirilmiş, o da Ebû Hanîfe'nin arkadaşlarıyla istişarede bulunması için 130/748 yılında salıverilmesini emretmiştir.<sup>9</sup> Valinin Ebû Hanîfe'ye karşı takındığı bu tutumun, halife II. Mervân'ın bilgisi dahilinde olması kuvvetle muhtemeldir. Ebû Hanîfe, hapisten çıkınca Mekke'ye gitmiş, burada 6 yıl kalmıştır.

### 1.1.2. Ebû Hanîfe'nin Abbâsî İdaresi ile İlişkileri

Ebû Hanîfe, hilafet Abbâsîlere geçtikten sonra Ebû Ca'fer el-Mansûr (136/754-158/775) zamanına kadar Mekke'de kalmıştır.<sup>10</sup> Ebû Hanîfe'nin 136/754 yılından önce Kûfe'de bulunduğu rivâyetleri dikkate alındığında onun zaman zaman Kûfe'ye geldiği ancak şehirdeki istikrarsızlık sebebiyle uzun süre kalmayıp geri döndüğü anlaşılmaktadır.<sup>11</sup>

Ebû Hanîfe, Abbâsîlerin Emevî iktidarını devirmelerini olumlu karşılamış ancak onların da bir süre sonra Hz. Ali evlatlarına Emevîler gibi kötü muamelesini görünce onlara da mesafeli bir duruş sergilemiştir. Onun Abbâsî idaresine karşı ayaklanan Ehl-i beyt

<sup>8</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 66 vd.

<sup>9</sup> Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Yahyâ İbnü'l-Avvâm es-Saudî, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahbâruhu ve menâkibühü*, thk. Latîfu'r-Rahmân el-Behrâicî (Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 2010), 66; Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ve zuyûluhu*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417), 13/328-329; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 66.

<sup>10</sup> Muvaffak b. Ahmed el-Mekî - Hâfızüddîn b. Muhammed el-Kerderî, *Menâkibu Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981), 2/276.

<sup>11</sup> Rivâyetlerin değerlendirilmesi için bk. Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 40-41.



mensuplarını alenen desteklemesi bunu doğrular niteliktedir. Ebû Hanîfe, Abbâsî devletinin asıl kurucusu olarak kabul edilen ikinci halifesi ile bazı problemler yaşamış ve bu dönemde vefat etmiştir.

Rivâyete göre Ebû Ca'fer el-Mansûr, Ebû Hanîfe'den Bağdat'a gelip kadılık yapmasını istemiş ancak Ebû Hanîfe, bu teklifi geri çevirmiştir. Bunun üzerine halife onu eş-Şems'de hapse attırmıştır. Bir rivâyete göre Ebû Hanîfe hapiste vefat etmiştir.<sup>12</sup> Bir başka rivâyete göre ise Ebû Hanîfe 15 gün hapiste kalmış daha sonra çıkarılmıştır. Bu dönemde bir evde tutularak fetva vermesi ve başkalarıyla görüşmesi yasaklanmıştır. Bir süre sonra vefat etmiştir.<sup>13</sup>

Bir diğer rivâyete göre halife, Bağdat ve Risâfe mescidinin inşası bitince Ebû Hanîfe'yi buraya getirtmiş ve ondan mescitte kadılık yapmasını istemiştir. Ebû Hanîfe, önce bu teklifi kabul etmemiş ardından halife, kendisini kırbaçlatacağını söyleyince kabul etmek zorunda kalmıştır. Kadılığının ilk iki günü dava için gelen olmamış, üçüncü gün Saffâr adında birinin davasına bakmıştır. Sonraki iki gün rahatsızlanmış, daha sonra da yatağa düşmüş ve çok geçmeden de vefat etmiştir.<sup>14</sup>

Ebû Hanîfe'nin Emevîlere karşı isyana girişen Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali'ye maddî yardımda bulunduğu ve insanları ona yardım etmeleri konusunda teşvik ettiği belirtilmiştir.<sup>15</sup> Yine Ebû Hanîfe'nin Ehl-i beyte mensup Muhammed b. Abdullah ile kardeşi İbrahim b. Abdullah b. Hasan'ın Abbâsîlere karşı isyanına alenen destek vermesi neticesinde Bağdat'a götürüldüğü ve 15 gün sonra burada vefat ettiği rivâyet edilir.<sup>16</sup>

Ebû Hanîfe, yukarıda zikredildiği gibi iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma esası doğrultusunda doğru bildiğini ifade etmekten çekinmemiştir. Bu doğrultuda devletin bazı kurumlarının icraatlarını eleştirmiştir. Örneğin halife tarafından atanan Kûfe kadısı İbn

<sup>12</sup> İbnü'l-Avvâm es-Saudî, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahabâruhu ve menâkibühü*, 68-70; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 71.

<sup>13</sup> Mevlevî Muhammed Molla Abdülkadir Afgânî, *Ukûdü'l-cümân fî menâkibi imâmi'l-âzam Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân (Tahkîk ve Dirâse)* (Câmiatü'l-Melik Abdülaziz, Külliyyetü'ş-Şerîa ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1399), 325; Mekki - Kerderî, *Menâkibu Ebî Hanîfe*, 2/299; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ve zuyûluhü*, 13/325.

<sup>14</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 72.

<sup>15</sup> Abdülhayy b. Ahmed el-Akerî Ebû'l-Fellâh, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahabâri min zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnâvûd (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1986), 2/92.

<sup>16</sup> İbn Abdülber, *el-İntikâ fî fedâilî's-selâseti'l-fukahâ*, 170.

Ebû Leylâ'yı (ö. 148/765) içtihatlarındaki hatalar nedeniyle tenkit etmiş bundan dolayı halifeye şikâyet edilmiştir. Bunun üzerine Ebû Hanîfe, bir süre fetva vermekten menedilmiştir.<sup>17</sup>

Ebû Hanîfe, siyasî otoritenin meşruiyetini kabul ettiği şeklinde bir algı oluşması ihtimaline binaen kendisine teklif edilen kadılık gibi resmî görevleri kabul etmemiştir. O gerek Emevîlerin gerekse Abbâsîlerin zaman zaman Hz. Ali ve evlatlarına karşı takındıkları sert tutum ve iktidarlarını istişare ve biat yoluyla elde etmemeleri nedeniyle onların meşruiyetini kabul etmiyordu. Diğer taraftan gerek Emevîlerin gerekse Abbâsîlerin Ebû Hanîfe'ye resmî görev verme ısrarları da kendilerinin iktidarlarını meşru gösterme çabası olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin toplumda geniş bir yansımaları bulunmaktaydı. Dört binden fazla öğrencisi olduğu belirtilen Ebû Hanîfe, daha çok mevâlîlerin desteklediği ehl-i re'y geleneğinin lideri konumundaydı. Toplumda bu denli yansımaları olan birinin desteğini almak elbette bir devlet başkanı için önemli olmalıdır. Abbâsîlere karşı Ebû Hanîfe'yle benzer tutum sergileyen Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778) gibi âlimler de bulunmaktadır. Onun, halife Mansûr'un kadılık teklifini geri çevirdiği ve Yemen'e kaçtığı belirtilir.<sup>18</sup>

## 1.2. Ebû Hanîfe'nin Öğrencilerinin Siyasî Otorite ile İlişkileri

Bu bölümde resmî görev alma yönüyle Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin siyasî otorite ile ilişkileri ve onlara karşı takındıkları tutum ele alınacaktır.

Emevîlerin mevâlîye (Arap olmayan unsurlara) karşı takındıkları ırkçı tavır, bu dönemde pek çok fukahânın kadılık görevi almalarına mâni olmuştur. Bununla birlikte mevâlî kendini gösterebilmek adına ya ticaretle ya da ilimle meşgul olmuş ve her iki alanda da başarılı olmuşlardır. Bu dönemde Araplar genellikle ticaretle ve ilimle uğraşmayı aşağılanma sebebi olarak görüyorlardı. Onlara göre cihada çıkıp kahramanlık göstermek ve ganimetlerden faydalanmak daha saygıdeğer bir işti. Onlar daha çok asker olarak görev almış, ilimle meşgul olanları ise genellikle hadis rivâyetiyle uğraşmışlardır. Ticaretle uğraşan mevâlî, Emevî şehirlerinde pazarları

<sup>17</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, thk. Beşşâr Avvad (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 15/473.

<sup>18</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 71.

elinde bulundurmuştur. İlimle uğraşan mevâlî ise bu alanda büyük başarılar ulaşımıştır.<sup>19</sup> Abbâsîler döneminde daha önce mevâlîye karşı takınılan bu tutum değişmiştir. Onlar, Arap kabileler güçlendiği takdirde isyan çıkaracakları, dolayısıyla iktidarlarını kaybedecekleri endişesiyle başta vezirlik olmak üzere önemli makamlara özellikle de asker ve yargı kurumlarına Arap olmayanları getirmişlerdir. Bu dönemin en önemli özelliği ulemâ arasında yargılama işinin re'y ekolüne hasredilmesi ve bu alanda onların üstünlüğünün kabul edilmesidir. (4 numaralı bölüme bk.)

Ebû Hanîfe, her ne kadar kendisi kadılık görevi almaktan imtina etse de öğrencilerinden bir kısmı resmî görev almayı reddederken pek çoğu başta Kûfe ve Bağdat'ta olmak üzere farklı şehirlerde kadılık görevi üstlenmişlerdir.

Ebû Müslim el-Horasânî (ö. 137/755), Emevîlere karşı giriştiği isyan hareketinde Ebû Hanîfe'nin öğrencilerini yanına çekmek istemişti. Başlangıçta onlar, Emevîlerin mevâlîye uyguladıkları politikalar nedeniyle Ebû Müslim'e destek olma iradelerini ortaya koymuşlardı. Ancak isyan süreci ile Ebû Müslim'in, konuştuğu hususlara aykırı hareket etmesiyle ondan uzaklaşmışlardır. Ebû Müslim de onları potansiyel tehlike olarak görmüş ve onları bertaraf etme yoluna gitmiştir.<sup>20</sup> Bu geçiş döneminin öncesinde ve sonrasında Ebû Hanîfe'nin birçok öğrencisi resmî görev üstlenmiştir.

1. İbrahim b. Meymûn (ö. 131/748), Ebû Hanîfe'nin ilk öğrencilerinden olup hocasının derslerine katılmak üzere geldiği Kûfe'de eğitimini tamamladıktan sonra memleketi Merv'e dönmüş, burada Ebû Hanîfe'nin itikadî ve fikhî görüşlerini ders olarak okutmaya başlamıştı. Ayrıca bu bölgede aynı öğretiyi sahiplenenlere öncülük etmekteydi. Ayaklanma öncesi Muhammed b. Sâbit (ö. 147/764) ve

<sup>19</sup> "Abdullahlar (Abdullah b. Abbas [ö. 68/687], Abdullah b. ez-Zübeyr, Abdullah b. Ömer [ö. 73/692], Abdullah b. Amr b. Âs [ö. 65/684] öldüğünde her beldede fikh mevâlîde kaldı. Mekke'nin fakîhi Atâ [ö. 114/732], Yemen'nin fakîhi Tâvûs b. Keysân [ö. 106/725], Yemâme'nin fakîhi Yahya b. Ebû Kesîr [ö. 129/747], Basra'nın fakîhi Hasan, Kûfe'nin fakîhi İbrahim en-Nehaî, Şam'ın fakîhi Mekhûl b. Ebû Müslim [ö. 112/730], Horasanın fakîhi Atâ el-Horasânî [ö. 135/752]. Medine hariç. Allah onu Kureyşli bir fakîhe, Saîd b. Müseyyeb'e tahsis etti." rivâyeti mevâlinin ilimde kat ettiği mesafeyi göstermesi açısından önemlidir. Bk. Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şirâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ*, thk. İhsan Abbâs [Beyrut: Dâru'r-Râidî'l-Arabî, 1970], 58; Ayrıca Kûfeli mevâlî âlimlerin listesi için bk. M. Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadârîliğe Kûfe* [Ankara: Ankara Okulu, 2001], 298 vd.

<sup>20</sup> Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 260.

İbrahim b. Meymûn'un, Ebû Müslim ile arkadaşlık derecesinde ilişkileri vardı. İsyan sonrası Ebû Müslim, kendisi hakkında ne düşündüklerini öğrenmek üzere onlara bazı kişileri göndermiş ve kendisi hakkında sorular sordurmuştu. Ebû Müslim'in imanı nedeniyle öldürülemeyeceğini söyleyen Muhammed b. Sâbit Merv'e kadı olarak atanmış, İbrahim b. Meymûn ise aksi yönde kanaat belirtmiştir. O günlerde Ebû Müslim'e nasihatte bulunun İbrahim b. Meymûn'la Ebû Müslim arasında görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır.<sup>21</sup> O, bu konuları Ebû Hanîfe ile görüşmek üzere Kûfe'ye gitmiştir. İbrahim b. Meymûn, Ebû Hanîfe ile iyiliği emretme, kötülükten sakındırma esası üzerine istişarelerde bulunmuş ve bu görüşmeden sonra Ebû Müslim'le mücadele etmeye karar vermiştir.<sup>22</sup> Merv'e gelen Ebû Müslim el-Horasânî, onunla galiz bir şekilde konuşmuş, akabinde fakihleri ve âbidleri toplamıştı. Sonrasında onu azarlamaya devam edince İbrahim b. Meymûn, Allah nezdinde en faziletli şeyin onunla cihat etmek olduğunu, kendisinin eliyle cihat edecek gücü olmadığını ancak diliyle cihat edeceğini söylemişti. O, bu olayların ardından Ebû Müslim tarafından katledilmiştir. Abdullah b. Mübârek'in rivâyetine göre Ebû Hanîfe, öğrencisinin ölümünü duyunca ağlamış hatta yanındakiler öleceğini zannetmişlerdir. Ebû Hanîfe, böyle bir şeyden zaten korktuğunu çünkü İbrahim b. Meymûn'un Allah'a itaat hususunda çok titiz, verâ sahibi, iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama hususunda çok hassas olduğunu, ayrıca bunun bir kişiyle mümkün olmayacağını kendisine söylediğini belirtir.<sup>23</sup> Ebû Müslim ve taraftarlarını Allah'a davet eden ve Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılan Mukâtil b. Hayyân (ö. 150/767 civarı) ise Kabil'e kaçmak zorunda kalmış ve burada pek çok kişinin Müslüman olmasına vesile olmuştur.<sup>24</sup> İbrahim b. Meymûn'un öğrencisi Abdülmü'min b. Hâlid (ö. 170/786) bir süre Merv'de kadılık yapmıştır.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 7/262.

<sup>22</sup> Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 259.

<sup>23</sup> Abdülkadir b. Muhammed b. Muhammed Ebî'l-Vefâ el-Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru Hicr, 1993), 1/49-50; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Târîhu İsfahân/Ahbâru İsfahân*, thk. Seyyid Hasan Kesrevî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 1/211.

<sup>24</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavûd (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985), 6/341; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 9/296.

<sup>25</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 10/338.

2. Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/775), Ebû Hanîfe'nin öne çıkan öğrencilerinden biri olup arkadaşlarının da teveccühüyle vefatından sonra hocasının yerine geçmiş ve aynı zamanda Kûfe'de kadılık yapmıştır.<sup>26</sup> Bununla birlikte Züfer'in kadılık görevini kabul etmediği, bu konuda kendisine baskı yapıldığı, bundan dolayı evini yıkıp bir müddet gizlendiği, sonra ortaya çıkıp evini tamir ettiği, sonra tekrar yıktığı ve görevden affedilinceye kadar gizlendiği rivâyet edilmiştir.<sup>27</sup>

3. İsmail b. Yesa' (ö. 168/784), Ebû Hanîfe'nin derslerinde fıkıh öğrenmiştir. O, Abbâsîler döneminde, 164/780 yılında Mısır'a kadı olarak atanmıştır. Onun en önemli özelliği Mısırlılar, Ebû Hanîfe'yi tanımazken onun içtihatlarıyla kadılık yapan ilk kişi olmasıdır.<sup>28</sup> Bir rivâyete göre İsmail b. Yesa', Mısır halkının daha önce duymadığı hükümler verince bunun onlara ağır geldiği belirtilmiştir.<sup>29</sup> Başka bir rivâyette ise kendisinin kadıların en hayırlısı olduğu, Mısırlılar Ebû Hanîfe'yi tanımazken, onun görüşüne göre vakıf işlemleri bağlayıcı olmaması sebebiyle iptal edilebiliyorken onu kabullendikleri belirtilmiştir. Ancak şikâyet üzerine İsmail b. Yesa'ın görevine 167/783 yılında son verilmiştir.<sup>30</sup>

4. Âfiye b. Yezîd (ö. 165/781), Ebû Hanîfe'nin kendisine değer verdiği öğrencilerinden biridir. O, derse gelmediği günlerde tartışılıp müzakere edilen bir mesele sonuca bağlanmaz, onun mesele hakkındaki mütalaası beklenirdi.<sup>31</sup> Âfiye b. Yezîd, 161/777 yılında, Mehdî (ö. 169/785) döneminde askerî davalarına bakmak üzere görevlendirilmiştir. Daha sonra halife, onu Bağdat'ın doğu tarafındaki davalardan sorumlu kadı olarak atamıştır.<sup>32</sup> Âfiye b. Yezîd, bir davadan dolayı görevinden ayrılmak için halifeden izin istediğinde

<sup>26</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 111-112.

<sup>27</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/535.

<sup>28</sup> Takıyyüddîn b. Abdülkâdir ed-Dârî et-Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Lecnetü İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1970), 2/209.

<sup>29</sup> Abdurrahman b. Ahmed İbn Yunus, *Târîhu İbn Yunus el-Mısırî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421), 2/39.

<sup>30</sup> Ebû Amr Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, *Kitâbu'l-vulât ve kitâbu'l-kudât*, thk. Muhammed Hasan İsmail - Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2003), 268-269; Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 2/210.

<sup>31</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 156.

<sup>32</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Halef ed-Dabbiyyî'l-Bağdâdî Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, thk. Abdülaziz Mustafa el-Merâğî (Mısır: el-Mektebetu't-Târihiyyetü'l-Kübrâ, 1947), 3/251-252; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 14/254.

bazı âlimler onun hüküm vermede zayıfladığını bundan dolayı istifa ettiğini düşünmüşlerdi. Ancak rivâyetlerden onun Hârûnürreşîd zamanında da kadılık yaptığı, dolayısıyla görevden ayrılmasına izin verilmediği anlaşılmaktadır.<sup>33</sup> Sonraki dönemde halife olan Musa el-Hâdî (ö. 170/786), şehrin doğu yakasının ilk kadısı Âfiye b. Yezîd'i azledip yerine Saîd b. Abdurrahman (ö. 194/809) atamıştır.<sup>34</sup>

5. Hammâd b. Düleyl (ö. 169/785), Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden biri olup onun kadılık yapmaya ehil gördüğü talebeleri arasındadır. Abbâsîler döneminde Medâin kadılığı görevinde bulunmuştur. Görevi sırasında halifenin şeriata uygun bulmadığı bir isteğini kabul etmeyince Mekke'ye kaçmak zorunda kalmıştır.<sup>35</sup>

6. Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerinden biri olup Abbâsîlerle iyi ilişkiler kurmuştur. O, Kûfe'de ders halkasının başındayken veliaht Musa el-Hâdî tarafından kadılık teklifi almış ve Bağdat'a gelerek görevine başlamıştır.<sup>36</sup> O dönemde Abbâsî halifesi Mehdî idi. Ayrıca bu dönemde Musa el-Hâdî, nüfusun çoğalması sebebiyle Bağdat'a ikinci bir kadı tayin etmiştir. O, Ebû Yûsuf'u şehrin batısındaki, Saîd b. Abdurrahman'ın da (ö. 174/790) şehrin doğusundaki davalara bakmak üzere atamıştır.<sup>37</sup> Musa el-Hâdî, Ebû Yûsuf'a bağlı olarak hırsızlık davalarına bakmak üzere Ömer b. Habîb'i de (ö. 207/822) görevlendirmiştir.<sup>38</sup> Bu dönemde Ebû Yûsuf, hırsızlık dahil her türden davaya bakardı. Onun bu yetkiye sahip olması ve hırsızlık davaları için başka bir kadının görevlendirilmesi göz önünde bulundurulduğunda Ebû Yûsuf'un temyiz makamı gibi bir işlev yürüttüğü anlaşılmaktadır.

Veliaht Musa el-Hâdî, Cürcân'a tayin edilince Ebû Yûsuf da onunla birlikte gitmiş, yerine oğlu Yûsuf görevlendirilmiştir. Halife Mehdî vefat edince devletin başına Musa el-Hâdî geçmiştir. Ebû Yûsuf da onunla birlikte Bağdat'a dönmüş ve kadılık görevine de-

<sup>33</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 14/254.

<sup>34</sup> Ebû Abdullah Muğallatâ b. Halîc el-Bekcerî, *İkmâlü Tehzîbi'l-kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, thk. Âdil İbn Muhammed - Usâme İbn İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fârûku'l-Hadîse, 2001), 7/124.

<sup>35</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/225.

<sup>36</sup> İbn Sa'd el-Bağdâdî, *et-Tabakâti'l-kübrâ*, 5/476; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/253.

<sup>37</sup> Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/254.

<sup>38</sup> Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/255.

vam etmiştir. Ebû Yûsuf, döndüğünde Bağdat'taki tüm davalara bakma yetkisine sahipti.<sup>39</sup>

Hârûnürreşîd dönemine gelindiğinde adlî teşkilatta yapısal bir değişikliğe gidilerek kâdilkudâtlık makamı ihdas edilmiştir. Bu makama ilk olarak Ebû Yûsuf getirilmiş ve o, bu görevini vefatına dek sürdürmüştür.<sup>40</sup> Ebû Yûsuf'un halifelerle iyi ilişkiler kurduğu, özellikle Hârûnürreşîd'in ona saygı gösterdiği, onun veziri ve hac arkadaşı olduğu rivâyet edilir.<sup>41</sup>

7. Amr b. Meymûn (ö. 171/787), Ebû Hanîfe'nin ders halkasında fıkıh öğrenimini tamamlamış ve Emevîler döneminde Horasan'a kadı olarak atanmıştır. Abbâsîlerin Emevîlere karşı giriştiği iktidar mücadelesini kazanmasının ardından Ali b. İsa (ö. 194/809), Horasan'a vali olarak gönderilmiş ve görevine başladıktan sonra Amr b. Meymûn'u görevden almıştır. Valinin bu tasarrufunda Ebû Müslim el-Horasânî ile ihtilaflı olan bazı Hanefî fakihlerin isyan sürecinde Abbâsîleri desteklememesinin etkili olduğu söylenebilir. Valinin yeni atadığı kadının Horasan'daki bazı Hanefî âlimleri işkence ederek öldürtmesi üzerine kadı, halk tarafından kovalanarak şehirden atılmıştır.<sup>42</sup>

Aynı dönemde İsa b. Ali, Ebû Hanîfe'nin öğrencileri Abdülaziz b. Hâlid (ö. 190/805) ve Hâlid b. Süleyman'ı (ö. 199/814) Merv'den sürgün ederek Şaş ve Fergana'ya göndermiştir.<sup>43</sup> Bu ikisi ancak Ebû Mutî' el-Belhî'nin kadı olmasıyla geri dönebilmişlerdir.

8. Ebû Mutî' el-Belhî (ö. 199/814), Ebû Hanîfe'nin öne çıkan ve *el-Fıkhu'l-ekber* adlı eserini rivâyet eden öğrencilerindendir. Kendisinin çalışmaları neticesinde Horasan bölgesinde Hanefî düşüncenin yayılışı hızlanmıştır. Ebû Mutî', Horasan bölgesinin merkezî şehirlerinden biri olan Belh'e kadı olarak atanmış ve 16 yıl süren görevi boyunca ilmi ve işi dolayısıyla övgüye mazhar olmuştur.<sup>44</sup>

<sup>39</sup> Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/256.

<sup>40</sup> Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/256.

<sup>41</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/538.

<sup>42</sup> Von Wilfred Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehirde İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı", çev. Sönmez Kutlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/1 (1994), 244.

<sup>43</sup> Ebû Bekir Abdullah b. Ömer Vâizu Belhî, *Fedâilü Belh*, çev. Abdullah Muhammed b. Muhammed Belhî (Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İnan, 1350), 145-146.

<sup>44</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 13/158.

9. Nûh b. Ebû Meryem (ö. 173/789), Ebû Hanîfe'nin ilk dönem öğrencileri arasında yer alıp onun fıkhnı toplayan ilk öğrencisidir. Merv'de oluşturduğu dört ders halkasından birinde Ebû Hanîfe'nin görüşlerini anlatmıştır. Hocası hayattayken başladığı Merv kadılığına vefatına kadar devam etmiştir.<sup>45</sup>

10. Kâsım b. Ma'n (ö. 175/791), Ebû Hanîfe'nin öne çıkan öğrencilerinden biri olup Abdullah b. Mes'ûd'un soyundan gelmektedir. O, Şerîk b. Abdullah'tan (ö. 179/795) sonra Kûfe kadılığına atanmıştır.<sup>46</sup>

11. Hammâd b. Ebû Hanîfe (ö. 176/793), fıkhn öğrenimini babasından tamamlamış ve henüz babası hayatta iken fetva vermeye başlamıştır. Ayrıca Kâsım b. Ma'n'dan sonra Kûfe'de kadılık yapmıştır.<sup>47</sup>

12. Abdülmelik b. Muhammed (ö. 177/793), daha çok ehli hadis kimliğiyle öne çıksa da Ebû Hanîfe'nin derslerinden faydalanmıştır. Kendisi 170/786 yılının başlarında Mısır'a kadı tayin edilmiştir. Ayrıca o, Hârûnürreşîd döneminde kısa bir süre Bağdat'ın doğu kısmında da kadılık yapmıştır.<sup>48</sup>

13. Şerîk b. Abdullah, Ebû Hanîfe'nin derslerine 40 yıl süreyle katılmıştır. Önce Vâsıt kadılığı yapmış, daha sonra halife Mansûr tarafından gönülsüz olarak Kûfe kadılığına tayin edilmiştir. Yine Hârûnürreşîd döneminde gönülsüz olarak Ahfez kadılığına atanmıştır.<sup>49</sup>

14. Nuh b. Derrâc (ö. 182/798), Ebû Hanîfe ve İmam Züfer'in ashâbından olup müçtehit olarak nitelendirilmiştir. Kendisi bir müddet Kûfe kadılığı yaptıktan sonra Bağdat'ın doğu tarafındaki davalara bakmak üzere görevlendirilmiş, bir süre sonra azledilerek yerine Hafs b. Gıyâs (ö. 194/810) atanmıştır.<sup>50</sup>

<sup>45</sup> Mekkî - Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 2/363-364.

<sup>46</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/412, 2/553.

<sup>47</sup> Ebû'l-Hasanât Abdülhayy el-Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fî terâcîmi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Bedrettin Ebû'l-Firâs en-Ne'sânî (Mısır: Dâru's-Saâde, 1324), 69.

<sup>48</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 11/249-250.

<sup>49</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 10/384; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/2020; Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/553.

<sup>50</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 12/427-428; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ve zuyûluhü*, 13/316-319; Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/202-203.



15. Yahyâ b. Zekeriyâ (ö. 183/799), Ebû Hanîfe'nin 40 kişilik tedvin ekibinden olup Medâin kadılığı görevinin dördüncü ayında vefat etmiştir.<sup>51</sup>

16. Ali b. Müshir (ö. 185/801), Ebû Hanîfe'nin ders halkasında tedvin ve tasnif yapmakla görevlendirdiği öğrencilerinden biridir. Kendisi Musul ve İrmîniyye kadılığı yapmıştır.<sup>52</sup> Kardeşi Abdurrahman b. Müshir de (ö.?) Cebel kadılığı yapmıştır.<sup>53</sup>

17. Muhammed b. Hasan, Hanefî mezhebinin tedvin ve tesisinde önemli bir rol üstlenmiş ve Hârûnürreşîd tarafından Şam kadılığına atanmak istenmiştir. Ancak o, Bağdat'a gelince bu görevden affını istemiştir. Ebû Yûsuf da onun bu durumunu vezir Yahyâ b. Hâlid'e (ö. 190/805) anlatmış ancak karar değişmemiştir.<sup>54</sup> Bir diğer rivâyete göre Ebû Yûsuf, Rakka kadılığı için halife kendisiyle istişare ettiğinde bu işi ancak Muhammed b. Hasan'nın hakkıyla yerine getirebileceğini belirtmiş, bunun üzerine Muhammed b. Hasan, Kûfe'den Bağdat'a getirtilmiştir. Ancak Muhammed b. Hasan'ın, öncesinde kendisine sormaması nedeniyle Ebû Yûsuf'a kızdığı, onun da ilimlerinin yaygınlaşması için bu şekilde davrandığını söylediği belirtilmiştir.<sup>55</sup> Ebû Yûsuf "ilmimiz" ifadesinden dinin anlaşılması anlamında fıkıh ilmini kastetmiş olabileceği gibi ilmi kendilerine nispet etmesi sebebiyle daha çok hocası Ebû Hanîfe'nin ilmini, geniş anlamda Hanefî düşüncüyü kastettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Ebû Yûsuf, mezkûr ifadesinde ilimlerinin Kûfe, Basra ve doğunun her tarafına yayılmasından bahsetmektedir. Buradan Ebû Yûsuf'un erken dönemde Hanefî düşüncenin öncelikle Irak ve doğusunda yayılmasını arzu ettiği sonucuna ulaşılabilir. Ayrıca bu ifadeden geniş anlamda sünnî düşüncenin bu bölgelerde yerleşmesi anlamı da çıkarılabilir.

Hârûnürreşîd'in Muhammed b. Hasan'ı bir emanın geçerliliği meselesi yüzünden kadılık görevinden alıp fetva vermesini yasakla-

<sup>51</sup> İbn Sa'd el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/364.

<sup>52</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/486; Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Lemehâtu'n-nazar fi sîreti'l-imam Züfer* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.), 11.

<sup>53</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/310.

<sup>54</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 130.

<sup>55</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Menâkıbu imam Ebî Hanîfe ve sahîbey-hi*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî - Muhammed Zâhid el-Kevserî (Haydarâbâd: Lecnetü İhyâ'î'l-Meârifî'n-Nu'maniyye, 1419), 88; Farklı rivâyetler için bk. Mekki - Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 2/437-439; Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Bulûğu'l-emânî* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1998), 37-39.

dığı belirtilmiştir. Bir süre sonra Muhammed b. Hasan'ın halife ile arasının düzeldiği, Ebû Yûsuf'un vefatından sonra kâdilkudâtlık görevine getirildiği ve vefatına kadar bu görevde kaldığı ifade edilmiştir.<sup>56</sup> Ancak onun Ebû Yûsuf'tan sonra kâdilkudât olduğu bilgisi, Saymerî'deki bir rivâyetle çelişmektedir. Buna göre Hârûnürreşîd, kâdilkudâtlık makamına Vehb b. Vehb el-Kureşî'yi (ö. 200/815) atamıştır.<sup>57</sup> Bir başka rivâyete göre Muhammed b. Hasan, mezâlimin başında görevlendirilmiştir.<sup>58</sup> Saymerî de bu durumu kastediyor olmalıdır.

18. Esed b. Amr (ö. 190/806), Ebû Hanîfe'nin derslerinde tedvin ve tasnifle uğraşanlardan biri olup Bağdat'ın doğu tarafında kadılık yapmıştır.<sup>59</sup> Başka bir rivâyete göre Hârûnürreşîd tarafından Ebû Yûsuf'un yerine getirilmiş ve daha sonra Vâsıt'a kadı olarak tayin edilmiştir.<sup>60</sup>

19. Ali b. Zıbyân (ö. 192/807), Ebû Hanîfe'nin kadılık yapmaya ehil gördüğü ve hüküm verme yeteneği ile öne çıkan öğrencilerinden biridir. Bağdat'ın doğu kısmında Esed b. Amr'ın yerine kadı tayin edilmiştir. Daha sonra Hârûnürreşîd tarafından kâdilkudât olarak atanmıştır. Ayrıca onun Horasan yolcuğuna da eşlik etmiştir.<sup>61</sup>

20. Ali b. Harmele (ö. 189/805-193/809 arası), Ebû Hanîfe'nin kadılık yapmaya ehil gördüğü öğrencileri arasında yer alır. Kendisinin Hasan b. Ali'nin (ö.?) vefatından sonra Bağdat'ta kadılığa başladığını belirtilir.<sup>62</sup> Ali b. Harmele'nin Ali b. Zıbyân'dan sonra Bağdat'ın doğu tarafında kadılık yaptığı, halife Hârûnürreşîd'in meclisinde hilalin görülmesi ile ilgili bir tartışmaya katıldığı belirtilmiştir. Ali b. Harmele, kâdilkudât makamına getirilince yerine Ömer b.

<sup>56</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 130-131.

<sup>57</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 98.

<sup>58</sup> Ahmed b. Abdullah Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1974), 9/84; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Menâkıbü'l-Şâfiî*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1970), 1/141-142.

<sup>59</sup> Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 2/162-163.

<sup>60</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/140-141.

<sup>61</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ve zuyûluhü*, 11/444; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/286; Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/225.

<sup>62</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/225, 355-356; Mustafa Ahmed Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmûd Abdülkadir el-Arnâvûd (İstanbul: Mektebetü İrsikâ-İRCİCA, 2010), 4/161-162.

Habîb (ö. 207/822) tayin edilmiştir.<sup>63</sup> Ayrıca Ali b. Harmele'nin Muhammed b. Hasan'ın vefatından sonra kâdilkudâtlığa başladığı da rivâyet edilir.<sup>64</sup>

21. Hafs b. Gıyâs (ö. 194/810), Ebû Hanîfe'nin ashabından olup hadis ilminde öne çıkmıştır. Ebû Yûsuf, ashabına onun nevâdirini yazmayı teklif etmiştir. Bu durum onun fıkıh ilmindeki seviyesini göstermesi açısından önemlidir. Hârûnürreşîd zamanında Bağdat'ın doğu yakasındaki davalara bakmış, ancak şikâyet üzerine azledilip yerine Ebû Yûsuf atanmıştır. Daha sonra Kûfe kadılığına atanan Hafs b. Gıyâs, burada 13 yıl görev yapmıştır.<sup>65</sup> Leknevî, onun Kûfe'den sonra 2 yıl Bağdat'ta kadılık yaptığını belirtir.<sup>66</sup>

Siyasî otorite ile olumsuz bir ilişki geliştiren Selm b. Sâlim (ö. 194/809), Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden olup Abbâsîlerin Emevîlere karşı giriştikleri iktidar mücadelesinde muhalif tavırları nedeniyle Belh'te tutuklanıp Bağdat'a götürülmüştür. Bu durumda halifeye yapılan bir şikâyetin de etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bir süre hapiste kalan Selm b. Sâlim, Hârûnürreşîd'in vefatıyla Rakka'daki hapishaneden çıkarılmıştır. Hapisten çıkınca bir süre Bağdat'ta kalmış ve daha sonra Horasan'a geri dönmüştür.<sup>67</sup> Onun aksine siyasî otorite ile olumlu bir ilişki geliştiren Züfer b. Hüzeyl'in öğrencisi, zâhit ve sûfî Şakîk b. İbrahim el-Belhî (ö. 194/810), hac yolculuğu sırasında Hârûnürreşîd'e nasihatte bulunmuştur.<sup>68</sup>

22. Vekî' b. Cerrâh (ö. 197/812), Ebû Hanîfe ve Züfer b. Hüzeyl'in derslerine katılmıştır. İlimle meşguliyetinden dolayı Hârûnürreşîd'in kadılık teklifini geri çevirmiştir. Başka bir rivâyete göre 63 yaşında iken bu görevi kabul etmek durumunda kalmıştır.<sup>69</sup>

23. Hüseyin b. Hasan (ö. 201/817), Ebû Hanîfe'nin derslerinde fıkıh öğrenmiş ve daha sonra kendi ders halkasını tesisi etmiştir. Kendisi Hafs b. Gıyâs'tan sonra Bağdat'ın doğusundaki davalara

<sup>63</sup> Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/288, 294.

<sup>64</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ve zuyûluhü*, 11/412.

<sup>65</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/541.

<sup>66</sup> Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcîmi'l-Hanefiyye*, 68.

<sup>67</sup> İbn Sa'd el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/264; Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbn el-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-ümem ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 10/8.

<sup>68</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ve zuyûluhü*, 21/96.

<sup>69</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/541-542.

bakmış, Mehdî döneminde ise mezâlim üyeliğinde bulunmuştur. Ayrıca Hârûnürreşîd döneminde askeri davalara bakmakla görevlendirilmiştir.<sup>70</sup>

24. Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819), Ebû Hanîfe'nin meşhur öğrencilerinden biri olup rivâyet ve içtihatları ile mezhep içinde önemli bir yere sahiptir. Hârûnürreşîd Rakka'dayken haftada bir gün oğlu Me'mûn'la (ö. 218/833) fıkıh müzakereleri yapmış ve ihtilâflı konuları ona öğretmiştir.<sup>71</sup> Bu durum onun halifeyle iyi ilişkiler kurduğunu göstermektedir. Hasan b. Ziyâd'ın Kûfe'de kadılık yaptığını belirtmiştir.<sup>72</sup> Bir diğer rivâyette Hasan b. Ziyâd, 194/809 senesinde Hafs b. Gıyâs vefat edince onun yerine Kûfe kadılığına atanmıştır. Ancak o, hüküm vermek üzere makamına oturunca hassasiyet göstermiş ve hocası Ebû Hanîfe'den ezberlediği mesâili aklına getirememiştir. Bundan dolayı başarılı olamamış ve görevinden istifa edip ders halkasına geri dönmüştür.<sup>73</sup> Bununla birlikte Hasan b. Ziyâd, halife Hârûnürreşîd ve Me'mûn'la daima iletişim halinde olmuş, Ramazan gecelerinde onların düzenlediği ilim meclislerine katılmıştır.<sup>74</sup>

## 2. Hicrî III. Asırda Yaşayan Hanefî Fakihlerin Siyasî Otorite ile İlişkileri

Bu dönemde öncelikle Hanefî fakihlerin resmî görev alma tutumlarını etkileyen mihne süreci ve akabinde Ebû Hanîfe'nin meşhur öğrencilerinden ders alan fakihlerin siyasî otorite ile ilişkileri ele alınacaktır.

Kur'an'ı Kerîm'in mahluk olduğu görüşünü ileri süren Mu'tezile'nin siyasî otorite ile yakınlaşması sonucunda ilim çevrelerini derinden etkileyen mihne süreci başlamıştır. Bu süreç Yahyâ b. Eksem'in (ö. 242/857) Ahmed b. Ebû Duâd'ı (ö. 240/854) halifeye tavsiye etmesi neticesinde halifenin onu danışma meclisine alması ile başlamıştır. Halife Me'mûn, kelam ve felsefe konularına ilgi duyuyordu. Bundan dolayı sarayda bir takım münazara meclisleri tesis ediliyordu. Bu meclislerde yapılan tartışmalar neticesinde özellikle

<sup>70</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, 8/552.

<sup>71</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 137.

<sup>72</sup> Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/188.

<sup>73</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ve zuyûluhu*, 7/325; Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, 2/23; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/544.

<sup>74</sup> Muhammed Zâhid el-Kevserî, *el-İmtâ' bi sîreti'l-imâmeyn* (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.), 26.

İbn Ebû Duâd'ın da etkisiyle halifenin Kur'an'ın mahluk olduğu düşüncesini benimsediği belirtilmiştir.<sup>75</sup> Halife, halku'l-Kur'an görüşünü devletin resmî görüşü haline getirerek topraklarında yaşayan âlimlerin bu görüşü benimsemelerini istemiş ve bu hususta kadılardan âlimlerin sorgulanmasını talep etmiştir. Âlimler üzerinde oluşturulan bu baskıdan en çok Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi ehl-i hadis âlimleri etkilense de Hanefî âlimlerden bu görüşü reddedenler de aynı muameleye maruz kalmışlardır. Hanefî fakihlerin bir kısmının halku'l-Kur'an konusunda tevakkuf ettiği bir kısmının bu görüşe karşı çıktığı bir kısmının da bu görüşü benimsediği görülmektedir. Bu durum, o dönemde görevde olan Hanefî kadıların tutumlarını da yansıtmıştır. Hanefî düşünceyi benimseyen kadılardan bir kısmı halifenin verdiği talimatı uygulama yoluna gitmiş bir kısmı bu talimatı uygulamamıştır. Halku'l-Kur'an görüşünü benimsemeyen Hanefî kadılar ise görevden uzaklaştırılmıştır. Bunlardan biri görevini İbn Ebû Duâd'a devreden Yahyâ b. Eksem'dir. (2.3 numaralı bölüme bk.) İbn Ebû Duâd'ın, mihne sürecinde birlikte hareket edebileceği kadıların atanmasında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Bağdat kadılarından Abdurrahman b. İshak (ö. 232/847), Ubeydullah b. Ahmed (ö. 234/848'den sonra) ve Abdullah b. Muhammed (ö. 253/867) ile Kûfe kadısı Gassân b. Muhammed (ö. 235/849'dan sonra) ve Mısır kadısı Muhammed b. Ebû'l-Leys (ö. 250/864) gibi bir kısım kadıların İbn Ebû Duâd'la birlikte hareket ettiği belirtilmiştir.<sup>76</sup> Mihne sürecinde halku'l-Kur'an görüşünde olan ve mihne sürecine destek veren fakihlere kadı atamalarında öncelik verildiği anlaşılmaktadır. Bunların arasında Muhammed b. Ebû'l-Leys gibi Ebû Hanîfe'nin hukuk düşüncesini benimseyenler de bulunmaktadır. Ayrıca mihne sürecinde Ebû Hassan ez-Ziyâdî (ö. 242/856), Bişr b. Velîd (ö. 238/852), Hasan b. Hammâd (ö. 241/855), Ali b. Ca'd (ö. 230/844), Fadl b. Gânim (ö. 236/850) gibi baskıya maruz kalan veya sorgulanan Hanefî fakihler bulunmaktadır.<sup>77</sup> Mihne sürecinin sona ermesiyle birlikte kadı atamalarında Mu'tezile, Cehmiyye gibi fırkaların düşüncelerini benimseyen ve genellikle ehl-i hadis çizgisine yakın bulunan fakihlerin öne

<sup>75</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 14/25.

<sup>76</sup> Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 5/86; Vekîf, *Ahbâru'l-kudât*, 3/27, 191, 290; Kindî, *Kitâbu'l-vulât ve kitâbu'l-kudât*, 321-322.

<sup>77</sup> Örnekler ve mihne sürecinde Hanefîlerle ilgili bk. Fatmanur Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 177 vd.

çıktığı görülmektedir. Örneğin halife Mütevekkil, Hanefî fakih Muhammed b. Şucâ'ı (ö. 266/880) kadı olarak atamak istediğinde Ahmed b. Hanbel'e danışmış ve Mu'tezileye meyli olduğu gerekçeyle bundan vazgeçmiştir.<sup>78</sup>

### 2.1. Züfer b. Hüzeyl'in Öğrencileri

Züfer b. Hüzeyl'in öğrencilerinden Muhammed b. Abdullah (ö. 215/830), Basra kadılığı yapmıştır. O, Hârûnürreşîd'in hilafetinin sonlarına doğru Bağdat'a gelerek doğu yakasında kadılık görevi üstlenmiştir. Hârûnürreşîd'in oğlu Emîn (ö. 198/813), hilafete geçince görevinden azledilmiş ve mezâlîm görevine getirilmiştir. Me'mûn, onu ikinci kez Basra kadılığına atamak istediğinde onun yaşlılığından dolayı bu teklifi geri çevirdiği belirtilir. Ancak o yine de bu görevi 199/814 yılında üstlenmek zorunda kalmıştır.<sup>79</sup> Züfer b. Hüzeyl'in öğrencilerinden Şeddât b. Hakîm (ö. 210/826), 6 ay kerhen yaptığı Belh kadılığını bırakıp Semerkant'a kaçmıştır.<sup>80</sup> Onun bu hareketinden kadılık görevinin sorumluluğunu üstlenmek istemediği anlaşılmaktadır.

### 2.2. Ebû Yûsuf'un Öğrencileri

Ebû Yûsuf'un öğrencileri arasında yer alan Ca'fer b. Yahyâ (ö. 187/803), Hârûnürreşîd döneminde vezirlik yapmıştır.<sup>81</sup> Ebû Yûsuf'un kendisinden fıkıh öğrendiği tespit edilebilen 32 öğrencisinden 15'i çeşitli şehir ve zamanlarda kadılık görevi üstlenmişlerdir.

Abbâsî halifesi Me'mûn, verâ hususundaki şöhretlerinden dolayı Muallâ b. Mansûr (ö. 211/826) ve arkadaşı Musa b. Süleyman'a (ö. 211/826) kadılık görevi teklif etmiş ancak her ikisi de kendilerinin bu işe uygun olmayacağını ileri sürerek kabul etmemişlerdir.<sup>82</sup> Anlaşıldığı kadarıyla her ikisi de insanlar arasında hüküm vermenin sorumluluğu konusunda hassas olmaları sebebiyle kadı olmak istememişlerdir.

<sup>78</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ve zuyûluhü*, 2/426; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 20/167.

<sup>79</sup> Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/157-158.

<sup>80</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 15/186.

<sup>81</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/181.

<sup>82</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 161; Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/178.

Halef b. Eyyûb (ö. 205/820), Belh ve Horasan'da fetva işlerine bakmak üzere görevlendirilmiştir.<sup>83</sup> Onun oğlu Saîd, 213/828 yılından itibaren Buhara kadılığı yapmıştır.<sup>84</sup> Muhammed b. Ebû Recâ (ö. 207/822), Bağdat'ın doğu yakasında Me'mûn döneminde kadılık yapmıştır.<sup>85</sup> Hüseyin b. Hafs (ö. 212/827) ise İsfahan'da kadılık, fetva ve riyâset işlerine bakmıştır.<sup>86</sup>

Me'mûnla yakın ilişkiler kuran İbrahim b. Rüstem de (ö. 211/826) halifenin kadılık teklifini duyunca oradan ayrılıp evine gitmiş ve 10 bin dirhem sadaka vermiştir.<sup>87</sup> İsmail b. Hammâd (ö. 212/827) Muhammed b. Abdullah'tan sonra bir süre Bağdat'ın doğu tarafında kadılık yapmış sonra bu görevinden ayrılmıştır. Bir rivâyete göre 194/809 senesinde Risâfe kadılığına atanmıştır.<sup>88</sup> Başka bir rivâyete göre ise Basra'dan önce Kûfe kadılığı yapmıştır.<sup>89</sup> Bir dönem Rakka kadılığı yaptığı da belirtilmiştir.<sup>90</sup> Onun halife Me'mûn tarafından Yahyâ b. Eksem'den sonra 210/825 yılında Basra kadılığına atandığı belirtilmiştir.<sup>91</sup> Bir başka rivâyete göre Muhammed b. Abdullah'tan sonra Basra kadısı olmuş, bir yıl burada görev yaptıktan sonra azledilerek yerine İsa b. Ebân atanmıştır.<sup>92</sup>

İbrahim b. Cerrâh (ö. 217/832), 205/820 senesinde İbrahim b. İshak'tan sonra Mısır kadılığı yapmış ve 211/826 yılında azledilmiştir. Onun kadılık görevinin başlarında başarılı olduğu, Irak'tan oğlu İshak'ın gelip kendisine karşı asi davranmasının, onu işinde olumsuz etkilediği ifade edilmiştir.<sup>93</sup>

<sup>83</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Dâru't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 4/104.

<sup>84</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer en-Narşahî, *Târîh-i Buhârâ*, çev. Erkan Göksu (Ankara: TTK Yayınları, 2013), 6.

<sup>85</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/54.

<sup>86</sup> İsfahânî, *Târîhu İsfahân/Ahbâru İsfahân*, 1/327; Ali b. Emrullah İbn Hanâî Kınalızâde, *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, thk. Muhy Hilâl es-Serhân (Bağdat: Riâsetu Dîvânî'l-Vakfî's-Sünnî, 2005), 1/300-301.

<sup>87</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/38.

<sup>88</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ve zuyûluhü*, 6/242.

<sup>89</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 15/74.

<sup>90</sup> Eb'ul-Fidâ Zeynüddîn Kâsım İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcîm*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 136.

<sup>91</sup> Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/167.

<sup>92</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 15/74; Ayrıca bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ve zuyûluhü*, 6/242-243.

<sup>93</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/36; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 163.

Bişr b. Gıyâs (ö. 218/833), Hârûnürreşîd döneminde i'tizalî fikirlerinden dolayı devletin baskı ve eziyetlerine maruz kalmıştır.<sup>94</sup> Bişr b. Gıyâs'ın Me'mûn'un kelama ilgi duyması sebebiyle düzenlediği münazaralara katılması, onun halife ile yakınlaşmasını sağlamıştır. Hatta halifenin ondan etkilenerek Kur'an'ın mahluk olduğu fikrini benimsediği rivâyet edilir.<sup>95</sup> Onun halifeye danışmanlık yaptığı özellikle mihne döneminde kadı atamalarına müdahil olduğu anlaşılmaktadır.

Ali b. Ca'd'ın (ö. 230/846) oğlu Hasan, Abdurrahman b. İshak'tan sonra Bağdat'ta kadılık görevi üstlenmiştir.<sup>96</sup> Muhammed b. Semâa (ö. 233/847), 192/807 yılında Ebû Yûsuf'un oğlu vefat edince onun yerine Bağdat kadılığına atanmış gözleri zayıflayınca kadılıktan affını istemiştir. Me'mûn, bu isteğini kabul ederek yerine İsmail b. Hammâd getirmiştir. Diğer bir rivâyete göre bu olay halife Mu'tasım (ö. 227/842) zamanında olmuştur.<sup>97</sup>

Fadl b. Gânim (ö. 236/850), Rey ve Mısır kadılığı görevlerini üstlenmiştir. Emir Matlab b. Abdullah (ö. 200/815'ten sonra), onu 198/813 yılında Mısır kadılığına atamış ve o bu görevini bir yıl sürdürmüştür.<sup>98</sup> Emir, Mısır kadılığı esnasında ona aylık 163 dinar maaş bağlamıştır. Bunun maaş karşılığı yapılan ilk kadılık görevi olduğu rivâyet edilir.<sup>99</sup>

Bişr b. Velîd (ö. 238/853), doğusu ve batısı sorumluluk alanı dahilinde olmak üzere Bağdat kadılığı yapmıştır.<sup>100</sup> 208/823 yılında Muhammed b. Abdurrahman (ö.?) azledilince Bağdat'ın doğu yakasında Mehdî'nin ordusunda 2 yıl süreyle kadılık görevini üstlenmiştir. Daha sonra bu görevinden alınarak Bağdat'a İsmail b. Hammâd'ın yerine atanmıştır. O, bu göreve kendi isteğiyle ayrıldığı 213/828 yılına kadar 10 yıl süreyle devam etmiştir.<sup>101</sup> Bişr b.

<sup>94</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/201.

<sup>95</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 14/25; Ebû'l-Fedâ İsmail b. Ömer el-Kureşî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2003), 14/234.

<sup>96</sup> Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 3/78; Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 119.

<sup>97</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/58-29; Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 3/282.

<sup>98</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ve zuyûluhü*, 12/353-354.

<sup>99</sup> Kindî, *Kitâbu'l-vulât ve kitâbu'l-kudât*, 312.

<sup>100</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/166-167.

<sup>101</sup> Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, 2/239.



Velîd'in Mu'tasım tarafından halku'l-Kurân fikrini kabul etmediği gerekçesiyle görevden alındığı belirtilmiştir.<sup>102</sup>

Hayyân b. Bişr (ö. 238/853), Me'mûn döneminde bir süre İsfahan kadılığı yapmış ve sonrasında Bağdat'a geri dönmüştür. Halife Mütevekkil (ö. 247/861) döneminde Bağdat'ın doğu yakasının kadılığını üstlenmiştir.<sup>103</sup> İkrime b. Târik (ö. 250/864 küsur), Me'mûn döneminde İbn Semâa'dan sonra 208/823 yılında Bağdat'ın doğu yakasında kadılık görevine başlamıştır. 214/829 yılında azledildikten sonra yerine İsmail b. Hammâd getirilmiştir.<sup>104</sup> Diğer bir rivâyete göre Bağdat'ın doğu tarafının kadısı İbn Semâa görevden affını isteyince yerine Bağdat'ın batı tarafının kadısı İsmail b. Hammâd getirilmiş, onun yerine İkrime b. Târik atanmış ve 214/828 yılında azledilmiştir.<sup>105</sup>

Kâsım b. Süveyd (ö.?), Vâsıt kadılığı yapmış, Me'mûn tarafından görevinden alınarak yerine Ebû Hanîfe'den rivâyetleri bulunan Seyf b. Câbir (ö.?) getirilmiştir.<sup>106</sup> Ebû Yûsuf'un ashabından Tevbe b. Sa'd el-Mervezî de (ö.?), Merv kadılığı yapmıştır.<sup>107</sup> Ebû Yûsuf'un oğlu Yûsuf (öl. 192/808), babasıyla birlikte 30 yıl boyunca Bağdat'ta kadılık yapmıştır.<sup>108</sup>

### 2.3. Muhammed b. Hasan'ın Öğrencileri

Muhammed b. Hasan, hayatının son 7 yılında kadılık yapmış olmasına karşın bu döneme kadar resmî görevlerden uzak durmuştur. Onun resmî görevden uzak durmasının sebebi kendisinin de ifade ettiği üzere ders halkası ve tedvin işleriyle ilgilenmek istemedir.<sup>109</sup> Rakka kadılığını da istemeden kabul etmek durumunda kalmıştır. Onun öğrencileri arasında kadılık yapanların sayısı azdır. Muhammed b. Hasan, kendisi gibi öğrencilerine telif, ders halkası ve öğrencileriyle meşgul olmalarını tavsiye etmiş olmalıdır. Çünkü öğrencileri genelde resmî görev almaktan kaçınmış, fıkıh mesâilinin rivâyeti ve ders halkalarıyla meşgul olmuşlardır.

<sup>102</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/166-167.

<sup>103</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/228.

<sup>104</sup> Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, 3/289-290, 323.

<sup>105</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ve zuyûluhü*, 12/258-259; Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/348-349.

<sup>106</sup> Vekî, *Ahbâru'l-kudât*, 3/313.

<sup>107</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/175.

<sup>108</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/235.

<sup>109</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, 130.

Ali b. Mi'bed (ö. 218/833), halife Me'mûn'un Mısır kadılığı için yaptığı teklifi kendisinin bu alanda zayıf olduğu gerekçesiyle kabul etmemiştir.<sup>110</sup> İsa b. Ebân (ö. 221/836) da Bağdat'ın doğu yakasında askeri davalara bakma konusunda Yahyâ b. Eksem'e nâiblik yapmış ardından 201/826 yılında Basra'ya kadı olarak atanmıştır. Vefatına kadar bu görevde 20 yıl kalmıştır.<sup>111</sup>

Abdurrahman b. İshak ise Rakka ve Bağdat'ın doğu yakasında İsmail b. Hammâd'dan sonra kadılık yapmıştır. Me'mûn, Bağdat'ın batı yakası kadısı Bişr b. Velîd'i azledince görevlerini İbn Ebû Duâd'la birlikte hareket eden Abdurrahman b. İshak'a devretmiştir. Ancak o, Mu'tasım döneminin sonuna doğru 218/833 yılında mala düşkünlüğü sebebiyle kadılıktan azledilmiştir.<sup>112</sup>

Yahyâ b. Eksem (ö. 242/857) de İsmail b. Hammâd'dan sonra 202/817 yılında henüz 18 yaşındayken Basra kadısı olarak göreve başlamıştır. Daha sonra Bağdat kadılığına getirilmiştir. Me'mûn döneminde, 210/825 yılında kâdilkudât olmuş, Mu'tasım döneminde bu görevinden alınarak yerine Mu'tezilî İbn Ebû Duâd getirilmiştir. Bu durumda Yahyâ b. Eksem'in halku'l-Kur'an görüşüne karşı olması etkili olmuştur. Vâsık Billâh döneminde Bağdat'ın doğu tarafının kadılığını yapan Yahyâ b. Eksem, Mütevekkil döneminde, 237/851 yılında tekrar kâdilkudâtlık makamına getirilmiştir. Ancak 3 yıl sonra halife tarafından görevden alınmıştır.<sup>113</sup>

#### 2.4. Hasan b. Ziyâd'ın Öğrencileri

Hasan b. Ziyâd'ın öğrencilerinden Hasan b. Bişr (ö. 244/858), Nîsâbûr'da kadılık yapmıştır.<sup>114</sup> Bir diğer öğrencisi Muhammed b. Şucâ' (ö. 266/880), halife Mütevekkil tarafından kadı tayin edilmek istendiğinde Ahmed b. Hanbel'le mektupla istişare edilmiş ve hakkında halifeye olumsuz kanaat bildirilmiştir. Muhammed b. Şucâ'nın halku'l-Kur'ân hususuna meyli olduğu belirtilmiştir.<sup>115</sup>

<sup>110</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/177.

<sup>111</sup> Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/170-171.

<sup>112</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/299-300; İbn el-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mulûk*, 11/183; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdât ve zuyûluhü*, 10/259.

<sup>113</sup> Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/161; Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcîmi'l-Hanefiyye*, 224.

<sup>114</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/190-191.

<sup>115</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdât ve zuyûluhü*, 2/426; Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf el-Kelbî, *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvad Ma'rûf (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1980), 25/362.

### 3. Hicrî III. Asırda Yaşayan Diğer Haneî Fakihlerin Siyasî Otorite ile İlişkileri

Bu dönemde Hassâf'ın (ö. 261/874) siyasî otorite ile geliştirdiği ilişkiler dikkat çekmektedir. O, halife Mühtedî Billah (ö. 256/870) zamanında öne çıkan âlimlerden biridir. Onun için *Kitâbu'l-Harâc* adlı bir eser kaleme almıştır. Mühtedî Billah, çıkan iç karışıklıkta öldürülünce Hassâf'ın da evi yağmalanmıştır.<sup>116</sup> Onun halife ile yakın ilişkisinden dolayı evinin hedef haline geldiği anlaşılmaktadır.

İbrahim b. İshak (ö. 277/890), 253/867 yılında Ahmed b. Muhammed b. Semâa'dan (ö. 253/867) sonra Bağdat'ta kadılık yaptı. Ayrıca o, Kûfe kadılığı da yapmıştır. Hilâfet nâibi Muvaffak (ö. 278/891) ondan yetim mallarından kendisine borç verilmesini istediğinde "Bir buğday tanesi dahi vermem." diyerek reddetmiştir. Bundan dolayı 254/868 yılında kadılık görevinden ayrılmıştır.<sup>117</sup> Bu olay zaman zaman siyasî idarenin kadıların görev sahalarına müdahalede bulduklarını ve yargı bağımsızlığını etkilediklerini göstermektedir. Bu şekilde müdahalelere direnenlerin de görevlerinden ayrılmak durumunda kaldıkları anlaşılmaktadır.

Ahmed b. Muhammed el-Birtay (ö. 280/894), Vâsıt'ta kadılık görevi ve Sevâd işlerinin bir kısmını üstlenmiş, Bağdat'ta da kadılık yapmıştır. Halife Mu'tazîd (ö. 289/902) zamanında bir diğer rivâyette halife Muktedir (ö. 320/932) zamanında görevinden ayrılmıştır.<sup>118</sup> Ahmed b. İsa (ö.?), Bağdat'ta İsmail b. İshak'la (ö.?) birlikte kadılık yapmıştır. Halife Mu'tazîd döneminde görevinden ayrılarak evinde ibadete çekilmiştir.<sup>119</sup> Kaynaklarda devrinin önemli ilim adamları arasında sayılan Bekir b. Muhammed'in (ö.?), kadılık yaptığı belirtilir.<sup>120</sup> Kuteybe b. Ziyâd (ö.?), Me'mûn ve İbrahim b. Mehdî (ö. 214/829) döneminde, 201/816 yılından itibaren Bağdat'ın doğu yakasında bir müddet kadılık yapmıştır. İbrahim b.

<sup>116</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/87-88.

<sup>117</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/35; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/198-199.

<sup>118</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/114-115; Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 37; Temimî, *et-Tabakâtu's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 2/74-76; Vekîf, *Ahbâru'l-kudât*, 3/293; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ve zuyûluhü*, 5/265-266.

<sup>119</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/88-89; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcîm*, 120.

<sup>120</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/173; Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 55; Temimî, *et-Tabakâtu's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 2/254.

Mehdî, ondan Bişr el-Müreysî'yi yargılamasını istemiştir. O da Risâfe mescidinde insanların da toplandığı bir günde bu emri yerine getirerek ondan tövbe etmesini istemiştir.<sup>121</sup>

Ebû Hafs es-Sağîr (ö. 264/878), Sâ mânî hükümdarından Buhara'daki karışıklıkların giderilmesi hususunda halkın temsilcisi olarak yardım istemiş bunun neticesinde hükümdar, oğlunu Buhara'ya vali tayin etmiştir.<sup>122</sup> Sonrasında Buhara, Sâ mânîlerin başkenti olmuştur. Bu durum Hanefîlerle Sâ mânî hükümdarlarının yakınlaşmasına vesile olmuştur.<sup>123</sup> Sâ mânîler, kendi topraklarında Hanefîleri desteklemişler, onlara vezirliğe kadar resmî makamlarda görevler vermişlerdir.<sup>124</sup>

Muhammed b. Eslem (ö. 268/881), Nasr b. Ahmed (ö. 279/892) zamanında Semerkant kadılığı görevinde bulunmuştur.<sup>125</sup> Muhammed b. Ahmed b. Recâ'nın (ö. 285/898), Nîsâbûr'da Saffârîler (ö. 289/902) döneminde kâdilkudât olarak görev yaptığı belirtilmiştir.<sup>126</sup> İbrahim b. Ma'kûl (ö. 295/908) ise Nesef kadılığı yapmıştır.<sup>127</sup> Abdullah b. Seleme (ö. 298/910), İbn Huzeyme'nin tavsiyesi ile Nîsâbûr kadılığı görevini üstlenmiştir.<sup>128</sup> İbn Ebû Duâd'ın ashabından olan Gassân b. Muhammed (ö. 235/849'dan sonra), Mu'tasım döneminde Bekir b. Abdurrahman'dan (ö. 219/834) sonra Kûfe kadılığı yapmıştır. Halife Mütevekkil zamanında 235/849 yılında azledilip yerine Ca'fer b. Muhammed (ö. 250/864'ten sonra) getirilmiştir.<sup>129</sup>

Bekkâr b. Kuteybe (ö. 270/884), halife Mütevekkil tarafından Mısır kadılığına atanınca 246/860 yılında Mısır'a gelerek bu görevine başlamıştır. Şehre girdiğinde onu bir önceki selefi Hanefî düşünceye sahip Muhammed b. Ebû'l-Leys (ö. 250/864) karşılamış-

<sup>121</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/413; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ve zuyûluhü*, 12/459-460.

<sup>122</sup> Narşahî, *Târîh-i Buhârâ*, 117.

<sup>123</sup> Murteza Bedir, "Ebû Hafs el-Kebîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), Ek 1/366-368.

<sup>124</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/113.

<sup>125</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/33, 1/169.

<sup>126</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/29-30, 277; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 21/187-188.

<sup>127</sup> Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 1/241-242; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 22/102; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/493.

<sup>128</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/276; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 22/179.

<sup>129</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/404.

tır.<sup>130</sup> Bekkâr b. Kuteybe, 20 yıldan fazla bu görevine devam etmiştir. Bekkâr b. Kuteybe'nin derslerine gelen ve ona saygıda bulunan Ahmed b. Tolun (ö. 270/884), Mısır'a emir olunca ondan Muvaffak b. Mütevekkil'in veliahtlıktan azline hükmetmesini emretmiş, ancak o bu emre direnmiş ve tutuklatıp hapse atılmıştır. Rivâyete göre Bekkâr b. Kuteybe için mezâlim mahkemesi kurulmuş ancak mahkemede hiç kimse onun aleyhine bir şey söylememiştir. Kazâ işlerini öğrencisi Muhammed b. Şâzân'na teslim etmesi emredilmiş, o da bunu yapmıştır. Daha sonra emir onun hapisten çıkarılarak bir eve nakledilmesini emretmiştir. Bekkâr b. Kuteybe, Ahmed b. Tolun ölünceye kadar bu evde kalmış ve emir öldükten 40 gün sonra kendisi de vefat etmiştir.<sup>131</sup> Bekkâr b. Kuteybe, Şam yolculuğuna çıktığında yerine nâibi ve yardımcısı Muhammed b. Şâzân (ö. 274/887) bakmıştır.<sup>132</sup> Ahmed b. Ebû İmrân (ö. 280/893), âmâ olmadan önce Bekkâr b. Kuteybe'den sonra Mısır kadılığı yapmıştır.<sup>133</sup>

#### 4. Kadı Atamalarında Hanefî Fukahâ'nın Öne Çıkması

İlk dönemlerden itibaren ilim çevrelerinde oluşan ehl-i re'yin özellikle farazî fıkıhta uzman olması sebebiyle kazâ işini ehl-i hadisten daha iyi bildiği algısı, onlara olan güveni artırmıştır. Ayrıca ehl-i hadis âlimlerinin yargılama konusunda ehl-i re'yden daha geride oldukları kendileri tarafından da ifade edilmiştir. Ahmed b. Hanbel, "Şâfiî ile ders yapıncaya kadar biz umum ile hususu, hadisin nâsihi ile mensûhunu bilmiyorduk.", "Allah, Şâfiî için açıncaya kadar fıkıh, ehlinin elinde kilitliydi.", Kerâbîsî de "Şâfiî'den dinleyinceye kadar Kitap nedir? Sünnet nedir? İcma nedir? bilmezdik." diyerek bu durumu ifade etmiştir.<sup>134</sup> Bu algı hicrî dördüncü asrın başlarına kadar devam etmiştir. Nitekim Bağdat'ta Şafiî fukahânın büyüklerinden Ebû Ali b. Hayrân (ö. 320/932) kadılık görevi üstlenen İbn Süreyc'i (ö. 306/918) azarlamış ve ona "Bu iş bizim ashabımızın değil Ebû Hanîfe'nin ashabının işidir." diyerek bu durumu ifade etmiştir.<sup>135</sup>

<sup>130</sup> Abdurrahman b. Ahmed İbn Yunus, *Târîhu İbn Yunus el-Mısırî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421), 2/223; Kindî, *Kitâbu'l-vulât ve kitâbu'l-kudât*, 321.

<sup>131</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/168-169, 2/207; Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fi terâcîmi'l-Hanefiyye*, 55; Kindî, *Kitâbu'l-vulât ve kitâbu'l-kudât*, 339-341.

<sup>132</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/60; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 20/447; İbn Yunus, *Târîhu İbn Yunus el-Mısırî*, 2/207.

<sup>133</sup> Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/27-28; İbn Yunus, *Târîhu İbn Yunus el-Mısırî*, 2/27-28.

<sup>134</sup> Beyhakî, *Menâkibü's-Şâfiî*, 2/257, 260.

<sup>135</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 23/618.

Mezkûr ifadeler, yargılamanın ehl-i re'y fukahâsının işi olduğu ve onların bu alanda uzman oldukları algısının oluştuğunu göstermektedir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin ders halkasında farazî problemleri öğrencileriyle birlikte tartışıp analiz etmesi ve bunların sonuçlarını yazdırması, onların bu konuda ciddi bir birikime sahip olmalarını sağlamıştır.<sup>136</sup> Bu durum ehl-i re'y fakihlerinin kadı atamalarında öne çıkmasının nedenleri arasındadır. Buna mukabil ehl-i hadis geleneğinde farazî fıkha karşı çıkmıştır. İmam Mâlik'in (ö. 179/795) kendisine farazî meseleleri soran Esed b. Furât'a (ö. 213/828) Irak'a gitmesini telkin etmesi bunun göstergesidir.<sup>137</sup>

Ehl-i re'y'in gelişerek Hanefî mezhebine dönüştüğü ve farazi fıkhta uzmanlaştığı Irak'ta çoğunluk kadı atamalarının ehl-i hadis ve diğer ulemâ arasından yapılmasını beklemek mezkûr duruma aykırı düşecektir. Merkezi yönetim şeklini benimseyen Abbâsîler, yargılamadaki farklılıkları kaldırarak hukuki istikrarı sağlamak suretiyle hukukta standartlaşma ihtiyacı hissetmişlerdi. Bu ihtiyacın hızlı bir şekilde giderilebilmesi için kendi iç tutarlılığını sağlayabilmiş, sistematik yapı arz eden bir hukuk normları bütününe ihtiyaç vardı. Hârûnürreşîd'in haraç, öşür gibi konular hakkında birtakım cevaplara ihtiyaç duyduğunda başkası değil de Ebû Yûsuf'tan bu konuda bir kitap yazmasını istemesi, onun Hanefî fakihlerin fıkıh ilminde yetkin olduğu düşüncesinde olduğunu göstermektedir. Ayrıca Abbâsîlerin Ebû Hanîfe ve ashabının kazuistik metotla ürettikleri hukuk birikimi dışında fazla seçenekleri de yoktu. Çünkü o dönemde farazî fıkıh bilgisini gerektiren yargılama alanında, diğer ekollerin bir birikime sahip olduğunu söylemek zordur. Diğer taraftan devletin adaleti tesis etmek, vatandaşları arasında zulüm ve haksızlığı gidermek, huzur ve emniyeti sağlamak için donanımlı, işini hakkıyla yerine getiren kadılarına ihtiyacı olduğu muhakkaktır. Ebû Yûsuf, konuyla ilgili özellikle yargılamanın ehil kadılarına verilmesi hususunda halifeye bazı nasihatlerde bulunmuştur.<sup>138</sup> Merkeziyetçi politikalar güden Abbâsîler, yargılama alanında farklı bakış açılarıyla yapılan içtihatların meydana getirdiği karmaşanın önüne geçmek için tek elden yönetilen, standartlaşmış bir yargı sistemine ihtiyaç duymuş ve bunu devletin devamı için gerekli görmüşlerdir. Bu du-

<sup>136</sup> Mekkî - Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 2/57.

<sup>137</sup> Cengiz Kallek, "Esed b. Furât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/366.

<sup>138</sup> Ya'kûb b. İbrahim el-Ensârî Ebû Yûsuf, *el-Harâc* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.), 13-16.

rum onları ehl-i re'ye yakınlaştırmıştır. Dolayısıyla kadıların çoğunluğunun Ebû Hanîfe'nin ashabından seçilmesine bu açıdan yaklaşmak gerekmektedir.<sup>139</sup>

Abbâsîlerin de iktidara gelmesi ve dolayısıyla mevâlîye karşı ırkçı tutumun sona ermesi, bununla birlikte Abbâsîlerin iktidarlarının bekası için Arap unsuru değil de mevâlîyi ön plana çıkarmaları ehl-i re'yin iktidar nezdindeki itibarını artırmıştır. Abbâsîler döneminde Hanefî fukahâ, ilk zamanlar istisna edilirse resmî görev alma hususunda çok da çekingen bir tavır sergilememiştir. Ebû Yûsuf'un kâdilkudât olması onların bu husustaki tavırlarına olumlu etkide bulunmuştur. Ebû Yûsuf gerek hocasının düşüncesini yaymak gerekse de yargıda birliği sağlamak gayesiyle yaptığı kadı atamaları veya bu hususunda halifeye yaptığı tavsiyeler Hanefî fukahâ lehine olmuştur. Tüm bu sebepler Abbâsîlerin hicrî dördüncü asrın başlarına kadar yaptıkları kadı atamalarında çoğunlukla Hanefî fukahâyı tercih etmelerinde etkili olmuştur.<sup>140</sup>

170 | db

Yargılama ve adaletin tesisi her ne kadar devletin görevleri arasında yer alsada klasik literatürde yargılama faaliyetin farz olduğu değerlendirmesinde bulunulmuş ve bu durum naslarla temellendirilmiştir.<sup>141</sup> Kazâ, farzların en kuvvetlisi ve ibadetlerin en şerefli olanı olarak değerlendirilmiştir.<sup>142</sup> Mâverdî, kendi tercihiyle yargılama yapacak biri bulunmazsa şartlarını haiz bir fakihin bu görevi üstlenmekten imtina edemeyeceğini, gerekirse devlet başkanının bu hususta icbarî görevlendirme yapabileceğini belirtir. Mâverdî, bazıların görüşüne göre kazânın hukûku hâssadan olduğunu bu nedenle her durumda kazâ görevini reddetmenin caiz olduğunu belirtir.<sup>143</sup> Mâverdî'nin başka bir eserinde bazılarının kastının Irak

<sup>139</sup> Murteza Bedir, "Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyumu* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 1/623-624.

<sup>140</sup> Bedir, "Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", 1/629.

<sup>141</sup> Abdullah b. Muhammed el-Mavsîlî, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-muhtar*, thk. Mahmûd Ebû Dakîka (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1937), 2/82; Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekir el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Tallâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 3/108; Burhaneddin Mahmud b. Ahmed İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sami el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 8/5.

<sup>142</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 16/59.

<sup>143</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 28.

fukahâsı olduğu anlaşılmaktadır.<sup>144</sup> Bu tartışmaların fakihlerin yargılama görevi üstlenmelerinde ne kadar etkili olduğu meselenin ayrı bir boyutudur. Anlaşıldığı kadarı ile yargı görevini alma konusunda Hanefî fakihlerin ortaya koydukları ortak bir tavır bulunmamaktadır. Diğer taraftan Hanefî fukahâ, yargı görevini reddetmenin caiz olmadığını düşünseydi ilimle meşguliyet, yaşlılık, sağlık problemleri gibi sebeplerle devletin tekliflerini geri çevirmezdi. İlk dönemlerde olduğu gibi sonraki dönemlerde de Kerhî (ö. 340/952) ve Cessâs (ö. 370/981) gibi kadılık görevini reddeden Hanefî fakihler bulunmaktadır.<sup>145</sup>

### Sonuç

Emevîlerin ırkçı politikaları sebebiyle çoğunluğu mevâlîden oluşan ehl-i re'y fukahâsının resmî görevlerde genellikle arka planda kaldığı görülmektedir. Abbâsîlerin bu politikayı terk etmeleri ve iktidarlarının güvenliği için devlet makamlarına daha çok mevâlîden atama yapmaları, adliye teşkilatında da Arap olmayan unsurları bir adım öne çıkarmıştır.

Gerek Emevîlerin gerekse Abbâsîlerin kendi uygulamalarını meşrulaştırmak ve otoritelerini güçlendirmek amacıyla toplumda saygınlığı bulunan Hanefî fakihlerin itibarlarından faydalanmak istedikleri bu nedenle onlara kadılık gibi resmî görevler teklif ettikleri görülmektedir. Onlardan bir kısmı bu tür görevleri kabul ederken bir kısmı da reddetmişlerdir.

Ebû Hanîfe, çalışmada temas edilen siyasî ve dinî mülhazalar nedeniyle eziyet ve hapis cezalarına rağmen Emevî ve Abbâsî iktidarlarında resmî göreve talip olmamış ve siyasî otoriteden gelen teklifleri de geri çevirmiştir. Onun talebelerinin bir kısmı benzer veya farklı sebeplerden hocalarının tavrını benimserken bir kısmı da hocalarının tutumunun aksine bir strateji benimsemişlerdir.

Ebû Hanîfe'den sonra öncelikle Ebû Yûsuf başta olmak üzere bazı öğrencilerin Hanefî düşüncenin yaygınlaşması için resmî görev aldığı, diğer öğrencilere görev almaları yönünde telkinde bulunduğu ayrıca bu hususta halifeye öneriler yaptığı anlaşılmaktadır. Kadılık gibi resmî görevler aracılığıyla Ebû Hanîfe'nin tanınmadığı böl-

<sup>144</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvad - Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 16/9.

<sup>145</sup> İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcîm*, 201; Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanîfe ve ashâbihi*, 171.



gelere onun düşüncesi taşınmış, bu durum Hanefiliğin yayılmasına katkıda bulunmuştur. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin bazı öğrencileri siyasî otorite ile geliştirdikleri ilişki çerçevesinde kendi kişisel tercihleri doğrultusunda kadılık görevi üstlenmişlerdir.

Kadılık gibi resmî görevleri reddeden Hanefî fakihler, genellikle ilim, telif ve tedrîs faaliyetleriyle meşgul olmak istemişlerdir. Bunlardan bir kısmı kadılık görevinin sorumluluk gerektiren bir vazife olması nedeniyle bu görevi hakkıyla yerine getirme konusunda endişe etmişlerdir. Onlar, doğru hüküm verme konusundaki hassasiyetleri çerçevesinde takva ve verâları gereği bu görevden aflatlarını istemişlerdir. Diğer bir kısmı ise yaşlılık ve sağlık sorunları nedeniyle ya görev almayı reddetmişler veyahut da istifa etmişlerdir. Ayrıca halifenin bazı Hanefî kadıların yargılama işine müdahalede bulunması, yargı bağımsızlığı çerçevesinde kadılık görevi almama sebebi olarak değerlendirilebilir.

Irak ve Horasan bölgesi Hanefî fakihleri arasında devlette resmî görev üstlenme konusunda mevcut konjonktüre göre dönemsel farklılıklar göze çarpmaktadır. Abbâsîlerin Emevîlere karşı giriştiği iktidar mücadelesinde Horasan bölgesindeki Hanefîlerle, bu bölgede isyanı örgütleyen Ebû Müslim el-Horasânî arasında ihtilaflar çıkmıştır. İsyanın başarıyla sonuçlanmasının ardından bu bölgedeki Hanefî âlimler bir süre siyasî otoritenin baskısına maruz kalmış ve resmî görevlerden uzaklaştırılmışlardır. İlerleyen dönemde halkın tepkisi ve şartların değişmesiyle Hanefî âlimler tekrar görev almaya başlamışlardır.

Mihne sürecindeki kadı atamalarında devletin mihne politikalarına destek veren ve halku'l-Kur'an görüşünü benimseyen fakihler öne çıkmıştır. Bu görüşe karşı çıkanlar atamalarda geri planda kaldığı gibi baskıya da maruz kalmışlardır. Ayrıca mihne sürecinde kadılık görevi üstlenen Hanefî fukahânın bir kısmı halifenin talimatlarını uygularken bir kısmı da bu talimatları uygulamayı reddetmiş ve görevden uzaklaştırılmıştır.

Emevî ve Abbâsî dönemlerinde yargı bağımsızlığının ihlal edildiği ve bazı Hanefî kadıların halifenin şeriata aykırı talimatlarını uygulamayı reddetmeleri sebebiyle görevden ayrılmak veya kaçmak zorunda kaldıkları görülmektedir.

Mâverâünnehir bölgesinde Hanefî fakihler dönemin siyasî otoritesi Sâmânîlerle olumlu ilişkiler kurmuşlardır. Bu bölgede Ha-

nefiler, ehl-i sünnet ve'l-cemaat olarak nitelendirilmiş, Sâmânîler de bölgede ehl-i sünnet ve'l-cemaatin dolayısıyla Hanefî düşüncenin hâmîsi ve destekçisi olmuşlardır.

Ehl-i hadisin aksine ehl-i re'y farazî fıkıhla uğraşarak bu alanda uzmanlaşmıştır. Bu durum onların pratik düşünme ve muhakeme yeteneği gerektiren yargı alanında öne çıkmalarını sağlamıştır. Özellikle Abbâsîler, zulüm ve haksızlıkları önleyerek adaleti tesis etmek ve devletin otoritesini sağlamlaştırmak için yargılama alanında farklılıkları ortadan kaldırarak standartlaşma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bundan dolayı Hanefî fukahâ devletle yakınlaşmış ve olumlu ilişkiler kurmuştur. Bu durum her iki taraf açısından olumlu sonuçlar doğurmuştur.

Kazânın farzların en kuvvetlisi ve ibadetlerin en şerefli olduğu telakkisinin Hanefî fakihlerin kadılık görevi alma tercihlerinde onların bu yönde ortak tavır geliştirememeleri sebebiyle geniş çapta bir etkisinin olmadığı anlaşılmaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Afgânî, Mevlevî Muhammed Molla Abdülkadir. *Ukûdü'l-cümân fî menâkıbı imâmi'l-â'zam Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân (Tahkîk ve Dirâse)*. Câmîatü'l-Melik Abdülaziz, Külliyye-tü's-Şerîa ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1399.
- Alibekiroğlu, Fatmanur. *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Atalan, Mehmet. "Ebû Hanîfe ve Ali Oğulları". *Dini Araştırmalar Dergisi* 8/24 (2006), 157-168.
- Bedir, Murteza. "Ebû Hafs el-Kebîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. Ek 1. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Bedir, Murteza. "Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması". *İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyumu*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.
- Bekcerî, Ebû Abdullah Muğallatâ b. Halîc. *İkmâlü Tehzîbi'l-kemâl fî esmâ'ir-ricâl*. thk. Âdil İbn Muhammed - Usâme İbn İbrahim. Kahire: Dâru'l-Fârûku'l-Hadîse, 2001.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Menâkıbü's-Şâfiî*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1970.
- Doğan, İsa. "Ebû Hanîfe'nin Dinî ve Siyasî Duruşu". *Samsun 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2006), 37-46.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1974.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim el-Ensârî. *el-Harâc*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 3. Basım, 1960.
- Ebû'l-Fellâh, Abdülhayy b. Ahmed el-Akerî. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri min zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnâvûd. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdât*. thk. Beşşâr Avvad. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.

- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdât ve zuyûluhü*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417.
- Havvâ, Ahmed Saîd. *el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâm Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*. Cidde: Dâru'l-Endelüsi'l-Hadrâ, 2002.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf. *el-İntikâ fî fedâili's-selâseti'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn el-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mulûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İbn el-Mukaffa', Abdullah. *Âsâru İbni'l-Mukaffa'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1989.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fedâ İsmail b. Ömer el-Kureyşî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. Kahire: Dâru Hicr, 2003.
- İbn Kutluboga, Eb'u'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım. *Tâcu't-terâcîm*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- İbn Mâze, Burhaneddin Mahmud b. Ahmed. *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sami el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Sa'd el-Bağdâdî, Ebû Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Yunus, Abdurrahman b. Ahmed. *Târîhu İbn Yunus el-Mısrî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421.
- İbnü'l-Avvâm es-Saudî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Yahyâ. *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahhâruhu ve menâkibühü*. thk. Latîfu'r-Rahmân el-Behrâicî. Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 2010.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah. *Târîhu İsfahân/Ahhâru İsfahân*. thk. Seyyid Hasan Kesrevî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Kallek, Cengiz. "Esed b. Furât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/366-367. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Kâtip Çelebî, Mustafa Ahmed. *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmûd Abdülkadir el-Arnâvûd. İstanbul: Mektebetü İrsikâ-İRCİCA, 2010.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Dâru't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Kelbî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf el-. *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvad Ma'rûf. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1980.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Bulûğu'l-emânî*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1998.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *el-İmtâ' bi sîreti'l-imâmeyn*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Lemehâtu'n-nazar fî sîreti'l-imam Züfer*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.
- Kınalızâde, Ali b. Emrullah İbn Hanâî. *Tabakâtu'l-Hanefiyye*. thk. Muhy Hilâl es-Serhân. Bağdat: Riâsetu Dîvânî'l-Vakfî's-Sünnî, 2005.
- Kindî, Ebû Amr Muhammed b. Yûsuf. *Kitâbu'l-vulât ve kitâbu'l-kudât*. thk. Muhammed Hasan İsmail - Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Kureşî, Abdülkadir b. Muhammed b. Muhammed Ebî'l-Vefâ. *Cevâhiru'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Dâru Hicr, 1993.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Leknevî, Ebû'l-Hasanât Abdülhayy el-. *Fevâidu'l-behiyye fî terâcîmi'l-Hanefiyye*. thk. Muhammed Bedrettin Ebû'l-Firâs en-Ne'sânî. Mısır: Dâru's-Saâde, 1324.
- Madelung, Von Wilfred. "Horasan ve Mâverâünnehirde İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı". çev. Sönmez Kutlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/1 (1994).

- Mâverdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Ahkâmu's-sultâniyye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.  
 Mâverdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Hâvî'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Muavvad - Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.  
 Mavsîlî, Abdullah b. Muhammed. *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-muhtar*. thk. Mahmûd Ebû Dakîka. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1937.  
 Mekkî, Muvaffak b. Ahmed - Kerderî, Hâfızüddîn b. Muhammed. *Menâkıbu Ebî Hanîfe*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1981.  
 Merginânî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekir. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâ*. thk. Tallâl Yûsuf. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.  
 Narşahî, Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer. *Târîh-i Buhârâ*. çev. Erkan Göksu. Ankara: TTK Yayınları, 2013.  
 Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.  
 Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.  
 Söylemez, M. Mahfuz. *Bedevilikten Hadâriliğe Küfe*. Ankara: Ankara Okulu, 2001.  
 Şirâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali. *Tabakâtu'l-fukahâ*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1970.  
 Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdülkâdir ed-Dârî. *et-Tabakâtu's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Lecnetü İhyâi't-Turâsî'l-İslâmî, 1970.  
 Uzunpostalcı, Mustafa vd. "Ebû Hanîfe". C. 10. Ankara: TDV Yayınları, 1994.  
 Vâizu Belhî, Ebû Bekir Abdullah b. Ömer. *Fedâilü Belh*. çev. Abdullah Muhammed b. Muhammed Belhî. Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İnan, 1350.  
 Vekî, Ebû Bekir Muhammed b. Halef ed-Dabbiyyî'l-Bağdâdî. *Ahbâru'l-kudât*. thk. Abdülaziz Mustafa el-Merâğî. Mısır: el-Mektebetu't-Târihiyyetü'l-Kübrâ, 1947.  
 Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Menâkıbu imam Ebî Hanîfe ve sahibeyhi*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî - Muhammed Zâhid el-Kevserî. Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi'l-Meârifî'n-Nu'maniyye, 4. Basım, 1419.  
 Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnavûd. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1985.  
 Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1993.

# Relations of Hanafis With the Political Authority in Terms of Their Attitude of Taking Official Duty in the 2<sup>nd</sup> And 3<sup>rd</sup> Centuries of Hijri

Soner DUMAN\*  
Adnan HOYLADI\*\*

## Extended Abstract

Hanafis established relations with the political authority for various reasons during their formation period. Abu Hanifa, to whom the sect was attributed, stood aloof from the political authority during the period of the Umayyads and Abbasids, and refused their official job offers. The strict attitude of the Umayyad and Abbasid administrations towards the Ahl al-Bey, with whom Abu Hanifa had close relations, was influential in this preference. In addition, the ideas that the caliph should be elected with the consultation and allegiance of Muslims, that the Umayyads and Abbasids did not come to power in this way, that the allegiance that were taken by force would be invalid, and the concern that they would legitimize them if they accepted the proposal of the political authority were influential in this attitude. Among Abu Hanifa's students and in the following generations, there were those who adopted this attitude. On the other hand, along with his prominent students such as Zufer b. Huzeyl, Abu Yûsuf, Muhammed b. al-Hasan, there were also those who accepted the official positions of the political administration from the next generation Hanafis. While the aim of spreading Abu Hanifa's thoughts was effective in this attitude first, this attitude was a personal choice in the following periods.

The racist attitude of the Umayyads towards the Mewali prompted them to engage in trade or science in order to gain a social status in the society. Therefore, they preferred Abu Hanifa, a mawali, to learn fiqh.

Abu Hanifa comes from the ehl-i re'y tradition. This school was interested not only with the problems that occurred but also with the problems that could occur and worked on their solutions. This situation improved their problem solving and analysis skills. They used these abilities in the field of judgment. Therefore, jurist from the re'y school were appointed as judges instead of the hadith school from the first periods. After Abu Yûsuf became qadilqudat, more judges were appointed than Hanafi jurist. Abbasids also preferred to standardize the judiciary by appointing judges from Hanafis.

Abu Muslim, one of the leaders of the Abbasid uprising, established close relations with Abu Hanifa's students to get support. However, after they learned

\* Professor Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Sakarya/Turkey, duman@sakarya.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-7309-8622>

\*\* Sakarya University, PhD Student, Sakarya/Turkey, hoyladi@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-8565-9941>

the true intentions of Abu Muslim, they avoided him. When the rebellion led by Abu Muslim was successful, many Hanafis in the Khorasan region were punished with exile, and some had to flee.

Ibrahim b. Saig had close ties with Abu Muslim before the uprising. After understanding Abu Muslim's intention to revolt, Ibrahim gave advice to him and tried to dissuade him. Ibrahim came to Iraq to consult with Abu Hanifa on this issue. After the meeting, Ibrahim decided to struggle against Abu Muslim. When Ibrahim returned to Marw, he gave advice to Abu Muslim again. However, Abu Muslim treated him badly. When Ibrahim continued to warn him, he was killed by Abu Muslim. Abu Hanifa was very sad about this situation.

In Egypt, where Hanafism was not widespread, Abu Hanifa's student Ismail b. Yesa' al-Kindi, judged a trial for the first time according to Abu Hanifa's case law. At first, Ismail, who did not have any problems during his duty, was complained to the caliph by some people due to some of his decisions. Therefore, he was dismissed.

Caliph Mahdi appointed a second judge when Baghdad's population increased. Abu Hanifa's students Afiye b. Yazid al-Awdi and Muhammed b. Abdullah al-Kullabi dealt with military cases together at the Risafe Mosque. In this period, Omer b. Habib was assigned to deal with the theft cases to work under Abu Yûsuf. This situation was a new practice at that time.

During the period of Caliph Harun er-Reşid, the position of Kadilkudat was established. Abu Yûsuf was the first to be appointed to this office. All the judges who served in the Abbasid state were subordinate to Abu Yûsuf. He was the one who appointed the qadis. However, the caliph was sometimes involved in appointments. The qadilkudat office was also the court of appeal. The judge appointed by Ali b. Isa b. Mahan, the governor of Khorasan of the Abbasids in Marw, had some Hanafis killed by torture. The people who reacted to this stoned the qadi and expelled him from the city.

Ali b. Isa b. Mahan exiled Abu Hanifa's students, Abdulaziz b. Khalid al-Tirmizi and Abu Muaz Khalid b. Suleiman al-Balkhi from Marw and sent them to Shash and Fargana. These two returned to Marw when Abu Muti' al-Balhi became the qadi of Marw.

Abu Hanifa's student Muhammed b. Al-Hasan was asked to be appointed as a qadi of Damascus by Harun al-Rashed, but when he met Abu Yûsuf in Baghdad, he told him that it was against him and that he would prevent him from attending lessons. Abu Yûsuf explained this situation to the vizier, Yahyâ b. Khalid. For this reason, he was not appointed as a judge. According to another rumor, when Caliph consulted with Abu Yûsuf for judgement position of Raqqa, he stated that only Muhammad b. al-Hasan could do this properly. However, Imam Muhammad wanted to be busy with his lessons and students. When Muhammad al-Hasan learned about this situation, he got angry with Abu Yûsuf. Although there are different rumors on this issue, Abu Yûsuf stated that he acted in this way in order to spread Abu Hanifa sect.

One of Abu Hanifa's students, Selm b. Sâlim was arrested in Balkh and taken to Baghdad, where he was imprisoned because of his opposing attitudes towards the Abbasids. He was released from the prison in Raqqa after the death of Harun al-Rashed.

Hasan b. Ziyad gave a fiqh lesson to his son Me'mun once a week when Harun al-Rashed was in Raqqa. Hasan b. Ziyad was appointed as the qadi of Kufa during the period of Harun al-Rashed. However, when he sat in his office to make a judgment, he showed sensitivity and could not think of the solutions of the problems he memorized from his teacher Abu Hanifa. Therefore, he could not succeed and resigned from his post and returned to his lessons.

While some of the Hanafis accepted their official job offers in the 2<sup>nd</sup> and 3<sup>rd</sup> centuries of the Hijri, some of them rejected them. Those who refused offers often chose to deal with education, training, writing books, and narration.

**Keywords:** Islamic law, Hanafi sect, Hanafis, Political authority, Qadi.



# NASSIN KAPSAMADIĞI MESELELER VE ŞER'Î HÜKÜM TANIMI

Ahmet Selman BAKTI\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 30 Aralık 2020, **Kabul Tarihi:** 26 Şubat 2021, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2021, **Atıf:** Baktı, Ahmet Selman. "Nassın Kapsamadığı Meseleler Ve Şer'î Hüküm Tanımı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (Mart 2021): 179-207.

<https://doi.org/10.33415/daad.850629>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 30 December 2020, **Accepted:** 26 February 2021, **Published:** 31 March 2021, **Cite as:** Baktı, Ahmet Selman. "Things Whose Provisions Are Not Found in The Qur'an And Sunnah And The Definition of The Shari'a's Judgment". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/1 (March 2021): 179-207.

<https://doi.org/10.33415/daad.850629>



## Öz

Meydana gelen bütün meselelerin hükmü naslarda bulunmadığından fukaha şer'î hükme ulaşmak için çeşitli usulî enstrümanlar geliştirmiştir. Fakat bunlarla hüküm çıkarılmasının meşruiyeti ve kullanımıyla ilgili şartlar üzerinde ittifak sağlanamamıştır. Aslında mesele varılan hükmü neyin şer'î kıldığı yani şer'î hükmün tanımıyla ilgilidir. Zira nassın kapsamadığı meselede varılan yargı şer'î hüküm tanımınca onanmayabilir. Hükmü hitaba eşitleyerek hüsün-kubuhun akliliğini reddettiğinden yaygın tanımın aksi görüştekilerce esas alınması bir çelişki olacaktır. Dolayısıyla hüküm hüsün-kubuhun akliliğini savunanları bu çelişkidenden kurtaracak şekilde yeniden tanımlanmalıdır. Nass-vakta arasındaki makasın gitikçe açıldığı günümüzde tanım, hükmün doğru tespiti ve nasların yerli yerinde kullanımına da katkı sağlamalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Akıl, Hüsün-kubuh, Dinî bildirim.

\* Doktor Öğretim Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku, selman\_bkt@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-0222-3051>



## Things Whose Provisions Are Not Found in The Qur'an And Sunnah And The Definition of The Shari'a's Judgment

### Abstract

Since the verdict of all the issues that occurred isn't found in the Qur'an, fuqaha has developed various procedural instruments to arrive at the Shari'a rulling. However, there was no consensus on the legitimacy of making judgments using them. In fact, the issue is about the definition of the religious judgment. Thus, the judgment reached on issues that are not included in al-Kitaab and as-Sunnah may not be suitable for the definition of religious judgment. Since it rejects the rationality of al-husn-al-qubh by equating the judgment with the divine address, it would be a contradiction that the common definition is taken as a basis by those of the opposite view. Therefore, the Shari'a rulling should be redefined in a way to save those who claim that al-husn-al-qubh is rational from this contradiction. The definition should contribute to the correct definition of judgment and the use of the Nass in their right place, in today's world where the gap between Nass and reality is widening.

**Keywords:** Mind, al-Husn-al-Qubh, Divine Revelation.

### Giriş

180 | db

Peygamberler tarihi, çağlar boyunca Şâri'in insanoğluna yönelttiği sayısız hitabının olduğunu işaret eder. Bu hitaplarla ilgili peygamberin kavmine has birtakım emir ve yasakların yanında evrensel nitelikte bazı ilkelerin öğretildiği de malumdur. Bununla birlikte hangi kavme gelirse gelsin vahyin hukuki/şer'i bakımdan tüm olayları konu edinmiş ve hepsi için hazır çözümler/hükümler sunmuş olması beklenemez. Bizatihi vahyin başı-sonu belli bir zaman dilimi içerisinde indirilmiş olması da bunu desteklemektedir. Zira Şâri' tarafından gelen her yeni hüküm, çözüme kavuşturulacak meselelerin henüz bitmediği gibi hiçbir zaman bitmeyeceğini de gösterir. Sonraki şariatların öncekilerde yer alan bazı hükümleri neshettiği hususu da dikkate alındığında teşrî tarihi boyunca gönderilen her bir hükmün genelgeçerlik vasfına sahip olmadığı dahası böyle bir gerekliliğin bulunmadığı anlaşılır.

Muhtelif zamanlarda gönderilen inşâî nitelikteki hitapların tüm meselelerin çözümünü ihtiva etmemesi Şâri'in kemal sıfatları ile birlikte düşünüldüğünde ilk bakışta sorunlu gözükebilir. Fakat bunun sorun teşkil edip etmemesi meseleye bakış açısıyla ilgilidir. Hitabın, muhatabın noksan sıfatları dikkate alınarak teşkil ve inzal edildiği dikkate alındığında bu sorun ortadan kalkmaktadır. Çünkü kıyamete kadar vuku bulacak her olayın bir benzeri vahyin indiği süreçte gerçekleşmemiştir. Haliyle bunların tek tek vahye konu

edilmesi muhatap için hiçbir anlam ifade etmeyeceğinden ilahi hikmete de mugayirdir. Klasik dönemde müctehidlerin kahir ekseriyeti de konuya bu bilinçle yaklaştıklarından karşılaştıkları her meseleyi doğrudan çözen bir nassın bulunduğunu iddia etmemişler, nas-tan hareket edemedikleri durumlarda çözüme ulaşabilmek için çeşitli usulî enstrümanlar geliştirmişlerdir.

Klasik dönemde ortaya çıkan sorunların belki de en önemli özelliği sadelik ve süreğenliktir. Bu sebeple -teşekkül ve öncesi dönemleri paranteze alırsak- o dönemde fakihin ilk defa kendisinin karşılaştığı bir sorun genellikle bulunmaz. Çoğu defa mesele fakih-ten önce husule gelmiş, selef fukaha tarafından tartışılıp soruna dair çözümler ortaya koyulmuş ve konuyla ilgili büyük bir literatür oluşmuştur. Dolayısıyla ister yeni bir çözüm ortaya koysun ister mevcudu tekrar etsin bu dönemde fakih, seleflerinden bir miras devralabildiği için oldukça şanslıdır. Modern dönemde ise tam tersi bir durum söz konusudur. Teknolojik gelişmelerin etkisiyle karmaşık, hızla değişen ve geçmiştekilerle benzerlik arz etmeyen meselelerin sayısı hızla artmakta; fakih, bir taraftan karşılaştığı sorunları tahlil etmekte zorlanırken diğer taraftan genellikle bu sorunlarla karşılaşan ilk kişi olmaktadır. Tabiatıyla klasikten farklı olarak modern fakih sadece nassın değil, seleflerinden devraldığı fıkıh biriki-mini taşıyan metinlerin de ihtiva etmediği birçok meseleyle karşı karşıya kalmaktadır.

Karşılaşılan sorunlardaki köklü yapısal farklılıklara rağmen klasik dönemde olduğu gibi modern dönemde de fakihin görevinde bir değişiklik yoktur. Zira ondan beklenen yoğun bir gayret sarf ederek derinlemesine kavrama faaliyetinde bulunması, akabinde karşılaştığı mesele hakkında Şâri'in hükmünün ne olduğunu söylemesidir. Yalnız içtihat neticesinde bir yargıya varabilmesi için öncelikle fakih-in/müctehidin zihninde varmaya çalıştığı yargının diğer bir ifadeyle “şer'î hükmün” ne olduğuna dair bir tasavvurun bulunması gerekir. Çünkü o, bir taraftan nasların her bir meseleye dair hazır bir çözüm sunmadığını kabul etmekte diğer taraftan da her bir mesele-nin şer'î hükmüne ulaşmaya çalışmaktadır. Bu ise nass tarafından çözümlenmemiş meseleler için ortaya koyacağı çözümlerin meş-rûiyeti/şer'îliği sorununu gündeme getirmektedir. Dolayısıyla müc-tehidin zihninde bu çözümleri de şer'î kılan bir hüküm tanımının bulunması gerekir.

Hitabı anlamakla mükellef tutulan bizatihi akıl olduğuna göre şer'î hükme ulaşma hususunda aklın önünde ne gibi seçenekler olduğu önem arz eder. O, ya her bir meselede nass bulunmadığını kabul edecek ya da doğrudan veya dolaylı olarak söylemediği şeyleri naslara söyletme yolunu tutacaktır. İkinci seçeneği tercih etmesi halinde akıl bir şekilde hükmü nassa söyletmiş gibi dursa da aslında haddini aşmış, "yorumda tahrif" kapsamına giren bir eylemde bulunmuş olur. Bu durumda şer'î hükme ulaşmak için aklın önünde "çözüm bekleyen vakıa üzerinde imal-i fikirde bulunarak hükme varmak" dışında bir seçenek kalmaz. Fakat bu seçenek, bildirim öncesinde eşya ve fiillere ait hasen ve kabih şeklinde bir takım vasıfların bulunduğunu ve aklın şer'î bildirimden bağımsız olarak bunları bilebileceğini kabul edenler için mevcuttur.

Anlaşılan o ki şer'î hüküm tanımı yapılmadan şer'î hükme varılması, aklın şer'î hükme varma konusundaki yetki sahasını belirlemeden de şer'î hükmün tanımlanması olası değildir. Nitekim kurusu Gazâlî tarafından yapılan mevcut yaygın şer'î hüküm tanımında da buna dikkat çekilmiş fakat teolojik bir takım kaygılarla aklın yetki alanının son derece sınırlı olması yönünde tercihte bulunmuştur. Ancak modern dönemde karşılaşılan ve nassın doğrudan ya da dolaylı olarak kapsamadığı meselelerin çözümü söz konusu olduğunda bu tercihin herhangi bir katkı sunmadığı çalışmanın ikinci bölümünde örnek meseleler üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır. Fakat bunun tek ve zorunlu bir tercih olmadığı bilinmelidir. Zira çok daha eski bir gelenek aklın yetki alanı ile ilgili tam tersi istikamette bir yaklaşım sergiler ki çalışmanın son bölümünde bu gelenek esas alınarak meselelerin çözümünde daha işlevsel olabilecek yeni bir hüküm tanımı teklif edilecektir. Ayrıca tanımın usulî katkıları ve ilgili olduğu meselelere kifayet miktarı değinilmeye çalışılacaktır. Yalnız bütün bunları yapabilmek için öncelikle aklın ve şer'î/dinî hükmün doğrudan ilişkisi ve konuya temel teşkil etmesi bakımından aklın şer'î/dini hükmü anlamadaki rolü üzerinde durmak gerekir.

### I. Dinî Hüküm Anlamada Aklın Rolü

Sokrates (M.Ö. 399) yargılanmak için din işlerinden sorumlu yöneticinin sarayında bulunduğu sırada Euthyphron'la karşılaşır. Euthyphron, ırgatını öldüren babasını dava etmek için orada bulunmaktadır. Aslında baba katle mübâşeret etmemiş, verilecek ceza-yı öğrenene kadar hizmetçisini öldüren ırgatın elini ayağını bağ-

layıp çukura atmıştır. Bu arada verilecek cezayı öğrenmek için birini tapınaktaki din adamlarına yollamış, haber gelene kadar adamcağız açlık ve soğuktan ölmüştür. Babanın katil olarak nitelendirilemeyeceğini söyleyen ailenin tüm itirazlarına rağmen babasını mahkemeye verme konusunda kararlı olan Euthyphron Sokrates'e ailesinin dinî yasa (dindarlık) konusundaki kıt anlayışlılığının kendisini hayrete düşürdüğünü söylemektedir.<sup>1</sup>

Platon'un Euthyphron adını verdiği meşhur diyalogda geçen gerçek dindarlığın ne olduğu hususundaki tartışma, Euthyphron'un babasına karşı cinayet davası açmasını dine uygun bir davranış olarak görmeyen ailesini kınamasıyla başlar. Özetle diyalogda Sokrates bir şeyin tanrılar tarafından sevilmesinin o şeyin bizâtihi dine uygunluk vasfına sahip olmasına bağlı olduğunu söyler. Buna göre dine aykırılık vasfına sahip olan şey de tanrılar tarafından sevilmecektir. Euthyphron ise tanrılar tarafından sevilip sevilme ile dine uygunluk ve aykırılık arasındaki ilişkinin bu şekilde gerçekleşmediğini savunur. Ona göre bir şeyin dine uygunluğunun o şeyde yer alan herhangi bir vasıfla ilgisi yoktur. Zira dine uygunluğun yegâne ölçütü o şeyin tanrılar tarafından seviliyor olmasıdır. Tanrılar tarafından sevilmeyen şey de tabiatıyla dine aykırıdır.<sup>2</sup>

db | 183

Karşılaştıkları meselelerin çözümünü din adamlarına sormak, "adalet" uğruna kişinin babasını mahkemeye vermesi ve hangi davranışın iyi, hangisinin kötü olduğuyla ilgili mezkûr kadim tartışmaya bakılırsa Tanrı/tanrılarının rızasına uygun davranarak dini bütün biri olabilme gayret ve arzusu oldukça eskidir. Neyin dine uygun ya da aykırı kabul edilmesi gerektiği ile ilgili bu tartışma hiç şüphe yok ki günümüz ve konumuz açısından oldukça önemlidir. Zira tarafların meseleye bakış açıları ve konuya yaklaşım tarzları incelendiğinde aslında tartışmanın çok sonraları benzer şekilde İslam muhitinde de cereyan ettiği görülür. Çünkü tartışma, nihayetinde dine uygunluk ve aykırılığın eşyada mevcut bir takım vasıflarla ilgili olup olmadığı hususundadır. Bu ise haddizatında dine uygunluk ve aykırılığın akılla bilinip bilinemeyeceğini tartışmak anlamına gelir.

Bilindiği üzere şer'î bildirim tarafından dine uygunluğu veya aykırılığı bildirilen şeylerin aynen kabul edilip muktezasınca amel

<sup>1</sup> Platon, *Euthyphron (Dindarlık Üzerine)*, çev. Güvenç Şar (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011).

<sup>2</sup> Geniş bilgi için bkz. Platon, *Euthyphron (Dindarlık Üzerine)*.

edilmesi gerektiği hususunda İslam bilginleri arasında bir ihtilaf yoktur.<sup>3</sup> İhtilaf, ilahi hitabın ulaşmadığı coğrafyalarda ya da gelmediği dönemlerde aklın dine uygun ve aykırı olanları bilme yetisinin olup olmadığıyla ilgilidir. İlk etapta kelâmî bir tartışma hüviyetinde duran bu meselenin fıkıh usulü ve fıkıhla doğrudan ilişkisi göz ardı edilemeyecek derecede açıktır. Çünkü böyle bir mevzuda aklın rolü ile ilgili sergilenecek olumlu ya da olumsuz tavır, şer'î bildirim sonrasında hitaba konu olmamış meselelerle ilgili yaklaşımda da tayin edici bir rol oynayacaktır.

Şer'den bağımsız olarak aklın dine uygunluğu ve dine aykırılığı anlayabileceğini tartışmak aslında eşyada, onu dine uygun ya da aykırı kabul etmemize yarayan birtakım vasıfların olup olamayacağını tartışmaktır. İslam bilginlerinin kadim dönemlerde olduğu gibi bu konuda müspet (Mutezile/Mâtüridiyye) ve menfi (Eş'ariyye) olmak üzere iki yaklaşım etrafında kümelenildiğini söyleyebiliriz. "Hüsün-kubuh aklî midir, değil midir?" şeklindeki temel soru etrafında dönen tartışmanın şer'î bildirim belirlenmiş bir tarihte son bulduğu ve sınırlı sayıda hazır çözüm ihtiva ettiği gerçeğiyle birlikte değerlendirilmesi gerekir. Çünkü nasların sayısı ve kapsam bakımından sınırlılığı, beraberinde aklın en azından bu sınırın ötesinde hareket kabiliyetinin olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Gerçi nasların birden fazla anlama geleceği dolayısıyla gerçekleşebilecek her bir meselenin bu anlamlardan biri, değilse diğerinin kapsamına dahil edilerek çözümlenebileceği haliyle aslında nassın kapsamı için bir son sınırın olmadığı -kabul etmesek de- söylenebilir.

Tüm zamanlarda işlevsel kılabilmek ve bütün meselelere hazır çözüm olarak takdim edebilmek için nasların birden fazla anlama geldiğinin kabul edilmesi ilk anda kulağa hoş gelebilir. Fakat bunun kabul edilmesi halinde ilgili vakıayı çözüme kavuşturmak için hitabın anlamlarından hangisinin seçileceğinde sözün sahibinin değil, muhatabın tercihinin belirleyici olduğuna dikkat edilmelidir.<sup>4</sup> Bu, tahrifin önündeki engelin tümünden kaldırılması anlamına gelir ki nas

<sup>3</sup> Dinî hükümlerin nihai kaynağı ve aklın bildirimden bağımsız dinî hükmü bilip bilemeyeceğiyle ilgili tartışma için bkz. Soner Duman, *Fıkıh Usulünün Akli Temelleri (Şâfiî Usul Eserleri Çerçevesinde)*, ed. Ahmet Selman Baktı (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019), 141.

<sup>4</sup> Düccane Cündioğlu, "Kur'an'ı Anlamanın Anlamı", *1. Kur'an Haftası Sempozyumu* (Ankara: Fecr Yayınları, 1995), 184.

ile vakıa arasındaki makasın daimî surette açıldığı ayrıca hesaba katılınca tek menfi durumun bu olmadığı görülür. Zira derinlemesine tahlil edilmeden vakıaya bir nas iliştiirmek suretiyle ortaya konacak çözümlerdeki naiflik, sorgulayıcı zihinler tarafından hemen farkedilecektir. Buna rağmen her meselenin ısrarla, bir şekilde nas üzerinden okunup nastan hareketle çözüme kavuşturulmaya çalışılması yorumda tahrifin yanında -günümüzde de sıkça görüldüğü gibi- vakıanın içinde yaşayan bireylerin nastan uzaklaşmasına da sebep olacaktır.

İstihsan<sup>5</sup>, maslahat, sedd-i zerâi' ve örf gibi usulî enstrümanların bir yönüyle nassın kapsamına girmeyen meselelere çözüm üretmek üzere geliştirildiği söylenebilir. Fakat bizatihi bu delillerin hücciyeti/meşruiyeti üzerindeki tartışmalar dikkate alındığında bunlarla varılan çözümlerin nasıl şer'î hüküm kapsamında görüleceği sorusu gündeme gelir.<sup>6</sup> Şer'î hükme ulaşılırken bu yöntemlerin kullanılmasına karşı çıkan veya mesafeli duranların temel gerekçesi de budur. Örneğin istihsan konusunda İmam Şâfiî'ye isnat edilen “من استحسن فقد شرع” şeklindeki ibare<sup>7</sup> bunu açık bir şekilde gösterir. İşte bu ve benzeri çekinceler/itirazlar usulcülerini “nassın bulunmadığı durumlarda hükme ulaşmak için kullandıkları yöntemlerin şer'îliği/meşruiyeti” ile ilgili ayrıca nas arama mecburiyetinde bırakmıştır. Zira yöntem nassa onaylatılabilirse ulaşılan çözüm fiilen şer'î olacağından muhaliflerin itirazları geçerliliğini yitirecektir. Fakat ister yöntemin şer'îliğine işaret eden nas bulunabilsin isterse de delil olarak sunulan nassın yöntemi işaret etmediği kesin bir şekilde ortaya çıksın müctehid bu yöntemi kullanmak mecburiyetindedir. Zira nas yetmemiş, vakıa bitmemiştir.

<sup>5</sup> Burada (استحسن بالنص) değil örf, zaruret vb gerekçelerle nastan udül edilmesi şeklinde icra edilen istihsanı kastetmekteyiz.

<sup>6</sup> Bu soru hitabın şer'î hükme indirgenmesinin yol açacağı olumsuz sonuçları göstermek adına H. Yunus Apaydın tarafından “Hüküm Şâri'in hitabı olarak tanımlanınca müctehidlerin içtihat yoluyla ulaştıkları hüküm şer'î hüküm olarak nasıl nitelendirilebilir?” şeklinde sorulmuştur. Bkz. H. Yunus Apaydın, “Şer'î Hükümün Tabiatı”, *Modern Çağda Fıkıhın Anlam ve İşlevi*, ed. Osman Güman (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 75.

<sup>7</sup> Gazâlî'nin Şâfiî'ye nispet ettiği ibare “من استحسن فقد شرع” bu şekliyle Şâfiî'nin eserlerinde yer almaz. Fakat Şâfiî'nin “إنما الاستحسان تلذذ. ولا يقول فيه إلا عالم بالأخبار، عاقلٌ للتشبيه عليها. وإذا كان... هذا هكذا، كان على العالم أن لا يقول إلا من جهة العلم، - وجهة العلم الخبر اللازم - بالقياس بالدلائل” ifadelerinden bu anlam çıkarılabilir. Konuyla ilgili bkz. Ebu Hâmid Muhammed Gazâlî, *el-Müstesfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, 1993), 171; Ebu Abdullah Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-halebî, 1940), 507.

Karşılaştığı meseleyi naslardan hareketle, onların kapsamına alarak<sup>8</sup> çözüme kavuşturamayan müctehidin, hangi yöntemi kullanırsa kullansın aslında yaptığı bizatihi vasıfları üzerinde akıl yürüterek Şâri'in ilgili meseledeki hükmünün ne olabileceğini kestirmeye çalışmaktır. İctihat meleke ve ehliyetine sahip olan müctehidin zihninde bu işlem çok doğal bir şekilde gerçekleştiğinden o takip ettiği yöntemlerin meşruiyeti için ayrıca bir delile ihtiyaç duymaz. Çünkü o vakıa hakkında ilk olarak naslarda hazır çözüm arar ve bulamayınca meselenin dine uygunluk ve aykırılık yönlerini anlamak için fasıla vermeden düşünme faaliyetini sürdürür. Fakat bunun için müctehidin zihninde eşya üzerinde düşünüp hüküm vermeyi akıl için mümkün hâle getiren “eşyanın zatında hüsün ve kubuh vasıfları bulunur” şeklinde bir ön kabulün olması gerekir.

Eşyada hüsün-kubuh vasıflarının mevcudiyetinin ve aklen bilinebilirliğinin kabul edilmesi halinde şer'î hükmün bu vasıflarla ilişkisi bir başka sorun olarak görülebilir. Zira şer'î hüküm ya bunlara uygun ya da aykırı olacaktır. Aykırı gelebileceğini kabul etmemiz halinde Şâri'in mutlak adaleti, hep uygun gelmesi gerektiğini söylememiz halinde ise mutlak kudreti ile ilgili menfi bir durumla karşılaşırız. Çünkü şer'î hükümlerin eşyada mevcut olduğu var sayılan bu vasıflara muhalif bir şekilde gelmesi halinde Şâri'in hasen olmasına rağmen bir fiili yasaklaması yahut kabihliğine rağmen emretmesi ya da yapılmasına izin vermesi söz konusudur. Nasların her zaman bu vasıflarla uyumlu gelmesi gerektiği veya daha yumuşak bir ifadeyle hiçbir zaman bu vasıflara aykırılık teşkil etmeyeceği söylendiğinde de Şâri'in teşri' faaliyeti birtakım ölçütlere tabi tutularak sınırlandırılmış olacaktır. Tam da bu sebeple Gazâlî eşyada hüsün-kubuh vasıflarının mevcudiyetini şiddetle reddeder.<sup>9</sup> Böylece

<sup>8</sup> Buradaki bütün akıl yürütmelerin meseleleri her zaman nastan bağımsız olarak çözmek anlamına gelmediğini kastetmekteyiz. Zira akli bir yöntem olan fikhî kıyasta fer'in hükmü illet vasıtasıyla yine nastan elde edilir.

<sup>9</sup> Geniş bilgi için bkz. Ahmet Selman Baktı, *Şer'î Hükmün Tanımı ve Aslı İbâha İlkesi (Hanbelî Fıkhı Özelinde)* (İstanbul: Kitâbi Yayınları, 2019).

Allah'ın gerek yaratırken<sup>10</sup> gerekse şer' vaz'ederken kudret sıfatına hâlel gelmemiş olur.<sup>11</sup>

Gerek tehâfütü'l-felâsifede nedenselliğin mümkün ve fakat zorunlu olmadığına<sup>12</sup> gerekse *el-Müstesfâ*'da hüsün-kubuhun aklen bilinmeyeceğine<sup>13</sup> dair izahatına bakıldığında Gazâlî'nin aklî istidlali oldukça üst düzeyde kullandığı görülür. Yalnız takdir edileceği üzere Gazâlî tarafından ortaya konulan bu istidlalin sağlamlığından bahsedebilmek için öncelikle aklın sahihi sakimden, doğruyu yanlıştan ve dahi haseni kabihten ayırabilecek yetide olduğunu kabul etmek gerekir. Haliyle aklın nassın kapsamına girmeyen meseleler üzerinde imal-i fikirde bulunarak hükme varabilme yeteneğine sahip bulunduğunun açık yüreklilikle kabul edilmesi gerekir.<sup>14</sup> Zira aklın hükmü anlamada rolünün olmadığını ilmî kıstaslara uygun bir şekilde izah edebilmek için yine akıldan istimdat etmekten başka çare yoktur.

Öyle anlaşılıyor ki eşyadaki hüsün-kubuh vasıfları, nassın kapsamına girmeyen meselelerin çözümünde tayin edici bir rol oynayacaktır. Fakat bu vasıflardan hareketle varılacak hükmün meşruiyetinden bahsedebilmek için öncelikle şer'î hükmün yeniden ve hüsün-kubuhun aklîliğini olumlayarak tanımlanması zaruret kesbetmektedir. Mehmet Erdoğan'ın her şeyin cevabının teşride aranıp tekvinin göz ardı edildiğini<sup>15</sup> söylemesi bu anlamda önemlidir. Zira tekvin/mükevveni inceleyip yargıya varacak olan akıldır. Yine H. Yunus Apaydın'ın şer'î hüküm tanımı konusundaki eleştirileri ve hükmü nassa indirgeyen mevcut klasik tanımdan hareket edilmesi halinde içtihatla varılan hükmün nasıl şer'î olarak nitelenebileceği-

<sup>10</sup> Gazâlî ateşin pamuğu yakması gibi aralarında sebep-müsebbep ilişkisi bulunduğu inanan "şey"ler arasındaki ilişkinin zarûrî/zorunlu olmadığını söyler. Bkz. Ebu Hâmid Muhammed Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dâru'l-me'ârif, ts.), 237. Çünkü böyle bir şeyin kabul edilmesi yaratıcının fiillerini kısıtlama ve mucizeyi gayr-i mümkün kılma anlamına gelir. Bu yüzden o, hüsün-kubuhun akılla bilinebileceğini kabul etmez.

<sup>11</sup> Ahmet Selman Baktı, "Vakiadan Hareketle Şer'î Hükme Ulaşmanın İmkânı (Hüsün-Kubuh Nazariyesinin Kabulü veya Reddi)", *Modern Çağda Fıkıhın Anlam ve İşlevi*, ed. Osman Güman (İstanbul: Ensar Neşriyat, ts.), 165.

<sup>12</sup> Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 237.

<sup>13</sup> Gazâlî, *el-Müstesfâ*, 8, 45.

<sup>14</sup> Ahmet Selman Baktı, "Vakiadan Hareketle Şer'î Hükme Ulaşmanın İmkânı (Hüsün-Kubuh Nazariyesinin Kabulü veya Reddi)", 165.

<sup>15</sup> Mehmet Erdoğan, "Tebliğ Konusuna Katkı", *Modern Çağda Fıkıhın Anlam ve İşlevi*, ed. Osman Güman (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 133.



ne dair istifhâm-ı inkârîsi<sup>16</sup> de bu konuda yeniden düşünüp bir şeyler söylemenin gerekliliği hususundaki vurgu ve tekliflerimizde haksız olmadığımızı gösterir.

## II. Mevcut Şer'î Hüküm Tanımı ve Modern Çağdan Birkaç Mesele

Fıkıh bilginlerinin karşılaştıkları bütün meseleler hakkında Şâri'in/şer'in hükmünü aramalarındaki temel gayenin "emre itaat ve nehyden sakınma" kuralının her çağda sürdürülebilirliğini sağlamak olduğu söylenebilir. Çünkü hangi ekole mensup olursa olsun müctehitlerin son tahlilde amaçladıkları şey, dine uygun olanla olmayanı tefrik edip Şâri'in rızasına uygun davranmak ve dinin müntesiplerini bu hususlarda bilgilendirmektir. Haliyle onların da kadim dönemlerden beri süregelen tartışmada Sokrates'in yapmaya çalıştığı gibi bir meselenin hükmünü vermeden önce neyin dine uygun olup neyin olmadığına dair bir ön mülahazalarının olması gerekir. Şer'î hükmü araştırırken bu mülahazalarına uygun hareket etmeleri de bir diğer gerekliliktir. Zira şer'î hüküm netice itibarıyla mükelleflerin fiillerinin dine uygun olup olmaması açısından kategorize edilmesinden başka bir şey değildir.

188 | db

Esasa yönelik herhangi bir tartışma olmaksızın<sup>17</sup> genel bir kabule mazhar olan hüküm tanımını "خطاب الشرع إذا تعلق بفعل المكلفين"<sup>18</sup> şeklinde Gazâlî tarafından ve onun dine uygunluk konusundaki mülahazalarına mütenasip olacak şekilde kurgulanmıştır. O, dine uygunluk/aykırılık tasavvurunu Şâri'in mutlak kudreti üzerinden biçimlendirdiğinden naslardan bağımsız bir şekilde akılla anlaşılıp tayin edilebilecek bir "dine uygunluk/aykırılık yaklaşımını" asla kabul etmez. Hüküm tanımının fertleri arasına hitabu'ş-şer' ibaresini özenle koyarak hitabın mükellefin fiiline taalluk etmesiyle "إذا تعلق بفعل المكلف" şer'î hükümden bahsedilebileceğine işaret etmesi bu yüzdendir. Böylece o, dine uygunluk ya da aykırılığın şer'î bildirimden bağımsız bir şekilde akılla bilinebileceğini savunan bütün yaklaşımlara kapıyı net bir şekilde kapatır. Fakat burada biraz da şaşırtıcı

<sup>16</sup> Apaydın, "Şer'î Hükümün Tabiatı", 75.

<sup>17</sup> Hanefiler tarafından mezkûr tanıma "أثر" kaydı eklenmişse de bu, tanımda esaslı bir değişiklik yapmamıştır. Hüsün-kubuhun şer'iliği ve hükmün hitaba indirgenmesi üzerine kurulmuş bir tanımın, başına getirilecek "eser" kaydı ile hüsün-kubuhun akliliğini olumlar hale gelmesi mümkün değildir. Bkz. Ahmet Selman Baktı, *Şer'î Hükümün Tanımı ve Aslı İbâha İlkesi (Hanbelî Fıkhı Özelinde)*, 78.

<sup>18</sup> Gazâlî, *el-Müstesfâ*, 45.

olan şey Gazâlî'nin mantığa dair mukaddimesinin hemen başında akli azli mümkün olmayan bir hâkim, şer'i de tezkiye edilmiş bir şahit olarak nitelemesidir.<sup>19</sup> Anlaşılan o ki Gazâlî'nin tasavvur ettiği mahkemede hâkim hiçbir şeyi şahide sormadan karara bağlayamakta dahası her ne sorarsa sorsun muhakkak şahitten bir yanıt alabilmektedir.

Gazâlî'nin şer'î hüküm tanımını onun dine uygunluk ve aykırılıkla ilgili tasavvuru, bu tasavvuru da müntesibi olduğu kelam ekolü belirler. Eş'arî kelam geleneğinin hüsün-kubuh konusundaki yaklaşımıyla<sup>20</sup> Gazâlî'nin yaptığı tanımı neden o şekilde kurguladığına dair izahlarına bakılarak bu durum kolayca teyit edilebilir.<sup>21</sup> Her ne kadar ortaya konan tanıma ve tabiatıyla tanımı şekillendiren felsefi/teolojik arka plana katılmasak da yapılan tanım ile hüsün-kubuh konusunda ait olunan kelamî kimliğin çelişmemesi hususundaki özenli tutum takdire şayandır. Fakat bir fiilin dine uygun olup olmadığının akılla bilinebileceğini düşünenler Gazâlî'nin tanımını benimsediklerinde özdeşlik/aynîlik ilkesini ihlal etmiş olacaktırlar. Zira bu durumda onlar hem eşyada hüsün-kubuh vasıflarının olduğu ve bunun nas olmasa da akılla bilinebileceğini savunmakta hem de vahiy/nas olmaksızın hasen ve kabihin bilinemeyeceğini iddia etmektedirler.

db | 189

Bilindiği üzere İmam Eş'arî'ye göre Allah bir çocuğa azap edebilir ve bu onun adalet sıfatına halel getirmez. Zira ona göre insanlar tarafından kabih olarak görülebilecek veya maşeri vicdanı yaralayabilecek tüm fiiller Allah tarafından gerçekleştirildiğinde hasen kapsamında değerlendirilir.<sup>22</sup> Gazâlî'nin yaklaşımı da aynı minvaldedir. Ona göre dinî bildirim olmaksızın akıl, suçsuz birine acı çekirmek, yalan söylemek, nankörlük etmenin kötü/kabih/dine aykırı; doğru söylemek, nimete şükürde bulunmak, boğulmak üzere olan kişi/kişileri kurtarmanın da iyi/hasen/dine uygun olduğunu bilemez. Çünkü bunlardaki hasenlik ve kabihlik farklı durumlara nispetle değişkenlik arz edeceğinden zâtî değil, itibaridir. Bu sebeple neyin dine uygun/aykırı "hasen-kabih" olduğu sadece şer'î bildirim-

<sup>19</sup> Gazâlî, *el-Müstesfâ*, 3.

<sup>20</sup> Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Kitâbü'l-luma' fî'r-reddi alâ ehli'z-zeyğî ve'l-bida'* (Mısır: Matbaatü Mısır, 1995), 116.

<sup>21</sup> Gazâlî, *el-Müstesfâ*, 45.

<sup>22</sup> el-Eş'arî, *Kitâbü'l-luma' fî'r-reddi alâ ehli'z-zeyğî ve'l-bida'*, 116.

le tayin edilir.<sup>23</sup> İşte bu sebeple Gazâlî'den zikredilenden başka bir hüküm tanımını yapması beklenmemelidir.

Gazâlî'nin yaptığı tanım onun karizmatik kişiliği ve Eş'arîliğin baskın rolüyle de birleşince neredeyse özsel hiçbir değişikliğe uğramadan tüm ekollerce kullanılmıştır.<sup>24</sup> Fakat Mutezile ve Mâtürîdiyye ekollerinin hüsün-kubuhun aklılığı konusundaki yaklaşımlarına bakılırsa şer'î hükme akılla ulaşılabileceği konusunda Gazâlî'den farklı düşünenler hiç de az değildir. Fakat burada asıl üzerine düşünülmesi gereken husus, mevcut tanımın birazdan zikredilecek modern meselelerin çözümündeki işlevidir. Zira nassın doğrudan ya da dolaylı olarak söz söylemediği meselelerin kanaatimizce şer'î bildirim öncesinde ya da sonrasında gerçekleşmiş olması arasında bir fark bulunmaz. Bununla birlikte mevcut tanım bildirim öncesindeki meselelerin dine uygunluk ya da aykırılığı konusunda aklı açık ve kesin bir şekilde yetkisizleştirmektedir. Haliyle bu tarz meselelerin çözümünde mezkûr tanıma göre hareket edilmesi durumunda nasların, konuşmadıkları alanlarda kullanılması kaçınılmaz olacaktır. Bu nedenle hüsün-kubuhun aklılığını savunan yaklaşımlar önemli hâle gelir.

Ölümcül hastalıkların erkenden engellenebilmesi, hamilelik öncesinde çocuğun cinsiyetinin belirlenebilmesi gibi birçok tasarruf gen teknolojisiyle artık mümkündür. Mesele imkân dairesinden çıkıp vakıa haline geldiğinden batıda uzun bir süredir etik açıdan da ele alınmaya başlanmıştır.<sup>25</sup> Almanya'da cinsiyet seçimi konusunda yapılan bir ankette "kız için pembe erkek için mavi bir hap içilerek gerçekleştirilecek kolaylıkta olsaydı çocuğunuzun cinsiyeti ile ilgili bir tercihte bulunur muydunuz?" şeklindeki soruya yer veri-

<sup>23</sup> Gazâlî, *el-Müstesfâ*, 45.

<sup>24</sup> Fahreddîn Ebu Abdullah Muhammed Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997), 1, 89; Cemaleddin Osman İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru müntehâ's-sûl ve'l-emel fî ilmey'l-usûl ve'l-cedel*, thk. Nezir Hammad (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 282; Muzafferüddîn İbnü's-Sâ'âtî, *Bedü'n-nizâm el-cem' beyne kitâbey'l-Pezdevî ve'l-İhkâm*, thk. Sa'd b. Ferîd (Mekke: Câmî'atü Ümmü'l-Kurâ, 1985), 1, 138; Sadeddin Mesud b. Fahreddîn Ömer Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh* (Mısır: Mektebetü sabîh, ts.), 1, 20; Muhammed b. Hamza Şemseddin Fenârî, *Fusûlü'l-bedâ'î fî usûli's-şerâ'î*, thk. Muhammed Hüseyin (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîye, 2006), 1, 261.

<sup>25</sup> Julian Savulescu - Edgar Dahl, "Sex Selection and Preimplantation Diagnosis a Response to the Ethics Committee of the American Society of Reproductive Medicine", *Human Reproduction* 15/ (2000), 1879-1880; John A Robertson, "Extending preimplantation genetic diagnosis: the ethical debate Ethical issues in new uses of preimplantation genetic diagnosis", *Human Reproduction* 18/3 (2003), 456-471.

lerek tercihlerin toplumdaki erkek-kız cinsiyetinin oranını ne şekilde etkileyeceğine dair bilgi edinilmiştir.<sup>26</sup> Ceza hukukuyla doğrudan ilgisi sebebiyle suçun tespiti konusunda teknik gelişmelerin göz ardı edilmesi artık mümkün değildir.<sup>27</sup> Öte yandan organ naklinin mahiyet ve dini hükmü tam olarak vuzuha kavuşmamışken üç boyutlu yazıcılarla çeşitli organların üretilebilmesi üzerine çalışmalar oldukça başarılı bir şekilde sürmektedir. Bu meyanda Tel Aviv Üniversitesinde üç boyutlu yazıcıyla üretilen kalple ilgili makale<sup>28</sup> bir taraftan tıpla ilgili mevcut gelişmelerin hangi aşamada olduğunu anlamamıza yardımcı olurken diğer yandan da yakın gelecekte olabilecekler hususunda önemli ipuçları vermektedir.

Kullanım alanlarının çeşitliliğini dikkate alarak yapay zekâ, sanal gerçeklik ve robot teknolojisi konusunda kaydedilen gelişmelere baktığımızda herhangi bir nas ile çözülemeyecek meselelerin gitgide arttığını kabul etmemiz gerekir. Sahibinin özelliklerini tanıyıp hoşlandığı şeyleri bilip ona göre davranan, sahibiyile duygusal hatta cinsel birliktelik kurabilen insansı robotlar özellikle gençlerin dikkatini çekmektedir. Satın alınıp kullanılmalarının, üretilmelerinin ya da daha ileri bir teknolojiye kavuşmaları için arge çalışmaları yapılmasının dinî hükmünün ne olduğunu -bunları cariye, köle ya da hür insana benzeterek- belirlemek bizce kabil ve doğru değildir. Ayrıca bu ve benzeri meseleleri bir nassın kapsamına alarak hemen dinî hükmünü verme gayreti, çoğu defa meselenin felsefi, ahlaki ve teolojik açılardan tahlil edilmesinin önünde engel teşkil eder. Çünkü fakih, meseleyi nas kapsamına alarak “şer’î hükme” bağlamanın rahatlığına erse de kısa bir süre sonra gayb, kader, ahlak ve özellikle yaratmayla ilgili sökün eden teolojik sorular karşısında hayrete düşebilir.

<sup>26</sup> Bir hapla cinsiyetin tayini henüz söz konusu değildir. Fakat neticede cinsiyetin tayin edilebildiği bilindiğinden çalışma bunun çok kolay hale gelmesi durumunda tercihlerin ne olacağı üzerinde durmaktadır. Öte yandan çalışmada tercihlerin Almanya ölçeğinde kız-erkek cinsiyetindeki mevcut dengeyi çok olumsuz bir şekilde bozmayacağı görülmüştür. Bkz. E Dahl vd., “Preconception sex selection for non-medical reasons: a representative survey from Germany”, *Human Reproduction* 18/3 (2003), 2231-2234.

<sup>27</sup> Adli tıpın delil değeri ile ilgili bkz. Şevket Pekdemir, *İslam Hukukuna Göre Adli Tıp ve Maddi Delil* (İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018); Bankacılıkla ilgili örnek bir problem için bkz. Şevket Pekdemir, *İslâm Hukukunda Sözleşmelerde Cezât Şart* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016).

<sup>28</sup> Noor Nadav vd., “3D Printing of Personalized Thick and Perfusable Cardiac Patches and Hearts”, *Advanced Science* 6/ (2019), 1-10.

Son zamanlarda laboratuvar ortamında üretilen etler<sup>29</sup> (lab-grown meat/chiken) üzerine oldukça ciddi çalışmalar bulunmaktadır. Henüz yaygın bir şekilde market raflarında yerini almamış olsa da üretimi gerçekleştirilip insanlar tarafından yenme safhasını başarıyla geçmiştir.<sup>30</sup> Üretiminin nasıl gerçekleştiği,<sup>31</sup> tüketiciler nezdinde böyle bir ürünün kabul görüp görmeyeceği,<sup>32</sup> artan dünya nüfusunun beslenmesine katkısı,<sup>33</sup> konvansiyonel etlere bir muadil mi yoksa yeni bir besin mi olduğu<sup>34</sup> konuları çeşitli bilimsel çalışmalarda ele alınmaktadır. Basitçe anlatmak gerekirse laboratuvar ortamında elde edilen etlerin üretimi, gerekli gıdanın hayvanlardan alınan hücrelere laboratuvar ortamında verilmesiyle gerçekleşir. Gıda alımı devam ettiği sürece bu hücreler canlı bir varlık olduğu için hayvan vücudunda olduğu gibi büyüyüp gelişmeye devam eder ve nihayetinde bir et kütlesi haline gelir.

Zikredilen meselelerin şer’î hükmü nedir sorusunun cevabını vermek kanaatimizce pek kolay değildir. Çünkü dikkatle bakıldığında bunlar hakkında kitap ve sünnetin herhangi bir hazır çözüm ihtiva etmediği rahatlıkla söylenebilir. Zira aksi iddia insanlığın ilk defa karşılaştığı bu örneklerin vahye konu edildiğini söylemek anlamına gelir ki bunun nasların sınırsız anlama geldiğini savunmadan kabul edilmesi mümkün değildir. Nasların sınırsız anlama geldiğini kabul etmekse hiçbir anlam ifade etmediğini söylemekle eşdeğerdir. İcmâ’, Sahabe kavli, Amel-i ehl-i Medine, Şer’u men kâblenâ veya örf gibi “kaynak” niteliği taşıyan usulî enstrümanların da zikredilen meseleler hakkında bir şeyler söylemiş olma ihtimali yoktur. Müttefekun aleyh bir “aklî yöntem” olan kıyas da işleyişi gereği bu ve benzeri meselelerin hükmüne ulaşmada kullanıla-

<sup>29</sup> “Lab grown meat”, “lab grown chicken”, “in vitro”, “cultured meat” ifadeleriyle tarayıcılarda yapılacak arama sonucunda birçok görsel malzeme ve akademik çalışmaya erişilebilir.

<sup>30</sup> Laboratuvar ortamında elde edilen tavuk ve sığır etlerinin lezzet farkı olmadığına dair bakınız “I tasted a lab-grown chicken nugget | Beta Test” (Erişim 13 Aralık 2020); “Tasting the World’s First Test-Tube Steak” (Erişim 13 Aralık 2020).

<sup>31</sup> Isam Kadım vd., “Cultured meat from muscle stem cells: A review of challenges and prospects”, *Journal of Integrative Agriculture* 14/2 (2015), 222-233.

<sup>32</sup> Christopher Bryan - Julie Barnett, “Consumer Acceptance of Cultured Meat: An Updated Review (2018–2020)”, *Applied Sciences* 10/ (2020), 1-25.

<sup>33</sup> Sghaier Chriki - Jean François Hocquette, “The Myth of Cultured Meat: A Review”, *Frontiers in Nutrition* 7/ (2020), 2-9.

<sup>34</sup> Daniel Sergelidis, “Lab Grown Meat: The Future Sustainable Alternative to Meat or a Novel Functional Food?”, *Biomed J Sci & Tech Res* 17/1 (2019), 1244-12444.

maz.<sup>35</sup> Gittikçe artan buna benzer konuların çözümünde selef ule-madan tevarüs edilen eserlerin kaynak olarak kullanılmayacağı ise izahtan varestedir.

Öyle anlaşılıyor ki bu ve benzeri meselelerde istihsan, sedd-i zerâi', mesâlih-i mürsele veya son tahlilde aslî ibâha prensibinin işletilmesinden başka çare yoktur. Ne var ki bunlardan hangisi işle-tirse işletilsin farklı "şer'î hükümlere" varılabilecektir. Yalnız bu delillerin her birinin şer'î hükme ulaşmada kullanılmasının meşrû' olup olmadığı konusunda usulcülerin ihtilaf ettiğini göz önünde bulundurmak gerekir. Dolayısıyla bir fakihin zikrettiğimiz deliller vasıtasıyla varacağı hükmün başka bir fakih tarafından şer'î hüküm olarak görülmeyeceği de malumdur. Aslında açık söylemek gerekirse muhaliflerce meşru addedilmeyen bütün usulî deliller müctehidin veya tabilerinin bir şekilde nasla çözümediği meselelerin dine uygun olup olmadığına dair kendi kanaatlerini izah ederken kullandıkları kavramlardan ibarettir. Hemen söylemek gerekir ki bu kanaatlere müctehidi ulaştıran en temel vasıta ise akıldan başkası değildir. Dolayısıyla burada müctehidin vardığı sonuçların meşruiyetinin hüsün-kubuhun yani dine uygunluk ve aykırılığın sadece şer'î bildirimle değil, akılla da bilinebileceği ön kabulüne bağlı olduğu açık yüreklilikle kabul edilmelidir. Mevcut tanım böyle bir şeye imkân tanımadığından şer'î hüküm tanımının mezkûr içtihatlarla varılan hükümleri de içine alacak şekilde yeniden inşa edilmesi gerekir.

### III. Şer'î Hüküm Tanımının Yeniden İnşası ve Usulî Katkıları

Sahih ile gayr-i sahih dini, beşer kelamı ile ilâhi kelamı ve neyin mucize neyin düzmece olduğunu anlayıp izah edecek olan tek yetkili merci akıldır. Bu nedenle -arkasındaki teolojik kaygılara ve Gazâlî tarafından bu kaygılar dikkate alınarak oluşturulmuş hüküm tanımına saygı duymakla birlikte- hükmün başka bir şekilde tanımlanmasını gerekli görüyoruz. Zira geride saydığımız güncel meselelerin hiçbirinde Gazâlî'nin metaforundaki hâkimin (aklın) şahitten (şer'den) alabileceği bir cevabın olduğunu veya olması gerektiğini düşünmüyoruz. Bununla birlikte metaforda yer aldığı gibi aklın

<sup>35</sup> Nasların sınırlılığı sebebiyle kıyasın lüzumunun yanında kıyas ve yorumun da farklı şeyler olduğu hususunda bilgi için bkz. Soner Duman, "Modern Hukukta 'Kıyas-Yorum İlişkisi'nin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Hikmet Yurdu* 5 (2010), 271-291.

azledilemez bir hâkim şer'in tezkiye edilmiş bir şahit olduğuna yürekten katılıyoruz. Yalnız biz şahidin akıl tarafından tezkiye edildiğinin unutulmaması gerektiğini söylüyor, hakkında şahit bulunamayan fakat "hâkimin şahsi bilgisinin" olduğu meselelerin son zamanlarda mahkemeyi oldukça sık meşgul ettiğinin altını çiziyoruz.

Gazâlî tarafından ortaya konan şer'î hüküm tanımı usul tarihine damga vurmuş olsa da yeni bir tanımın en azından denenmesi gerektiği açıktır. Yapılacak olan tanım elbette eşyada hüsün-kubuh özelliklerinin bulunduğunu ve aklın bunlardan hareketle dine uygunluk/aykırılık hakkında bir karara varabilme yetisine sahip olduğunu olumlmalıdır. Ancak bu tanım yeni olsa da tamamen "modern-çağdaş" ve tümüyle gelenekten kopuk olmak zorunda değildir. Teklif edeceğimiz tanım özelinde konuşmak gerekirse Mutezilî ve Matürîdî geleneklerin teolojik kaygıları dikkate alınacağından bu tanımın kelâmî arka planını oluşturan kısmın köken itibarıyla Gazâlî'den ve intisap ettiği kelim geleneğinden çok daha öncesine uzandığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Kelâmî arka planın ve tarihsel tecrübenin de dikkate alınması söz konusu olduğundan teklif edeceğimiz tanım yeni bir bakış açısı sunsa da ekol sistematigi içinde kalınarak meselelerin çözümüne önemli bir katkı sağlanacaktır.<sup>36</sup>

194 | db

Mutezilî ve Mâtürîdiyye ekollerince eşyada hüsün-kubuh vasıflarının bulunduğu ve bu vasıfların aklen bilinebilir olduğu kabul edilir.<sup>37</sup> Dolayısıyla onlara göre şer'in/nassın misyonu eşyada hasenliği veya kabihliği tayin etmek değil, mezkûr vasıfların üstündeki örtüyü kaldırmaktır. Haliyle her bir vakıanın hükmüne ulaşabilmek için nasla irtibat kurulamayacağını kabul edilmesi durumunda<sup>38</sup> şer'î hüküm konusunda bir boşluk söz konusu olmayacaktır. Gerçi meselelere tikel naslarla çözüm bulunamaması halinde hüsün-

<sup>36</sup> Ekol sistematigi kavramı için bkz. H. Yunus Apaydın, "Fıkıhın Yenileşmesi ve Ekol Sistematigi", *İslam Fıkıhının Dinamizmi Sempozyumu* (Bursa: Kurav Yayınları, 2006), 71-76.

<sup>37</sup> Mutezilî ve Mâtürîdîliğin yaklaşımları için bkz. Ebu'l-Hasen b. Ahmed Kadı Abdül-cabbâr, *el-Muğni, fi ebvâbi'l-adli ve't-tevhid*, thk. Muhammed Hadar (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, 2012), 28; Ebu Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruççi (Beyrut: Dâru sadr, ts.), 304.

<sup>38</sup> Geride saydığımız teknik gelişmelere bağlı meseleler de dahil olmak üzere her bir meselenin naslar kapsamına sokularak çözülmesi gerektiği aksi takdirde aklın Şâri' konumuna yüceltilmesi sorunuyla karşılaşılacağı söylenebilir. Fakat saydığımız meselelerin nasların kapsamına sokularak çözülmesi halinde bunu yapacak olanın yine akıl olacağı ve meseleye hangi nassın veya nasların tayin edileceğini yine aklın belirleyeceğini hatırlamak gerekir.

kubuhun akli olmasına gerek olmadığı, genel nitelikli naslardan hatta şeriatın genelinden çıkarılacak prensiplerden hareket edilebileceği için zaten bir boşluktan bahsedilemeyeceği şeklinde itiraz gelebilir. Yalnız ilgili meseleyi genel nitelikli nasların kapsamına sokacak olanın yine müctehidin akli olacağını göz ardı etmemek gerekir. Kaldı ki “Berâet-i zimmet asıldır”, “Eşyada aslanan ibâhadır”, gibi kritik öneme sahip prensiplerin dahi şeriatın genelinden çıkarıldığı hususunda peşin ve kesin hükümlü olunmamalıdır. Bunların dinî bildirimle çelişmediği ve dinî bildirimden hareketle de bu prensiplere ulaşılabileceği doğrudur. Fakat bu, mezkûr prensiplerin kaynağının dinî bildirim olduğunu değil, dinî bildirimden akılda mevcut olan bu kaideleri onadığını gösterir.<sup>39</sup>

Usulî fıkıhın kelâmî kimlikle irtibatı ekseninde ele aldığımız şer'î hüküm başka bir çalışmada derinlemesine incelemiştik. Orada Mutezile için “خطابُ الله تعالى المخلوق والكاشف عن الحسن والقبح من أفعال المكلفين” “Allah'ın mükelleflerin fillerindeki hüsün-kubuh vasıflarını açan/keşfeden ve bu vasıfların muktezasınca şekillenen hadis hitabı”, Mâtürîdiyye için ise “خطابُ الله تعالى الكاشف عن الحسن والقبح من أفعال المكلفين والمفتضي ما يُلائمهما” “Allah'ın mükelleflerin fillerindeki hüsün-kubuh vasıflarını açan/keşfeden ve bu vasıflara uygun olacak şeyleri gerektiren hitabı” şeklinde ayrı ayrı birer tanım önerisinde bulunmuştuk.<sup>40</sup>

Fıkıh usulünün mensup olunan kelimelerin ekolüne göre tayin edilmesi gerektiği aslında Alaaddin es-Semerkindî tarafından ısrarla vurgulanmış<sup>41</sup> fakat bu çağrıya ders arkadaşı Lâmişî dışında bir karşılık veren çıkmamıştır. Benzer şekilde bizim özellikle güncel meselelerin çözümü hususunda önemli bir katkısı olacağını düşünerek yaptığımız tanım önerilerimiz de sadece Osman Güman tarafından takdir edilip dikkate alınmıştır. Güman sadece sorunu görüp tanım tekliflerinde bulunmamızı takdir etmekle kalmamış ayrıca Mutezile'nin teolojik kaygılarını dikkate alarak yaptığımız tanıma

<sup>39</sup> Ahmet Selman Baktı, “Vakiadan Hareketle Şer'î Hükme Ulaşmanın İmkânı (Hüsün-Kubuh Nazariyesinin Kabulü veya Reddi)”, 170.

<sup>40</sup> Bkz. Ahmet Selman Baktı, *Şer'î Hüküm Tanımı ve Aslı İbâha İlkesi (Hanbelî Fıkıh Özelinde)*, 67-87. Mezkur hüküm tanımlarını 2012 yılında başladığımız “Hanbelî Fıkıh Geleneğinde İbâha-i Asliyye Prensibi” adlı doktora çalışmamızın ilk bölümünde teklif etmiştik. Hüküm tanımıyla ilgili müstakil bir bölümü ihtiva ettiğinden çalışmamın adını kitap olarak yayımlarken geride geçtiği şekilde değiştirdik.

<sup>41</sup> Ebubekir Alaüddin Muhammed Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, thk. Abdülmelik Abdurrahman (Mekke: Câmî'atü Ümmü'l-Kurâ, 1984), 2.



katkıda bulunmuştur. O, tanımını “hitabın keşfettiği veya aklın idrak ettiği, mükelleflerin fiillerine ait zâtî bir vasıftır” “وصف ذاتي لأفعال” “المكلفين يكشفه الخطاب أو يدركه العقل” şeklinde düzenlemiştir.<sup>42</sup> Böylece biz, aklın rolünü tanıma hüsün-kubuh üzerinden dercederken o, akıl lafzını doğrudan tanıma yerleştirmiştir.

Güman’ın da katkıda bulunduğu hüküm tanımları üzerinden hareket edildiğinde mantıksal çelişkiden kurtulma, güncel meselelerin çözümünde nasların yerli yerinde kullanılması ve naslarda yer alan hükümlerin doğru tespiti şeklinde üç önemli fayda elde edilecektir. Çünkü Eş’arîliğin hüsün-kubuh konusundaki olumsuz yaklaşımına uygun bir şekilde yapılan hüküm tanımı ile bir kısmı Mutezili bir kısmı Mâtürîdî olduğu bilinen Hanefiler fıkhi amelîyede bulunamaz. Fıkıh nihayetinde şer’î hükme ulaşma çabasını ifade ettiğinden mevcut hüküm tanımını esas alarak fikhî amelîyede bulunması Mutezili ve Mâtürîdî Hanefilerin yanında hüsün-kubuh konusunda onlar gibi düşünenleri özellikle de modern meselelerin çözümünde içine düşecekleri çelişkili durumdan kurtaracaktır.

196 | db

Modern çağda fıkıhın ne gibi bir anlam ve işleve sahip bulunduğu konunun uzmanları tarafından tartışılma ihtiyacı<sup>43</sup> tanımın ikinci olumlu katkısına güzel bir örnek teşkil eder. Nas-vakıa arasındaki içlem-kaplam münasebeti etrafında dönen bu tartışmanın özünde bir taraftan güncel meselelerin çözümünde nasların yerli yerinde kullanılmaması veya kullanılamaması, diğer yandan da içtihat ile varılan hükümlerin şer’î kabul edilip edilememesi olduğu görülür. Burada bizce içtihat faaliyetinin mahiyeti sorgulanmalı ve bir karara varılmalıdır. Çünkü hükmün nassa/şer’e indirgenmesi halinde içtihat, meselenin bir şekilde nassın kapsamına sokulma çabasından başka bir mana ifade etmez. Bu durumda güncel meselelere çözüm üretirken çoğu defa naslar yerli yerinde kullanılamaz. Teklif ettiğimiz hüküm tanımı nasların sayı ve mana bakımından sınırlılığını esas alıp hükmün şer’î bildirimine eşitlenmesini nefyettiğinden bu tanımdan hareket edilmesi durumunda nasların ilgili olmadıkları meselelere hamledilmesine ihtiyaç duyulmaz.

<sup>42</sup> Osman Güman, *Fıkıh Geleneğinde Hukuk Felsefesi*, ed. Ahmet Selman Baktı (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019), 61. Burada keşfetme ile mevcudun üzerini açma anlamı kastedilmektedir.

<sup>43</sup> 6-7 Nisan 2019 tarihinde Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde “Modern Çağda Fıkıhın Anlam ve İşlevi” başlığıyla düzenlenen, alanın uzmanlarının iştirak ettiği tartışmalı ilmi ihtisas toplantısı böyle bir ihtiyacın mevcudiyetine dair güzel bir örnek olarak zikredilebilir.

Tanımın yukarıda bahsettiğimiz üçüncü olumlu katkısı naslarda yer alan hükümlerin doğru tespitiyle ilgilidir. Tabii ki bu katkı da nihayetinde mantıksal çelişkidenden kurtulma ve güncel meselelerin çözümünde nasların yerinde kullanılmasıyla irtibatlıdır. Fakat biz burada tanımın özellikle nasların anlaşılması esnasındaki içtihat faaliyetine yapacağı katkıyı kastediyoruz. Şöyle ki, malum olduğu üzere, Kitab ve Sünnet'te yer alan nasların delaletleri her zaman kat'î değildir. Delalettteki zannîlik bizzat ihtiva ettiği lafızlardaki bazı özellikler sebebiyle nastan çıkarılan anlamın muhkem veya müfesser seviyesine ulaşmamış olmasıyla gerçekleşebilir. Böyle durumlarda doğru anlamın tayininde bağlam bilgisi kilit bir role sahip olduğundan siyakın belirlenmesi hususuna yoğunlaşılması gerekir.

Umumun tahsisi, mücmelin beyanı, müşterek anlamlardan hangisinin esas alınacağı, delalet bahisleri ve benzeri birçok konuda siyak dikkate alınmadan çıkarılan anlamın kasd-ı ilâhi ile örtüştüğü söylenemez. Bu da nasta yer alan hükmün doğru şekilde tespitinin önünde büyük bir engel teşkil eder. Örneğin siga itibarıyla umum bir lafız, tüm fertlerine şamil olabilirken sözü söyleyen bu lafızla tüm fertleri kastetmemiş olabilir. Böyle bir lafızla karşılaşılması durumunda hüküm vermek için kasıt araştırılacak yahut da lafzın umumu esas alınacaktır. İkinci seçenek tercih edildiğinde umum lafız doğrudan tüm fertlerine tatbik edilir. İlk seçenek ise mütekelimin kasdına dair bilgi edinmek için siyaka müracaat etmeyi icbar eder. Şâri' ile konuşmak veya vahyin indiği zamana gitmek mümkün olmadığından siyaki öğrenilebilir için zaman, mekân, muhatap ve benzeri bilgileri ihtiva eden rivayet malzemesine rücu etmekten başka çare yoktur.

İbn Dakîkû'l-îd tarafından "Konuşanın maksadının bilinmesini sağlayan metin içi ve dışı her türlü delâlet" şeklindeki siyak tanımına<sup>44</sup> ve siyakın maksadın anlaşılması hususundaki ehemmiyetine katılıyoruz. Fakat metin dışı karineleri öğrendiğimiz rivayetler sübut ve delaletlerindeki zannîlik sebebiyle bazen siyaka dair sağlıklı bilgi edinmemize imkân sağlayamayabilir. Bazen nassın anlaşılması için bağlama ihtiyaç olduğu halde zannî de olsa bağlamın bilinmesine yarayacak rivayetler bulunmaz. Böyle durumlarda tanımı ge-

<sup>44</sup> Siyakla ilgili geniş bilgi için bkz. Osman Güman, "Siyak Kuralının Nasların Yorumuna Etkisi: İbn Dakîkû'l-îd Örneği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 29-52.

çen siyakın işlevselliğini yitireceği açıktır. Bununla birlikte hükme ulaşmak için kastı bilmeye olan ihtiyaç devam etmektedir. Haliyle fakih ya elindeki lafzın zahirine göre hüküm verecek ya da onu “anamlı” hale getirecek bir bağlamı takdir edecektir.

Kurgusal bağlam “السياق الجعلي” şeklinde kavramsallaştırdığımız bağlamın takdir edilmesi meselesini devam eden bir çalışmada etraflıca incelediğimiz için burada ayrıntısına girmeyeceğiz. Bununla birlikte “kurgusal bağlam” hükmün tespiti için gerekli olan “siyakla”<sup>45</sup> aynı işlev ve öneme sahip olup ayrıca geride teklif edilen şer’î hüküm tanımı ile doğrudan irtibatlıdır. Şöyle ki doğru anlamın tespiti için siyak, siyak için de özellikle metin dışı rivayetlere ihtiyaç duyulur. Bizatihi bağlamda yer almaları sebebiyle ilk muhataplar hükmü ihtiva eden nasları (kitap-sünnet) her zaman esbâb-ı nüzul veya esbâb-ı vüruduyla birlikte aktarma ihtiyacı hissetmezler. Bu durumda kimi zaman hüküm içeren bir nas mevcut olmakla birlikte bu hükmün uygulanması halinde hüsün-kubuhun akliliğini kabul edenler Şâri’in adaletine muhalif görülebilecek oldukça menfi durumlarla karşılaşabilir. Şer’î hüküm hüsün-kubuh gereği adl-i ilâhi ile çelişmeyeceğinden onlar nezdinde hükmün doğru tespiti yapılamamıştır. Dolayısıyla hüsün-kubuh ve ilahi adaletle uygun bir bağlam kurgulanmalıdır.

Köpeklerin öldürülmesi konusunda nakledilen rivayetler zikrettiğimiz menfi durumlar için güzel bir örnek olabilir. Şöyle ki Hz. Peygamber köpeklerin öldürülmesini emreder. Bunun üzerine Abdullah b. Ümmi Mektûm evinin mescide uzak olduğunu, (görme engelli olup uzakta oturduğunu, geliş-gidişte köpeğinden yardım aldığı) köpeğinin öldürülmesi halinde mescide gelme hususunda müşkül duruma düşeceğini söyler. Bu mazereti dikkate alınıp kendisine ruhsat verilir fakat birkaç gün sonra diğerleri gibi onun köpeği de öldürülür.<sup>46</sup> Bulunan her köpek öldürülmektedir.<sup>47</sup> Öyle ki çölden Medine’ye gelirken (yol emniyeti için) yanlarında köpek bulunduran kadın ve kızların köpekleri dahi öldürülmüştür.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Aslında bağlam/siyak ana başlık olmalı, rivayet vasıtasıyla bilinen ve fakih tarafından takdir edilen şeklinde iki kategoriye ayrılmalıdır. Bu durumda ilkini السياق الواقعي, ikincisini de السياق الجعلي şeklinde adlandırabiliriz.

<sup>46</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir (Beyrut: Dâru’l-kütübü’l-ilmîye, ts.), 157.

<sup>47</sup> Ebû Abdurrahman Ahmed Nesâî, *Sünen* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2001).

<sup>48</sup> Ebü’l-Hasen İbnü’l-Haccâc Müslim, *el-Cami’u’s-sahih*, thk. M. Fuat Abdülbâkî (Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, ts.), 47.

Köpek öldürme eylemi Medine ile de sınırlı tutulmaz. Medine'nin etrafındaki yerleşim yerlerinde bulunan köpekleri öldürmek için de ekipler yollanır.<sup>49</sup> Yaşlı bir kadın bu ekipteki görevlilerden birine insanlardan uzakta yaşadığını, köpeğinden başka kimsesi olmadığını, onun kendisini koruyup kolladığını ve köpeğiyle yalnızlığını giderdiğini Hz. Peygambere iletmelerini söyler. Gelen yanıt olumsuzdur, bu köpek de öldürülür.<sup>50</sup> Hatta Hz. Peygamberin bu köpek de öldürülünce "şimdi rahatladım" dediği aktarılır.<sup>51</sup> Ne yazık ki rivayetler arasında köpeklerin katlini makul/makbul hale getirecek somut bir bağlam bilgisi bulunmaz.

İlgili rivayetlerden hareketle bugün de köpeklerin itlaf edilmesi naslara aykırı olmak bir tarafa mezkûr rivayetlerin bir gereği olarak görülebilir. Aklın yanı sıra ahlaki ve hukuki değerlere aykırı olduğu gerekçe gösterilerek bu rivayetlerin uydurma olduğu da öne sürülebilir. Yalnız sened bakımından herhangi bir sorun taşımayan bir rivayetin sırf bu gerekçelerle uydurma olduğu şeklindeki söylem akademik bir değer taşımaz. Zira bu yaklaşım ilahi hitabın anlaşılmasında sünnetin fonksiyonunu göz ardı etmek mecburiyetindedir. Çünkü malum olduğu üzere sünnetin kahir ekseriyeti sened bakımından benzer özellikler taşır. Hâliyle bu mesele özelinde olumlu bir sonuç elde edilmiş gibi görünse de sünnetin sübutu ve işlevi esas alındığında mezkûr yaklaşım tarzının yol açacağı menfi durumlar ehline takdir edilecektir.

Siyak bilgisine ulaşılamayan, aynen alınıp uygulanması yahut uydurma kabul edilmesine de imkân olmayan hüküm içerikli rivayetler için bir bağlamın kurgulanması kaçınılmazdır. Tabii ki kurgulanacak olan bu bağlam rastgele olmayıp bir taraftan Şâri'in adalet sıfatını gözetmeli diğer yandan da bu rivayetleri mevcut halleriyle koruma altına alabilmeli ayrıca naslar arasında (görünürde) bir çelişki varsa o çelişkiyi de ortadan kaldıracıdır. Türkiye'de köy ve kasabalara ekiplerin yollanıp insanların ellerinden kümes hayvanlarının alınıp gaz odalarına konularak öldürülmesi kuş gribi sebebiyle herkes tarafından makul karşılanmıştır. Mezkûr rivayetleri köpek kaynaklı olduğu bilinen ve gittikçe artan bir salgın şeklinde takdir edilecek bir bağlamla okuduğumuzda ne bir rivayetin ilgası-

<sup>49</sup> Müslim, "Müsâkât, 45, 47.

<sup>50</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Camî'u'l-beyân fî tevîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000), 549.

<sup>51</sup> Amr b. Bahr Câhiz, *el-Hayevân* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, ts.), 193.

na gerek kalır ne de Şâri'in adalet sıfatına halel gelmiş olur. Ayrıca bazı naslar arasındaki çelişki de böylece ortadan kalkar.

Av köpeğinin dişlerini geçirdiği hayvanın etinin yenilebileceği Kitab ve Sünnet naslarıyla sabittir.<sup>52</sup> Hz. Peygamber hayattayken mescide köpekler girip çıkmakta hatta bevletmekte ancak ashâb bunu temizlemek için özel bir çaba harcamamaktadır.<sup>53</sup> Başka su bulunmaması durumunda Atâ'nın teyemmüme gerek görmeyip köpeğin artığı olan su ile abdest alınabileceğini söylediği de bilinmektedir.<sup>54</sup> Birlikte değerlendirildiğinde köpeğin içtiği veya yaladığı kabın defalarca yıkanması emriyle<sup>55</sup> bunlar arasında bir tearuz olduğu açıktır. Naslar arasındaki bu tearuzun diğerlerinden farklı olarak av köpeğinin eğitimiyle izahı mümkün değildir. Zira kabın yıkanması ile ilgili hadislerde av köpekleri istisna edilmez. Necasetin bir yıkamayla da giderilebileceği dolayısıyla köpeğin artığının veya yaladığı kabın yıkanma emrinin necislikle ilgili olmadığı da söylenmiştir. İbn Ömer ve Hasan-ı Basrî'ye göre kabın çok su harcanarak yıkanması emri yoldan geçenleri vs. korkuttuğu için köpek yetiştirmenin yasaklanmasıyla ilgilidir. Fakat yasağa rağmen insanlar köpek yetiştirmekten geri durmamıştır. Bunun üzerine kabın çok su harcanarak yıkanması emredilmiş, böylece su kıtlığı sebebiyle güç durumda kalacak olan insanların köpek yetiştirmekten vazgeçmesi amaçlanmıştır.<sup>56</sup>

200 | db

"Gittikçe artan ve köpek kaynaklı olduğu düşünülen bir hastalığın mevcudiyeti" şeklinde teklif ettiğimiz bağlam takdir edildiğinde birçok sorun ortadan kalkar. Zira ruhsat verildikten sonra mazeret bildirenlerin köpeklerinin dahi öldürülmesi, köpeğin ağızını soktuğu kabın temizlenmesi için farklı zamanlarda farklı sayıda yıkamanın istenmesi, köpek besleyenlerin amellerinin bir veya iki Uhud dağı

<sup>52</sup> Maide 5/4; Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Cami'u's-sahîh* (Dâru tavkî'n-necât, 2001), 175.

<sup>53</sup> Buhârî, "Vudû", 174.

<sup>54</sup> Buhârî, "Vudû", 169.

<sup>55</sup> Köpeğin yaladığı veya artığı bulunan kabın üç kez veya bir kez toprakla ovma üzere yedi ya da sekizinci toprakla ovma kaydıyla yedi kez yıkanmasını emreden rivayetler için bkz. Ali b. Ömer Dârekutnî, *Sünen* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1966), "Tahâret", 196; Buhârî, "Vudû", 172; Müslim, "Tahâret", 89, 90, 91, 92, 93; Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matbaatü Mustafa, 1975), "Tahâret", 91; Süleyman Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, ts.), "Tahâret", 71, 74.

<sup>56</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. Halef İbn Battâl, *Şerhu sahîhi'l-Buhârî* (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 2003), 267.

kadar<sup>57</sup> eksileceği<sup>58</sup> ve benzeri rivayetler bu bağlamla okunduğunda Şâri'in adaletini veya maşeri vicdanı zedelemes. Ayrıca bu rivayetlerle av köpeğinin dişlerini geçirdiği avın yenilebileceğini bildiren ayet arasındaki çelişki de ortadan kalkar. Çünkü salgının seyrine göre kişinin köpek beslerken mevcut amellerinden kaybedeceği sevap miktarının değişmesi, bütün köpeklerin itlaf edilmesi ve köpeğin yaladığı kabın hijyeniyle ilgili taleplerdeki değişiklikler son derece tabiidir. Ayrıca bu bağlamla okunduğunda av köpekleri ile ekin ve tarla bekleyen köpekler için verilen ruhsat<sup>59</sup> da doğru anlaşılacaktır. Zira mevcut haliyle bu ruhsat diğer köpeklerin her zaman itlafını gerektirir. Oysa toplumsal hayatın idamesinde avcılık ve tarımın üstlendiği rol sebebiyle ruhsat, salgına rağmen zarurete binaen verilmiştir. Haliyle mevcut naslar salgın dışındaki bir zamanda köpek itlafını ya da köpek besleyenlerin kınanmasını gerektirmez.

### Sonuç

Nasların bütün meseleler için hazır çözüm sunmadığı fukahanın kahir ekseriyeti nezdinde müsellemdir. Müsellemâttan olan bir diğer husus ise naslarda yer almasa da bütün meseleler için şer'î bir hükmün bulunduğudır. Bu iki kabul beraberinde usul eserlerinde özellikle de yöntem/menhec kategorisinde sayılabilecek aklî delillerin gelişmesine vesile olmuştur. Zira bu deliller büyük oranda nassın kapsamadığı meselelerin şer'î hükmüne ulaşmak için kullanılmaktadır.

Fıkıh faaliyetinin nihai amacı şer'î hükme ulaşmaktır. Bunun için fakih tabii olarak öncelikle ana kaynaklara (Kitâb-Sünnet) müracaat edecek, çözümü burada bulamaması halinde içtihat faaliyetini daha da yoğunlaştıracaktır. Modern çağa gelindiğinde çözümleri bu kaynaklarda yer almayan meselelerin sayısının gittikçe arttığı görülmektedir. Alanın uzmanları tarafından da çeşitli mahfillerde bu konunun ele alınması bir taraftan problemlerin artışı gösterirken diğer taraftan karşılaşılan meselelerin geçmiştekilerden farklı olduğuna işaret eder.

<sup>57</sup> Kırat kelimesinin bir uhud dağı kadar sevâbı ifade ettiğine dair bkz. Buhârî, "İmân", 47.

<sup>58</sup> Bazı rivayetlerde bir bazılarında iki kırat eksileceği ifade edilmektedir. İlgili rivayetler için bkz. Buhârî, "Müzâra'a", 2323, 2324, "Bed'ül-halk" 3324, 3325, "Zebâih", 5480, 5481, 5482; Müslim, "Müsâkât", 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61.

<sup>59</sup> Buhârî, "Zebâih", 5480; Müslim, "Müsâkât", 46.

Fıkıh en nihayetinde karşılaştığı meselelere çözüm bulma istidadına sahiptir. Fakat çözümden önce fakihin zihninde bir çözümü neyin şer'î/meşru yapacağına dair sorunun cevaplanmış olması gerekir. Bu ise şer'î hükmün tanımı anlamına gelir ve yapılacak tanımlar aynı zamanda varılacak çözümlerde izlenecek yol ve yöntemlerde de belirleyici bir rol üstlenecektir. Usul literatürüne bakıldığında genel kabul görmüş tanımın Gazâlî tarafından oluşturulduğu görülür ki o haklı olarak tanımının efrâd/içsel ve ağıâr/dışsal unsurlarını belirlerken tümüyle Eş'arî kimliğini esas almıştır. Netice itibarıyla bu tanım, hüsün-kubuh konusunda aklın kesin bir şekilde devre dışı bırakılması temeline bina edilmiştir.

Hüsün-kubuhun şer' tarafından tayin edildiğini kabul etmeyenler nezdinde Gazâlî'nin hüküm tanımıyla fıkıh faaliyeti yürütmek mümkün değildir. Zira bu tanım şer'î hükmü ilahi hitaba eşitlemekte, aklın dinî bildirim olmaksızın şer'î hükmü bilmesine imkân tanımamaktadır. Oysa Mâtürîdî ve Mutezilî kelim gelenekleri eşyada hüsün-kubuh vasıfları bulunduğunu ve bunların akıl tarafından anlaşılabilirliğini kabul eder. Dolayısıyla bu geleneklere müntesip olan Hanefî fukaha nezdinde hüsün-kubuhun aklîliğini olumlayan başka bir hüküm tanımı bulunmalı, yoksa denenmelidir.

202 | db

Modern çağda karşılaşılan ve benzerleri naslarda yahut fıkıh müellefatında görülmeyen meselelerin, yapısı gereği mezkûr tanımla çözümlenmesi pek mümkün değildir. Zira bu tanımda hüküm hitaba indirgenmiş, hüsün-kubuhun aklîliği reddedilerek aklın meselelerin vasıflarından hareketle hükme ulaşması engellenmiştir. Bu durumda bu meseleler ya çözümsüz bırakılacak ya da bir şekilde naslarla irtibat kurularak çözümlenecektir. İkinci seçenek yorumda tahrife kapı aralayacaktır. Bu nedenle biz Mutezilî geleneği esas alarak “خطابُ الله تعالى المخلوق والكاشف عن الحسن والقبح من أفعال المكلفين والمتشكِّلُ” “بمتصاهما خطابُ الله تعالى الكاشف عن ” Mâtürîdî geleneği baz alarak da “خطابُ الله تعالى الكاشف عن ” şeklinde bir hüküm tanımını gerekli gördük. Güman tarafından yapılan “وصف ذاتي لأفعال ” “الحسن والقبح من أفعال المكلفين والمُقْتَضِي ما يلائمهما ” “المكلفين يكشفه الخطاب أو يدركه العقل ” hüküm tanımı ise aynı minvalde olup oldukça mühim bir katkı sağlamıştır.

Yapılan hüküm tanımları Hanefîlerin kelâmî kimlikleriyle çelişmemeleri, nasların yerli yerinde kullanılması ve naslarda mevcut hükümlerin doğru tespiti şeklinde üç önemli fayda sağlar. Çünkü ilk olarak tanımda Hanefîlerin kelâmî kimlikleri esas alınmıştır. Karşılaşılan meselelerin çözümünde her zaman nasların kullanılamaya-

çağını kabul ederek aklın hükmü anlamadaki rolünü vurguladığı için bu tanım esas alındığında benzeri bulunmayan meselelerin çözümünde nasla irtibat kurma zorunluluğu ortadan kalkar ve nasların ilgili olmadıkları yerde kullanılmasına gerek kalmaz.

Teklif edilen tanımın üçüncü önemli faydası ise mevcut naslarda yer alan hükümlerin doğru tespitine katkı sağlamasıdır. Zira tanım en nihayetinde hüsün-kubuhun aklılığına yani Şâri'in adalet sıfatının akılla bilineceği tezi üzerine inşa edilmiştir. Naslarda yer alan kimi hükümlerin mevcut halleriyle uygulanması durumunda siyakın bilinmemesinden kaynaklı olumsuz sonuçlar elde edilebilir. Çünkü siyak sözün sahibinin sözle neyi kastettiğini bilmeyi sağlar. Siyakın bilinmemesi halinde hüsün-kubuhun yani Şâri'in adaletinin akılla bilineceğini kabul edenler nas için adl-i ilâhiye uygun bir bağlam takdir edebilecektir.

#### KAYNAKÇA

- Ahmet Selman Baktı. *Şer'î Hükümün Tanımı ve Aslı İbâha İlkesi (Hanbelî Fıkhı Özelinde)*. İstanbul: Kitâbi Yayınları, 2019.
- Ahmet Selman Baktı. "Vakıyadan Hareketle Şer'î Hükme Ulaşmanın İmkânı (Hüsün-Kubuh Nazariyesinin Kabulü veya Reddi)". *Modern Çağda Fıkhın Anlam ve İşlevi*. ed. Osman Güman. 157-176. İstanbul: Ensar Neşriyat, ts.
- Apaydın, H. Yunus. "Şer'î Hükümün Tabiatı". *Modern Çağda Fıkhın Anlam ve İşlevi*. ed. Osman Güman. 65-75. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- arî, Ebu'l-Hasen el-Eş'. *Kitâbü'l-luma' fî'r-reddi alâ ehli'z-zeyğî ve'l-bida'*. Mısır: Matbaatü Mısır, 1995.
- Bryan, Christopher - Barnett, Julie. "Consumer Acceptance of Cultured Meat: An Updated Review (2018–2020)". *Applied Sciences* 10/ (2020), 1-25.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Cami'u's-sahîh*. Dâru tavki'n-necât, 2001.
- Câhız, Amr b. Bahr. *el-Hayevân*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiye, ts.
- Chriki, Sghaier - Hocquette, Jean François. "The Myth of Cultured Meat: A Review". *Frontiers in Nutrition* 7/ (2020), 2-9.
- Cündioğlu, Düccane. "Kur'an'ı Anlamanın Anlamı". 1. *Kur'an Haftası Sempozyumu*. 177-217. Ankara: Fecr Yayınları, 1995.
- Dahl, E vd. "Preconception sex selection for non-medical reasons: a representative survey from Germany". *Human Reproduction* 18/3 (2003), 2231-2234.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *Sünen*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1966.
- Duman, Soner. *Fıkh Usulünün Akli Temelleri (Şâfiî Usul Eserleri Çerçevesinde)*. ed. Ahmet Selman Baktı. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019.
- Duman, Soner. "Modern Hukukta Kıyas-Yorum İlişkisi'nin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *Hikmet Yurdu* 5 (2010), 271-291.
- Ebü Dâvûd, Süleyman. *Sünen*. thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, ts.
- Erdoğan, Mehmet. "Tebliğ Konusuna Katkı". *Modern Çağda Fıkhın Anlam ve İşlevi*. ed. Osman Güman. 132-150. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Fenârî, Muhammed b. Hamza Şemseddin. *Fusûlü'l-bedâ'î fî usûli'ş-şerâ'i'*. thk. Muhammed Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiye, 2006.



- Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed. *el-Müstesfâ*. thk. Muhammed Abdüsselam. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, 1993.
- Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed. *Tehâfütü'l-Felâsife*. thk. Süleyman Dünyâ. Kahire: Dâru'l-me'ârif, ts.
- Güman, Osman. *Fıkıh Geleneğinde Hukuk Felsefesi*. ed. Ahmet Selman Baktı. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019.
- Güman, Osman. "Siyak Kuralının Nasların Yorumuna Etkisi: İbn Dakîku'l-îd Örneği". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 29-52.
- H. Yunus Apaydın. "Fıkıhın Yenileşmesi ve Ekol Sistematiği". *İslam Fıkıhının Dinamizmi Sempozyumu*. 71-76. Bursa: Kurav Yayınları, 2006.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef. *Şerhu sahîhi'l-Buhârî*. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 2003.
- İbn Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, ts.
- İbnü'l-Hâcib, Cemaleddin Osman. *Muhtasarı müntehâ's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*. thk. Nezîr Hammad. Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2006.
- İbnü's-Sâ'âtî, Muzafferüddîn. *Bedü'n-nizâm el-cem' beyne kitâbeyi'l-Pezdevî ve'l-İhkâm*. thk. Sa'd b. Ferîd. Mekke: Câmî'atü Ümmü'l-Kurâ, 1985.
- Kadı Abdülcabbâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed. *el-Muğnî, fî ebvâbi'l-adli ve't-tevhîd*. thk. Muhammed Hadar. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, 2012.
- Kadım, Isam vd. "Cultured meat from muscle stem cells: A review of challenges and prospects". *Journal of Integrative Agriculture* 14/2 (2015), 222-233.
- Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruççi. Beyrut: Dâru sadr, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hasen İbnü'l-Haccâc. *el-Cami'u's-sahîh*. thk. M. Fuat Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsi'l-Arabî, ts.
- Nadav, Noor vd. "3D Printing of Personalized Thick and Perfusable Cardiac Patches and Hearts". *Advanced Science* 6/ (2019), 1-10.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed. *Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Pekdemir, Şevket. *İslam Hukukuna Göre Adli Tıp ve Maddî Delil*. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018.
- Pekdemir, Şevket. *İslâm Hukukunda Sözleşmelerde Cezâî Şart*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Platon. *Euthyphron (Dindarlık Üzerine)*. çev. Güvenç Şar. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2011.
- Râzî, Fahreddîn Ebu Abdullah Muhammed. *el-Mahsûl*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâd. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997.
- Robertson, John A. "Extending preimplantation genetic diagnosis: the ethical debate Ethical issues in new uses of preimplantation genetic diagnosis". *Human Reproduction* 18/3 (2003), 456-471.
- Savulescu, Julian - Dahl, Edgar. "Sex Selection and Preimplantation Diagnosis a Response to the Ethics Committee of the American Society of Reproductive Medicine". *Human Reproduction* 15/ (2000), 1879-1880.
- Semerkandî, Ebubekir Alaüddin Muhammed. *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. thk. Abdülmelik Abdurrahman. Mekke: Câmî'atü Ümmü'l-Kurâ, 1984.
- Sergelidis, Daniel. "Lab Grown Meat: The Future Sustainable Alternative to Meat or a Novel Functional Food?" *Biomed J Sci & Tech Res* 17/1 (2019), 1244-12444.
- Şâfiî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-halebî, 1940.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Camîu'l-beyân fî tevîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000.
- Teftâzânî, Sadeddin Mesud b. Fahreddîn Ömer. *Şerhu't-Tevhîh ale't-Tavdîh*. Mısır: Mektebetü sabîh, ts.

Tirmizi, Ebü İsa Muhammed b. İsa. *Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Matbaa-tü Mustafa, 1975.

“I tasted a lab-grown chicken nugget | Beta Test”. Erişim 13 Aralık 2020.  
<https://www.youtube.com/watch?v=S78YRBqZFik>

“Tasting the World’s First Test-Tube Steak”. Erişim 13 Aralık 2020.  
<https://www.youtube.com/watch?v=bjSe-0vSRMY>

# Things Whose Provisions Are Not Found in The Qur'an And Sunnah And The Definition of The Shari'a's Judgment

Ahmet Selman BAKTI \*

## Extended Abstract

Even though al-Kitaab and as-Sunnah did not offer ready-made solutions for all the issues, there is a religious judgment regarding all issues. For this reason, Muslim jurists developed various mental evidences besides sources such as al-Kitaab and as-Sunnah. Because the ultimate aim of fiqh is to reach a religious decree. Therefore, the jurist will naturally heads to the main sources (Kitaab-Sunnah) first, and if he cannot find a solution here, he will intensify his ijtihad activity. It is seen that the issues whose solutions are not included in these sources are increasing in the modern age in terms of number. The discussion of this issue in various circles by the experts of the field indicates the increase of problems on the one hand, and on the other hand, it indicates that the problems encountered are different from the previous ones.

Fiqh ultimately has the ability to find solutions to the issues it faces. But before a solution, the question of what makes a solution legitimate must be answered in the mind of the jurist. This means the definition of the religious provision, the definitions to be made will also play a decisive role in the ways and methods to be followed in the solutions to be reached. When we look at the history of Usul al- fiqh, it is seen that the generally accepted definition was created by Ghazali. He rightly took the Ash'ari identity as the basis when determining the internal and external elements of his definition. Consequently, this definition is based on the absolute disabling of the mind in the subject of Husn and Qubh.

For those who do not accept the designation of Husn-Qubh by the Sharia, it is not possible to engage in fiqh activities with the definition of al-Ghazali. This definition equates between religious judgment and divine discourse, and does not allow the mind to know a religious matter without a religious statement. However, similar issues encountered in the modern era are not found in the Qur'an or jurisprudence. Therefore, it cannot be solved by the definition mentioned above. To solve these issues, it must first be accepted that the mind is able to understand religious decree independently of religious pronouncement. Looking at the history of the Usul al-fiqh fundamentals of jurisprudence, it is noted that unlike Al-Ghazali, the doctrines of the Maturidi and Mutizilian words accept that there are qualities of Husn-Qubh in things and can be understood with reason. Since it is a contradiction for the two schools of thought to rely on the definition of al-Ghazali, another definition of Shari'a ruling that affirms the

\* Asst. Prof. Ahmet Selman BAKTI, Sakarya Universty Faculty Of Theology Basic Islamic Sciences Islamic Law, selman\_bkt@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-0222-3051>

rationality of Husn and Qubh must be found by Hanafi jurists, and if not, a new definition must be tried. Since we did not find it, we have proposed in this article a suitable new definition for the two schools mentioned above.

The religious judgments we have made provide three important benefits: not contradicting Hanafis' theological identities, using "nosuus al-kitaab and as-Sunnah" appropriately, and accurately determining the present provisions in the "nosuus al-kitaab and as-Sunnah". Because, first of all, the theological identities of Hanafis were taken as basis in the definition. The definition emphasizes the role of reason in understanding judgment, acknowledging that "nosuus al-kitaab an as-Sunnah" cannot always be used in solving the issues encountered. For this reason, based on the definition we propose, the obligation to solve each issue/problem by "nosuus al-Kitaab and as-Sunnah" disappears. Thus, "nosuus al-Kitaab and as-Sunnah" do not need to be interpreted out of their meanings by using them where they are not relevant.

The third important benefit of the proposed definition is that it contributes to the correct determination of the religious judgments in "nosuus al-Kitaab and as-Sunneh". Because the definition is ultimately built on the rationality of Husn-Qubh, that is, the thesis that Shari's attribute of justice can be known by reason. If certain religious judgments in "nosuus al-Kitaab and as-Sunneh" are applied in their current form, negative consequences can be obtained due to the unknown context. Because the context allows you to know what the owner of the word means. If the context is not known, only those who accept that the Husn-Qubh and of course the justice of the Shari can be known by reason will be able to appreciate the appropriate context required by the divine justice of the text.

**Keywords:** Mind, al-Husn-al-Qubh, Divine Revelation.



# ERKEN DÖNEM ORTA ÇAĞ HRİSTİYAN MANASTIRLARINDA BİR DİSİPLİN ARACI OLARAK FİZİKSEL CEZA

Yasin GÜZELDAL\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 23 Aralık 2020, **Kabul Tarihi:** 24 Şubat 2021, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2021, **Atf:** Güzeldal, Yasin. “Erken Dönem Orta Çağ Hristiyan Manastırlarında Bir Disiplin Aracı Olarak Fiziksel Ceza”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (Mart 2021): 209-235.  
<https://doi.org/10.33415/daad.845954>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 23 December 2020, **Accepted:** 24 February 2021, **Published:** 31 March 2021, **Cite as:** Güzeldal, Yasin. “Corporal Punishment As A Disciplinary Tool In The Early Medieval Christian Monasteries”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/1 (March 2021): 209-235.  
<https://doi.org/10.33415/daad.845954>



## Öz

Bu araştırma, fiziksel şiddetin disiplin aracı olarak kullanıldığı erken Orta Çağ Hristiyan manastırlarını konu edinmektedir. Bu ceza yöntemine, manastır geleceğinin de büyük ölçüde oluştuğu 4.yy'dan 6. yy'a kadar hem Doğulu hem de Batılı manastır yazarlarının nizamnamelerinde rastlamak mümkündür. Fiziksel ceza yönteminin kökenlerini Kutsal Kitap'ta “cezalandıran baba”; sosyal yaşamda aile içi disiplini sağlama hedefinde olan “aile reisi baba” ve de antik eğitim değerleri içerisinde mutlak otorite sahibi bir öğretmen figürü şeklinde görmek mümkündür. Genellikle bedensel cezaların diğer disiplin cezaları yanında son çare olarak kullanıldığı bilinse de özellikle çocuklara karşı ve çocuksu davranan yetişkinlere tereddüt edilmeden uygulandığı bilinmektedir. Kısacası erken dönem manastır yazarları, mantığını ve zekâsını kullanamayan her üye için bedensel cezanın bir seçenek olduğunu savunmuştur.

\* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-7349-5388>

Antik dönemde fiziksel ceza bir ıslah yöntemi olarak uygulanmakta, günümüz değerlerinde olduğu gibi bir tür insan hakları meselesi olarak görülmemektedir. Neticede belli bir düzeni ve işleyişi olan kurumlarda otoriteyi sağlamak o kurumun devamlılığı için büyük önem arz etmektedir. Nitekim yüzyıllar boyu varlığını sürdüren manastırlarda da istikrarı devam ettirebilmek için bir dizi önlemler alınmış ve sözlü önlemlerin yetersiz olduğu durumlarda fiziksel şiddet meşru görülmüştür. Bu araştırmada manastır kuralları çerçevesinde farklı başlıklar altında bedensel cezaların kökeni, çocuklara ve yetişkinlere uygulanması, bedensel cezayı gerektiren manastır içi hatalar ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Manastır, Fiziksel ceza, Dayak, Hristiyanlık, Erken Orta Çağ.

### Corporal Punishment As A Disciplinary Tool In The Early Medieval Christian Monasteries

#### Abstract

This research focuses on early medieval Christian monasteries where physical violence was used as a disciplinary tool. It is possible to encounter this method of punishment in the rules of both Eastern and Western monastic writers - from the 4th century to the 6th century, when the monastic tradition was formed to a great extent. It is possible to see the origins of the physical punishment method in the Bible as “the father who punishes”, the “father who is the head of the family” who provides the discipline of the family in social life, and the figure of a teacher who has absolute authority within the ancient educational values. Although it is known that corporal punishments are used as a last resort in addition to other disciplinary penalties, it is known that they are applied without hesitation, especially against children and adults who behave childishly. In short, early monastic writers argued that corporal punishment was an option for any member who could not use their logic and intelligence.

In ancient times, physical punishment was used as a correction method, and it was not seen as a human rights issue as in today's values. As a result, providing authority in institutions with a certain order and functioning is of great importance for the continuity of that institution. As a matter of fact, a series of measures were taken in order to maintain stability in the monasteries that had existed for centuries, and physical violence was seen as legitimate when verbal measures were insufficient. In this study, the origins of corporal punishment within the framework of monastic rules, its application to children and adults, and the errors within the monastery that require corporal punishment are discussed under different topics.

**Keywords:** Monastery, Corporal punishment, Beating, Christianity, Early Medieval.

#### Giriş

Erken dönem Orta Çağ Hristiyan manastırlarında Tanrı'nın temsilcisi olarak başrahip, gerektiğinde Tanrı'nın kırbağı olma rolünü de üstlenmiştir. Bu konuda Aziz Augustinus (354-430) manastır başrahibine, sözlü uyarılara cevap vermeyen küstah veya inatçı

rahipleri kırbaçlama yetkisi vermiştir. Bir yüzyıl sonra, Arlesli Caesarius, birbirlerine sert sözler veya hakaretlerle saldıran rahibeler için bedensel disiplin cezası önermiş ve bu tür cezaların ebeveyn sevgisine ve hayat kurtarıcı tıbbi müdahaleye benzediğine dair kutsal yazılara atıfta bulunmuştur. Aziz Benedikt ise aşamalı bir ceza sistemini benimsemiş, ıslah olmayan rahipler için son raddede o da bedensel cezayı gerekli görmüştür. Aynı dönemdeki diğer manastır yazarları da fiziksel şiddetin özellikle acemiler ve ıslah olmaya muhtaç çocuklar için uygun olduğunu savunmuşlardır. Buna karşın yetişkinlere fiziksel şiddet uygulama konusunda manastır yazarlarının daha isteksiz olduğu görülmektedir çünkü *Üstad'ın Kuralı'nın* (*Regula Magistri*) da açıkladığı gibi, onlar “bedenin hizmetinde olmaktan ziyade ruhun hakimiyeti altında yaşarlar ve onların kırbaçlanmalarına gerek yoktur” (*Regula Magistri*, 14:82). Teoride, yetişkinler yalnızca aforoz cezası karşısında inatçı ve hatalarında ısrarcı olurlarsa kırbaçlanmaktaydılar. Ancak hatalarında ısrar edecek kadar kibirli olan ve üç gün içinde pişman olmayan suçlular, sopalarla dövülmeli ve başrahip gerekli görürse manastırdan kovulmalıdır (*Regula Benedicti*, 28:6).

Doğulu manastır yazarları ise Batılı yazarlara nazaran fiziksel şiddet konusunda daha müsamahalı davranmışlardır. Aziz Pakomius ve Aziz Basil'in manastırları için kaleme aldıkları nizamnameler göz önüne alındığında bu yaklaşım çok net görülmektedir. Doğu ve Batı arasındaki bu fark dikkat çekicidir. Bu makalede öncelikle erken dönem Orta Çağ manastırlarında bir disiplin uygulaması olarak karşımıza çıkan fiziksel şiddetin kökenine dair incelemeler yapılacak, daha sonra bu uygulamanın tatbik edildiği yaş aralığı ve gerekçeleri ele alınacaktır. Sonuç bölümünde ise özellikle çocuklara uygulanan fiziksel şiddet uygulamalarının ne ölçüde etkili olduğu, bu cezaların rahipler üzerindeki etkileri konusunda bir değerlendirme yapılacak ve yapılan araştırmalar sonucunda elde edilen veriler değerlendirilecektir.

### **Bedensel Cezaların Kutsal Kitap Kökeni**

Kutsal Kitap'ın bir nevi eğitim aracı olarak gördüğü bedensel ceza anlayışı, Eski Ahit'in birçok pasajında, özellikle Süleyman'ın Özdeyişleri kitabında açıkça belirtilmektedir.<sup>1</sup> Bu metinlerde Kutsal

<sup>1</sup> “Oğlum, RAB'bin terbiye edişini hafife alma, O'nun azarlamasından usanma.” *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları,

Kitap'ın ebeveynlere çocuklarını fiziksel olarak cezalandırma hakkı ve yetkisi verdiği görülmektedir. Ayrıca bu metinler, literal anlamda düşünüldüğünde açık bir şekilde aile hiyerarşisi içerisinde bedensel cezalara ruhsat verildiği şeklinde yorumlanabilirken, birer metafor olarak düşünüldüğünde Tanrı-insanoğlu ilişkisine yön tayin etme amacı güttüğü şeklinde de yorumlanabilmektedir. Kutsal Kitap, bedensel cezanın kişiyi itaat etmeye yönlendirdiğine ve onu uygulayan kişinin de bir canı kurtardığı için mükâfatlandırılacağına vurgu yaparak aynı zamanda fiziksel cezanın kurtuluşa giden bir yol olduğuna da işaret etmektedir. Bu bakımdan fiziksel şiddet, kurtuluşa götüren bir araç olarak sevginin bir başka türlü ifade edilmiş şekli olarak da anlaşılabilir. Bu anlayışa göre erken dönem Hristiyan yazarları Tanrı'yı, elinde kırbaçıyla (*pater flagellans*)<sup>2</sup> çocuklarına zulmeden değil, sevgiden, bir bağışlama ve rehberlik ruhu içinde acı ve ıstırap veren bir role büründürmüşlerdir.<sup>3</sup> Nitekim Theodore de Bruyn, Roma kültüründe "köleliğin kültürel işareti" olan kırbacın, dördüncü yüzyılda "evlatlığın kültürel işareti" haline geldiğini ileri sürmüştür.<sup>4</sup> Bununla birlikte, erken dönem Orta Çağ manastırlarında Tanrı'nın temsilcisi olarak *pater flagellans* rolünü manastır başrahibinin üstlendiği görülmektedir. Bu görüşün fikir babası Aziz Augustinus, korkunun aşılmasının babalık sevgisini göstermenin meşru bir yolu olduğunu, fiziksel şiddetin de bu bağ-

2009), Özd.3:11. "Oğlundan değneği esirgeyen, onu sevmiyor demektir. Seven baba özenle terbiye eder." Özd.3:24; "Yaralayan darbeler kötülüğü temizler, kötek iç varlığın derinliklerini paklar." Özd.20:30; "Akılsızlık çocuğun öz yapısındadır, değnekle terbiye edilirse akılsızlıktan uzaklaşır." Özd.22:15; "Çocuğunu terbiye etmekten geri kalma, onu değnekle dövsen de ölmez. Onu değnekle döversen, canını ölümler diyarından kurtarırısın." Özd.23:13-14; "Değnekle terbiye bilgelik kazandırır, kendi haline bırakılan çocuksa anesini utandırır." Özd.29:15; "Oğlunu seven baba onu sık sık döver, böylece gelecek yıllarda oğlu onu mutlu eder." Sir.30.1.

<sup>2</sup> Hristiyanlıkta kırbacın kullanımı ile ilgili olarak üç durum bulunmaktadır. Bunlardan ilki cezalandırma, ikincisi gönüllü olarak kendini kırbaçlama, üçüncü olarak da tövbe aracı olarak kırbaçlama şeklindedir. Ayrıca *flagelleans* kelimesinden hareketle kendilerine "Flagellant Movement" denilen bir hareket vardır. Detaylı bilgi için bk. Dursun Ali Aykıt, "Dini Bir Fenomen Olarak Kendini Kırbaçlama veya Flagellant Hareketi", *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ I: Tarih Bilimleri*, ed. Alim Yıldız (Asitan Yayıncılık, 2010), 1/520-529.

<sup>3</sup> "Çünkü RAB, oğlundan hoşnut bir baba gibi, sevdiğini azarlar." Özd.3:12; "Çünkü Rab sevdiğini terbiye eder, oğulluğa kabul ettiği herkesi cezalandırır." İbr.12:6. Theodore DeBruyn, "Flogging a Son: The Emergence of the Pater Flagellans in Latin Christian Discourse", *Journal of Early Christian Studies* 7/2 (1999), 249-290.

<sup>4</sup> DeBruyn, "Flogging a Son", 259.



lamda “çocukların iyiliği için” gerekli görüldüğünde “baba” tarafından uygulanması gerektiğini söylemektedir.<sup>5</sup>

Bu bağlamda erken dönem Orta Çağ manastır yazarlarının kaleme aldıkları nizamnameler göz önüne alındığında, Kutsal Kitap’tan yapılan alıntılarla fiziksel şiddetin gerektiğinde uygulanmasını teşvik edici birtakım ifadelerle rastlamak mümkündür. Örneğin Aziz Benedikt (480-547) Süleyman’ın Özdeyişleri 23:14 ve 29:19 pasajlarını alıntılıyarak, sözlü uyarılara yanıt vermeyen rahipler için zaman zaman bedensel cezaların uygulanmasının önünü açan birtakım ifadelerde bulunmuştur.<sup>6</sup> Arlesli Caesarius (Kayzarius, 470-542) *Regula ad Virgines (Rahibeler Kuralı)* adlı nizamnamesinde, birbirlerine sert sözler ve hakaretlerde bulunan rahibeler için bedensel disiplin cezası önermektedir. Caesarius bu tür cezaları ebeveyn sevgisi veya şifa verici bir tıbbi müdahaleye benzetmekte ve bu görüşünü kutsal yazılarla desteklemektedir.<sup>7</sup>

Kutsal Kitap’ta vurgulanan bedensel ceza uygulamaları manastırlardaki hiyerarşik düzen bağlamında düşünüldüğünde daha kolay anlaşılabilir. Nitekim manastır başrahibi ve üst rütbeli rahipler, Orta Çağ Roma kültüründe yer edinmiş baba egemenliğini ifade eden “*patria potestas*” rolünü üstlenmektedir.<sup>8</sup> Bu şekilde manastır disiplininin, rütbeli rahiplerin babalık otoritesine dayandığını söylemek mümkündür.<sup>9</sup> Bu durumda Kutsal Kitap’a dayandırılan *pater flagellans* metaforunun yanı sıra dönemin kültürel birikimlerinin de manastırdaki fiziksel şiddete yön verdiği söylenebilir.

<sup>5</sup> Augustine, “City of God”, *Nicene and Post-Nicene Fathers-1*, ed. Philip Schaff (New York: The Christian Literature Publishing Co, 1890), 2/böl. 19/15/16; Katherine Allen Smith, “Discipline, Compassion and Monastic Ideals of Community, c.950–1250”, *Journal of Medieval History* 35 (2009), 329.

<sup>6</sup> “*Percute filium tuum virga et liberabis animam eius a morte.*” *Regula Benedicti*.2:29, Timothy Fry, *RB 1980: The Rule of St. Benedict in Latin and English with Notes* (Collegeville, Minn: The Liturgical Press, 1981), 189.

<sup>7</sup> Caesarius of Arles, *The Rule For Nuns*, çev. Maria Caritas McCarthy (Washington, D.C: Catholic University of America Press, 1960), 179, böl. 24/26.

<sup>8</sup> Kamil Doğanç - Fulya Kocakuşak, “Eski Roma Ailesinde ‘Pater Familias’ ve ‘Patria Potestas’ Kavramları”, *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/27 (2014), 233-250.

<sup>9</sup> Önemli manastır yazarlarından Basil (ö. 379), Augustinus (ö. 430), Cassianus (ö. 435), yazılarında “manevi baba” ve oğul metaforu üzerinde sıklıkla durmuşlardır. Bkz.: Augustine, *Praeceptum*.7, Augustine, *The Rule of Saint Augustine: Masculine and Feminine Versions* (Kalamazoo, Mi.: Cistercian Publication, 1996), 23; Anna M. Silvas, “Basil, Longer Rules”, *The Asketikon of St Basil the Great* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 327, böl. 98; Cassianus, “Institutes”, *Nicene and Post-Nicene Fathers-2*, ed. Philip Schaff (Edinburgh: T&T Clarke, 1994), böl. 10:16.

Bununla birlikte rahiplere uygulanan fiziksel cezaların kültürel olarak kabul edilip edilmediği sorusu ise merak konusudur. Ancak kaynaklara bakıldığında, küçük çocuklar için bu türden bir disiplin yönteminin Romalı ailelerde ve okullarda muhtemelen kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Kutsal Kitap'ta bedensel cezaların teşvik edildiği bir diğer konu akıl yoksunluğu ya da zekâ kıtlığıdır. “Ata kırbaç, eşeğe gem, akılsızın sırtına da değnek gerek.” pasajlarından da anlaşıldığı üzere kimi zaman akıllı davranmayanlar, aklını kullanmayanlar ya da yaşı gereği muhakeme gücüne henüz erişmemiş çocuklara da bu bağlamda fiziksel şiddetin uygulandığı görülmektedir.<sup>10</sup> Ayrıca Kutsal Kitap metinlerinde bu konuda net bir yargıya varılabildiği halde ve erken Hristiyan kaynaklarında dayak konusundan sıkça bahsedilmesine rağmen belirli bir yaşın üzerindeki çocukları dövmenin sosyal olarak onaylanıp onaylanmadığı ise tartışma konusudur.<sup>11</sup>

### Manastırlarda Çocuklara Uygulanan Fiziksel Cezalar

Antik Çağ'da küçük çocuklar ve köleler en sık bedensel cezaya çarptırılan iki grubu oluşturmaktadır. Bu durumun en önemli sebebi ise, aynı zamanda klasik felsefe geleneğinin de en önemli özelliği olan, her iki grubun da akıl ve özdenetimden yoksun olduğu fikridir. Bu noktada Seneca, çocukların hayvanlar gibi olduklarını ve bu sebeple dayağın onları terbiye edeceğini söylemektedir. Nitekim hayvanlar kırbaçla dizginlenebildiğinden Seneca da bir biniciye boyun eğmedikleri zaman hayvanlara kızmanın yersiz olduğunu, acı ile onların inatlarının üstesinden gelinebileceğini ifade etmektedir.<sup>12</sup> Köleler ise yanlış davranışın ne olduğu hakkında daha derin bir kavrayış gerektiren muhakeme gücünden yoksun kimseler olarak kabul edildikleri için acı ve korku temelli fiziksel şiddet onlar için en etkili caydırıcı yöntem olarak görülmüştür.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Özd.26:3.

<sup>11</sup> Beryl Rawson, *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds* (Wiley-Blackwell, 2011), 266; Beryl Rawson, *Children and Childhood in Roman Italy* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2005), 177; Richard Saller, “Corporal Punishment, Authority and Obedience in the Roman Household”, *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, ed. B. Rawson (Oxford: Clarendon Press, 1991), 144-165.

<sup>12</sup> Seneca Lucius Annaeus, *Minor Dialogues: Together with the Dialogue On Clemency*, çev. Aubrey Stewart (London: George Bell and Sons, 1889), 37.

<sup>13</sup> Keith Bradley, *Slavery and Society at Rome* (Cambridge England ; New York, NY, USA: Cambridge University Press, 1994), 141.

Benzer şekilde erken dönem Orta Çağ manastırlarında da fiziksel cezanın uygulanmasının sebeplerinden biri ceza prosedürlerinin arkasındaki mantığı anlamayan topluluk üyelerini disipline etmektir. Manastırlarda genellikle bu kategoriye girmesi beklenen kesim ise çocuklar olmuştur.<sup>14</sup>

Roma aile geleneğinde görülen fiziksel şiddetin okullarda küçük çocuklara disiplin maksadıyla tatbik edildiği bilinmektedir.<sup>15</sup> Orta Çağ manastırları da dini birer kurum olmalarının yanı sıra aynı zamanda birer eğitim ve öğretim merkezleri konumundadır. Bu sebeple eğitim-öğretim faaliyetlerinin yürütüldüğü bu mekanlarda dönemin mevcut laik eğitim sisteminin uygulandığı Roma eğitim geleneğinin izlerini görmek mümkündür. Ancak çocukluk ve yetişkinliğin ayrıldığı yaş sınırı noktasında net bir fikir yürütmek zordur. Gerek klasik dönemde gerekse geç Antik Çağ'da çocukluk olarak tabir edilen dönem 7 yaş olarak belirtilmektedir. Nitekim o dönem 7 yaş entelektüel gelişimde bir kilometre taşı olarak algılanmaktaydı<sup>16</sup> ve ergenliğin 12 ila 14 yaşlarında başladığına dair genel bir kabul bulunmaktaydı.<sup>17</sup>

Manastır kuralları incelendiğinde de çocukların fiziksel cezaya çarptırılmasının belli bir yaş ve şiddet kriterleri olduğu görülmektedir. İlk olarak Doğu manastır geleneğine bakılacak olursa, örneğin Pakomius (292-348) manastırlarında çocukların cezalandırılmasının yetişkinlerinkinden farklı olduğu ve çocuklar için uygulanacak cezalar konusunda doğrudan bir yönlendirmede bulunmadığı görülecektir. Pakomius kurallarında kendilerini tembelliğe ve oyuna veren çocukların önce uyarıldıklarından ve davranışlarını düzeltmezlerse manastır idarecileri tarafından kendilerine 30 günlük nite-

<sup>14</sup> Manastırlarda bulunan çocuklar, genellikle manastıra bırakılan yetimler, yetişkin üyelerin yanlarında getirdikleri akrabaları ya da ebeveynlerin eğitim ve dini bir hayat sürmeleri maksadıyla manastıra bıraktıkları kimselerdi. Mayke de Jong, *In Samuel's Image: Child Oblation in the Early Medieval West* (Leiden ; New York: Brill, 1996), 16-23.

<sup>15</sup> W. Martin Bloomer, "Corporal Punishment in the Ancient School", *A Companion to Ancient Education*, ed. W. Martin Bloomer (Wiley-Blackwell, 2015), 184-198; Richard Saller, "Whips and Words: Discipline and Punishment in the Roman Household", *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*, ed. Richard Saller (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 133-154.

<sup>16</sup> Bu noktada Seneca'nın insan yaşamının her yedi yılında hayatın başka bir aşamasına geçildiğini söylemektedir. Seneca Lucius Annaeus, *On Benefits*, çev. Miriam Griffin - Brad Inwood (Chicago; London: University of Chicago Press, 2014), 167.

<sup>17</sup> Rawson, *Children and Childhood in Roman Italy*, 136.

liği belirsiz bir ceza verildiğinden bahsedilmektedir.<sup>18</sup> Bu noktada Pakomius'un aşamalı bir ceza sistemi benimsediği hemen göze çarpmaktadır. Ancak bu cezadan sonra çocuklar aynı hatalar üzerinde ısrar ederlerse ve manastır yöneticisi de bunu başrahibe haber vermezse bu durumda idareci de cezalandırılmaktadır. Bu tutum, ahlaki problemlerden sadece çocukların değil, idarecilerin de sorumlu tutulacağını göstermektedir. Pakomius'un kurallarından anlaşıldığı üzere çocukların bu suçları ısrarla işlemeleri onların hasta olarak kabul edildiğini göstermektedir. Nitekim bu durumda hasta olan çocuklar revirde yetişkinler için tasarlanmış bazı cezalara (oruç veya aforoz gibi) çarptırılmaktadır.<sup>19</sup>

Genel itibarı ile Pakomius manastırlarında bedensel cezanın uygulandığı varsayılabilir de çocuklara uygulanan herhangi bir fiziksel cezadan söz edilmemektedir. Dolayısıyla, Pakomius kurallarında çocukların fiziksel şiddete maruz kalıp kalmadıkları konusundaki muğlaklık, belki de onların idarecilerin takdirine bağlı olarak belirli koşullarda dövüldüğü ihtimalini de akla getirmektedir.

216| db

Doğu manastır geleneğinde göze çarpan bu ılımlı tutum, Kapadokyalı Aziz Basil (330-379) ile devam etmiştir. Basil'in ceza konusundaki genel tavrı, her yaş ve ruh durumuna göre uygun bir cezalandırma sisteminin doğru olacağı şeklindedir.<sup>20</sup> Bu sebeple Basil, manastırdaki çocuklar için bedensel ceza öngörmese de çocuklara özel muamele gerektiren ayrıntılı ceza yöntemleri sunmaktadır. Basil'e göre çocuklar için verilecek ceza, hasta olan bir kişiye uygulanan ilaç tedavisine benzemeli ve her suç için uygun bir ilaç bulunmalıdır. Ağgözlü için oruç tutmak, çok konuşan için sessizlik, kavga eden için kavga ettiği kişiye hizmet etmek gibi nefsi zorlayıcı cezalar bu cezalara örnek olarak gösterilebilir. Ancak Basil, itaatsizlik ve karşılık verme, iş konusunda tembellik, boş konuşma, yalan söyleme veya ahlaki sapkınlığı içeren suçların rütbeli bir rahibe iletilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu noktada Basil'in daha ağır suçlar olarak nitelendirilebilecek türden suçları rütbeli rahibin inisiyatifine bıraktığı ancak bu noktada da herhangi bir fiziksel cezadan bahsetmediği görülmektedir. Bunun yerine azarlama ifadesini kul-

<sup>18</sup> Precepts and Judgements.13, Adalbert de Vogue OSB, *Pachomian Koinonia: II, Pachomian Chronicles and Rules*, çev. Armand Veilleux OCSO (Kalamazoo, Mich: Liturgical Press, 1981).

<sup>19</sup> Pachomius, Precepts and Judgements.5, 6.

<sup>20</sup> Basil, Shorter Rules.106.

lanmaktadır. Çünkü Basil, azarlamayı ruhun ilacı olarak görmektedir ve bu işi sıradan birinin yapamayacağını söylemektedir. Basil'e göre, bu tarz vakalarda bir doktor olarak sadece yönetici konumunda olan kişinin kapsamlı bir incelemesinden sonra uygun tedavi yöntemi uygulanabilir.<sup>21</sup>

Doğu'yla kıyaslandığında Batı manastır geleneğinde çocuklara karşı görece daha sert bir tutumun sergilendiği görülmektedir. Bununla ilgili olarak Augustinus, *Manastır Nizamı* adlı eserinde (*Ordo Monasterii*), reşit olmayan ve günah işlemekte ısrar eden çocuklar için doğru cezanın bedensel ceza olduğundan bahseden ilk manastır yazarı olarak kabul edilmektedir.<sup>22</sup> Augustinus'un yanı sıra *Üstad'ın Kuralı (Regula Magistri)*<sup>23</sup> da 15 yaşına kadar genç erkeklerin aforoz edilmek yerine kırbaçlanmalarını önermektedir. Ancak 15 yaşından sonra kırbaçlamak yerine aforoz cezasının doğru olduğunu savunmaktadır.<sup>24</sup> Çünkü o yaş itibarı ile çocuklar, birer yetişkin gibi yaptıkları hataların kefaretni ödemeleri ve bu hataları düzeltmeleri gerektiğini anlayabilmektedirler.<sup>25</sup> *Üstad'ın Kuralı* bu uygulamaya argüman olarak çocuklardaki akıl eksikliğini göstermektedir. Nitekim *Üstad'a* göre çocuklar 15 yaşına gelene kadar kefarett ödemeleri ve hatalarını düzeltmeleri gerektiğini anlayamazlar. Bu nedenle fiziksel olarak cezalandırılmalıdırlar.<sup>26</sup> Buradan hareketle Batı manastırlarında sadece 15 yaşın altındaki çocuklar için bedensel cezaya izin verildiği anlaşılmaktadır.

<sup>21</sup> Basil, *Longer Rules*.53.

<sup>22</sup> Augustine, *The Monastic Rules (Ordo Monasterii)*, ed. Boniface Ramsey (Hyde Park, N.Y.: New City Press, 2004), 108.

<sup>23</sup> 6. yüzyıl Batılı manastır kuralları içerisinde önemli bir yeri bulunan *Üstad'ın Kuralı (Regula Magistri)* adlı yazarı anonim olan eser, aynı dönem kaleme alınan ve Batı manastır geleneğinin şekillenmesinde önemli rol oynayan Aziz Benedikt'in kaleme aldığı *Regula Benedicti* adlı nizamnamenin de en önemli kaynakları arasında gösterilmektedir. Detaylı bilgi için bkz.: Yasin Güzeldal, *Batı Manastır Geleneğinde Aziz Benedikt ve Manastır Hayatına Dair Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 261-266. Bu dipnottan sonra *Regula Magistri* için "RM", *Regula Benedicti* için ise "RB" kısaltması kullanılacaktır.

<sup>24</sup> Özellikle Benedikt ve *Üstad'ın Kuralı*'nda ceza için (excommunicatio) "aforoz" kelimesi kullanılmaktadır. Kilise hukukunda aforoz, suç işleyen kişilerin kiliseden ihracı anlamına gelse de Benedikt ve *Üstad* bu ifadeyi, suç işleyen kişinin "kendilerini Tanrı'ya adayınların dışında tutulması" anlamında kullanmaktadır. Güzeldal, *Batı Manastır Geleneğinde Aziz Benedikt ve Manastır Hayatına Dair Görüşleri*, 203.

<sup>25</sup> Jacques Paul Migne, *Ad Monachos Magistri Regula (Patrologiae Cursus Completus)* (Paris: J.P. Migne, 1862), 943-1052; *The Rule of the Master*, çev. Luke Eberle (Kalamazoo: Cistercian Studies, 1977), 158.

<sup>26</sup> RM.14:79-81

*Benedikt Kuralı* ise (*Regula Benedicti*) çocuklara uygulanacak fiziksel ceza konusunda oldukça nettir. *Benedikt Kuralı*'na göre her yaş ve anlama kapasitesine göre doğru davranış yöntemleri uygulanmalıdır. Bu yüzden çocuklar, kötü bir davranıştan dolayı suçlu bulduklarında bu hatayı tekrarlamamaları için dayak (*verbera*) ya da sıkı bir oruç tutma cezası ile cezalandırılmalıdır.<sup>27</sup> Örneğin ayinlerde okunan Mezmurlar, ilahiler ve dualar esnasında herhangi bir hata yapıldığı takdirde, bu hatanın hemen düzeltilmesi gerekmektedir. Yetişkinler ise aynı suçu işlediklerinde topluluk önünde azarlanırken çocuklar dayak cezası ile cezalandırılmaktadır (*vapulent*). Nitekim manastırda yaşayan çocukların gerçek birer dindar oldukları ve ayinlere katıldıkları bilinmektedir. Ancak ilgili maddede bu konu ile alakalı dikkat çeken bir nokta bulunmaktadır. Tıpkı *Üstad'ın Kuralı*'nda olduğu gibi çocuklar (*pueri*), aforoz cezasının ciddiyetini anlayacak kapasitede olmayan kişiler olarak kabul edilmektedir.<sup>28</sup> Bu sebeple yukarıda bahsedilen aforoz cezası çocuklar üzerinde uygulanmaz, bunun yerine doğrudan neticeye yönelik uygulamalara başvurulur.<sup>29</sup> Buradan çıkan sonuca göre, *Benedikt'in* düşünce sisteminde çocukların eğitiminde tavize yer olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>30</sup> İlgili bölümün son maddesinden de anlaşılacağı üzere bu cezalar, onların düzelmesi ve aynı hataya tekrar düşmemeleri için uygulanmaktadır.

<sup>27</sup> RB.30.

<sup>28</sup> Gerek *Üstad'ın Kuralı* gerekse *Benedikt Kuralı* kaleme alınmadan önce çocukların akıl ve mantıktan yoksun olduğunu savunan bazı Hristiyan yazarlar da olmuştur. Örneğin Yuhanna Krisostom (İoannes Hrisostomos [ö. 407]) Yeni Ahit'e dayanarak (Mat.11:6-19; 1Ko.13:11; 14:20), çocukluğun olumsuz özelliklerini mantıksızlık, dikkat dağınıklığı ve inatçılık olarak tanımlar. Krisostom'a göre aslında, çocuklar büyüdükçe daha rasyonel olurlar, ama aynı zamanda arzuları geliştikçe daha günahkâr olurlar. John Chrysostom, "Homily on Matthew", *Nicene and Post-Nicene Fathers-1*, ed. Philip Schaff (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1888), 10/böl. 62:4. Augustinus'un ise aksine, bebeklerin sadece fiziksel olarak güç yetiremedikleri için günah işleyemediklerinden, bebeklerin bile masumiyetini reddettiği bilinmektedir. Augustine, "Confessions", *Nicene and Post-Nicene Fathers-1*, ed. Philip Schaff (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887), 1/böl. 1.7:11; Gillian Clark, "The Fathers and the Children", *Studies in Church History* 31/ (1994), 23-25.

<sup>29</sup> RB, 30:1-3.

<sup>30</sup> Eğitim amacıyla çocuklara uygulanan fiziksel cezalara Roma komedyası yazılarında rastlamak mümkündür. Örneğin, *Benedikt'ten* yaklaşık 700 yıl önce yaşamış olan Romalı komedyası yazarı Plautus (250-184), öğretmenin karşısında kitap okurken tek bir hecenin telaffuzunda dahi bir hata yapıldığında bunun şiddetli bir dayakla sonuçlanacağını anlatan bir sahne yazmıştır. Titus Maccius Plautus, *Plauti Bacchides* (London: Methuen & Co., 1896), 30, böl.422- 434; Bloomer, "Corporal Punishment in the Ancient School", 186.

## Manastır Kurallarında Yetişkinlere Uygulanan Fiziksel Cezalar

Manastırlarda yaşayan rahiplere uygulanan bedensel cezaları erken dönem Orta Çağ manastır kurallarının tamamında bulmak mümkün değildir. Örneğin bedensel cezalar, Basil'in (ö. 379) *Daha Uzun Kurallar* (ὄροι κατὰ πλάτος) ve *Daha Kısa Kurallar* (ὄροι κατ' ἐπιτομήν) kitaplarında ya da Augustinus'un *Kurallar* kitabında (*Praeceptum*) açık bir şekilde görülmez.<sup>31</sup> Bununla birlikte bu durum, bedensel cezaların bu yazarlar tarafından tamamen reddedildiği anlamına da gelmemektedir. Gerekli durumlarda dayanın doğru kullanımı konusunda bu yazarların oldukça uygun görüşlere sahip oldukları da bilinmektedir.

Birçok manastır kuralında öncelikle kademeli bir disiplin anlayışının benimsendiği görülmektedir. Buna göre, sorunlu rahip öncelikle özel olarak birkaç defa uyarılır, bundan sonuç alınmazsa daha sonra topluluk önünde azarlanır. Tüm sözlü uyarılar karşısında eğer rahip tövbe etmezse ve hatasını telafi etmezse cezası fiziksel şiddete kadar varır. Kademeli bir ceza türünü destekleyen ve en nihayetinde fiziksel cezayı öngören birçok manastır kuralı, bu cezanın uygulanmasına giden yolu daha sert önlemler silsilesi ile güçlendirmeyi manastırın iç disiplini için gerekli görmektedir. Ancak yine de bu durum sözlü uyarı, topluluk önünde azarlama, sessizlik veya oruç tutma gibi diğer önlemler başarısız olduktan sonra devreye girmektedir. Örneğin, Pakomius kurallarında, yalnızca bir kez "dövmekten" bahsedilmektedir. Yani burada bu eylemin aşamalı olarak ilerleyen bir disiplin zincirinin doruk noktası olduğu anlaşılmaktadır. Pakomius'un kuralında anlatıldığına göre, ruhen temiz olan birini saptırmaya teşebbüs eden bir keşiş öncelikle üç kez uyarılır, ancak bu kişi hatasından tövbe etmezse, manastırın dışına çıkarılır, dövülür ve kendisine ekmek ve su verilerek manastırın dışında bu kötü düşünceden temizlenene kadar öylece bırakılır.<sup>32</sup> Bu sebeple Pakomius'un "*koinonia*" (κοινωνία)<sup>33</sup> sistemi içerisinde fiziksel ceza, birçok olası cezadan yalnızca biridir ve ağır bir ceza

<sup>31</sup> Ancak Augustinus'un *Ordo Monasterii* adlı manastır kurallarında, çocuklara uygulanan bir fiziksel cezadan bahsedilmektedir. Augustine, *Ordo Monasterii*, böl. 10.

<sup>32</sup> Pachomius, *Precepts and Judgements*.4.

<sup>33</sup> Kardeşlik, dostluk anlamalarına gelen ve Yeni Ahitten alınan bu Yunanca kelime, Pakomiusçu anlayışa göre, bir bütün olarak manastır yaşamını ifade eden bir terim olarak kullanılmıştır. H. G. Liddell vd., *A Greek-English Lexicon* (Oxford, New York: Oxford University Press, 1883), 823.

olarak kabul edilmektedir. Fakat Pakomius her ne kadar “dövmekten” bir kez bahsetse de yapılan hatalar karşısında defalarca uyarılmasına rağmen sonuç alınamayan rahipler için manastır kanunlarının işletileceğinden de bahsetmektedir.<sup>34</sup> Burada bahsedilen “manastır kanunları”nın bu manada ucu açık bir ifade olduğu görülmektedir.

Batı’daki bazı erken dönem manastır kuralları, bedensel cezaya, kademeli disiplin önlemleri içinde daha önemli bir yer vermektedir. Özellikle *Üstad’ın Kuralı* ve *Benedikt Kuralı*’nda bu durum çok net görülmektedir.<sup>35</sup> Örneğin *Benedikt Kuralı*, kademeli disiplin önlemlerinin güzel bir taslağını sunmaktadır. Buna göre, itaatsiz, kibirli, mırıldanan, kutsal kuralı küçümseyen ve üstlerinin emirlerini yerine getirmedeği tespit edilen bir rahip, ilk önce iki kez gizlice uyarılmalıdır. Bu uyarılar neticesinde o rahip eğer kendini düzeltmezse bu defa herkesin önünde alenen azarlanmalıdır. Bu da fayda vermezse o rahip aforoz edilir. Aforoz cezasından da sonuç alınmazsa bu defa bedensel ceza uygulanır.<sup>36</sup> Bu bağlamda incelendiğinde *Benedikt Kuralı*’nda bedensel ceza aşamalı bir yolda ulaşılan son noktadır ve en ağır ceza olarak kabul edilmektedir. Başka bir örnekte ise Benedikt, Pakomius’un kuralında olduğu gibi, fiziksel cezayla birlikte manastırdan atılma olasılığında da bahsetmektedir.<sup>37</sup> Ancak, eğer fiziksel cezaya rağmen keşiş islah olmamışsa, bu durumda manastırdan ihraç henüz son çare değildir. Benedikt bu noktada ihracın yerine başrahibin “bilge bir hekim” olarak hareket etmesi gerektiğini, bu kişiye psikolojik destek sağlanmasını ve bu “hasta kardeş” için cemaatten dua istenmesi gerektiğini söylemektedir.<sup>38</sup> Bu sebeple, sözlü ya da fiziksel şiddetin fayda vermediği durumlarda başrahip, bu kişiye karşı bilge bir doktor gibi (*sapiens medicus*) davranmalıdır.<sup>39</sup> Bu noktada Benedikt’in, Basil’e benzer şekilde, şifa dilini kullandığı da görülmektedir (*ut sanentur*).<sup>40</sup> Benedikt, eğer tüm bu uygulamalar o kişi iyileştirmeye yetmezse, son çare olarak başrahibin hasta bir koyun tüm sürüyü etkilemesin diye

<sup>34</sup> Pachomius, Precepts and Judgements.6.

<sup>35</sup> RM.12:2-3; RB.23. Sadece keşişlere değil kıdemli rahiplere de aynı disiplin uygulanmaktadır. Bkz.: RB.65:18-21.

<sup>36</sup> RB.23.

<sup>37</sup> RB.28.

<sup>38</sup> RB.28:4-5.

<sup>39</sup> Buradaki “bilge doktor” metaforu Cassian, Institutes.10:7’den esinlenilmiştir.

<sup>40</sup> “...iyileşmeleri için...” RB.30:3. Basil, Longer Rules.50-53.



o rahibi topluluktan atması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>41</sup> Manastır kurallarında takip edilen bu yolun, aile içindeki günahkâr rahiplerin öncelikle aile içinde ıslah edilmesinin tavsiye edildiği, bundan sonuç alınmadığında topluluk önünde uyarılarak bu hatanın düzeltilmesinin hedeflendiği ve bundan da sonuç alınmadığında o kişiyi topluluktan sınır dışı edilmeye kadar götüren bir sürecin takip edildiği Matta 18:15-17'e dayanması muhtemeldir.<sup>42</sup>

Diğer bir disiplin anlayışı ise cezanın suça uygunluğudur. Bu durum, işlenen suç karşısında verilecek cezanın bir nevi iyileştirici bir ilaç gibi görülmesiyle ilgilidir. Bu sebeple suçun niteliği tedavi yöntemini de belirlemektedir. Örneğin Basil, oburluk için oruç tutma, uyku zaafı için nöbet tutma, gürültü yapanlar için sessiz kalma vb. cezaların tatbik edilmesi gerektiğini savunarak bu şekilde günahkâr keşişlerin iyileştirilmesini tavsiye etmektedir.<sup>43</sup> Bu noktada Basil'de herhangi bir bedensel ceza belirtisi olmamasına rağmen, günahın doğası ve suçlunun karakteri gerektiriyorsa, bedensel cezayı uygun bir ceza olarak algılaması göz ardı edilemez. Basil ve Pakomius kuralları, manastırda disiplini uygulamaktan sorumlu olanlara, Batı manastır kurallarına kıyasla, doğru cezayı bulma noktasında yaratıcılığa çok daha fazla önem vermektedir. Yine de Batılı manastır kuralları, daha az suçların daha ciddi olanlara göre farklı bir cezaya tabi tutulmaları gerektiğini belirterek iyileştirici etkisine paralel olarak suçun niteliğine göre ceza uygulama fikrine de katılmaktadırlar.<sup>44</sup> Bu durumda ise zihinsel yeterlilik ile ilgili durumlar dikkate alınmaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi özellikle çocukların zihinsel yeterliliği hesaba katıldığında farklı türden bir cezayı hak ettikleri düşünülmüştür. Çünkü hem çocukların işledikleri suçlar yetişkinlere göre daha farklıdır hem de kendilerine verilecek cezanın amacını anlama noktasında farklı bir algılama kapasiteleri

<sup>41</sup> Fry, *RB 1980*, 435. RB.28:8. Çünkü Havarî şöyle der: *Kötü adamı aranızdan kovun* (1Kor. 5:13); ve yine, *İman etmeyen ayrılırsa ayrılınsın* (1Kor. 7:15).

<sup>42</sup> Fry, *RB 1980*, 427. "Eğer kardeşin sana karşı günah işlerse, ona git, suçunu kendisine göster. Her şey yalnız ikinizin arasında kalsın. Kardeşin seni dinlerse, onu kazanmış olursun. Ama dinlemezse, yanına bir ya da iki kişi daha al ki, söylenen her şey iki ya da üç tanığın sözüyle doğrulansın. Onları da dinlemezse, durumu inanlılar topluluğuna bildir. Topluluğu da dinlemezse, onu putperest ya da vergi görevlisi say." Mat.18:15-17.

<sup>43</sup> Basil, *Longer Rules*.51.

<sup>44</sup> Örneğin Augustinus, günahların büyüklüğüne paralel uygun olarak, bazen daha büyük, bazen daha az şiddetle azarlamının faydalı olduğunu söylemektedir. Augustine, "On Rebuke and Grace", *Nicene and Post-Nicene Fathers-1*, ed. Philip Schaff (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887), 5/böl. 7.

bulunmaktadır. Ancak bu fikir yetişkinler bazında ele alındığında yavaş yavaş şiddetlenerek fiziksel cezalandırma noktasına ulaşmaktadır. Çünkü bazı kurallarda öğüt ve azarlamaya cevap vermeyen kişilerin idrak kapasitelerinde eksiklik olduğu düşünülerek bu kişilerin fiziksel şiddet olmadan başka bir şekilde düzeltilemeyecekleri kabul edilmektedir.<sup>45</sup> Neticede Basil dahi bazı durumlarda küçüklerin ve yetişkinlerin zihinsel kapasitelerinde çok fazla fark olmadığını, çünkü yetişkinlerin çocuksu davranışlarının olabileceğini fark ettiğinden her ikisinde de aynı hataları görmenin şaşırtıcı olmayacağını savunmaktadır.<sup>46</sup> Bu anlayış daha sonra Cassianus (360-435), *Üstad'ın Kuralı* ve Benedikt'i de etkileyecektir.

*Benedikt Kuralı* her ne kadar fiziksel şiddeti ilk seçenek olarak görmüyor gibi görünse de başrahibe bu konuda verilen yetkiler bu durumun aslında belli şartlara göre şekillendiğini göstermektedir. RB, 2:27-28'de hata işleyenlere karşı başrahibin önünde iki seçeneği olduğundan bahsedilmektedir. Bunlardan ilki sözlü uyarı, diğeri ise fiziksel şiddettir. Nitekim Kutsal Kitap temelli bu pasajlarda (Süleyman'ın Özdeyişleri, 23:13; 29:19) başrahibe açıkça fiziksel şiddet kullanma yetkisinin verildiği görülmektedir. Ancak fiziksel şiddet tüm rahiplere uygulanmaz. Örneğin yüksek statülü rahiplere karşı sözlü uyarı yöntemi uygulanmaktadır. Burada Benedikt'in *honestiores* olarak tanımladığı kesim "ahlaki açıdan dürüst", "onurlu" ve Roma hukukunda asil doğumlu erkekleri ifade etmektedir. Bu tür adamlara aynı zamanda *intellegibiles* de denmektedir (zeki, anlayışlı). Bu durumda onurlu ve zeki bir rahip bir hata yaptığında, başrahip herhangi bir bedensel şiddet uygulamadan önce ona iki sözlü uyarı yapar. Bununla birlikte, daha düşük statüdeki bir rahibe karşı ise başrahip hemen fiziksel bir ceza uygulayabilir. Nitekim bu türden rahipler Benedikt tarafından *improbos* (sapkın, isyankâr, bencil), *duros* (inatçı, eğitilmemiş, kaba) ve *inoboedientes* (itaatsiz) kişiler olarak tanımlanmaktadır.<sup>47</sup> Kuralın bu önemli pasajı, bir rahibe vurmanın cemaat içerisinde kaygı uyandırdığını, çünkü fiziksel şiddetin muhatabı olan rahibin açıkça statüsünü kaybettiğini ve

<sup>45</sup> RB.28:1. Julia Hillner, "Monks and Children: Corporal Punishment in Late Antiquity", *European Review of History: Revue européenne d'histoire* 16/6 (01 Aralık 2009), 777.

<sup>46</sup> Basil, *Longer Rules*.15:1.

<sup>47</sup> RB.2:27-28. Fakat Benedikt, aynı başlık altında (RB.2) başka bir maddede (RB.2:20) Kutsal Kitap'tan yaptığı alıntılarla köle ve özgür doğanların eşit olması gerektiğini (Gal.3:28; Ef.6:8) ve Tanrı'nın insanlar arasında ayırım yapmayacağını (Rom.2:1) belirterek kendisiyle çelişmektedir.

*honestiores* rütbesinden *improbos* rütbesine düştüğünü göstermektedir. Örneğin, “ruh”a yöneltilen ilk iki sözlü uyarıyı görmezden gelen ve daha sonra fiziksel şiddete maruz kalan yüksek statüdeki rahip, şüphesiz daha nüfuz edilebilir bir konuma düşecektir. Hatta, piramidin en üst noktasında olan başrahibin hemen altında bulunan bir rütbeli rahip, fiziksel cezaya tabi tutulmadan önce dört defaya kadar sözlü bir şekilde uyarılmaktadır.<sup>48</sup> Bu konumdaki bir rahibin dahi sözlü uyarıya yanıt vermemesi ve fiziksel şiddete maruz kalması, bu durumun o rahibin akıl noksanlığına işaret ettiği şeklinde yorumlanmaktadır.<sup>49</sup>

*Üstad'ın Kuralı*, aforoz başarısız olduktan ve söz konusu keşiş başrahibe tövbe etmeyi reddettiğini söyledikten sonra fiziksel cezayı nihai ceza olarak görür. Ancak burada bahsedilen fiziksel ceza *Benedikt Kuralı*'na kıyasla daha şiddetlidir. Nitekim *Üstad'ın Kuralı* bu kişilerin önce hapsedileceklerini ve daha sonra hatasından pişman ola dek kırbaçlanacaklarını bildirmektedir. Ayrıca bu durumda *Benedikt* de olduğu gibi fiziksel cezaya manastırdan atılma da eşlik edebilir.<sup>50</sup>

Bir diğer önemli husus, Aziz Benedikt ve *Üstad'ın Kuralı*'nın kaleme alındığı dönemde söz dinlemez ve inatçı din adamlarının idaresine yönelik olarak kilisenin uygulamalarının ve daha önceki manastır kaynaklarının da bedensel ceza için bir emsal teşkil edebileceğidir. Örneğin Epaone Konsili'ndeki (517) piskoposlar, kâfirlerin veya Yahudilerin yemeklerine yardım eden genç din adamlarının dövülmesi gerektiğine karar vermiştir.<sup>51</sup> Aynı şekilde, Agade Konsili'nde (506) piskoposlar, sarhoş veya uygun tavsiye mektupları olmadan seyahat edeceğini düşünen din adamlarının ve rahiplerin bedensel olarak cezalandırılmasını savunmaktadır.<sup>52</sup> II. Tours Kon-

<sup>48</sup> RB.65:18-19.

<sup>49</sup> Lynda L. Coon, *Dark Age Bodies: Gender and Monastic Practice in the Early Medieval West* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011), 86.

<sup>50</sup> RM.13:68-71.

<sup>51</sup> Epaone Konsili, kanon.15. Charles de Clercq (ed.), *Concilia Galliae a. 511-695* (Turnhout: Brepols, 1963), 27-28; “Concilium Epaonense - Documenta [0517-0517]”, *Documenta Catholica Omnia* (Erişim 24 Aralık 2020).

<sup>52</sup> Agade Konsili, kanon 41. Jacques Sirmond (ed.), *Conciliarum Galliae, tam editorum quam ineditorum, collectio, temporum ordine digesta, ab anno Christi 177 ad ann. 1563, cum epistolis pontificum, principum constitutionibus, et aliis ecclesiasticae rei gallicanae monumentis: opera et studio Monachorum Congregationis Sancti Mauri. Tomus primus [ab anno 177 ad annum 591]*. (Parisiis: Sumptibus Petri Didot, filii primogeniti, 1789), 790.

sili'nde (567) ise birbirleriyle uygunsuz bir şekilde tartışan piskoposların bile bu tür cezalara maruz kalabileceklerini belirten ifadelere rastlanılmaktadır.<sup>53</sup> Timothy Fry'a göre Fransa'daki bu örneklerin, Aziz Benedikt ve *Üstad'ın* zamanında İtalya'da ne ölçüde bilindiğini ve uygulandığını belirlemek zor olsa da bu tür uygulamaların Roma Kilisesi'nde bilinmesi ve kullanılması “zamanın ruhu” içerisinde bu tutumun var olduğunu göstermektedir.<sup>54</sup>

Bedensel cezadan kaçınmanın koşulu ise kademeli bir şekilde uygulanan ıslah etme çabalarına olumlu yanıt verebilme yeterliliğidir. *Üstad'ın Kuralı* bu yeterliliğin bazı yetişkinlerde mevcut olmayabileceği ihtimaline işaret etmektedir. Bu durum Benedikt'in, sadece çocukların ve gençlerin değil, aynı zamanda aforozun cezasını anlamayan herkesin oruç veya dayakla, yani bedensel cezalarla cezalandırılması gerektiği görüşüne karşılık gelmektedir.<sup>55</sup> Bu noktada Benedikt'in “*Aptal bir adam sadece kelimelerle terbiye edilemez*”<sup>56</sup> (*stultus verbis non corrigitur*) ifadesini kullandığı görülmektedir. İlginç bir şekilde, Benedikt'in aksine Kutsal Kitap'ın *Vulgate* (Latince) versiyonunda *stultus* (aptal) kelimesinin yerine *servus* (köle) kelimesi kullanılmıştır.<sup>57</sup> Buradan Benedikt'in rahiplerine köle diyecek kadar ileri gitmediği anlaşılmaktadır. Ancak *Benedikt Kuralı* incelendiğinde genellikle ceza kavramını ifade etmek için (*vindicta*) kelimesini kullandığı görülmektedir. Bu terim ise cezalandırma anlamının yanı sıra Roma kültüründe kölelerin azat edilmesinde kullanılan, efendilerinin çubuğunu/sopasını ifade eder.<sup>58</sup> Benedikt'in aslında burada, zekâ noksanlığı olanlar, çocuklar ve köleler arasında bir mukayese yaptığı görülmektedir. Bu sebeple cezalandırma kelimesinin (*vindicta*) yukarıdaki anlamı da göz önüne alındığında her üç grubun da akıl noksanlığı ya da yetersizliği nedeniyle bedensel cezaya çarptırılacakları, bu eksikliklerden de “ceza çubuğuyla” azat edilecekleri anlamı çıkarılabilir.

<sup>53</sup> II. Tours Konsili, kanon 2. Jean Hardouin (ed.), *Acta Conciliorum et Epistolae Decretales, Ac Constitutiones Summorum Pontificum* (Paris: Typographia Regia, 1714), 358.

<sup>54</sup> Fry, *RB* 1980, 435.

<sup>55</sup> *RB*.2:27-29.

<sup>56</sup> *Özd*.29:19.

<sup>57</sup> Bonifatius Fischer vd. (ed.), *Biblia Sacra Vulgata- Editio Quinta* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983), 984.

<sup>58</sup> Hillner, “Monks and Children”, 783. E. A Andrews vd., *A Latin Dictionary Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1958), 1993.

Manastırlarda uygulanan cezaların niteliği ve niceliği hakkında ise net bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Bu nedenle bu konuda referans alınacak yer Kutsal Kitap'tır. Kutsal Kitap, suçlu kişinin işlediği suç kırbaçlanmayı gerektiriyorsa, o kişinin suçu oranında kırbaçlanmasını tavsiye etmektedir. Bu sayının ise en fazla 40 kırbaçla sınırlandırıldığı görülmektedir.<sup>59</sup> Kutsal Kitap bu sayının aşılması durumunda kırbaçlanan kişinin halkın gözünde aşağılanabileceği ifade edilmektedir.<sup>60</sup> Kutsal Kitap'tan hareketle, bu durumda belli miktarda yenilen kırbacın normal olarak görüldüğü, ancak 40 kırbaçtan sonraki darbelerin kişilik onurunu zedeleyici anlamlar barındırdığı şeklinde algılandığı anlaşılmaktadır. Pavlus'un Korintlilere mektubunda beş kez 39'ar kırbaç yediğinden bahsetmesi de bu durumu doğrulamaktadır.<sup>61</sup> Bu nedenle manastırlarda uygulanan kırbaçlama ya da sopa ile dövme cezalarında 40 sayısının aşılmadığı söylenebilir.

### Bedensel Cezayı Gerektiren Durumlar

Erken dönem Orta Çağ manastır kurallarında bedensel cezaların uygulanmasına yönelik genellikle yukarıda bahsedildiği gibi aşamalı bir yol izlenmiştir. Bedensel cezaya giden bu aşamalı yolda belli başlı birtakım hatalar bulunmaktadır. Genellikle bu hatalar doğrudan bedensel ceza ile cezalandırılmamaktadır. Ancak bazı durumlarda uyarı veya nasihat yapılmadan doğrudan fiziksel şiddete başvurulduğu da bilinmektedir. Bu noktada Pakomius'un kuralları içerisinde fiziksel cezadan sadece bir kez bahsettiğine yukarıda değinilmişti. Burada fiziksel şiddeti gerektiren hususun da başkasının ruhunu saptırmaya yönelik bir konu olduğu bilinmektedir. Pakomius'un, iftira, öfke, küçümseme, şiddet, iftira, homurdanma ve ağır iş yükünden şikâyet etme, itaatsizlik, kavgacılık, inkarcılık, yalancılık, yetişkinlerin küçük çocuklarla oynaması gibi durumlarda daima sözlü uyarı yöntemini kullandığı görülmektedir.<sup>62</sup> Ancak üstü

<sup>59</sup> Ancak bu durumun İrlanda manastırlarında farklı olduğu görülmektedir. İrlanda manastırlarının kurucusu olarak görülen Aziz Columbanus (540-615), kendisinden istenilen bir şeyi yapmamakta direnen, karşı çıkan, mızızlanan bir keşiş için 50 kırbaç vurma cezasının gerekli olduğunu söylemektedir. Ludwig Bieler - D.A Binchy, *The Irish Penitentials* (Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1963), 99.

<sup>60</sup> Yas.25:1-3. Aykıt, "Dini Bir Fenomen Olarak Kendini Kırbaçlama veya Flagellant Hareketi", 1/519.

<sup>61</sup> 2Ko.11:24.

<sup>62</sup> Pachomius, *Precepts and Judgements*.1-16.

kapalı ifadelerin (manastır kanunları gibi)<sup>63</sup> fiziksel şiddetle sonuçlanacağı varsayılırsa bu suçların da bu sınıfa girdiği söylenebilir.

Basil'in kuralları incelendiğinde fiziksel şiddetten tam olarak bahsetmese de kuralının bazı bölümlerinde fiziksel şiddeti ima eden görüşlerini görmek mümkündür. Örneğin sessizlik konusunda özel bir hassasiyet gösteren Basil'in, sessiz kalma noktasında başarısız olan kardeşlerin azarlanmasını teşvik edici birtakım ifadelerine rastlanılmaktadır. Bu noktada Süleyman'ın Özdeyişleri 13:24'ü (*Oğlundan değneği esirgeyen, onu sevmiyor demektir. Seven baba özenle terbiye eder*) alıntılanması bir nevi aba altından sopa göstermek şeklinde de anlaşılabilir.<sup>64</sup> Her ne kadar Basil'in genel tavrı göz önüne alındığında doğrudan bedensel bir cezayı düşünmediği sonucu çıkarılsa da öz irade kapsamında değerlendirilebilecek sessizliğin manastır disiplini içerisindeki ciddiyetini göstermek amacıyla kutsal metinleri kullandığı anlaşılmaktadır.

Batı geleneğinde ise doğrudan uygulanan bedensel cezalar genellikle ağır suç olarak kabul edilen davranışların akabinde olmaktadır. Örneğin *Üstad'ın Kuralı*, hırsızlık veya manastırdan kaçma gibi çok ağır bir suç için bedensel cezayı hemen uygulanması gereken bir ceza olarak kabul eder.<sup>65</sup> Benzer şekilde Benedikt de ayin esnasında yapılan hatalarda çocukların dayakla cezalandırılacağını ifade etmektedir.<sup>66</sup> Fiziksel cezanın uygulanmasına ilişkin bu görüş gerek Benedikt'in gerekse *Üstad'ın* kurallarını kaleme alırlarken ciddi ölçüde etkilendikleri düşünülen Ioannes Cassianus'un (360-435) *Kurumlar* eseri ile birtakım benzerlikler göstermektedir. Nitekim Cassianus, eserinde herhangi bir aşamalı cezalandırma yönteminden bahsetmemektedir. Bunun yerine manastırda ikili bir ceza usulü öngörmektedir. Bunlardan ilki dayak gerektiren suçlar arasında gösterilebilecek, açık ve küstah bir şekilde çekişmek, itaatsizlik, izinsiz bir şekilde manastırdan çıkmak, kadınlarla yakınlık kurmak, öfke, kavga, kıskançlıklar, bir şeyin kendi malı olduğunu iddia etme, açgözlülük, diğer kardeşlerin sahip olmadığı gereksiz şeylere ulaşma arzusu ve bunların edinilmesi, yemek aralarında ve gizlice yemek yemek gibi suçlardır. Çanak çömlek kırmak (*baucalis* olarak da bilinir), okumayı çalışmaya tercih etmek, başrahipten izinsiz

<sup>63</sup> Pachomius, Precepts and Judgements.6.

<sup>64</sup> Basil, Shorter Rules.4:5-6.

<sup>65</sup> RM.14:87.

<sup>66</sup> RB.45:3.

mektup yazmak veya almak, manastırda başıboş dolaşmak, görev yaparken tembel ve dikkatsiz davranmak, dış dünyadan akrabalarla başında bir rütbeli rahip olmadan görüşmek vb. davranışlar ise daha hafif suçlar olarak kabul edilir ve bunlar Cassianus'un "manevi azarlama" (*inrepatio spiritualis*) olarak nitelendirdiği cezalar arasında değerlendirilir. Aynı zamanda bu cezaların topluluğun önünde tatbik edilmesi Cassianus tarafından bir tür "kamu kefareti" (*paenitentia publica*) şeklinde ifade edilmektedir.<sup>67</sup> Buna ek olarak *Benedikt Kuralı*'nda ayinlere ve toplu yemeklere geç katılanlara da cezalar uygulandığı bilinmektedir.<sup>68</sup> Bu ve buna benzer hataların uyarı ile düzelmediği takdirde bedensel ceza ile sonuçlandığı görülmektedir.

Bedensel cezayı sadece belli başlı suçlara uygulama görüşünü savunan bir başka manastır yazarı Arles'li Caesarius'tur (Kayzerius) (470-542). *Üstad'ın Kuralı*'nda ve Benedikt de olduğu gibi, Caesarius da aşamalı cezalar kavramını savunmaktadır. Örneğin, *Rahibeler Kuralı*'nda (*Regula ad Virgines*), işe ya da ayine geç kalma suçu için öncelikle öğüt verilmesi, ancak bu durum üç kez tekrarlanırsa oratoriden<sup>69</sup> ve ortak yemekten aforoz edilme cezasının uygulanması gerektiği söylenmektedir. Caesarius'un, rahibeler için fiziksel cezayı öngörüp öngörmediği ise tam olarak belli değildir. Yine *Rahibeler Kuralı*'nda Caesarius, hırsızlık ve kavga suçları için tüm topluluğun önünde adil bir yargılanmadan bahsetmektedir. Bu ölçüyü ise Kutsal Kitap'tan fiziksel cezayı meşrulaştıran alıntılarla desteklemektedir (Süleyman'ın Özdeyişleri 3:12, 23:14; İbraniler 12:6; I. Timoteos 5:20).<sup>70</sup> Bu pasajlarda kullanılan fiziksel azarlama imgeleleri, Caesarius'un rahibeleri için bedensel cezalandırma şeklini düşündüğü şeklinde yorumlanabildiği gibi, aynı zamanda kendi cemaatine karşı sert bir disiplinle otoriteyi güçlendirmeye çalıştığı şeklinde de yorumlanabilir.

### Sonuç

Erken dönem Orta Çağ manastırlarında rahiplere/keşişlere uygulanan fiziksel şiddetin incelendiği bu çalışmada, bu uygulama-

<sup>67</sup> Cassianus, "Institutes", böl. 4:16. Burada bahsedilen hatalar Benedikt ve *Üstad'ın Kuralı*'nda da aynı şekilde geçtiği için tekrar zikredilmemiştir.

<sup>68</sup> RB.43:1-11.

<sup>69</sup> Başında papaz bulunan bir kiliseden ziyade, dua ve ibadet yapılan mekân. Daha sonra "şapel" olarak kullanımı yaygınlaşmıştır.

<sup>70</sup> Caesarius of Arles, *Rule For Nuns*, böl. 26; Hillner, "Monks and Children", 779.

nın dönemin ortak kültür mirasını yansıttığını söylemek gerekmektedir. Bununla birlikte tüm manastır yazarlarının, fiziksel ceza uygulamasını ilk çözüm olarak görmedikleri anlaşılmaktadır. Ancak yine aynı yazarlar, bedensel cezanın gerekli durumlarda bir suçlunun ahlaki ilerlemesini veya “iyileşmesini” sağlama yolunda doğru adım olduğuna inandıklarını gösteren ifadelerde de bulunmuşlardır.

Öncelikle bedensel cezaların Kutsal Kitap’a dayandırıldığı görülmektedir. Nitekim manastır yazarları da Kutsal Kitap’ın ilgili pasajlarına atıflar yaparak suçlunun hatadan ve günahattan arınmasını sağlamak adına bedensel cezayı dolaylı yoldan meşrulaştırmışlardır. Ancak bir disiplin uygulaması olarak bedensel ceza, suçluların hatalarını daha derin bir kavramıyla düzeltmemesi ve yalnızca cezalandıran kişiden nefret etmeyi öğretme tehlikesi de taşımaktadır. Bu nedenle manastır kurallarında bahsedilen bedensel cezaların Kutsal Kitap dayanağının olması muhtemelen bu tür tehlikeleri ortadan kaldırmak için kullanılmıştır.

228 | db

Fiziksel cezayı bir cezalar silsilesinin son aşaması olarak gören Pakomius, Basil, Cassianus, *Üstad’ın Kuralı*, Benedikt ve Caesarius gibi manastır yazarları bedensel cezanın yararlı bir işlevi olabileceğini iddia etmişler ve bu şekilde suçlu keşişin öncelikle ıslahını hedeflemişlerdir. Bu kuralların bahsettiğine göre bedensel ceza, diğer tüm disiplin cezaları makul bir yanıt vermediğinde uygulanmalıdır. Bu noktada manastır yazarlarının muhtemel cezalar arasında fiziksel cezanın varlığına daha az yer verdiklerini göstermektedir. Daha ziyade önemli olan cezanın doğru zamanda kullanımı olmuştur. Ayrıca manastır kurallarının Roma’nın kültürel değerleriyle de bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Roma kültüründe var olan *pater familias* (aile reisi) rolünü manastırlarda başrahibin üstlendiği görülmektedir. Bu rol, salt bir aile reisliğinin yanı sıra aynı zamanda otoriteye itaati, kurumun disiplinini, istikrarın sürmesini ve kaosun engellenmesini de güvence altına almaktadır.

Bahsi geçen erken dönem Orta Çağ Hristiyan manastır kuralları, bir olasılık dahilinde, topluluktaki her üye için bedensel cezaya başvurulabileceğine değinmiştir. Bunun temel motivasyonlarından biri de acı ve korkudur. Korku, geleneksel olarak, makul bir argümanı anlamayan kölelerin ıslahı ile ilgili değil, özgür doğanların eğitimiyle ilişkilendirilmiştir. Bu noktada manastır kurallarının, sözlü uyarılarla düzelmeyen çocukların ya da yetişkinlerin fiziksel



olarak deneyimledikleri korkuyla düzelebileceklerini varsaydığı görülmektedir. Bu konu ile ilgili olarak Augustinus'un görüşleri dikkat çekicidir. Augustinus'a göre, hatalar karşısında utanç ve ödül mekanizmaları ile kontrol edilenlerden güzel dönüşler alınabilir ancak tam bir düzelmeden bahsetmek zordur. Tam düzelleme için korku ve dolaylı olarak da dayak ile terbiye gereklidir. Nitekim Kutsal Kitap'ın da ifade ettiği üzere terbiye edilmek başlangıçta hiç tatlı gelmez, bilakis acı gelir. Ne var ki böyle eğitilenler bunun faydasını sonradan göreceklerdir (İbr.12:11).

Bu durum Augustinus'un insan zihninin akıl yürütme yeteneğine dair olumsuz bir tavır takındığını gösteren bir tutumdur. Aynı zamanda bu konuda Augustinus'un Seneca ile görüşlerinde bir paralellik olduğu da görülmektedir. Nitekim Seneca da özellikle çocukların ya da çocuksu davranışların hayvanlar gibi akıl ve iradeden yoksun olduklarını ifade ederek dayak ve korku ilişkisinin disiplini sağlamada doğru yol olduğunu savunmuştur. Geç Antik Çağ manastırlarında kabul edilecek olan görüşün de bu olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Benedikt ve *Üstad'ın Kuralı*'nın fiziksel cezanın verileceği yaş sınırını belirlemelerinden (15) kölelerin aksine çocukların, yaşları ilerledikçe rasyonel ve yanlış davranışların ne olduğunu anlama potansiyeline sahip bireyler olarak kabul edildiği görülmüştür. Bu durum da bu yaştan sonra artık korku aşılamanın yersiz olacağı anlamına gelmektedir.

db | 229

Erken dönem Orta Çağ manastırlarında genellikle zihinsel olarak yeterli kapasitede olmadığı düşünülen çocukları, bunlar yetişkinler de olabilir, bedensel ceza ile cezalandırmak doğru çözüm olarak kabul edilmiştir. Bu konuda manastır yazarlarının çocukların aforoz ve azarlama gibi cezaları anlayıp özümseyecek yeterlilikte olmadıkları konusunda hemfikir oldukları görülmektedir. Aynı zamanda çocukların dövülmesi hemen hemen tüm kültürlerde eski çağlardan beri var olan geleneksel bir tutum olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak modern dönemlerde yapılan araştırmalar da göstermektedir ki çocuklara uygulanan fiziksel şiddet ileriki yaşlarda bazı travmalara yol açabilmektedir. Buna göre, manastırlarda çocuklara uygulanan fiziksel şiddetin, defalarca uyarıya rağmen hala aynı hatada ısrarcı olan yetişkin rahiplere de uygulandığı göz önünde bulundurulduğunda, bu rahiplerin çocukluklarında sevgi ve şefkat yerine fiziksel şiddetle düzeltilmeye çalışılmaları bu duruma sebep olarak gösterilebilir. Zira bu tutum başarılı olmuş olsaydı o

rahipler yetişkinliklerinde aynı hataları yapmayı fiziksel şiddetle cezalandırılmak zorunda kalmazlardı. Nitekim bu tutum pek bir işe yaramamış olacak ki Benedikt'in başrahiplik makamının hemen alt seviyesindeki bir rahibin dahi hata yaptığına dört defa uyarılmasını ve yine de düzelmezse fiziksel şiddete çarptırılmasını söylemesi bununla açıklanabilir.

Manastırlarda uygulanan fiziksel cezanın insan onurunu kırmaktan ziyade bir nevi eğitim amacı hedeflediği de görülmüştür. Bu noktada Benedikt'in, Kutsal Kitap'tan yaptığı alıntıda *servus* (köle) terimini kullanma konusundaki isteksizliği, bir dereceye kadar rahiplerin onurunu ön planda tuttuğunu göstermektedir. Bu durum da -Benedikt özelinde incelendiğinde-rahiplerin doğrudan fiziksel şiddete maruz bırakılmaması, aşamalı bir ceza sisteminin benimsenmesi ve son çare olarak fiziksel şiddete başvurulması anlayışını destekler niteliktedir.

230 | db

Bedensel cezaları gerektiren durumlar, genellikle manastırın iş ve işleyişini aksatacak, manastır nizamını bozacak hafif ve ağır suçlar olarak ele alınmıştır. Bu noktada Batı manastır yazarlarının Casianus'un listesini yaptığı, birinin dövülmesi veya kovulmasını gerektirecek suçları kullandıkları anlaşılmaktadır. Basil ve Pakomius ise hemen hemen benzer suçları cezalandırılacak eylemler olarak kabul etmişlerdir. Her ne kadar Basil ve Pakomius'ta fiziksel şiddete dair çok fazla ifade olmasa da bu yazarların imalarından gerekli durumlarda fiziksel şiddete başvurulacağı sonucu çıkarılabilir. Nitekim fiziksel şiddet genellikle başvuru olan ilk yöntem olmasa da fiziksel şiddete giden yolun ilk basamakları basit hatalardan oluşmaktadır. Bu hataları basit olmaktan çıkarıp dayakla sonuçlanmasını sağlayan şey ise ıslah olmayı reddeden ve tüm uyarılara rağmen aynı hatalarda ısrarcı olan rahiplerin sergiledikleri tutumdur. Bu noktada göze çarpan önemli bir husus, (*Benedikt Kuralı*'nda) manastıra katılan rahiplere fiziksel şiddetin uygulanması hususunda Roma geleneğinin bir tezahürü olan sınıfsal farklılıkların getirdiği ayrıcalığın burada da görülmesidir. Soylu bir aileden gelen rahiple halk sınıfından gelen ya da barbar kökenli bir rahibin gördüğü muamelelerin aynı olmaması manastır içindeki adaleti göstermesi bakımından önemlidir.

Görüldüğü üzere çoğu geç Antik Çağ ve erken Orta Çağ Hristiyan manastır kuralı, belirli bir suç türü için ya da sözlü uyarı başarısız olduktan sonra topluluğun genç ve yetişkin üyeleri için bedensel

cezanın uygun olduğu konusunda hemfikirdir. İlginç bir şekilde, manastır yazarlarının referans kabul ettikleri Kutsal Kitap pasajlarının başlangıçta Orta Doğu kültürüne hitap ettiği düşünülürse, bu topraklarda yaşıyan Aziz Basil ve Aziz Pakomius'un açık bir şekilde fiziksel şiddetten neredeyse hiç bahsetmedikleri; buna karşın Batı manastır yazarlarının net bir şekilde fiziksel şiddetten defalarca bahsettikleri görülmüştür. Bununla birlikte Doğu'da (özellikle Suriye bölgesinde) diğer aşırı çilecilik (oruç vb.) uygulamaları ile beraber kişinin kendi bedenini kırbaçlaması çok daha yaygınken, Batı manastırlarında ise 11. yüzyıla gelinceye kadar (Peter Damian (1007-1072)) keşişlerin kendilerini kırbaçladıklarına dair net bir bilgi bulunmamaktadır. Buradan hareketle Batı manastırlarının kişinin kendisinden ziyade başkasına karşı uygulanan fiziksel şiddete daha eğilimli oldukları sonucu çıkmaktadır. Bu durum da fiziksel şiddete eğilimli olan Batı manastırlarının Roma kültüründen bariz bir şekilde etkilendiğini göstermektedir.

#### KAYNAKÇA

- Andrews, E. A vd. *A Latin Dictionary Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1958.
- Anna M. Silvas. "Basil, Longer Rules". *The Asketikon of St Basil the Great*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Augustine. "City of God". *Nicene and Post-Nicene Fathers-1*. ed. Philip Schaff. New York: The Christian Literature Publishing Co, 1890.
- Augustine. "Confessions". *Nicene and Post-Nicene Fathers-1*. ed. Philip Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887.
- Augustine. "On Rebuke and Grace". *Nicene and Post-Nicene Fathers-1*. ed. Philip Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887.
- Augustine. *The Monastic Rules (Ordo Monasterii)*. ed. Boniface Ramsey. Hyde Park, N.Y: New City Press, 1st Edition., 2004.
- Augustine. *The Rule of Saint Augustine: Masculine and Feminine Versions*. Kalamazoo, Mi. : Cistercian Publication, 1996.
- Ayıkıt, Dursun Ali. "Dini Bir Fenomen Olarak Kendini Kırbaçlama veya Flagellant Hareketi". *Çeşitli Yönleriyle Kerbela I: Tarih Bilimleri*. ed. Alim Yıldız. 1/517-530. Asitan Yayıncılık, 2010.
- Beryl Rawson. *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*. Wiley-Blackwell, 2011.
- Bieler, Ludwig - Binchy, D.A. *The Irish Penitentials*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1963.
- Bloomer, W. Martin. "Corporal Punishment in the Ancient School". *A Companion to Ancient Education*. ed. W. Martin Bloomer. Wiley-Blackwell, 1st edition., 2015.
- Bonifatius Fischer vd. (ed.). *Biblia Sacra Vulgata- Editio Quinta*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.
- Bradley, Keith. *Slavery and Society at Rome*. Cambridge England ; New York, NY, USA: Cambridge University Press, 1st edition., 1994.
- Caesarius of Arles. *The Rule For Nuns*. çev. Maria Caritas McCarthy. Washington, D.C: Catholic University of America Press, 1960.

- Cassianus. "Institutes". *Nicene and Post-Nicene Fathers-2*. ed. Philip Schaff. Edinburgh: T&T Clarke, 1994.
- Charles de Clercq (ed.). *Concilia Galliae a. 511-695*. Turnhout: Brepols, 1963.
- Clark, Gillian. "The Fathers and the Children". *Studies in Church History* 31/ (1994), 1-27. <https://doi.org/10.1017/S0424208400012766>
- DeBruyn, Theodore. "Flogging a Son: The Emergence of the Pater Flagellans in Latin Christian Discourse". *Journal of Early Christian Studies* 7/2 (1999), 249-290.
- Documenta Catholica Omnia. "Concilium Epaonense - Documenta [0517-0517]". Erişim 24 Aralık 2020. [https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_0517-0517\\_Concilium\\_Epaonense\\_Documenta\\_LT.doc.html](https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0517-0517_Concilium_Epaonense_Documenta_LT.doc.html)
- Doğanci, Kamil - Kocakuşak, Fulya. "Eski Roma Ailesinde 'Pater Familias' ve 'Patria Potestas' Kavramları". *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/27 (2014), 233-250. <https://doi.org/10.21550/sosbilder.269511>
- Fry, Timothy. *RB 1980: The Rule of St. Benedict in Latin and English with Notes*. Collegeville, Minn: The Liturgical Press, 1st Edition., 1981.
- Güzeldal, Yasin. *Batı Manastır Geleneğinde Aziz Benedikt ve Manastır Hayatına Dair Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Hillner, Julia. "Monks and Children: Corporal Punishment in Late Antiquity". *European Review of History: Revue européenne d'histoire* 16/6 (01 Aralık 2009), 773-791. <https://doi.org/10.1080/13507480903368046>
- Jacques Paul Migne. *Ad Monachos Magistri Regula (Patrologiae Cursus Completus)*. Paris: J.P. Migne, 1862.
- Jacques Sirmond (ed.). *Conciliorum Galliae, tam editorum quam ineditorum, collectio, temporum ordine digesta, ab anno Christi 177 ad ann. 1563, cum epistolis pontificum, principum constitutionibus, et aliis ecclesiasticae rei gallicanae monumentis: opera et studio Monachorum Congregationis Sancti Mauri. Tomus primus [ab anno 177 ad annum 591]*. Parisiis: Sumptibus Petri Didot, filii primogeniti, 1789.
- Jean Hardouin (ed.). *Acta Conciliorum et Epistolae Decretales, Ac Constitutiones Summorum Pontificum*. Parisiis: Typographia Regia, 1714.
- John Chrysostom. "Homily on Matthew". *Nicene and Post-Nicene Fathers-1*. ed. Philip Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1888.
- Jong, Mayke de. *In Samuel's Image: Child Oblation in the Early Medieval West*. Leiden ; New York: Brill, 1996.
- Katherine Allen Smith. "Discipline, Compassion and Monastic Ideals of Community, c.950-1250". *Journal of Medieval History* 35 (2009).
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Liddell, H. G. vd. *A Greek-English Lexicon*. Oxford, New York: Oxford University Press, Ninth Edition with Revised Supplement., 1883.
- Lucius Annaeus, Seneca. *Minor Dialogues: Together with the Dialogue On Clemency*. çev. Aubrey Stewart. London: George Bell and Sons, 1889.
- Lucius Annaeus, Seneca. *On Benefits*. çev. Miriam Griffin - Brad Inwood. Chicago; London: University of Chicago Press, 2014.
- The Rule of the Master*. çev. Luke Eberle. Kalamazoo: Cistercian Studies, 1977.
- Lynda L. Coon. *Dark Age Bodies: Gender and Monastic Practice in the Early Medieval West*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.
- OSB, Adalbert de Vogue. *Pachomian Koinonia: II, Pachomian Chronicles and Rules*. çev. Armand Veilleux OCSO. Kalamazoo, Mich: Liturgical Press, Annotated edition., 1981.
- Plautus, Titus Maccius. *Plauti Bacchides*. London : Methuen & Co., 1896.
- Rawson, Beryl. *Children and Childhood in Roman Italy*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2005.

Richard Saller. "Corporal Punishment, Authority and Obedience in the Roman Household". *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*. ed. B. Rawson. Oxford: Clarendon Press, 1991.

Richard Saller. "Whips and Words: Discipline and Punishment in the Roman Household". *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*. ed. Richard Saller. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

# Corporal Punishment As A Disciplinary Tool In The Early Medieval Christian Monasteries

Yasin GÜZELDAL \*

## Extended Abstract

This research focuses on early Christian medieval monasteries where physical violence was used as a disciplinary tool. It is possible to encounter this method of punishment in the rules of both Eastern and Western monastic writers - from the 4th century to the 6th century, when the monastic tradition was formed to a great extent. It is possible to see the origins of the physical punishment method in the scriptures as “the father who punishes”, the “father who is the head of the family” who provides the discipline of the family in social life, and the figure of the teacher who has absolute authority within the ancient educational values. Although it is known that corporal punishments are used as a last resort in addition to other disciplinary penalties, it is known that they are applied without hesitation, especially against children and adults who behave childishly. In short, early monastic writers argued that corporal punishment was an option for any member who could not use their logic and intelligence. In ancient times, physical punishment was used as a correction method, and it was not seen as a human rights issue as in today's values. As a result, providing authority in institutions with a certain order and functioning is of great importance for the continuity of that institution. As a matter of fact, a series of measures were taken in order to maintain stability in the monasteries that had existed for centuries, and physical violence was seen as legitimate when verbal measures were insufficient. In this study, the origins of corporal punishment within the framework of monastic rules, its application to children and adults, and the errors within the monastery that require corporal punishment are discussed under different topics.

We see that the corporal punishment applied in the early medieval monasteries was based on religious and sociological grounds. Behind this understanding lie the Bible and Roman cultural values of that period. The religious basis of corporal punishment is undoubtedly based on scriptures. The understanding of corporal punishment, which the scriptures sees as a kind of educational tool, is clearly stated in many passages of the Old Testament, especially in the book of Proverbs. It is seen in these texts that the scriptures gives parents the right and authority to physically punish their children.

The Scriptures emphasize that corporal punishment leads a person to obey, and the person who practices it will be rewarded for saving a life. At the same time, the Scriptures indicate that corporal punishment is the way to salvation. In this respect, physical violence can also be understood as another way of expressing love as a means to salvation. According to this understanding, early Christian

\* Dr., Ministry of National Education, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-7349-5388>

writers (such as St Augustine) portrayed God with a whip (patter flagellans) in his hand. But this father has a role that causes pain and suffering to his children in the spirit of love and guidance. If we look at the sociological basis of corporal punishment, it is necessary to look at Roman culture. As a matter of fact, the abbot and superiors assume the role of “patria potestas”, which expresses the paternal sovereignty that has taken place in the medieval Roman culture. In this way, it is possible to say that the monastic discipline is based on the paternal authority of superiors. In this case, it can be said that besides the metaphor of patter flagellans based on the Bible, cultural accumulations of that period such as “pater familias” and “patria potestas” also ground corporal punishment in the monastery on a certain basis.

In ancient times, young children and slaves were the two groups that were most often subject to corporal punishment. The most important reason for this situation is the idea that both groups lack intelligence and self-control. Similarly, one of the reasons why corporal punishment was used in early medieval monasteries was to discipline community members who did not understand the rationale behind punishment procedures. In monasteries, children were generally included in this category.

In the early medieval monastic rules, a gradual way of applying corporal punishment was generally followed. There are certain mistakes in this gradual path to corporal punishment. Generally, these mistakes are not punished directly with corporal punishment. However, it is also known that in some cases, physical violence is used without warning or advice. These kinds of situations were generally applied following the behavior that was accepted as a serious crime. Saint Benedict and other western monastic writers adopted a gradual system of punishment, and they considered corporal punishment as a last resort for monks who refused to improve. Western monastic writers of the same period also argued that corporal punishment (beating) is particularly suitable for novices and children who need correction most. The Eastern monastic writers Saint Pachomius and Saint Basil were more tolerant of physical violence than the West. We do not find very clear findings about corporal punishment in their writings, but there are opinions implying corporal punishment. This difference between East and West is striking. I have tried to examine the origin of corporal punishment, which emerged as a disciplinary practice in early medieval monasteries. At this point, it is necessary to look at the biblical origin of corporal punishment and the Roman cultural values of this period. Later, it is discussed why this practice is primarily applied to children and those who behave childishly. Another issue discussed is for which types of crimes corporal punishment is used. Because corporal punishment is usually applied as a result of persistent repetition of a simple mistake.

As a result, the internal discipline practices of monasteries, which have an important place in the institutionalization of modern Europe and have survived for centuries, have always been a matter of curiosity. In this context, the effect of corporal punishment, which has a religious and sociological background, on monks is an important issue in terms of contributing to understanding the monastic discipline. The effect of Western and Eastern cultures on the application of these punishments is another issue that needs to be studied.

**Keywords:** Corporal punishment, Early Middle Age, Christianity, Discipline, Monasticism.



# KUR'ÂN ÇERÇEVESİNDE FARKLI DİNE MENSUP EBEVEYN-ÇOCUK ARASINDAKİ İLİŞKİNİN SINIRLARI

İbrahim YILDIZ\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 24 Aralık 2020, **Kabul Tarihi:** 30 Mart 2021, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2021, **Atf:** Yıldız, İbrahim. "Kur'an Çerçevesinde Farklı Dine Mensup Ebeveyn-Çocuk Arasındaki İlişkinin Sınırları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (Mart 2021): 237-266.  
<https://doi.org/10.33415/daad.846228>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 24 December 2020, **Accepted:** 30 March 2021, **Published:** 31 March 2021, **Cite as:** Yıldız, İbrahim. "The Limits of the Relationship between Parents and Children with Different Religion According to the Qur'an". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/1 (March 2021): 237-266.  
<https://doi.org/10.33415/daad.846228>



## Öz

Kur'an'a göre ilâhî imtihan gereği insanların dinî tercihleri ve buna bağlı olarak yapacakları amelleri özgür kararlarına bırakılmıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak İslâm coğrafyasında farklı dinlere mensup milletler barış içinde bir arada yaşamışlardır. İslam toplumlarında çok sık olmasa da farklı dine mensup bireylerin oluşturduğu aileler de bulunmaktadır. Kur'an, bu duruma Hz. Nûh ve oğlu ile Hz. İbrâhîm ve babasını örnek olarak vermektedir. Bu çalışmada farklı dine mensup ebeveyn ve evlatlar arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği Kur'an temelinde ele alınması ve gerek ebeveynleri inkârcılardan olan müslüman evlatlara gerekse inkârcı evlatları olan müslüman ebeveynlere yönelik Kur'anî mesajların tespit edilmesi hedeflenmektedir. Kur'an'ın farklı dine mensup aile fertleri arasındaki din ve dünya ile alakalı işlerde koyduğu helal ve haram sınırları, Asr-ı Saadet'teki örnekler de göz önünde bulundurularak belirlenmeye gayret edilecektir. Literatür taraması metodu kullanarak toplanan bilgilerin ışığında ele alı-

\* Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, i.yildiz@mersin.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-0438-6994>



nan çalışmanın konusu ailede farklı dine mensup ebeveyn ve evlatlarla sınırlanmıştır. Ayrıca konu tefsir alanının sınırları dâhilinde ele alınmış ve aile fertleri aralarındaki hukukî konular çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Aile, İrtidât, Din Değiştirme, Birlikte Yaşama Kültürü.

### The Limits of the Relationship between Parents and Children with Different Religion According to the Qur'an

#### Abstract

According to the Qur'an, people were held free on their religious choices and the deeds that depend on these choices as required by the divine test. As a natural consequence of this, nations belonging to different religions have lived together and in peace in the Islamic geography. Although it is not very common in Islamic societies, there are also families consisting of members of different religions. The Qur'an gives examples of the prophet Noah and his son and the prophet Abraham and his father for this situation. In this study, it is aimed to consider how the relationship between parents and children from different religions should be on the basis of the Qur'an and to determine the Qur'anic messages for both Muslim children whose parents are deniers and Muslim parents whose children are deniers. The boundaries of halal and haram set by the Qur'an in affairs related to the religion and world among family members from different religions will be determined by considering the examples of the prophet Muhammad's time. The subject of the study, which was handled in the light of the information collected using the literature review method, was limited to parents and children from different religions in the family. In addition, the subject was handled within the boundaries of the field of commentary and legal issues between family members were excluded from the scope of the study.

**Keywords:** Commentary, Family, Apostasy, Conversion, Culture of Coexistence.

#### Giriş

Aile, bir çocuğun beslenme, barınma ve korunma gibi fizyolojik ihtiyaçlarının yanı sıra onun psiko-sosyal ve manevî ihtiyaçlarının da karşılandığı bir ortamdır. Aile içerisindeki ilişkiler, karşılıksız sevgiye dayandığı ve bu nedenle diğer toplumsal gruplardan daha samimi olduğu için aile bireyleri arasındaki bağlılık ve güven de çok daha kuvvetlidir.<sup>1</sup> Bu sıcak ortam, çocuğun dinî sosyalleşmesini büyük oranda etkilemektedir. Fıtrat hadisinde ifade edildiği üzere her çocuk, İslâm fıtratı üzerine doğmakta fakat ebeveyni onu kendi mensup olduğu dine göre yetiştirmektedir.<sup>2</sup> Dolayısıyla çocuklar,

<sup>1</sup> Mehmet Ali Kirman, "Küresel Bir Olgu Olarak Din Değiştirme ve Aile Kurumuna Etkisi", *Dini Araştırmalar* 6/17 (2003), 271.

<sup>2</sup> "Her doğan, İslâm fıtratı üzerine doğar. Sonra anne ve babası onu yahudi, mecusi veya huristiyan yapar." Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Sıdkî el-Attâr

genellikle ebeveynlerinin dinini benimsemekte, o din üzere hayat sürmekte ve böylece aile içinde din birliği oluşmaktadır. Fakat dünya üzerinde din değiştirmeler neticesinde farklı dine mensup bireylerin oluşturduğu ailelerin olduğu da bir gerçektir ve inancını değiştiren kişi, her şeyden önce ailesiyle büyük bir gerilim ve çatışma yaşamaktadır.<sup>3</sup> Kur'ân'ın bildirdiğine göre Allah'ın bir peygamber göndermesi sonrasında aile bireyleri arasında bu davete katılanlar olduğu gibi karşı çıkanlar da olmuştur. Bu durum, aile içinde din ayrılıklarına neden olmuş hatta peygamber ailelerinde dahi görülmüştür. Örneğin Kur'ân'da müşrik bir babanın Hz. İbrâhim gibi muvahhid bir oğlunun, Hz. Nûh gibi muvahhid bir babanın da müşrik bir oğlunun olduğu haber verilmektedir.<sup>4</sup>

İnsanların din değiştirmesi tarihten günümüze kadar gelen sosyolojik bir olgudur. Bireysel veya kitlesel gerçekleşebilen din değiştirmelerin çok değişik biçimlerine rastlanıldığı gibi farklı faktörlere bağlı olduğu da görülmektedir.<sup>5</sup> Bu nedenle insanların değişik din mensuplarıyla bir arada yaşamaları, çoğu zaman kaçınılmaz bir durumdur.<sup>6</sup> Özellikle günümüzde ulaşım ve iletişim imkânlarının hızla gelişmesi, gerek turistik seyahatler gerekse ekonomik, siyasi ve eğitim amaçlı göçler nedeniyle farklı inanç ve kültüre mensup insanların ilişki ve temaslarının yoğunlaşması, bu durumu daha da arttırmıştır. Dolayısıyla dünyanın birçok yerinde farklı dine mensup insanların birlikte yaşaması sıkça görülmekle birlikte farklı dine mensup aile bireylerine daha az rastlanılmaktadır. Bu açıdan farklı din ve kültürden insanlarla bir arada yaşama,<sup>7</sup> sıklıkla incelenen bir

(Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1352), "Cenâiz", 79, 80, 93; Müslim, Ebü'l-Hüseyn, *el-Câmi'u's-sahih* (Riyad: Beytü'l-Efkarî'd-Devliyye, 1998), "Kader", 23; Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as, *es-Sünen*, thk. Nâsirüddin el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.), "Sünnet", 17; Tirmizî, Ebû İshâ, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Nâsirüddin el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1417), "Kader", 5.

<sup>3</sup> Mehmet Ali Kirman, "Din Değiştirme Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Dini Araştırmalar* 6/18 (2004), 82.

<sup>4</sup> Hûd 11/42-43; Meryem 19/42.

<sup>5</sup> Hayati Hökelekli-Celal Çayır, "Gençlerin Din Değiştirip Hıristiyan Olmasında Etkili Olan Psiko-Sosyal Etkenler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 24.

<sup>6</sup> Osman Güner, *Resûlullah'ın Ehli Kitap'la Münasebetleri* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1997), 321.

<sup>7</sup> Abdurrahman Güneş, "Toplumsal Bir Zorunluluk: Bir Arada Yaşamak", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2005); Saffet Köse, "Din Özgürlüğü ve Barış Yolunda İki Farklı Tecrübe", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005); Şinasi Gündüz, "Kültürlerarası Barış ve Bir Arada Yaşamının Teolojik Temelleri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006); İsmail Hakkı Atçeken, "İslâm Tarihinde

konu olmasına karşın aile içi farklı dine mensup bireylerle olan ilişkiler daha az incelenmiştir. Genellikle kuşak çatışmasını<sup>8</sup> veya ebeveyn-çocuk ilişkilerini inceleyen bazı çalışmalarda konuya kısaca değinildiği görülmüştür.<sup>9</sup> Bu çalışmada öncelikle aile ortamının dine etkisi ele alınarak farklı dine mensup aile bireylerinin bir arada yaşama imkânı ortaya konulacaktır. Kur'an'daki örneklerle asr-ı saadette yaşanmış hadiseler temel alınarak bir müslümanın farklı dine mensup ebeveyn veya çocuklarına karşı din ve dünya işleri bağlamındaki tavrının nasıl olması gerektiği konusu incelenecektir.

### 1. Aile ve Din

Toplumun temel taşı olan aile; “kan bağıllığı, evlilik ve yasal yollardan aralarında akrabalık ilişkisi bulunan ve çoğunlukla aynı evde yaşayan bireylerden oluşan, bireylerin cinsel, psikolojik, sosyal, kültürel ve ekonomik ihtiyaçlarının karşılandığı, toplumsal uyum ve katılımlarının sağlandığı ve düzenlendiği temel bir toplumsal birimdir.” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>10</sup> Aile, aynı zamanda gelecek neslin en iyi şekilde yetiştirilmesi için ilk basamak eğitim kurumu sayılmaktadır.<sup>11</sup> Ailenin dinî duygu, dayanışma, paylaşma, sevgi ve saygı gibi insani değerlerin çocuklara öğretildiği ortamı oluşturması onun bu konumuna değer katan unsurlardan biridir.

Birarada Yaşama Tecrübesi (Asr-ı Saâdet ve Endülüs Örneği)”, *İSTEM* 14 (2009); Mehmet Aydın, “İslam’da Kültürel Çoğulculuk ve Birarada Yaşamak”, *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 8/15 (2013); Şaban Ali Düzgün, “Bir Arada Yaşamamanın Ahlakî ve Felsefî Temelleri”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015); Recep Ardoğan, “Bir Arada Yaşama Kültürünün Önündeki Sorunlar”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2015); Nevzat Kunduracı, “İslam Medeniyetinde Birlikte Yaşama Kültürü”, *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 15/34 (2015); İlyas Çelebi, “Farklı İnanç Gruplarıyla Bir Arada Yaşamamanın Dinî/Teolojik Bakımdan İmkânı”, *Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesi Dinî Söylemin Önemi*, ed. Mahmut Çınar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016).

<sup>8</sup> Seyfeddin Erşahin, “Aile İçi Kuşaklar Çatışması”, *Diyanet İlmî Dergi* 27/2 (1991), 151-156; İbrahim Turan, “Günümüz Aile Problemleri Çerçevesinde Kur’an’da Ebeveyn-Çocuk İlişkisi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/35 (2013), 71-104; Mehmet Zeki Aydın, “İletişimsizliğin Sonucu: Kuşak Çatışması”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 22 (2014), 116-119; Sevde Günçay, “Kur’an’ı Kerim’de Kuşak Çatışması”, *Journal of Analytic Divinity* 2/1 (2018), 7-26.

<sup>9</sup> Vecdi Akyüz, “Kur’an ve Sünnette Ebeveyn ve Çocuk Hakları”, *Kur’an ve Sünnette Göre Temel İnsan Hakları*, ed. Muhsin Demirci (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 275-345.

<sup>10</sup> *Türk Aile Yapısı*, VI. Beş Yıllık Kalkınma Planı Özel İhtisas Komisyonu Raporu (Ankara: Devlet Planlama Teşkilatı, 1998), 3-4.

<sup>11</sup> Orhan Çam-Hasan Erçeşlebi, “Aile ve Eğitim”, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/1 (1996), 62; Sümeyra Bilecik, “Anne Baba Tutumlarının Bireylerin Din Algısına Etkisi”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/33 (2017), 7-8.

İnsanın ilk öğrenme yeri olan aile, aynı zamanda onun bireysel ve toplumsal hayatının şekillendiği ve değerler eğitiminin başladığı yerdir.<sup>12</sup>

Ailenin çocuklarına verdiği eğitimlerden biri de dinî eğitimidir. İlk dinî kişilikler, çocukluk döneminde ana-babayla kurulan ilişkiler çerçevesinde şekillenmeye başlar.<sup>13</sup> Bireyin topluma ait dinî ve kültürel unsurları ve değerleri alarak kendine mal etmesi, böylece kendi dinî kişiliğini oluşturma süreci, dinî sosyalleşme ile ifade edilmektedir.<sup>14</sup> Dinî sosyalleşme aile içinde ve çoğu zaman etkileşim yoluyla meydana gelir. Ailenin görevleri arasında yer alan dinî formasyonun oluşumu, dinî duyguların doyurulması her çocuğun ihtiyacıdır. Bireylerin dinî kişiliğini büyük ölçüde ailesinin belirlemesi, dinî sosyalleşmeye etkisi bakımından aileyi çok önemli bir konuma oturtmaktadır.<sup>15</sup> Bu noktada aile bireylerinin dinle ilişkisi, dini yaşama samimiyetleri gibi etkenlerin çocukların dine bakışını şekillendirdiği unutulmamalıdır. Din psikologları, dinî inanç ve yaşayış farklılıkları bulunan veya dine karşı ilgisiz tavır takınan aile fertlerinin olduğu yani dinin görünen bir etkiye sahip olmadığı bir aile ortamında yetişen kişinin din değiştirme ihtimalinin daha fazla olduğunu ifade etmektedirler.<sup>16</sup> Fakat yine de ailenin dinî yapısının din değiştirmede yeterli sebep olmadığı, ancak sürece katkıda bulunan gerekli sebeplerden biri olduğu söylenebilir.<sup>17</sup> Bu noktada çocuğun ebeveyninin inanç ve tutumlarını hazır olarak almadığı, onun ebeveyniyle aynı inanca sahip olması ya da olmamasının o inancın çocuk için ifade ettiği mana ve önemine de bağlı olduğu göz ardı edilmemelidir.<sup>18</sup> Yani çocuk sadece pasif bir alıcı konumunda değildir. O, ailesinden ve çevresinden öğrenip kabul ettikle-

<sup>12</sup> Salih Aybey, "Ailenin Dini Değerleri Aktarmadaki Rolü ve Bu Süreçte Dikkat Edilmesi Gereken İlkeler", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2018), 545.

<sup>13</sup> Hayati Hökekleli, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din* (İstanbul: Dem Yayınları, 2009), 67.

<sup>14</sup> Ünver Günay, "Türkiye'de Dini Sosyalleşme", *I. Din Eğitimi Semineri* (Ankara, 1981), 195.

<sup>15</sup> Kirman, "Küresel Bir Olgu", 272.

<sup>16</sup> Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 309; Asım Yapıcı, "Müslümanlıktan Hıristiyanlığa Geçişin Sebepleri Üzerine Sosyo-Psikolojik Bir İnceleme", *İslâmî Araştırmalar* 20/2 (2007), 225-226; Sinan Zavalı, "Din Değiştirmenin Psiko-Sosyal Kodlar", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 186-187.

<sup>17</sup> Yapıcı, "Müslümanlıktan Hıristiyanlığa", 226.

<sup>18</sup> Hökekleli, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*, 112.

rini zihinsel süreçlerden geçirerek özgür iradesiyle kendi tabiatına uygun bir inanç haline kendine getirir.<sup>19</sup>

İslâm dinini gerek yaşayarak gerekse anlatarak başkalarına tebliğ etmek, bir müslümanın önde gelen görevlerindedir.<sup>20</sup> Dolayısıyla ondan tebliğ vazifesini öncelikle aile bireylerine karşı yapması, çocuklarını bu inançla yetiştirmesi ve dinin ibadet ve ahlâk kurallarını onlara öğretmesi beklenir. Bu konuda Kur’ân şöyle buyurmaktadır: “*Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun.*”<sup>21</sup> Ayrıca mü’minin, kendisinin ibadete devam etmesinin yanında ailesini de ibadet etmeye teşvik etmesi gerekmektedir.<sup>22</sup> Hz. Peygamber de “*Hepiniz çobansınız ve hepiniz güttüğünüz sürüden sorumlusunuz. Bir erkek, ailesinin çobanıdır ve onlardan mesuldür...*”<sup>23</sup> buyurarak çocukların dinî eğitiminin sorunluluğunun ebeveyne ait olduğunu hatırlatmaktadır. Tüm peygamberler, kavimlerini İslâm’a çağırdıkları gibi ailelerini ve evlatlarını da çağırmışlar ve tevhid üzere bir hayat yaşamalarını onlara tavsiye etmişlerdir.<sup>24</sup> Her ne kadar ailede din birliği, aile bireylerinin en büyük arzusu olsa da inanç, kişinin kendi özgür iradesiyle sahip olacağı bir değerdir. Bu nedenle nadir de olsa bazen aile bireylerinden biri farklı bir dine geçiş yapabilmekte ve bu durum, aile içinde görüş ayrılıklarına ve çatışmalara neden olabilmektedir.

242 | db

## 2. İslâm’da Bir Arada Yaşama Kültürü

Kur’ân, insanların inanç ve amellerinde özgür olduklarını ve bu özgürlükleri nedeniyle yaptıklarından da hesaba çekileceklerini bildirmektedir.<sup>25</sup> Din ve inanç konusunda insanlara zorlama yapılması, “*Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır.*”<sup>26</sup> âyetiyle yasaklanmıştır.<sup>27</sup> Bir kişinin İslâm’a girmesi ancak kendi rızasıyla mümkündür. İnanç, haddizatında insanın

<sup>19</sup> Kerim Yavuz, *Çocuk ve Din* (İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 1994), 117.

<sup>20</sup> Bk. Âl-i İmrân, 3/20, 104, 110; en-Nisâ 4/63; el-Mâide 5/67; er-Ra’d, 13/40; el-Gâşîye 88/21; el-Beled 90/17-18; el-Asr 103/1-3.

<sup>21</sup> et-Tahrîm 66/6.

<sup>22</sup> Tâhâ 20/132.

<sup>23</sup> Buhârî, “Cum’a”, 11, “Ahkâm”, 1; Müslim, “İmâret”, 20; Ebu Davud, “İmâret”, 1.

<sup>24</sup> el-Bakara, 2/132.

<sup>25</sup> Bk. el-Mâide 5/48; Yûnus 10/99, 108; el-Kehf 18/29; el-Furkân 25/27, 62; Fussilet 41/46; Kâf 50/45; el-Müzzemmil 73/19; el-Müddessir 74/55; el-İnsân 76/29; en-Nebe 78/39; Abese 82/12; el-Gâşîye 88/21-22.

<sup>26</sup> el-Bakara 2/256.

<sup>27</sup> Ayrıca bk. Yûnus 10/99; el-Kehf 18/29; el-Gâşîye 88/21-22.

manevî yönüyle ilgili olduğu için onun zorla değiştirilmesine yönelik tüm çabalar sadece o kişide gerçek dışı söz ve davranışların görülmesine neden olacaktır. Dolayısıyla zorla kabul ettirilen bir iman, Allah katında makbul olmayacağından toplum içinde münafıkları arttırmaktan başka bir işe de yaramayacaktır.<sup>28</sup> Bu nedenle insanların hayatlarını yönlendirmeleri hür iradeleriyle kendi kararlarına bırakılmıştır. Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği dine “barış, sulh” manasında “İslâm” denilmesi de bu dinin aynı zamanda bir müsamaha dini olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.<sup>29</sup>

Hz. Peygamber, tüm insanlara insan olmaları hasebiyle güzel davranılması gerektiğini belirtmiş ve bizzat kendisi uygulamalarıyla bu konuda örnek olmuştur. Onun hoşgörü anlayışı sadece müslümanları değil, tüm insanları kapsayacak şekilde engindir.<sup>30</sup> Örneğin Hz. Peygamber, yanlarından geçen bir cenaze için ayağa kalktığında orada bulunan ashab, bunun bir Yahûdî cenazesini olduğunu söyleyince; “O da bir insan değil mi?”<sup>31</sup> buyurarak, bir kişinin/cenazenin sadece insan olmasının ona saygı göstermek için yeterli bir neden olduğunu vurgulamıştır. İslam medeniyetinin asr-ı saadetten sonraki dönemlerinde birlikte yaşama kültürünün Kur'ân ve sünnetteki uygulamalar doğrultusunda devam ettiği ve farklı din, mezhep, ırk ve kültürlerle karşı belirgin bir hoşgörü ve saygının var olduğu görülmektedir. Özellikle İslam'ın asırlar boyu hâkim olduğu Avrupa, Asya ve Afrika topraklarında farklı din ve etnik kökenlere mensup milletlerin günümüze kadar varlıklarını sürdürmüş olmaları bunun en büyük delilidir.<sup>32</sup> Örneğin yüzyıllarca İslâm medeniyetinin hakimiyetinde yaşayan Ortadoğu Hristiyanları, Anadolu Rumları ve Ermenileri, Balkanlardaki Yunan, Bulgar ve Sırp milletleri gerek dinlerini gerekse kültürlerini özgürce yaşamışlar ve hiçbir şekilde asimile olmamışlardır.

<sup>28</sup> Abdurrahman Ateş, “İnanç Özgürlüğünün Sınırı/Kapsamı ve İnanç Özgürlüğü Açısından Mürtedin Cezalandırılmasına Dair Bir Değerlendirme”, *Kur'ân'ın Farklı İnanç Mensuplarına Yaklaşımı*, ed. Fethi Ahmet Polat (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2007), 181-182.

<sup>29</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 239-240.

<sup>30</sup> Atçeken, “İslâm Tarihinde Bir Arada Yaşama Tecrübesi”, 43.

<sup>31</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 49; Nesâî, Ebû Abdîrahmân, *es-Sünen*, thk. Nâsîrüddin el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-meârif, ts.), “Cenâiz”, 45-47.

<sup>32</sup> Kunduracı, “İslam Medeniyetinde Birlikte Yaşama Kültürü”, 82.

Kur'ân, başka dine mensup insanlarla iyi geçinmeyi ve onların kutsallarına hakaret etmemeyi emreder. Müslümanların kendileriyle din uğrunda savaşmayan veya onları yurtlarından çıkarmayanlara karşı iyilik yapmaları ve adil davranmaları gerekir.<sup>33</sup> İslam'ın temel öğretilerinden biri de zulme karşı çıkmak ve mahlûkata karşı şefkat ve merhamet göstermek, insanlarla olan ilişkilerinde adalete riayet etmektir. Kur'ân, din ayırımı gözetmeksizin bütün insanlara adaletle davranılmasını emreder. Bu nedenle İslam toplumlarında farklı din mensupları müslümanların güvencesi altında yaşamışlardır. Müslümanların canı, malı ve ırzı mukaddes olduğu gibi aynı şekilde gayr-i müslimlerin canı, malı ve ırzı da İslâm dininin korunması altındadır. Bu nedenle hiçbir kimse haksız yere sırf dini farklı diye bir başkasının canına, malına ve ırzına zarar veremez, çünkü bu bir zulümdür.<sup>34</sup>

Kur'ân, her insanla yumuşak bir tarza konuşulmasını tavsiye ederken<sup>35</sup> farklı din mensuplarına tebliğde bu tarz konuşmayı özellikle emretmektedir: *“Firavun'a gidin. Çünkü o, iyiden iyiye azdı. Ona yumuşak söz söyleyin. Belki o, aklını başına alır veya korkar.”*<sup>36</sup> Her ne kadar müşriklerin taptıkları putlar ve kutsal saydıkları simgeler Kur'ân tarafından reddedilse de<sup>37</sup> onlara hakaret edilmesini yasaklanmıştır.<sup>38</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'e insanların üzerinde bir zorba olmadığı hatırlatılmış<sup>39</sup> ve *“Kıyamet günü mutlaka gelecektir. Sen şimdi güzel bir şekilde hoşgörüyü muamele et.”*<sup>40</sup> buyurularak insanlara hoşgörü ve müsamahayla davranması emredilmiştir.

### 3. Din Değiştirme Hürriyeti ve İrtidât Meselesi

Tarihten günümüze insanların, mensup oldukları dini bırakarak bir başka dine inanmaları rastlanılan bir olgudur. Kur'ân'ın birçok âyetinde insanların inançlarını seçme hususunda özgür bırakıldıkları ve bu özgür seçimleri nedeniyle hesaba çekilecekleri haber veril-

<sup>33</sup> el-Mümtehine 60/8.

<sup>34</sup> Çelebi, “Farklı İnanç Gruplarıyla”, 147-148.

<sup>35</sup> Âl-i İmrân 3/159; el-İsrâ 17/28.

<sup>36</sup> Tâhâ 20/43-44.

<sup>37</sup> Bk. Âl-i İmrân 3/24; en-Nisâ 4/50; el-Mâide 5/103; el-En'âm 6/100, 138; el-A'râf 7/71; Hûd 11/21; Yûsuf 12/40; en-Necm 53/23.

<sup>38</sup> el-En'âm 6/108.

<sup>39</sup> Yûnus 10/99; el-Gâşiye 88/21-22.

<sup>40</sup> el-Hicr 15/85.

mektedir.<sup>41</sup> Ayrıca Kur'ân, özellikle peygamberlere ve mü'minlere inanç özgürlüğü tanımayarak baskı ve işkence uygulayanları şiddetle eleştirmiştir.<sup>42</sup> Ayrıca Kur'ân, iman ettikten sonra küfre girenler hakkında onların hak yoldan saptıklarını, önceden yaptıkları amelilerin dünyada ve âhirette geçersiz olacağını, elem verici bir azabın onları beklediğini ifade eder.<sup>43</sup> Ancak İslâm dininden çıkmanın yani irtidât etmenin bu dünyada herhangi bir cezaî müeyyidesinin olduğundan bahsetmez. Bazı hadislerde dinden çıkanlara verilecek cezanın ölüm olduğunun rivayet edilmesi,<sup>44</sup> geçmişten günümüze bu konudaki hükmün ne olacağı hakkında tartışmalara neden olmuştur. Bu tartışmaların ayrıntılı olarak ele alınması, çalışmamızın boyutunu aşmaktadır. Fakat çalışmamızın ana teması aile içinde farklı dine mensup bireyler olması hasebiyle önceden müslüman olan veya müslüman bir ailede büyüyen bir kişinin başka bir dine geçiş yapması sonucu müslüman ailesiyle aralarındaki ilişkiye değinmemiz kaçınılmazdır.

Geçmişte yaşanan mürtedin hükmü hakkındaki fikhî tartışmaları bir kenara bırakacak olursak günümüzde aile içinde yaşanması muhtemel böyle bir gerçeklik karşısında müslüman aile bireylerine yol gösterilmesi gerekmektedir. Özellikle internet aracılığıyla dünyanın her yerindeki değişik din ve inanç gruplarıyla irtibata geçbilmenin kolaylaştığı günümüzde gençlerin inanç buhranlarına düşerek din değiştirebileceklerini tahmin etmek hiç zor değildir. Dolayısıyla çoğu zaman kendini etrafına farklı gösterme veya dikkatleri üzerine çekme gibi geçici heveslerle de olsa din değiştirme vakaları ile karşılaşılması muhtemeldir. Bu durumda, evlatları din değiştiren ailelere geçmişte yapılan irtidât tartışmalarının bir faydası olmayacaktır. Bu açıdan mürtedin cezalandırılması konusundaki tartışmaların salt İslâm dinini terk eden kişi olarak ele alınmasının günümüz müslüman toplumları açısından bunun gibi birçok sıkıntıyı da beraberinde getirebilir. Ayrıca bu durum, "*dinde zorlama yok-*

<sup>41</sup> el-Bakara 2/256; el-Mâide 5/48; Yûnus 10/99, 108; el-Kehf 18/29; el-Furkân 25/27, 62; Fussilet 41/46; Kâf 50/45; el-Müzzemmil 73/19; el-Müddessir 74/55; el-İnsân 76/29; en-Nebe' 78/39; Abese 82/12; el-Gâşiye 88/21-22.

<sup>42</sup> Bk. Tâhâ 20/81; el-Ankebût 29/24; eş-Şuarâ 26/49, 116; Yâsîn, 36/18; es-Sâffât 37/97; el-Mü'min 40/26.

<sup>43</sup> el-Bakara 2/108, 217; Âl-i İmrân 3/86-91; el-Mâide 5/54; et-Tevbe 9/66, 74; en-Nahl 16/106; el-Hac 22/11; Muhammed 47/25-28.

<sup>44</sup> Buhârî, "Cihad", 149; "İtisam", 28; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 1; Nesâî, "Tahrîm", 14; Tirmizî, "Hudûd", 15, 25; İbn Mâce, "Hudûd", 2.



tur"<sup>45</sup> âyetinde ifadesini bulan inanç özgürlüğü prensibiyle de çelişki arz etmektedir. Çünkü inanç özgürlüğü, İslâm'a girişte zorlama olmaması gibi İslâm'dan çıkıp başka bir dini kabul etme hususunda da kişinin serbest olmasını gerektirir.

Son dönemlerde mürtedin cezalandırılması ilkesinin dinden çıkan kişinin Müslümanlara karşı savaş ve mevcut otoriteye isyan suçu işlemesi veya müslüman toplumun düzenini bozmaya yönelik anarşi suçu işlemesi durumunda geçerli olacağı görüşü ön plana çıkmaktadır.<sup>46</sup> Bazı araştırmacılar mürtedin öldürülmesi kararının ilk dönemlerdeki mücadele ortamında üstünlüğü kaybetmemeyi hedefleyen siyasî bir karar olduğunu söylemektedirler. Çünkü Hz. Peygamber zamanında sürekli savaş ortamı hâkim olduğundan, irtidât edenin yapacağı tek şey, İslâm toplumunu terk edip muharip olan karşı tarafa geçmek ve Müslümanlarla mücadele etmektir.<sup>47</sup> Özet olarak ifade etmek gerekirse fakihler tarafından ölüm cezası takdir edilen irtidât suçlamasının muhatabı, bireysel olarak İslâm'dan çıkan kişiler değil siyasî, ideolojik veya ekonomik amaçlarla düşman safına geçerek onlarla birlikte müslümanlara karşı savaşanlardır. Dolayısıyla bir kişiyi, güç kullanarak maddî veya manevî baskı yaparak din değiştirmesini önlemek hem İslâm'a hem de akla aykırıdır.<sup>48</sup> Bu bilgilerden yola çıkarak günümüzdeki bireysel din değiştirme vakalarının geçmişte yaşanan mürtedin hükmü tartışmalarının kapsama alanı dışında kalacağı gayet açıktır.

246 | db

#### 4. Din Değiştirmede Ailenin Fonksiyonu

Günümüzde toplumlar arası ilişkilerin ve iletişimin artması nedeniyle artan din değiştirme olayları, çoğu durumlarda tek bir se-

<sup>45</sup> el-Bakara 2/256.

<sup>46</sup> Ateş, "İnanç Özgürlüğünün Sınırı", 191-199; İrtidât cezasının inanç özgürlüğü açısından bir değerlendirmesi için bk. Yaşar Yiğit, "İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Perspektifinden İrtidât Suç ve Cezasına Bakış", *İslâmiyât* 2/2 (1999), 121-137; Sahip Beroje, "İslâm Hukukunda İrtidât Cezasına Yeni Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar* 17/4 (2004), 308-324; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 2/297; Hacer Şahinalp, "Din Hürriyeti Bağlamında Din Değiştirme Hürriyeti: İrtidât", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2013), 101-125; Şükrü Aydın, "Kur'an Açısından Dinden Dönme (İrtidât) ve Cezası", *Journal of International Social Research* 10/54 (2017), 959-968.

<sup>47</sup> Şahinalp, "Din Hürriyeti Bağlamında", 116.

<sup>48</sup> Ali Toksarı, "Din ve Vicdan Özgürlüğü Bağlamında Kitap ve Sünnete Göre Mürtede Yapılması Gereken Muamele", *Bilimname* 8/19 (2010), 74.

bebe indirgenemeyecek kadar karmaşık bir olgudur.<sup>49</sup> Dolayısıyla din değiştirmeyi tek bir bakış açısı veya modelle açıklamaya çalışmak, konunun yanlış anlaşılmasına sebep olabilir.<sup>50</sup> Din değiştiren kişiler üzerinde yapılan araştırmalardan elde edilen verilere göre yeni dinin seçilme nedeni olarak gösterilen teolojik tercihler küçümsenmemekle birlikte, din değiştirme olayının psiko-sosyolojik boyut içeren bir fenomen olduğu ortaya çıkmıştır. Kültürel tatminsizlikler, farklı dinlerden kişi veya gruplarla sosyalleşme, bireysel hoşnutsuzluklar ve hatta bireysel çıkarlar, kişileri din değiştirmeye hazırlayan veya bu süreci hızlandıran sebepler arasındadır. Örneğin Hıristiyanlığı seçen birçok Türk genci aslında “Hıristiyan olma”yı seçmekten öte, “Batılı olma”yı tercih etmektedir. Bu açıdan bakıldığında din değiştirme eyleminin sadece teolojik bir tercihte bulunma eylemi olmadığı görülmektedir.<sup>51</sup>

Din değiştirme konusunda yapılan araştırmalarda birçok faktörün yanında aile faktörünün de etkili olduğu görülmüştür. Örneğin bu araştırmaların birinde din değiştirenlerin % 47'si, ailelerinin kendilerini dinî konularda bilgilendirmediğini söylemişlerdir.<sup>52</sup> Bir başka araştırmada, Hıristiyanlığa geçiş yapanların büyük bir çoğunluğunun çocukluk döneminde mutsuz oldukları tespit edilmiştir. Araştırma, çoğunluğu inançlı fakat dine karşı ilgisiz bir aile ortamında yetişen çocukların ailelerinde sağlıklı bir inanç gelişimi yaşamadıkları ve müslüman olan anne babalarıyla sağlıklı iletişim kuramadıkları için İslâm dinine karşı ilgisiz bir duruş sergilediklerini ortaya koymaktadır. Bu durumda olan gençlerin bir kısmının ebeveynlerine duydukları öfkelerini yer ve yön değiştirerek dine yansıtması da muhtemeldir.<sup>53</sup>

Ebeveynin dinî hayatlarındaki olumsuzlukların din değiştirmedeki etkisinin asla göz ardı edilmemesi gerekir. Bu nedenle ailedeki huzursuzluklar, çocukların dinî tercihlerini farkında olmadan etkilemektedir. Batı'da ortaya çıkan yeni dinî akımlara girenler üzerinde yapılan araştırmalarda ailelerine yabancılaşmış, düzenli hayat yaşamayan gençlerin bu akımlara daha çok rağbet ettikleri görül-

<sup>49</sup> Hökeleli, *Din Psikolojisi*, 293-303; Ali Köse, “Din Değiştirmenin Psiko-Sosyolojik Nedenleri”, *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri*, ed. Ömer Faruk Harman (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 410; Yapıcı, “Müslümanlıktan Hıristiyanlığa”, 222.

<sup>50</sup> Ali Köse, *Neden İslâm’ı Seçiyorlar* (İstanbul: İsam Yayınları, 1997), 97.

<sup>51</sup> Köse, “Din Değiştirmenin Psiko-Sosyolojik Nedenleri”, 407-408.

<sup>52</sup> Zavalı, “Din Değiştirmenin Psiko-Sosyal Kodlar”, 190.

<sup>53</sup> Yapıcı, “Müslümanlıktan Hıristiyanlığa”, 230.

müştür. Yapılan araştırmalarda gençlerin bilinçaltında yer eden aileden uzaklaşma psikolojisinin bir başka dine girme tercihlerinde etken olabildiği tespit edilmiştir. Aile içinde yaşanan problemlerin üstesinden gelemeyen gençlerde din değiştirme, aileye karşı bir isyan veya tepki davranışı olarak belirmektedir. Bu tepki, gençlerin dinî kurumlara veya dinî ritüelleri yerine getirme şekillerine karşı gelerek ifade edilebilmektedir. Birçok durumda ise ailenin baskıcı dindarlığı gençlerin bu isyanına temel teşkil edebilir.<sup>54</sup>

Bu bilgiler, İslâm'ı bırakarak başka bir dine girenlerin birçoğunun aslında İslâm'la ilgili bir problemlerinin olmayabileceğini göstermesi açısından çok önemlidir. Bu nedenle aileler din değiştiren bireylerinin asıl sorunlarına eğilmek suretiyle muhtemelen onların tekrar İslâm'a geri dönmelerini sağlayabileceklerdir. Müslüman aile ortamında gerek ebeveynlerin çocuklarına gerekse çocukların ebeveynlerine nasıl davranması gerektiği birçok çalışmada ele alınmıştır.<sup>55</sup> Bu açıdan çalışmamızın ana teması gereği bu konulara değinmeden aile içi farklı dinlere mensup bireyler aralarındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği konusuna geçmek istiyoruz.

248 | db

### 5. Din Farklılığı Karşısında Ebeveyn-Çocuk İlişkisi

Ebeveynler ile çocukları arasındaki duygusal bağ, toplumu ayakta tutan en büyük faktördür. Bu bağı ayakta tutan en önemli unsur ise din birliğidir. Gerek çocukların gerekse ebeveynin İslâm'dan başka bir dine mensup olması durumunda aradaki duygusal bağın büyük oranda zarar göreceği açıktır. İslâm dini, her iki durumda da aile kurumunun zarar görmemesi ve başka dine mensup bireyin Müslüman olabilmesi için gerekli ortamın sağlanması adına birtakım tedbirler almıştır. Bu bölümde önce ebeveyni inkârcılardan olan müslüman evladın onlara nasıl davranması gerektiği ele alınacak, akabinde müslüman ebeveynlerin inkârcılardan olan evlatlarına nasıl davranmaları gerektiği örnekler ile incelenecektir.

Aile bireyleri arasındaki duygusal bağın kaybolmaması ve bu durumun sebep olacağı toplumsal çözümlerin yaşanmaması için çocukların ebeveynlerine saygı göstermeleri, onlara iyi ve nazik

<sup>54</sup> Köse, "Din Değiştirmenin Psiko-Sosyolojik Nedenleri", 414, 419.

<sup>55</sup> Örneğin bk. Mehmet Zeki Duman, *Kur'an-ı Kerim'de Adâb-ı Muaşeret Görgü Kuralları* (İstanbul: Tuğra Neşriyat, ts.); Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali* (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 2006).

davranmaları gerekmektedir.<sup>56</sup> Kur'ân, bu nedenle merhameti, ebeveynle çocuklar arasındaki maddî ve mânevî ilginin temeli kabul etmiş ve evlatlara ebeveynleri için “*De ki: Rabbim! Onlar bana küçükkken nasıl şefkat ve merhamet gösterdilerse sen de onlara merhamet et.*”<sup>57</sup> şeklinde dua etmelerini öğütlemiştir. Allah'ın tüm nimet ve ikramları O'nun merhametine bağlı olduğundan ebeveyne merhamet istemek de diğer tüm ilâhî ikramları onlar için Allah'tan istemek demektir. Aslında her insana güzel ve iyi davranmak, bir müslümanın dinî ve ahlâkî sorumluluklarındandır. Ancak diğer insanlara iyilik yapılması bağlayıcı bir farz değil iken ebeveyne iyilik yapılması bağlayıcı bir farzdır. Çünkü ebeveyne yapılan iyilik, onların çocuklarına yaptıkları ihsanın ve onları terbiye etmenin bir karşılığı ve ebeveynlerin haklarına ve özel konumlarına saygı göstermektir.<sup>58</sup> Bu noktada bazı âyetlerde Allah'a şükretmek ile ebeveyne şükretmenin birlikte zikredilmesi<sup>59</sup> ve Allah'a kulluktan hemen sonra ebeveyne iyilik etmenin emredilmesi oldukça dikkat çekicidir.<sup>60</sup>

İmam Mâtürîdî (öl. 333/944), bu iki emrin yan yana zikredilmesini, çocukluğun her evresinde beslenme, eğitim, kötülükten ve afetlerden koruma gibi işlerin -ebeveynler sayesinde olması gerçeğine bağlamaktadır.<sup>61</sup> Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1209), bu durumu aynı şekilde insanın maddî ve mânevî gelişmesinde Allah'ın nimetlerinden sonra ebeveynin katkılarının çok önemli olmasına bağlar. Çünkü onlar, çocuğun hem dünyaya gelmesini hem de yetiştirilmesini sağlayan kişilerdir. Ayrıca Allah'ın kullarına nimetlerini karşılıksız vermesi gibi ebeveynler de çocuklarına karşı görevlerini karşılık beklemeden fedakârca yaparlar.<sup>62</sup> Ebü'l-Berekât en-Nesefî (öl. 710/1310), anne ve babaya iyilikte bulunmanın tevhid gibi dinin en önemli mesajıyla yan yana zikredilme hikmetinin, yaşlı ebeveynin bakımlarını yapmanın evlada zor gelip bir yanlışa sap-

<sup>56</sup> Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, çev. Salih Uçan-Vahdettin İnce (İstanbul: Kevser Yayınları, 2017), 13/115-116.

<sup>57</sup> el-İsrâ 17/24; Ayrıca bk. Hûd 11/42-47; Yûsuf 12/11-19; Tâhâ 20/38-40; el-Kasas 28/7-13.

<sup>58</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdi Ba Sellum (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 7/31.

<sup>59</sup> Lokmân 31/14.

<sup>60</sup> el-Bakara 2/83; en-Nisâ 4/36; el-En'âm 6/151; el-İsrâ 17/23.

<sup>61</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7/30.

<sup>62</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 3/176-177.

maması için onu uyarmak olduğunu belirtir.<sup>63</sup> Abdullah b. Mes'ud (öl. 32/652-53) şöyle haber vermektedir: Resûlullah'a "Allah'ın en sevdiği amel hangisidir" diye sordum, "Vaktinde kılınan namazdır" diye buyurdu. Sonra hangisinin geldiğini sordum, "Anne-babaya iyilik yapmaktır" buyurdu. "Sonra hangisidir" diye sordum, "Allah yolunda cihattır" buyurdu.<sup>64</sup> Hz. Peygamber'in, İslâm'da en önemli amellerden olan namazdan sonra ebeveyne iyilik yapılmasını zikretmesi, İslâm dininin konuya verdiği değeri göstermesi bakımından çok önemlidir.<sup>65</sup> Ayrıca Hz. Peygamber, büyük günahların ilk sıralarında ebeveyne âsi olmayı saymış<sup>66</sup> ve onların evlâtları hakkında yaptıkları duaları Allah tarafından geri çevrilmeyecek dualar arasında saymıştır.<sup>67</sup>

Kur'ân, ebeveyne iyilik etmeyi son derece net bir biçimde emretmesine karşın itaat hususunda bazı istisnalar koymuştur. Özellikle Ankebût sûresinin 8. ve Lokmân sûresinin 15. âyetlerinde ebeveynin çocuklarını dinden uzaklaştırma veya Allah'a ortak koşmalarını sağlama yönündeki gayret ve isteklerine asla itaat edilmemesi gerektiği hatırlatılır. Bu âyetlerde yasaklanan şirk konusunun bir örnek olduğu düşünülürse itaat edilmemesi gereken konuların sadece bundan ibaret olmadığı anlaşılabilir. Çünkü ebeveyne itaat edilmemesi gereken konu, âyetlerin genelinden anlaşıldığı kadarıyla Allah'a isyandır ki bu da sadece şirkle sınırlı değildir. Buna göre ebeveynin, Allah'ın emir ve yasaklarına aykırı olan her türlü istekleri müslüman çocukları tarafından yerine getirilemez.<sup>68</sup>

Ankebût sûresindeki 8. âyetin, Sa'd b. Ebî Vakkas'ın annesinin, oğlunu müslüman olmaktan vazgeçirmeye çalışması üzerine indiği rivayet edilir.<sup>69</sup> Sa'd, onun ekonomik ve psikolojik baskılarına rağmen

<sup>63</sup> Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Bedevî (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 2/252.

<sup>64</sup> Buhârî, "Cihâd", 1, "Edeb", 1, "Tevhîd", 48; Müslim, "İmân", 137.

<sup>65</sup> Ebû Abdullâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'l-Risâle, 2006), 13/52.

<sup>66</sup> Buhârî, "Edeb", 6; Müslim, "İmân", 143, 144; Tirmizî "Şehâdet, 2.

<sup>67</sup> Buhârî, "Edeb", 5.

<sup>68</sup> Muhsin Demirci, *Lokman Sûresi ve Ahlâki Öğütler* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 117.

<sup>69</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîru'l-kebîr*, thk. Abdullah Şehhâte (y.y.: Merkezu Tahkîki't-Türâs, 1979), 3/374; Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve irâbüh*, thk. Abdülcelîl Şelebî (Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1998), 4/196; Ebü'l-Hasen el-Mâverîdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid Abdülmaksûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 4/277; Kâdî el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Subhî Hallâk-Mahmud Atraş (Beyrût: Dâru'r-Reşîd, 2000), 3/30.

men dininden ayrılmayacağını kararlılıkla söylemiş, bunun üzerine annesi bu isteğinden vazgeçmiştir. Hz. Peygamber, bu âyetleri tefsir sadedinde “Allah’a isyan sayılan bir konuda kula itaat edilemez”<sup>70</sup> buyurarak çocukların ebeveynlerinin haram olduğu kesin olarak bilinen isteklerini yerine getirmelerinin asla câiz olmadığını, fakat haram olmayan diğer isteklerinin yerine getirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu isteklerdeki ölçü, Lokman sûresinin 15. âyetinde *وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا* “*Fakat dünyada onlarla iyi geçin*” şeklinde “ma’rûf” olarak belirlenmiştir. Ma’rûf, aklıselimin normal karşılığı, dinin de onayladığı ölçüler dâhilinde olan saygı göstermek, gönüllerini hoş tutmak, her türlü ihtiyaçlarını imkân ölçüsünce karşılamak gibi işlerdir.<sup>71</sup> Kurtubî (öl. 671/1272), bu âyetin inkârcılardan olan fakir ebeveyne ma’rûf ölçülerde maddî yardımda bulunmakla onların haklarının gözetilmesi gerektiğine delil olduğunu belirtir.<sup>72</sup> Neseî, ma’rûf kelimesini “güzel ahlak, hilm, sabır, iyilik ve sıla-i rahîmle açıklamaktadır.”<sup>73</sup> Elmalılı (1878-1942), bu tür işlere örnek olarak ebeveynin yeme, içme ve giyinme gibi ihtiyaçlarını gidermeyi, eziyet etmemeyi, hastalandıklarında onlarla ilgilenmeyi, vefat ettiklerinde defnetmeyi saymaktadır.<sup>74</sup> Dolayısıyla farklı dine mensup ebeveyn müslüman evladını şirke zorlasa bile evlat, onlara itaat etmemekle birlikte yine de onlarla ma’rûf çerçevesinde iyi geçinmek zorundadır.

Kur’ân, ebeveyne iyilik yapmanın Allah’a ibadetten hemen sonra zikrederek bir evladın ebeveynine karşı nasıl davranması gerektiğini şöyle açıklamaktadır:

“Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti. Eğer onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara ‘öf!’ bile deme, onları azarlama, onlara tatlı ve güzel söz söyle. Onlara merhamet ederek tevazu kanadını indir ve de ki: Rabbim!

<sup>70</sup> Buhârî, “Ahkâm”, 4; “Cihâd”, 8; Müslim, “İmâre”, 39; İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, *es-Sünen*, thk. Nâsırüddin el-Elbânî (Riyad: Mektebetü’l-Meârif, ts.), “Cihâd”, 40.

<sup>71</sup> Mehmet Zeki Duman, *Beyânu’l-Hak* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2016), 1/790.

<sup>72</sup> Kurtubî, *el-Câmi’*, 16/475-476.

<sup>73</sup> Neseî, *Medârik*, 2/715.

<sup>74</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 6/3846; Mehmet Zeki Duman, *Kur’an-ı Kerîm’de Adâb-ı Muâşeret Görgü Kuralları* (İstanbul: Tuğra Neşriyat, ts.), 172.

Tıpkı beni küçükken koruyup yetiştirdikleri gibi sen de onlara acı.”<sup>75</sup>

Bu âyetlerde ebeveyn kelimesinin mutlak olarak zikredildiğine ve iyiliğin herhangi bir şarta bağlanmadığına dikkat edilmelidir. Dolayısıyla anne ve babanın müslüman olup olmadığına bakılmaksızın onlara iyilik edilmesinin gereği anlaşılmaktadır.<sup>76</sup> Eğer sadece müslüman olan ebeveynlere iyilik emredilmiş olsaydı, bu durum ya âyetlerde ya da hadislerde mutlaka sarahaten belirtilirdi. Aksine Hz. Peygamber, ebeveynler farklı dine mensup olsalar bile onlara iyilik edilmesini emretmiştir. Hz. Esmâ şöyle anlatır: “Kureyşlilerle antlaşma yapıldığında müşrik olan annem yanıma geldi. Ben de Resûlullah’a; “Annem ona iyilikte bulunurum ümidiyle bana geldi. Ona iyilik edeyim mi? diye sordum. Resûlullah, “Evet ona iyilikte bulun” buyurdu.”<sup>77</sup>

Lokmân sûresinde ebeveynlerin haram olan isteklerine itaat edilmemesi emredildikten sonra “fakat dünyada onlarla iyi geçin”<sup>78</sup> şeklindeki izin, onların helal olan her türlü dünyalık hizmetlerini kapsamaktadır. Bu anlayışı, bazı müfessirler şöyle izah etmektedir: “Bir kişinin ebeveyni Hıristiyan olsa onu kiliseye götüremez ancak kendilerini kiliseden alıp eve götürmesini isterlerse bunu yerine getirir. Babasına içki ikram edemez fakat babası içkisini içtikten sonra bardağını alabilir.”<sup>79</sup> Dolayısıyla ebeveyn-çocuk arasındaki ilişkide asıl ölçü, Allah’ın rızasıdır. Bu noktada Hz. Peygamber’in “Rabbin hoşnutluğu ebeveynin hoşnutluğuna bağlıdır. Rabbin öfkesiyse, ebeveynin öfkesine bağlıdır.”<sup>80</sup> hadisinde önemli olanın Allah’ın rızasını kazanmak olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bir mü’min için önemli olan Allah’ın rızasıdır ve o, Allah’ı razı etmek için ebeveyninin rızasını almaya gayret eder, yoksa ebeveynini razı etmek için Allah’ın rızasına muhalif işler asla yapamaz. Örneğin Allah’ın rızasını gözetemeyen bir evlat, anne babasını ne kadar çok se-

<sup>75</sup> el-İsrâ 23-24.

<sup>76</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 13/53.

<sup>77</sup> Buhârî, “Cizye”, 18, “Edeb”, 7, 8; Müslim, “Zekât”, 49, 50, “Hibe”, 29; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 34.

<sup>78</sup> Lokmân 31/15.

<sup>79</sup> Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Halil Şeyha (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 2005), 595; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1911), 5/148.

<sup>80</sup> Tirmizî “Birr”, 3.

verse sevsin onların aleyhinde bile olsa Allah için doğruyu söylemek, hakka şahitlik etmek zorundadır.<sup>81</sup>

İslâm dinine düşmanlık etmeyen ve Müslümanlarla savaşmayan inkârcı ebeveynlere iyi davranmak müslüman evlatların üzerinde dinî bir sorumluluktur.<sup>82</sup> Çünkü Allah şöyle buyurmaktadır: “Allah, sizi, din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan da çıkar-mamış kimselere iyilik etmekten, onlara âdil davranmaktan men etmez. Şüphesiz Allah, âdil davrananları sever.”<sup>83</sup> Ayrıca onlara güzel davranılması, hem ahlâk hem de insanî ilişkiler bakımından büyük önem arz etmektedir. Bu noktaya Kur’ân, “Ey iman edenler! Eğer küfrü imana tercih ederlerse, babalarınızı ve kardeşlerinizi bile dost edinmeyin. İcinizden kim onları dost edinirse, işte onlar, zalimlerin ta kendileridir.”<sup>84</sup> buyurarak mü’min evladın dikkatini inkârcı ebeveynlere iyilik yapmakla onları dost ve sırdaş edinmek arasındaki farka çekmektedir. Ayrıca inkârcı ebeveynin Allah’a ve peygamberine düşmanlık etmeleri halinde mü’min evladın onlara karşı asla sevgi beslememesi gerektiğini de hatırlatmaktadır.<sup>85</sup>

İsrâ sûresi 24. âyetinde geçen “Rabbim! Tıpkı beni küçükken koruyup yetiştirdikleri gibi sen de onlara acı.” duasının mü’min olan ebeveynler hakkında olduğu ifade edilmiştir.<sup>86</sup> Çünkü Allah, Tevbe sûresinin 113. âyetinde “Cehennem ehli oldukları açıkça kendilerine belli olduktan sonra, -yakınları da olsalar- Allah’a ortak koşanlar için af dilemek ne Peygambere yaraşır, ne de mü’minlere.” buyurarak yakın akrabalarından olsa bile ölmüş müşriklere mağfiret dilemeyi yasaklamıştır. Buna göre ebeveyni gayrimüslim olan müslüman bir çocuk, Allah’ın âyette kendisine emrettiği şekilde onlara iyi davranır, ancak inkârcı olarak öldüklerinde artık Allah’tan onlar için rahmet dileyemez. Fakat onlar yaşarken Allah’ın kendilerini hidayete erdirmesi için dua etmesi ve onlara merhametle davranması caizdir.<sup>87</sup>

<sup>81</sup> en-Nisâ 4/135.

<sup>82</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 13/53.

<sup>83</sup> el-Mümtehin 60/8.

<sup>84</sup> et-Tevbe 9/23.

<sup>85</sup> el-Mücâdile 58/22.

<sup>86</sup> Neseî, *Medârik*, 2/253.

<sup>87</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 594; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 16/214-215; Kurtubî, *el-Câmi*, 13/60-61; Neseî, *Medârik*, 2/253.



İmam Mâtürîdî, cehennem ehli oldukları açıkça belli olduktan sonra yakınlaraf dilemenin yasaklandığı âyet<sup>88</sup> ile İsrâ sûresindeki ebeveyne dua etmenin emredildiği âyetin<sup>89</sup> nesh edildiğine dair görüşün doğru olmadığını belirtir. İsrâ sûresindeki bu âyetin hem inananlar hem de kâfirler hakkında olmasının ihtimal dâhilinde olduğunu söyler. Buna göre âyette sözü edilen rahmet dileği, eğer ebeveynler kâfirse onların hidayet, rahmet ve bağışlanmaya ehil hale gelip müslüman olmalarını istemektir.<sup>90</sup> Râzî de ebeveyni inkârcılardan olan evladın Allah'tan onların hidayeti ve irşadını, iman etmelerinden sonra da ilâhî merhameti istemesinin mümkün olduğu görüşünü aktarmaktadır.<sup>91</sup> Dolayısıyla kâfir olarak ölen ebeveyn için hayır dua edilmesi uygun görülmemiş fakat Taberî'nin naklettiğine göre müfessirlerin bir kısmı, yaşayan inkârcı ebeveynlerini hidayete erdirmesi için Allah'a dua etmenin caiz olduğunu söylemişlerdir.<sup>92</sup> Bu, aynı zamanda onlarla hüsn-ü muaşeretin de bir gereğidir.<sup>93</sup>

254 | db Kur'ân'ın birçok âyetinde çocuklara ebeveynlerine saygılı olmaları ve iyi davranmaları emredilirken<sup>94</sup> aynı emir ebeveynlere yapılmamaktadır. Sâvî (öl. 1241/1825), bunun nedenini şöyle açıklar: "Çocuklar, katı yürekli ve ebeveyne asi olabilecek fitratta yaratıldığından onlara doğal olarak yapmayacakları şey emredilerek imtihan edilirler. Ebeveynler, evlatlarına merhamet ve şefkat dolu olarak yaratıldıkları için onlar yaratıldıkları bu hal üzerine bırakılarak çocuklarına iyilik etmelerini emretmemiştir."<sup>95</sup> İnsanların fitratları gereği evlatlarına duydukları sevgi büyük ölçüde onlara kötü davranmalarına engel olmaktadır.

Müslüman ebeveynlerin başka dine mensup olan çocukları ile ilişkisine gelince bu durum, Kur'ân'da Hz. Nûh ve oğlu ile örneklandırılmıştır. Hz. Nûh, kendisini ve getirdiği vahyi inkâr eden kavmi ile birlikte hareket eden oğlunu terk etmemiştir. Son ana kadar

<sup>88</sup> et-Tevbe 9/113.

<sup>89</sup> el-İsrâ 17/24.

<sup>90</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/31.

<sup>91</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 20/193.

<sup>92</sup> Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuhsîn et-Turkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 12/26; Ayrıca bk. Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/82-83.

<sup>93</sup> Duman, *Kur'an-ı Kerîm'de Adâb-ı Muaşeret*, 173.

<sup>94</sup> el-Bakara 2/83, 215; en-Nisâ 4/36; el-En'âm 6/151; el-İsrâ 17/23; Lokman 31/14; el-Ahkâf 46/15.

<sup>95</sup> Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî alâ Tefsîri'l-Celâleyn* (Beyrût: Dâru'l-Cil, ts.), 3/217.

onun iman edeceğini ümit etmiş ve bu yöndeki çabalarını sürdürmüştür. Tufanın başlaması ile onun da inkârcılarla birlikte helak olmasına gönlü razı olmamış ve ümitlerin tükendiği son anda oğlunu imana ve kendisiyle beraber gemiye binmeye çağırarak merhametini izhar etmiştir. Bu tutum, müslüman ebeveynin inkârcılardan olan evlatlarını asla kendi hallerine terk etmemeleri gerektiği, irtibatın ve hak dine davetin kesilmemesi gerektiğine işaret etmektedir.<sup>96</sup>

Asr-ı Saadet döneminde bazı sahabîlerin çocukların İslâm'a girmeyerek bir müddet daha şirk üzere bir hayat sürdükleri bilinmektedir. Örneğin ilk Müslümanlardan olan Hz. Ebû Bekir'in oğlu Abdurrahman bunlardan biridir. Abdurrahman, anne ve babası müslüman olduktan sonra da şirk üzere yaşamış, ebeveynin hak dine davetlerine kulak tıkamış, hatta Bedir ve Uhud savaşlarında müşriklerin safında yer almıştır.<sup>97</sup> Hudeybiye Antlaşması sırasında veya daha yaygın bir rivayete göre Mekke'nin fethinden önce müslüman oldu.<sup>98</sup> Abdurrahman'ın müslüman olmayıp müşriklerle birlikte hareket etmesi Hz. Ebû Bekir'i ve eşini üzdüğü rivayet edilir. Hatta Müslümanların karşısında durduğu zamanlarda anne ve babasının onun helak olmasını istedikleri, Müslümanlardan uzaklaştığında ise hidayete ermesi için dua ettikleri söylenir.<sup>99</sup> Hudeybiye'den bir ay kadar sonra Abdurrahman'ın annesi Ümmü Rûmân vefat etmiştir. Annesinin ölüm haberi ona ulaşınca uzun süredir karşı çıktığı ve mücadele ettiği babasının yanına, Medine'ye gitmeye karar verir ve Medine'deki kardeşlik ortamının da etkisiyle ve babasının duasının bereketiyle Müslüman olur.<sup>100</sup> Rivayetlerden anlaşılmaktadır ki Hz. Ebû Bekir müşriklerden olan oğlu ile irtibatını kesmemiş onun hidayeti için dualar etmiştir. Bedir savaşında mübareze için babasını savaş meydana çağırmasına karşın Hz. Peygamber buna izin vermemiş ve baba ile oğlun arasında dönülmez bir ayrılığın oluşmasını istememiştir.<sup>101</sup> Hz. Peygamber'in bu kararı, evlatları

<sup>96</sup> Bu kısma bir sonraki bölümde ele alınacağı için ayrıntılar orada ele alınacaktır.

<sup>97</sup> Ebû Abdillâh İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mek-tebetü'l-Hânci, 2001), 5/22.

<sup>98</sup> Mustafa Fayda, "Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Siddîk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/159.

<sup>99</sup> Hakan Temir, "Abdurrahman b. Ebû Bekir'in Hayatı ve Erken Dönem İslam Tarihindeki Faaliyetleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2020), 140.

<sup>100</sup> İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-nihâye (Büyük İslam Tarihi)*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995), 8/155.

<sup>101</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 5/22.

farklı dine mensup müslümanlara nasıl davranmaları gerektiğine örnektir. Ayrıca evlat ile ebeveynin arasının olabildiğince iyi tutulmasının gelecekteki hayırlı kararlara da bir zemin teşkil edeceğine de bir işaret bulunmaktadır.

Aile bireyleri arasında inanç ve düşünce açısından farklılıklar olabileceği sosyolojik bir gerçeklik olduğu için bu durumun yapıcı bir üslupla ele alınarak dine dönüşün sağlanması, istenilen neticeye ulaşamaması halindeyse hidayetleri için dua edilmesi gerekmektedir. Allah'ın affı ve doğruya sevki konusunda belli sınırlar içerisinde çocukların ebeveynleri için yalvarıp dua etmeleri önemli bir evlatlık vazifesi olduğu gibi evlatlara yumuşak bir üslupla doğru yolu gösterip onlara dua etmek de ebeveynlik vazifelerindendir.<sup>102</sup>

### 6. Kur'ân'da Farklı Dine Mensup Ebeveyn-Çocuk Örnekleri

Kur'ân'da bulunan kıssalar kıyamete kadar insanlara yol gösteren yaşanmış örneklerdir. Kur'ân'da konumuzla alakalı olarak Hz. Nûh ve oğlu ile Hz. İbrâhîm ve babası arasında geçen olaylar anlatılmaktadır. Bu kıssalar, yaşanmış olayların tümünü kronolojik olarak bizlere aktarmamışlar, sadece verilmek istenen mesajı içeren bölümleri zikredilmiştir. Dolayısıyla her iki kıssa da ele aldığımız bu çalışmanın bir yönüne işaret etmektedir. Bu kıssalarda zikredilen ebeveyn-çocuk ilişkisi, bizlere bazı hususlarda ışık tutmakta ve bu konudaki bakış açımızı genişletebilmek için bir zemin oluşturmaktadır. Bu nedenle farklı dinlere mensup ebeveyn-çocuk ilişkileri konusuna Kur'ânî bir zemin oluşturan bu iki kıssayı bu bakış açısı ile ele almak istiyoruz.

#### 6.1. Hz. Nûh ve Oğlu

Hz. Nûh, yıllarca süren tebliğine kavminin takındığı olumsuz tutum<sup>103</sup> karşısında bunalarak Rabbinden onların helâkini istemiştir.<sup>104</sup> Hz. Nûh'un kavmine karşı çok merhametli olduğunu bilen Allah Teâlâ, helâk haberini ona bildirdikten sonra "... *Zulmedenler hakkında bana bir şey söyleme, çünkü onlar suda boğulacaklardır*" buyurmuştur.<sup>105</sup> Hz. Nûh, helâk vakti gelip sular yükselmeye başlayınca inkârcılardan olan oğluna babalık şefkatiyle son bir kez daha

<sup>102</sup> İsa Kanık, "Kur'ân Kıssalarında Ailevi İlke ve Değerler", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 272.

<sup>103</sup> Hûd 11/27, 32.

<sup>104</sup> Nûh 71/26.

<sup>105</sup> Hûd 11/37; Ayrıca bk. el-Mü'minûn 23/27.

seslenmiş, onu iman etmeye ve gemiye binmeye çağırmıştır.<sup>106</sup> Oğ-  
lu, bu olayın daha önde gördüğü diğer tabii afetler gibi olacağını  
düşünerek babasının çağrısına kulak asmamış ve kibirle şöyle cevap  
vermiştir: “*Ben, kendimi sudan koruyacak bir dağa sığınacağım.*”<sup>107</sup>  
Hz. Nûh’un “*Bugün Allah’ın rahmet ettikleri hariç, O’nun azabından  
korunacak hiç kimse yoktur.*”<sup>108</sup> uyarısını da dinlemeyen oğlu, dalga-  
lar arasında kalarak boğulmuştur. Bunun üzerine merhametinin  
galip gelmesi nedeniyle “*Nûh, Rabbine seslenip şöyle dedi: ‘Rabbim!  
Şüphesiz oğlum da ailemdendir. Senin vaadin elbette gerçektir. Sen  
hükmedenlerin en iyi hükmedenisin.*”<sup>109</sup>

Tüm peygamberler gibi Hz. Nûh da gerek ümmetine gerekse  
tüm insanlara karşı aşırı merhametli idi.<sup>110</sup> O, tufan ile kavminin  
helak edileceğini öğrendiğinde Allah’ın şu ikazlarıyla muhatap ol-  
du: “*O hâlde, onların yapmakta oldukları şeylerden dolayı üzül-  
me.*”<sup>111</sup> “*Zulmedenler hakkında bana bir şey söyleme.*”<sup>112</sup> Bu ikazların  
yapılmasındaki temel nedeni onun kavmine karşı aşırı merhametli  
olmasıydı. Dolayısıyla kavmine karşı bu derece merhametli olan  
birinin oğluna karşı merhametinin daha fazla olacağı açıktır. Râzî  
de Hz. Nûh’u “*Rabbim! Şüphesiz oğlum da ailemdendir*”<sup>113</sup> diye ses-  
lenmeye sevk eden sebebin bu babalık şefkati olduğunu hatırlattık-  
tan sonra “*kendileri aleyhinde daha önce hüküm verilmiş olanlardan  
başka aileni gemiye al*”<sup>114</sup> emrinin manasının kapalı olduğunu ve  
belki de bu nedenle Hz. Nûh’un oğlunu helâk edilecekler arasında  
düşünmemiş olabileceğini kaydetmektedir.<sup>115</sup> Fakat oğlunun “*Bir  
dağa sığınırım, o beni sudan korur*”<sup>116</sup> diyerek küfürde ısrar etmesi,  
babasının haber verdiği tüm hususları yalanladığına delalet etmek-  
tedir. Bu nedenle Allah, “*Ey Nûh! O, asla senin ailenden değildir.  
Onun yaptığı, iyi olmayan bir iştir. O hâlde, hakkında hiçbir bilgin  
olmayan şeyi benden isteme. Ben, sana cahillerden olmamanı öğütle-*

<sup>106</sup> Hûd 11/42.

<sup>107</sup> Hûd 11/43.

<sup>108</sup> Hûd 11/43.

<sup>109</sup> Hûd 11/45.

<sup>110</sup> Bk. Âl-i İmrân 3/159; et-Tevbe 9/128; eş-Şuarâ 26/215; el-Enbiyâ 21/107; Buhârî,  
“Rikâk”, 26.

<sup>111</sup> Hûd 11/36.

<sup>112</sup> Hûd 11/37.

<sup>113</sup> Hûd 11/45.

<sup>114</sup> el-Mü’minûn 23/27; Ayrıca bk. Hûd 11/40.

<sup>115</sup> Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 17/240; a.mlf., *İsmetü’l-enbiyâ*, thk. Muhammed Hicâzî (Kahire:  
Mektebetü’s-sakafeti’-diniyye, 1986), 50.

<sup>116</sup> Hûd 11/43.

*rim, dedi.*"<sup>117</sup> Bunun üzerine Hz. Nûh, bu isteğinin Allah'ın rızasına uygun olmadığını anlayıp<sup>118</sup> hemen tövbe etmiştir.<sup>119</sup> Hz. Nûh'un bu imtihanından anlaşılmalıdır ki iman etmeyen oğul, peygamber ailesinden sayılmamakta ve iman olmayınca tek başına kan bağı kurtuluş için yeterli olmamaktadır.

Hz. Nûh'un oğluna hakikatleri hatırlatmak, onu ikna etmek ve sağlıklı bir iletişim kurabilmek için iyi niyetli, yumuşak bir üslup kullanması çok dikkat çekicidir. Kendini inkâr eden oğluna karşı emir üslubu veya tehdit içerikli bir ifade yerine "yavrucuğum" şeklinde gayet samimi, müşfik ve içten bir üslup kullandığı görülmektedir. Hz. Nûh, babalık konumunun verdiği güçle evladına psikolojik şiddet veya fizikî kuvvet uygulamaksızın yalnızca ikna yolunu tercih etmiştir.<sup>120</sup> Ayrıca bu kıssa bizlere bir babanın evladının hataları karşısında ne kadar şefkatli ve yumuşak davranırsa davranırsa, ne kadar iyi bir iletişim kurmak isterse istesin, çocuğun kişilik özelliklerinin ve özgür iradesiyle aldığı kararların da bu iletişimde belirleyici rol oynadığını göstermektedir.<sup>121</sup>

258 | db

## 6.2. Hz. İbrâhim ve Babası

Ebeveyne hakkı tavsiye edip onları kötü işlerden alıkoymaya çalışmak bir çocuğun vazifeleri arasındadır. Ebeveyn ve evlat arasındaki yaş ve statü farkı, tebliğ vazifesini nazik bir şekilde yapmaya engel değildir. Bu konuda usanmadan ve kabalaşmadan babasını hakka çağıran ama onun oldukça ağır hakaretleri karşısında yine de ona karşı saygıda kusur etmeksizin ondan uzaklaşmak zorunda kalan Hz. İbrâhim en güzel örnektir.<sup>122</sup> Meryem sûresindeki Hz. İbrâhim ile babası Âzer arasındaki konuşmayı aktaran âyetler,<sup>123</sup> bir evlâdın inkârcı ana babasına karşı tutumunun nasıl olması gerektiğini göstermektedir. Hz. İbrâhim babasına hitap ederken her sözüne "Ey babacığım" diyerek başlamış ve hak dini önce babasına tebliğ etmiştir. Onun şefkat dolu bu hitabına karşılık babası ona adıyla

<sup>117</sup> Hûd 11/46.

<sup>118</sup> Vehbe Zuhaylî, *Tefsiru'l-vecîz* (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1996), 228.

<sup>119</sup> Hûd 11/47.

<sup>120</sup> Kanık, "Kur'an Kıssalarında Ailevi İlke ve Değerler", 269.

<sup>121</sup> Turan, "Günümüz Aile Problemleri", 89.

<sup>122</sup> el-En'âm 6/74; et-Tevbe 9/114; el-Enbiyâ 21/52; Heyet, *Hadislerle İslam* (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 4/183; Zülfikar Durmuş-Havva Özata, "Ebeveyn-Evlat İletişiminde Kur'ânî Ölçütler", *II. Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu* (Şanlıurfa, 2019), 228.

<sup>123</sup> Meryem 19/41-48.

seslenmiş,<sup>124</sup> onu taşlamak ve kovmakla tehdit etmiştir.<sup>125</sup> Hz. İbrâhim, dinini yaşamasına engel olmak isteyen babasının bu tutumu karşısında kararlı bir duruş sergilemiş, ailesini ve memleketini terk ederek Rabbine ibadet edebileceği bir yere hicret etmiştir.<sup>126</sup> Hz. İbrahim'in bu kararlılığı, her şartta ve ortamda İslam ile şirkin, doğru ile yanlışın, iyi ile kötünün ayrılığının gerekli kıldığı bir durumdur.<sup>127</sup> Hz. İbrâhim, bu hareketiyle istenmeyen ağır sonuçlar ve büyük bedellerle karşılaşılrsa bile bir mü'minin hak yoldan dönmesi, bu durumlarda ebeveynine mutlak itaatin söz konusu olamayacağını göstermiştir.<sup>128</sup> Babasının şirke dönme isteğini reddedip "Esen kal! Senin için Rabbimden af dileyeceğim ..."<sup>129</sup> diyerek ondan uzaklaşan Hz. İbrâhim, söz verdiği üzere babasını hidayete erdirmesi için Allah'a dua etmiştir.<sup>130</sup>

Kur'ân, bir mü'minin yakınlarının diğer mü'minler olduğunu hatırlatarak kişinin kendi ailesindeki İslâm düşmanlarıyla bir yakınlığının olmadığını bildirir.<sup>131</sup> Bu durumda, mü'minin ailesinden olan bir inkârcıyı İslâm'a davet etmenin dışında yapacağı bir şey kalmamıştır. O kişinin inkârcılardan olduğu belli olduktan sonra onun hakkında mağfiret dilemesi artık mümkün değildir.<sup>132</sup> Bu yüzden hiçbir peygamberin, artık cehennem ehli oldukları küfür ve inatları sebebiyle kesin belli olan birisi için af dilemekte ısrar ettiği vaki değildir. Hz. İbrâhim'in babası için yaptığı dua onun mü'min olma ihtimalini gözeterek ve dileyerek yaptığı dualardandır<sup>133</sup> ve babasının Allah'ı inkâr edip O'na düşman olacağını bilmeden önce yapmıştır.<sup>134</sup> Ancak babasının zaman geçmesine rağmen iman etmediğini görüp onun Allah düşmanı olduğu kesin belli olunca dua etmeyi bırakmıştır.<sup>135</sup> Taberî, çeşitli görüşleri sıraladıktan sonra babasının müşrik olarak ölmesi üzerine Hz. İbrâhim'in artık duayı terk

<sup>124</sup> Neseî, *Medârik*, 2/339.

<sup>125</sup> Meryem 19/46.

<sup>126</sup> Meryem 19/48.

<sup>127</sup> Celaleddin Vatandaş, *Hız. Muhammed'in Hayatı ve İslam Daveti* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2014), 316.

<sup>128</sup> Kanık, "Kur'ân Kıssalarında Ailevî İlke ve Değerler", 272.

<sup>129</sup> Meryem 19/47.

<sup>130</sup> İbrâhîm 14/41; eş-Şuarâ 26/86; el-Mümtehine 60/4.

<sup>131</sup> Hûd 11/46.

<sup>132</sup> et-Tevbe 9/113.

<sup>133</sup> Râzî, *İsmetü'l-enbiyâ*, 78-79.

<sup>134</sup> Yusuf el-Karadâvî, *İbrahim Suresi Tefsiri*, çev. Muharrem Turan (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2015), 224.

<sup>135</sup> et-Tevbe 9/114.

ettiği görüşünü tercih ederek bunun en doğru görüş olduğunu kaydetmiştir.<sup>136</sup>

### Sonuç

Kur'ân, Hz. Muhammed'in getirdiği yeni dini İslâm olarak adlandırmaktadır. Bu kelimenin anlamlarından biri de barıştır. Kur'ân'da ve sünnette İslâm kelimesinin bu anlamına uygun olarak birçok dinî hoşgörü ve tolerans örnekleri mevcuttur. Asr-ı saadette ve daha sonra kurulan müslüman devletlerde farklı dine mensup milletlerin dinlerini yaşama konusunda geniş bir özgürlük içinde oldukları tarihî bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır. Farklı dine mensup insanların olması ve bu insanların bir arada yaşaması nasıl sosyolojik bir gerçeklikse aile bireyleri arasında da inanç ve düşünce açısından farklılıklar olabileceği sosyolojik bir gerçekliktir. Bu çalışmada, farklı din mensubu ebeveyn veya çocuklar ile ailenin müslüman bireyleri arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği Kur'ân merkeze alınarak araştırılmıştır.

260 | db

Hz. Peygamber, her insanın sadece insan olduğu için saygıyı hak ettiğini belirterek bir yahudînin cenazesini ayakta karşılamakla bunu bizzat göstermiştir. Her insana saygılı olunmasını tavsiye eden Kur'ân, ebeveyne karşı saygının önemini ise Allah'a ibadet emrinin hemen akabinde zikretmek suretiyle çok kuvvetli bir şekilde vurgulamıştır. Ayrıca bu emri mutlak olarak zikretmek suretiyle ebeveynlerin dinî tercihlerinin onlara ihsan ve saygı göstermek konusunda bir öneminin olmadığına dikkat çekmiştir. Dolayısıyla ebeveynin istek ve arzuları evlatları tarafından yerine getirilmesi gereken bir emir mesabesinde. Kur'ân, farklı dine mensup ebeveynlerin isteklerini sadece Allah'a şirk koşulması veya haram helal sınırlarının çiğnenmesi noktasında kısıtlamaktadır. Bu durumlarda müslüman bir evladın asla onların emirlerine itaat etmemesi gerekir. Kur'ân, bu durumda bile onlara kötü muamele edilmemesini istemekte ve onların dünya işlerine dair isteklerinin ma'rûf çerçevesinde yerine getirilmesini emretmektedir.

Kur'ân, farklı dine mensup ebeveyn evlat ilişkilerine peygamber ailelerinden örnekler vermektedir. Bu örnekler mü'min baba/müşrik oğul ve müşrik baba/mü'min oğul şeklinde her iki durumu da kapsayan örneklerdir. Kur'ân, Hz. Nûh gibi muvahhid bir

<sup>136</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîru'l-kebir*, 2/199; Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 12/29-33.

babanın müşrik bir oğlunun; müşrik bir babanın da Hz. İbrahim gibi muvahhid bir oğlunun olduğu haber vermektedir. Her iki örnek de sonra gelen mü'minlere aile içinde farklı dine mensup bireylerin olması halinde nasıl davranılması gerektiğini öğretmektedir. Hz. Nûh, muhtemelen bir ömür oğlunu hak dine çağırması ve onu ikna etmeye çalışmıştır. Fakat her ne kadar o, iman etmemiş olsa da Hz. Nûh, ondan asla vazgeçmemiş, tebliğine devam ederek tufan esnasında bile son kez onu iman etmeye ve gemiye binmeye davet etmiştir. Hz. İbrâhim ise müşrik babasına gayet yumuşak ve şefkatli bir şekilde hitap ederek hakka davet etmiş fakat babasının inatla şirkte ısrar etmesi üzerine yine yumuşak bir üslupla ondan uzaklaşmıştır. Onun iman etmesi ve hidayeti bulması için dua ve istiğfar etmeye söz vermiş; bu sözünü de yerine getirmiştir. Her iki peygamberin aile fertleri için yaptıkları dua ve istiğfarlar, inkârcı yakınlara hayattayken yapılabilen fakat inkârcı olarak ölmeleri halinde terk edilmesi gereken dualardandır. Kur'ân, imansız olarak ölen bir kişi için yapılan duaların Allah tarafından kabul edilmeyeceğini haber vermiştir. Fakat hayatta olan müşrik, kâfir, ateist ya da günahkâr insanlar için dua ve istiğfar edilebilir. Bu dua, onların iman etmelerini, hidayete tabi olmalarını arzu etmektir. Bu durum, inkârcı ebeveynler veya evlatlar için evleviyetle geçerlidir.

Günümüzde dinler hakkında bilgi edinme ve çeşitli din mensuplarıyla irtibata geçme ve dolayısıyla da din değiştirme imkânı oldukça kolaylaşmıştır. Bu nedenle farklı bir dine geçiş yapanların olduğu ailelerde müslüman bireylerin yapması gerekenler konusunda Kur'ân'ın ana mesajının hoşgörü ve saygı olduğunu düşünüyoruz. Hoşgörü ve saygı, bireyler arası diyalogun kesilmesini engellediğinden farklı bir dine geçiş yapan aile fertlerinin yeniden hak din olan İslâm'a dönebilmesi için uygun ortamın hazırlanmasına katkı sağlayacaktır. Ayrıca cahillikten veya geçici bir hevesten kaynaklanan din değiştirmelerde bu durumun kalıcı bir hale gelmesini de engelleyecektir. Bir Müslüman, her zaman özellikle yaşantısıyla hak dini etrafına tebliğ edebilirse Müslüman kişinin bu gibi istenmeyen durumları bertaraf edebilmesi de kolaylaşacaktır. Dolayısıyla herhangi bir nedenle İslâm dinini terk ederek başka bir dine geçen aile fertlerine kaba ve saygısızca davranmak, onların tekrar İslâm dinine dönüş yollarındaki kapıları birer birer kapatmak anlamına gelecektir. Çünkü İslâm'ın hakikatlerini tebliğ edebilmenin en doğru ve en kalıcı yolunun diyalog ortamlarından geçtiği unutulmamalıdır. İslam dinini terk ederek farklı bir dine giren aile bireylerinin tekrar



İslâm'a dönmesi bir müslüman için paha biçilmez bir mutluluk olacaktır. Bu nedenle İslâm'dan çıkan bir evlada veya ebeveynine karşı engin bir hoşgörü ve yakınlık göstererek onlarla sağlıklı bir iletişim tesis etmek yani tebliğ için en uygun ortamı oluşturmak, ailenin müslüman fertlerinin öncelikli hedefleri arasında olmalıdır. Çünkü günümüzde diyalog ve sağlıklı iletişim, kişilerin birbirlerini anlamalarının ve sorunları çözenin en geçerli yoludur.

### KAYNAKÇA

- Akyüz, Vecdi. "Kur'ân ve Sünnette Ebeveyn ve Çocuk Hakları". *Kur'ân ve Sünnette Göre Temel İnsan Hakları*. ed. Muhsin Demirci. 275-345. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Ardoğan, Recep. "Bir Arada Yaşama Kültürünün Önündeki Sorunlar". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2015), 1-33.
- Atçeken, İsmail Hakkı. "İslâm Tarihinde Bir Arada Yaşama Tecrübesi (Asr-ı Saâdet ve Endülüs Örneği)". *İSTEM* 14 (2009), 41-59.
- Ateş, Abdurrahman. "İnanç Özgürlüğünün Sınırı/Kapsamı ve İnanç Özgürlüğü Açısından Mürtedin Cezalandırılmasına Dair Bir Değerlendirme". *Kur'ân'ın Farklı İnanç Mensuplarına Yaklaşımı*. ed. Fethi Ahmet Polat. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2007.
- Aybey, Salih. "Ailenin Dini Değerleri Aktarmadaki Rolü ve Bu Süreçte Dikkat Edilmesi Gereken İlkeler". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2018), 544-560.
- Aydın, Mehmet Zeki. "İletişimsizliğin Sonucu: Kuşak Çatışması". *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 22 (2014), 116-119.
- Aydın, Mehmet. "İslam'da Kültürel Çoğulculuk ve Bir Arada Yaşamak". *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 8/15 (2013), 9-24.
- Aydın, Şükrü. "Kur'ân Açısından Dinden Dönme (İrtidât) ve Cezası". *Journal of International Social Research* 10/54 (2017), 959-968.
- Beroje, Sahip. "İslâm Hukukunda İrtidât Cezasına Yeni Bir Yaklaşım". *İslâmî Araştırmalar* 17/4 (2004), 308-323.
- Beyzâvi, Kâdî. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Subhî Hallâk-Mahmud Atraş. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'r-Reşîd, 2000.
- Bilecik, Sümeyra. "Anne Baba Tutumlarının Bireylerin Din Algısına Etkisi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/33 (2017), 7-38.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Sıdkî el-Attâr. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1352.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1911.
- Çam, Orhan-Erçelebi, Hasan. "Aile ve Eğitim". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/1 (1996), 60-64.
- Çelebi, İlyas. "Farklı İnanç Gruplarıyla Bir Arada Yaşamının Dinî/Teolojik Bakımdan İmkânı". *Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesi Dinî Söylemin Önemi*. ed. Mahmut Çınar vd. 145-155. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Demirci, Muhsin. *Lokman Sûresi ve Ahlâki Öğütler*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Aile İlmihali*. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 2006.
- Duman, Mehmet Zeki. *Beyânu'l-Hak*. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınevi, 3. Basım, 2016.
- Duman, Mehmet Zeki. *Kur'an-ı Kerim'de Adâb-ı Muâşeret Görgü Kuralları*. İstanbul: Tuğra Neşriyat, 4. Basım, ts.

- Durmuş, Zülfikar-Özata, Havva. "Ebeveyn-Evlat İletişiminde Kur'anî Ölçütler". *II. Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu*. 225-236. Şanlıurfa, 2019.
- Düzgün, Şaban Ali. "Bir Arada Yaşamının Ahlakî ve Felsefi Temelleri". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 583-592.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *es-Sünen*. Thk. Nâsirüddin el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-meârif, ts.
- Erşahin, Seyfeddin. "Aile İçi Kuşaklar Çatışması". *Diyanet İlmi Dergi* 27/2, (1991), 151-156.
- Fayda, Mustafa. "Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Sıddık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/159. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Günay, Ünver. "Türkiye'de Dini Sosyalleşme". *I. Din Eğitimi Semineri*. 192-199. Ankara, 1981.
- Günçay, Sevde. "Kur'an'ı Kerim'de Kuşak Çatışması", *Journal of Analytic Divinity* 2/1 (2018), 7-26.
- Gündüz, Şinasi. "Kültürlerarası Barış ve Bir Arada Yaşamının Teolojik Temelleri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 17-28.
- Güner, Osman. *Resûlullah'ın Ehli Kitap'la Münasebetleri*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1997.
- Güneş, Abdurrahman. "Toplumsal Bir Zorunluluk: Bir Arada Yaşamak". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2005) 89-103.
- Heyet. *Hadislerle İslam*. 7 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- Hökelekli, Hayati. *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2009.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 1998.
- Hökelekli, Hayati-Çayır, Celal. "Gençlerin Din Değiştirip Hıristiyan Olmasında Etkili Olan Psiko-Sosyal Etkenler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 23-46.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye (Büyük İslam Tarihi)*. çev. Mehmet Keskin, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hânci, 2001.
- İsfahânî, Râgib. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Kanık, İsa. "Kur'ân Kıssalarında Ailevi İlke ve Değerler". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 256-286.
- Karadâvi, Yusuf. *İbrahim Suresi Tefsiri*. çev. Muharrem Turan. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2015.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2007.
- Kirman, Mehmet Ali. "Din Değiştirme Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım". *Dini Araştırmalar* 6/18 (2004), 75-88.
- Kirman, Mehmet Ali. "Küresel Bir Olgu Olarak Din Değiştirme ve Aile Kurumuna Etkisi". *Dini Araştırmalar* 6/17 (2003), 269-280.
- Köse, Ali. "Din Değiştirmenin Psiko-Sosyolojik Nedenleri". *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*. ed. Ömer Faruk Harman. 407-427. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Köse, Ali. *Neden İslâm'ı Seçiyorlar*. İstanbul: İsam Yayınları, 1997.
- Köse, Saffet. "Din Özgürlüğü ve Barış Yolunda İki Farklı Tecrübe", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 13-48.
- Kunduracı, Nevzat. "İslam Medeniyetinde Birlikte Yaşama Kültürü". *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 15/34 (2015), 61-88.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah et-Türki. Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdi BaSellum. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.

- Mâverdi, Ebü'l-Hasen. *en-Nüketü ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid Abdülmaksûd. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mukâtil b. Süleymân. *et-Tefsîru'l-kebîr*. thk. Abdullah Şehhâte. 4 Cilt. y.y.: Merkezu Tahkîki't-Türâs, 1979.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn. *el-Câmi'u's-sahîh*. Riyad: Beytü'l-Efkari'd-Devliyye, 1998.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Bedevî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Râzî, Fahreddîn. *İsmetü'l-enbiyâ*. thk. Muhammed Hicâzî. Kahire: Mektebetü's-sakafeti'd-diniyye, 1986.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetü's-Sâvî alâ Tefsîri'l-Celâleyn*. Beyrût: Dâru'l-Cil, ts.
- Şahinalp, Hacer. "Din Hürriyeti Bağlamında Din Değişirme Hürriyeti: İrtidât". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2013), 101-125.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. çev. Salih Uçan-Vahdettin İnce. İstanbul: Kevser Yayınları, 2017.
- Taberî, Ebû Ca'fer. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdulmuhsîn et-Turkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Temir, Hakan. "Abdurrahman b. Ebî Bekir'in Hayatı ve Erken Dönem İslam Tarihindeki Faaliyetleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2020), 129-154.
- Tirmizî, Ebû İshâk. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Nâsirüddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Mearif lin-neşri ve't-tevri', 1417.
- Toksarı, Ali. "Din ve Vicdan Özgürlüğü Bağlamında Kitap ve Sünnete Göre Mürtede Yapılması Gereken Muamele". *Bilimname* 8/19 (2010), 47-74.
- Turan, İbrahim. "Günümüz Aile Problemleri Çerçevesinde Kur'an'da Ebeveyn-Çocuk İlişkisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/35 (2013), 71-104.
- Türk Aile Yapısı*. VI. Beş Yıllık Kalkınma Planı Özel İhtisas Komisyonu Raporu. Ankara: Devlet Planlama Teşkilatı, 1998.
- Vatandaş, Celaleddin. *Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslam Daveti*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.
- Yapıcı, Asım. "Müslümanlıktan Hıristiyanlığa Geçişin Sebepleri Üzerine Sosyo-Psikolojik Bir İnceleme". *İslâmî Araştırmalar* 20/2 (2007), 221-238.
- Yavuz, Kerim. *Çocuk ve Din*. İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 1994.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 3. Basım, 1979.
- Yiğit, Yaşar. "İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Perspektifinden İrtidat Suç ve Cezasına Bakış". *İslâmiyât* 2/2 (1999), 121-137.
- Zavalsız, Y. Sinan. "Din Değiştirmenin Psiko-Sosyal Kodlar". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012).
- Zeccâc, Ebû İshâk. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdüllcelîl Şelebî. 5 Cilt. Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1998.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vü-cûhi't-te'vîl*. thk. Halil Şeyha. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- Zuhaylî, Vehbe. *Tefsîru'l-vecîz*. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1996.

# The Limits of the Relationship between Parents and Children with Different Religion According to the Qur'an

İbrahim YILDIZ \*

## Extended Abstract

The Qur'an calls the new religion brought by Prophet Muhammad Islam. One of the meanings of this word is peace. Religious tolerance has always prevailed in accordance with this meaning of the word Islam in the Qur'an and in the life of the Prophet. It is a historical fact that people's belonging to different religions had wide freedom to practice their religion in the Era of Bliss, and then in subsequent Muslim states. Just as people belonging to different religions and living together is a sociological reality, differences between family members in terms of beliefs can also be a sociological reality. This study investigated what the relationship between parents and children of different religions should be like from the point of view of the Qur'an.

The Qur'an states that first of all, nobody can be forced to convert to religion. And reminds that faith and unbelief are to be formed by choice, as required by divine testing. The Prophet also stated that everyone is worthy of respect just because they are human and He has shown this by standing up to the funeral of a Jew. The Qur'an, which recommends respecting everyone, emphasizes the importance of respecting parents, mentioning immediately after the command to worship Allah and He stressed this very firmly. Therefore, the wishes of the parents are like an order that must be fulfilled by their children. The Qur'an limits the desires of parents of different religions only when they follow polytheism or violate the forbidden and the permissible. In these situations, a Muslim child should never obey their orders. The Qur'an wants them not to be mistreated even in this situation and orders that their wishes regarding their life affairs be fulfilled within the framework of fairness.

Currently, interfaith transitions have accelerated due to the growth of intercommunal relations and communication. In most cases, changing religions is too complex to be reduced to one reason. Cultural dissatisfaction, socializing with people or groups of different religions, individual dissatisfaction and even individual interests are among the reasons that prepare people for conversion or accelerate this process. In studies of the causes of religious change, it has been observed that the family factor is active in addition to many factors. For example, in one of these studies, 47% of the converts stated that their families did not inform them about religious issues. In another study, it was found that the majority of those who converted to Christianity were unhappy in their childhood. The study shows that children who grow up in a family environment,

\* Asst. Prof. Dr. Mersin University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Qur'anic Exegesis, Mersin, Turkey, i.yildiz@mersin.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-0438-6994>

most of whom are believers but not practicing religion, show indifference towards the religion of Islam, due to the fact that parents failed to develop a healthy faith within the family and did not communicate with their children properly. It is also possible that some young people who changed their attitude towards their parents in this situation reflected their anger towards religion. Therefore, it can be said that peace and happiness in the family are an obstacle for young people to change of religion.

The Qur'an cites as an example belonging to different religions of parents and sons, the Prophet Noah's polytheist son and the Prophet Abraham's polytheist father. Both examples teach believers how to behave if there are members of different religions in the family. Prophet Noah called his son to the true religion and tried to persuade him. Although his son did not believe, the Prophet Noah never gave up on him. Continuing his teaching, even during the flood, he invited him to believe for the last time and sit with him in the Ark. As for the Prophet Abraham, he called upon his polytheist father in a gentle and soft manner. However, when his father insisted on shirk, he distanced himself from him in soft manner. He promised that he would pray for him so that he would believe and come to the truth and that he would ask forgiveness for him, and he also fulfilled this promise. The prayers and forgiveness of both prophets for the family members are among the prayers that can be done while the denier relatives are alive. Accordingly, it is argued that Allah will not accept this forgiveness even from the prophets, for a person who died disbelieving. But for someone who is clearly not known to die as a kâfir, a bless praying for him can be made. At the same time, prayers and forgiveness can be made for people who are living polytheists, unbelievers, atheists or sinners. This prayer is to desire them to believe and to be guided. First of all, this applies to unbelieving parents or children.

Nowadays, it has become easier to get information about religions and to get in touch with members of various religions and therefore to convert. The main message of the Qur'an about what Muslims should do in families with individuals who have converted to a different religion is tolerance and respect. Since this situation prevents the interruption of the dialogue between individuals, it will contribute to the preparation of the environment necessary for the family member who has converted to a different religion to return to the true religion Islam. In addition, it will prevent this situation from becoming permanent in conversions caused by ignorance or temporary enthusiasm. Therefore, it should not be forgotten that to abandon the religion of Islam for any reason and behave rudely and disrespectfully towards family members who converted to another religion would mean closing the doors on their way back to Islam one by one.

**Keywords:** Commentary, Family, Apostasy, Conversion, Culture of Coexistence.



# IV/X. YÜZYILA KADAR HORASAN VE MÂVERÂÜNNEHİR'DE EHL-İ HADÎS-HANEFİLİK İLİŞKİSİ\*

Ahmet ATEŞYÜREK\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 31 Aralık 2020, **Kabul Tarihi:** 17 Mart 2021, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2021, **Atıf:** Ateşyürek, Ahmet. "IV/X. Yüzyıla Kadar Horasan Ve Mâverâünnehir'de Ehl-İ Hadîs-Hanefîlik İlişkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (Mart 2021): 267-291.

<https://doi.org/10.33415/daad.850742>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 31 December 2020, **Accepted:** 17 March 2021, **Published:** 31 March 2021, **Cite as:** Ateşyürek, Ahmet. "The Relationship of Ahl-i Hadîth-Hanafism in Khorasan and Transoxiana until IV/X. Century". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/1 (March 2021): 267-291.

<https://doi.org/10.33415/daad.850742>



## Öz

Bu araştırma, mezhebi aidiyetlerin oluşmaya başladığı II/VIII. yüzyılın ortasından başlayarak IV/X. yüzyıla kadar devam eden süreçte Horasan ve Mâverâünnehir'deki Ehl-i Hadîs ile Hanefîlik arasındaki ilişkiyi ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bölgenin gündemi, tıpkı fetih sürecinde olduğu gibi, Abbasîler döneminde de Bağdat'ın gündeminden farklı değildi. İki zıt anlayışın Horasan'daki söz konusu mücadelesi, Me'mun ve ardından Tâhirîler döneminde kendini iyice belli etmiştir. Merkeze uzak Mâverâünnehir söz konusu olduğunda, Ehl-i Hadîs'in varlığına dair kapsayıcı bilgilere ulaşmak zordur. Yine de eldeki bilgiler bize, bölgedeki güç mücadelesinde dengenin Belh'li ve Mâverâünnehir'li Hanefîler lehinde olduğunu göstermektedir. Bölge Hanefîlerinin temsili, II/VIII.

\* Bu makale *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fikri Arka Planı* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019) isimli doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Öğretmen, atesyurek77@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-9436-0725>

yüzyılın sonundan itibaren Ehl-i Hadîs'ten çok daha güçlü olmuştur. IV/X. yüzyıla gelindiğinde ise tablonun Ehl-i Hadîs-Hanefilik mücadelesinden Şâfilik-Hanefilik mücadelesine evrildiği müşahede edilmektedir. Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemin sonlarında artık Semerkant'ta birçok Şâfiî medrese eğitim vermeye başlamıştır. Şâfiî mezhebinin Mâverâünnehir'de Hanefîler için zorlu bir rakip haline gelişi, Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kurân* adlı eserinde yaptığı Şâfiî eleştirilerinden de anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Mâverâünnehir, Ehl-i Hadîs, Ehl-i Rey, Mâverâünnehir Hanefiliği.

### The Relationship of Ahl-i Ḥadīth-Ḥanafism in Khorasan and Transoxiana until IV/X. Century

#### Abstract

This research aims to reveal the relationship between Ahl-i Ḥadīth-Ḥanafism, first, in Khorasan where sectarian belonging began to form from the middle of II/VIII. century and later in Transoxiana to the IV/ X. century. The agenda of Khorasan, unchanged after conquest, was parallel to Baghdad during the Abbasid period. The two opposing ecoles of Khorasan's struggle became clear during the reign of Me'mun and then the Tahiris. Far from the center, in Transaxoiana, it is difficult to be informed of the Ahl-i Ḥadīth. Nonetheless, the available findings show that it changed in favor of Ḥanafism, Balkh and Transaxoiana. The representation of the Ḥanafism in the region since the end of the II/VIII. century is much more powerful than the Ahl-i Ḥadīth. In the IV/X. century, it is observed, the picture of the struggle of the Ahl-i Ḥadīth-Ḥanafism evolves into the struggle of Shāfi'ism-Ḥanafism. At the end of the period in which Mâtürîdî lived, many Shāfi'ī madrasahs started to teach in Samarkand. It is understood from Mâtürîdî's criticism about al-Shāfi'ī in many places in *Ta'wîlât el-Qur'ân* that Shāfi'ī sect became a formidable opponent for Transaxoiana Ḥanafis.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Transaxoiana, Ahl-i Ḥadīth, Ahl al-Ra'y, Transaxoiana Ḥanafism.

#### Giriş

Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Rey, İslam düşünce tarihinde II/VIII. yüzyılın başlarından itibaren kendini belli etmeye başlayan karşıt dinî anlayışlardır. İki zihniyet arasındaki tartışmanın hareket noktası, rivayetlerin nasıl kullanılması gerektiği ve reyin kullanımı probleminin dile getirilmesi şeklinde somutlaşmaktadır.<sup>1</sup>

Toplum, fetih süreciyle birlikte Arap olmayan Müslümanların Arap nüfusundan fazla olduğu çok milletli bir yapıya dönüşmüştür. Me'mun döneminden itibaren kendini hızlı bir şekilde gösteren

<sup>1</sup> Kadir Gürler, *Ehl-i Hadîs'in Düşünce Yapısı; İlk Dönem Ehl-i Hadîs Örneği* (İstanbul: Emin Yayınları, 2007), 25.

değişim; akla mesafeli yaklaşan, normatif düşünceye dayalı geleneksel anlayışı savunan Ehl-i Hadîs ile içtihadı da işin içine katan rey taraftarını karşı karşıya getirmiştir.<sup>2</sup>

Ebû Hanîfe ile onun ilmî meselelere yaklaşımından hazzetmeyen bir kısım Ehl-i Hadîs arasındaki çekişme eskiden beri mevcut olmuştur.<sup>3</sup> Mürcî eğilimli Hanefilik, başından beri Ehli-Hadîs'in her zaman tepkisini çekmiştir.<sup>4</sup> Zamanla Hanefiliğin Ehl-i Rey'i temsil eden "kurum" haline gelişi, devlet ve toplumda hüsnü kabul görmesi ve ardından Mihne'de yaşananlar, Hanefilik karşıtı olan süreci hızlandırmıştır.

Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Rey arasında tartışmalar, Mihne sürecinin ardından ilişkileri koparacak dereceye ulaşmıştır. Bu iki grup, olumsuz düşüncelerini sonraki nesillere de taşımışlardır.<sup>5</sup> Mihne'nin ortaya çıkardığı ayrılık, olumsuz enerjisini kendi içerisinde sürekli büyütürken çok uzun süre daha devam ettirmiştir.<sup>6</sup> Gruplar arasındaki farklılaşma, tarafların gereksiz meselelere dair reddiyeleriyle içinden daha da çıkılmaz bir boyuta taşınmaktaydı.<sup>7</sup>

İki grup arasındaki ilişkinin öne çıkan yönü, daha ziyade Bağdat'ta yaşanan Mihne merkezli gelişmelerdir. Horasan ve Mâverâünnehir'in İslamlaşmasıyla birlikte güçler arası mücadele buralara kadar taşınmıştır. Horasan ve Mâverâünnehir'deki bu zih-

<sup>2</sup> Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: İz yay., 1997), 44-48, 139.

<sup>3</sup> Ebû Amr Yusuf b. Abdullah Muhammed b. Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-ilm*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri (Suudi Arabistan: Dâru'l-İbni'l-Cevzi, 1994), 1079.

<sup>4</sup> Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2002), 59.

<sup>5</sup> Sa'dî e l-Hâşimî, *Ebû Zur'a er-Râzî ve cuhûhuduhû fi's-sünneti'n-nebeviyyeye mea kitâbi'd-duafâi ve ecvibetihî alâ es'ileti'l-Berzâi* (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1982), 34-35; Muhammed b. Muhammed Ebû'l-Huseyin İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Beyrut: Dâru'l-Mârife, t.y.), 35.

<sup>6</sup> Muhammed Zâhid Kevserî, "Fırkaların Tarihine Bir Bakış" (*Tebyinü kezbi'l-müfterî* adlı esere yazdığı mukaddime), çev. Mehmet Emin Özafşar, Mehmet Emin Özafşar (ed.), *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı* (Otto Yayınları, Ankara 2015), 98.

<sup>7</sup> Kirmanlı Harb b. İsmail es-Seyrecânî (280/893) isimli "hadis ilminin inceliklerine çok vakıf olmayan" bir muhaddis *es-Sünnetü ve'l-cemâatü* isminde bir eser kaleme alır. Ehl-i Rey'den Horasanlı bir alim es-Seyrecânî'ye cevap vermek için kaleme alınmış gibi görünen reddiyesinde asıl hedefe Yahyâ b. Maîn (öl. 233/847), İbn Medenî (öl. 234/848), İbn Ebî Heyseme (öl.279/892) ve Buhârî (öl. 256/869) gibi Ehl-i Hadîs'in büyüklerini koyar. Bkz. Ebû Muhammed Hasen b. Abdirrahman er-Râmihürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil beyn'e'r-râvî ve'l-vâf* thk. Muhammed Accâc el-Hatîb (y.y.: Dâru'l-Fikr, 1984), 309-310.



niyet çatışması, merkezden oldukça uzakta olmaları dolayısıyla dikkatlerden kaçmıştır. Oysa Horasan'da Ehl-i Rey'in temsilcisi olan Hanefilik karşıtı güçlü bir damarın II/VIII. yüzyılın ortalarından itibaren var olmaya başladığı rahatlıkla müşahede edilmektedir. Bu damar, Bağdat'ta ortaya çıkacak güçlü Ehl-i Hadîs'in öncülere olan şahsiyetlerdir. Rey ve reyi savunanlara karşı olan bu şahsiyetler, Horasan'da toplum ve yönetim tarafından saygı gören aktif kişiliklerdir.

Horasan ve Mâverâünnehir geniş bir bölgeyi ifade etmektedir. Ehl-i Hadîs çevrelerin bu geniş coğrafyada farklı Hanefî anlayışlarla muhatap olduğu görülmektedir. Ehl-i Hadîs'in üçüncü yüzyılda Horasanda'ki muhatabı Hanefî kimliğe sahip Kerrâmîye'dir. Tahiri yönetimi tarafından da itibar edilen Ehl-i Hadîs Hanefî-Kerrâmî düşünceye karşı mücadele etmişlerdir. Bu kişilerin Ehl-i Rey ve Mürcie olarak gördükleri Hanefîlerle olan mücadeleleri sonraki nesil Ehl-i Hadîs'i etkilemiştir. Bu kişilerin öğrencileri olan sonraki Ehl-i Hadîs rey ve ircâ konularında son derece sert bir tavır sergilemişlerdir. Mâverâünnehir'de ise iki dinî anlayışın ilişkisi farklı bir gelişim göstermiştir. Bölgede Kerrâmî Hanefîlik çok görünür durumda değildir. Bunun yerine bölgenin fethinden ve İslamlaşmasından itibaren bölgede var olan, usûlde ve fîrûda bir ayrıma gitmeksizin Ebû Hanîfe'yi takip etmeleri ile maruf Mâverâünnehir Hanefîleri var olagelmiştir. Buna karşılık Ehl-i Hadîs güçlü bir cemaatin varlığı tespit edilememektedir. Ancak bu durum dördüncü yüzyılın başlarına doğru değişmeye başlayacaktır. Üçüncü ve dördüncü yüzyılda Horasan ve Mâverâünnehir'de iki dinî anlayışın etkileşimi, bu anlayışların daha sonraki gelişiminin anlaşılmasında önemli bir aşamayı ifade etmektedir.

270 | db

### 1. Mâverâünnehir Hanefîliği

Hanefîlik, İslam toplumunda oldukça erken bir dönemde kurumsallaşan ve Irak, Horasan ve Mâverâünnehir'de geniş bir yayılma alanı bulan bir mezheptir. Bünyesinde birçok farklı eğilimi barındıran bir yapı olmasıyla dikkat çeker. Hanefîlikte fıkıh ve kelâm genelde iç içe olmuştur. Bu durum, muhatap olduğu coğrafi ve kültürel yapının çeşitliliği hesaba katıldığında şaşırtıcı değildir. Hanefîliğin Horasan ve Mâverâünnehir'de engellenemeyen yükselişi ve tartışmasız üstünlüğünün anlaşılmasında, ircâ anlayışının önemli bir payı vardır.

Mâverâünnehir Hanefiliğinin izinin takibi için, II. Asır ile IV. asır arasındaki Hanefî alimlerin kronolojik olarak ele alınması bölgedeki Hanefî etkinliğinin ortaya konması açısından önemlidir. Bu maksatla Ebû Hanîfe'nin hayatta olduğu dönemden başlayarak bölge şehirlerine bakmak ve bu amaçla da ilk olarak Belh şehrine kadar gitmek gerekmektedir.

### 1.1. Belh

Horasan'ın doğusundaki Mâverâünnehir'e sınır oluşu, Belh'i konumuz açısından önemli kılmaktadır. Şehirde hâkim olan dinî anlayış, Mâverâünnehir'in İslamlaşmasında kendisini en başından beri güçlü bir şekilde hissettirmiştir.

Horasan'lı Müslümanlar ilim tahsili için Irak'a geldiklerinde burada çeşitli âlimlerden yararlanırken, Belhliler özellikle Ebû Hanîfe'yi tercih etmekteydiler. Bundan dolayı Belh şehrine “Merhab-âbâd” ve “Dâru'l-Fıkıh” deniliyordu.<sup>8</sup> Aslında övgü maksatlı olan bu ifade, Kûfe meşâyihinden bazı kişilerce, muhtemelen propaganda maksatlı olarak “Mürciî-âbâd”(Mürcie'nin Kalesi) şeklinde ifade ediliyordu.<sup>9</sup>

Belh'te Ebû Hanîfe'nin ashabından dikkat çeken ilk isim, Belh'li Ebû Bestâm Mukâtîl b. Hayyân en-Nudabî'dir (öl. 150/767'den sonra).<sup>10</sup> O, Ebû Hanîfe'nin arkadaşı olup aynı zamanda Semerkant'taki ilk Hanefî kadıdır.<sup>11</sup> Bölge halkının Müslüman olmasında onun epeyce katkısı olmuştur.<sup>12</sup>

Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden diğer bir isim de, Ebû Ali Ömer b. Muhammed b. Meymûn er-Remmâh'tır (öl. 171/787). O, Bağdat'ta Ebû Hanîfe'nin ilim halkasına devam etmiş ve daha sonra Belh'e dönmüştür.<sup>13</sup> Oğlu Abdullah b. Ömer de Nişabur kadılığı,

<sup>8</sup> Muhammed b. Muhammed el-Bezzâzî el-Kerderî, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe Menkıbeleri-Menâkıbü'l-İmâm Ebû Hanîfe* çev. Muhammed b. Ömer Halebî, Mustafa S. Kaçalin (Misvak Neşriyat, İstanbul 2010), 2/267.

<sup>9</sup> Safiyyüddin Ebû Bekr Abdullah b. Ömer Vâiz Belhî, *Fedâilü Belh*, çev. Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Hüseyinî el-Belhî (Tahran: İntişarat-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İnan, 1931), 28-29.

<sup>10</sup> İbn Ebî'l-Vefâ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-hanefiyye* (Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphâne, ty), 2/555.

<sup>11</sup> Vâiz Belhî, *Fedâilü Belh*, 75, 78.

<sup>12</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd (y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 6/340.

<sup>13</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/399.

torunu olan Muhammed b. İbrâhîm er-Remmâh (öl. 324/935) da Belh kadılığı yapmıştır.<sup>14</sup>

Belh'li bu şahıslar sadece ilmî yönleriyle öne çıkmış değillerdi. Bu kişiler Semerkant ve Buhâra'nın fethi sürecinde önemli görevler üstlenmişlerdir. Bunun da etkisiyle Semerkant ve Buhâra halkı, dine dair bilgilerini bu insanlardan öğrenmişlerdir.<sup>15</sup>

Ekolün en önemli isimlerinden birisi olarak Ebû Mutî el-Belhî (öl. 199/814) ismi öne çıkmaktadır. O, Ebû Hanîfe'nin önemli öğrencilerindedir.<sup>16</sup> Ömer b. Muhammed'in ardından 16 yıl Belh kadılığı yapmıştır.<sup>17</sup> Her ne kadar uzun süre kadılık görevinde bulunmuş olsa da, fıkıhtan çok kelâma dair görüşleriyle öne çıkmaktadır.<sup>18</sup> Ekol içerisinde Ebû Mutî el-Belhî'yi öne çıkaran hususlardan birisi, onun Semerkant Ehli'nin önemli eserlerinden *el-Fıkhu'l-Ebsat*'ı Ebû Hanîfe'den rivayet eden kişi olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>19</sup> O, Ebû Hanîfe'ye ait<sup>20</sup> diğer önemli bir eser olan *el-Âlim ve'l-müteallim*'in de ravisidir. Bu eseri, Ebû Hanîfe'nin öğrencisi ve ese-

<sup>14</sup> Bk. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 1/279, 399, 2/4.

<sup>15</sup> Nerşahî, yeni Müslüman olan Buhâra halkının Arapça ifadeler yerine kendilerine telkin edilen Farsça ifadelerle namaz kıldıklarını aktarmaktadır. Bu örnekte de görüldüğü gibi, bölge halkı, İslam'ı ilk olarak cihat amacıyla bölgeye gelmiş Arap Müslümanlardan görse de, dini öğrenirken ekseriyeti, Ebû Hanîfe'den ilim tahsil etmiş olan ilk nesil Fârisî halkla muhatap olmuşlardır. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Câfer en-Nerşahî, *Târîhî Buhârâ*, çev. Erkan Göksu (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013), 76.

<sup>16</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: y.e.y., 1963), 1/574; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî (öl. 748/1348), *el-İber fî haber men gaber*, thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 1/257; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 2/265; Muhammed Abdülhalîm b. Muhammed el-Leknevî (öl. 1285/1868), *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1906), 68.

<sup>17</sup> Bölge halkı tarafından sevilmeyen Abbasi valisi Ali b. İsâ b. Mahan (öl. 195/811), iktidara geldiğinde, Ömer b. Muhammed'i görevden alarak, yerine, Hanefî önde gelenleri dışlayıp cezalandırarak baskı altına alan kadılar atamıştır. Fakat halk arasında valiye karşı bir nefret oluşmuş ve bunun sonucunda vali, kovalanarak şehirden çıkartılmıştır. Ebû Mutî'nin kadılığı da, bu olaydan sonra gerçekleşmiştir. Bk. Vâiz Belhî, *Fedâilü Belh*, 145-154.

<sup>18</sup> Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 217.

<sup>19</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 2/265.

<sup>20</sup> Zehebî, yaygın kanaatin aksine, bu eserin sahibi olarak Ebû Mukâtil es-Semerkandî'yi göstermektedir. Bk. *Mizânü'l-İtidâl*, 1/557.

rin tek ravisi olan Ebû Mukâtil Hafs b. Selm es-Semerkandî el-Fezzârî'den (ö 208/823) rivayet etmiştir.<sup>21</sup>

Ebû Mutî el-Belhî'nin ardından, diğer önemli bir kişi olan Ebû Osman Şeddâd b. Hakîm'den (öl. 214/829) de bahsetmek gerekmektedir. Şeddâd, Ebû Mutî'nin ardından Belh kadılığını üstlenmiştir.<sup>22</sup> Ayrıca o, Ebû Hanîfe'nin ardından bir süre ders halkasını devam ettiren Züfer b. el-Hüzeyl'in (öl. 158/775) de öğrencisidir.<sup>23</sup> Onun Muhammed eş-Şeybânî (öl. 189/805) ile yazıştığı da bilinmektedir.<sup>24</sup> Kendisinden, "Belh ulemâsının ulusu" olarak söz edilmiştir.<sup>25</sup> Ayrıca, adaleti yerine getirme konusunda yönetici-halk ayırımı gözetmeyecek derecede dirayete sahip bir kadı olarak tanınmıştır.<sup>26</sup>

Ekolün önemli isimlerinden diğer biri de, Semerkant Ehli'nin kelâmi çerçevesini belirleyen birkaç eserden biri olan *er-Risâle ilâ Osman el-Bettî* (öl. 143/760) adlı eseri Belh'e taşıyan kişi olan Ebû Bekir Nusayr b. Yahyâ b. Muhammed b. Şücâa'dır (öl. 268/881).<sup>27</sup> O ayrıca, Ebû Mutî el-Belhî'den *el-Fikhu'l-ebsat*'ı da rivayet etmiştir.<sup>28</sup> Belh uleması, Ebû Hanîfe'nin ashâbı ve Ebû Mutî el-Belhî'nin rivayetlerini Nusayr b. Yahyâ'dan dinlemiştir.<sup>29</sup> Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin de öğrenciliğini yapmış olmakla birlikte<sup>30</sup> onun fikir ve faaliyetlerine ilişkin fazla bilgiye sahip değiliz.

Yukarıda verilen örnekler, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin, Belh şehrindeki sosyo-politik ve dinî etkisini ortaya koymaktadır.<sup>31</sup> As-

<sup>21</sup> Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb el-Verrâk İbnü'n- Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 251.

<sup>22</sup> Vâiz Belhî, *Fedâilü Belh*, 191.

<sup>23</sup> Bu durum, ekolün Ebû Hanîfe'nin genç öğrencisi Muhammed eş-Şeybânî ve Ebû Yusuf dışında Züfer'den de istifade ettiğini göstermektedir.

<sup>24</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 1/256.

<sup>25</sup> Kerderî, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Menkibeleri*, 2/64.

<sup>26</sup> Vâiz Belhî, *Fedâilü Belh*, 189.

<sup>27</sup> Kutlu, *Mürce ve Tesirleri*, 224.

<sup>28</sup> Ebû'l-Muzaffer İmâdüddîn Şâhfûr b. Tâhir el-İsferâyînî, *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırkatî'n-nâciye*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 184.

<sup>29</sup> Mahmud b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, İran Millî Şûrâ Meclisi Ktp., 87846, 1/315.

<sup>30</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 2/200; Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, 1/314.

<sup>31</sup> Burada adını andığımız isimlerin dışında, Ebû Hanîfe'nin diğer birçok öğrencisi Belh şehrinin ilk âlimleri arasında kayda geçmiştir. Selm b. Sâlim (öl. 174/790-791) (Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî (öl. 568/1172), *Menakibu Ebî Hanife*, (Haydarabad: Dâiratü'l-Meârif, 1903), 1/247; Vâiz Belhî, *Fedâilü Belh*, 156); Ebû Muâz Halid b. Süleyman (öl. 199-814-815) (Vâiz Belhî, *Fedâilü Belh*, 142-145); el-Mütevekkil b.

İnâda Mâtürîdî'nin içerisinde geldiği Mâverâünnehir Hanefiliği ile özdeşleşmiş itikadî görüşlerin, öncesinde Belh'te belirgin şekilde kendini hissettirdiği ortaya çıkmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz Belhli Hanefilerin Semerkantlı Hanefilerle olan ilişkileri, Mâverâünnehir'de de ekolün hâkim dinî anlayış haline gelişinde önemli bir etken olmuştur.

## 1.2. Semerkant

Semerkant, Belh şehrine olan yakınlığı sayesinde Hanefiliğin Mâverâünnehir'deki gelişiminde önemli bir yere sahiptir. Mezhebin Semerkant'taki ilk etkili isminin Ebû Mukâtil Hafs b. Selm es-Semerkandî (208/823) olduğu zikredilebilir.

Ebû Mukâtil, Semerkant'ta Hanefiliği yayan Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Nasr b. Ebî Abdilmelik el-Atekî, Şerik b. Ebî Mukâtil, Maruf b. Hasan, Yunus b. Sabîh ve İshak b. İbrahim el-Hanzalî gibi isimlerin önderi olarak bilinmektedir.<sup>32</sup> O, şehirde fetva veren birkaç kişiden biridir.<sup>33</sup> Ebû Mukâtil'in adı, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'yi Ebû Hanîfe'ye bağlayan silsilede de geçmektedir.<sup>34</sup> Oğulları Ebû Osman ve Ömer b. Ebû Mukâtil (öl. 219/826-827), Tâhirî yönetiminde sırasıyla Semerkant kadılığı yapmışlardır<sup>35</sup> İki oğlunun ardından gelenek devam etmiş ve bu göreve onların öğrencileri getirilmiştir.<sup>36</sup>

Ebû Mukâtil, ekolün kalamî çerçevesini belirleyen birkaç eserden biri olan *el-Âlim ve'l-müteallim*'in tek ravidir. Bu durum, onun

İmrân (Mekkî, *Menâkib*, 1/247); Ebû Muhammed el-Hasen b. Muhammed el-Leysî (Mekkî, *Menâkib*, 1/248); İsam b. Yusuf (öl. 215/830) (Vâiz Belhî, *Fedâilü Belh*, 202-206) bu isimlere örnek olarak verilebilir.

<sup>32</sup> Mekkî, *Menâkib*, 1/246, 554.

<sup>33</sup> Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdullah el-Kazvînî, *el-İrşâd fî marifeti ulemâi'l-hadis*, thk. Muhammed Saîd Ömer İdris (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1986), 3/975.

<sup>34</sup> Beyâzîzâde Ahmed Efendi (öl. 1098/1687), *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-imâm*, thk. Yusuf Abdürrezzak eş-Şâfiî (Karaçi: Zam Zam Publishers, 2004), 23.

<sup>35</sup> Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, *el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand*, thk. Muhammed el-Fâryâbî (S. Arabistan: Mektebetü'l-Kevser, 1991), 154, 334.

<sup>36</sup> Ebû Mukâtil'in iki oğlunun ardından, onların ve Ali b. İshak'ın öğrenciliğini yapan Ömer b. Hafs b. Yakup en-Sencedîzekî es-Semerkandî (öl. 240/854), daha sonra onun öğrencisi Ebû Abdillâh Muhammed b. Seleme (öl. 268/881) Semerkant kadılığı yapmıştır. Bk. Nesefî, *el-Kand*, 334; Leknevî, *el-Fevâid*, 168. Ayrıca bk. Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008), 168.

ekol içerisinde önemli bir yerinin olduğunu teyit etmektedir.<sup>37</sup> Ayrıca eserin rivayet zincirinde Ebû Mukâtil'den sonra Ebû Mutî el-Belhî'nin oluşu, bu kitabın Belhlilere Semerkant'lı Hanefilerden geçtiğini göstermektedir. Bununla birlikte bu durum, ekolün gelişiminde Belh'ten Semerkant'a doğru tek yönlü bir geçişten ziyade bir eş zamanlılığın göstergesi olarak da anlaşılabilir.

Vâiz el-Belhî, sûfi Ebû Bekir Muhammed b. Ömer el-Verrâk el-Hakîm et-Tirmizî (öl. 280/893) ile ilgili bir bölümde, *el-Âlim ve'l-müteallim* ile ilgili değerli bir bilgi aktarmaktadır. O, Belh camisinde, Ebû Bekir el-Verrâk'a tahsis edilmiş özel bir mahfilden bahseder. Burada ona ait birçok musannef eser bulunduğunu, bunlardan bir tanesinin de *el-Âlim ve'l-müteallim*'in tam metni olduğunu ifade etmektedir.<sup>38</sup> Bu bilgi ışığında, ekole ait bu önemli eserin, III/IX. yüzyılın son çeyreğinde Belh camisinde tetkik edildiğini düşünebiliriz. Bu da, ekole ait bu eserin Semerkant'ın ardından Belh'te de geniş bir bilinirlik düzeyine ulaştığını göstermektedir.

Ebû Bekir Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (öl. 248/862) de Mâverâünnehir Hanefiliğinin III/IX. yüzyıldaki önemli temsilcilerinden biridir. Râzî, hem Muhammed b. el-Hasen b. eş-Şeybânî'nin öğrencisi, hem de Mâtûrîdî'nin hocası olarak<sup>39</sup> önemli bir yere sahip olup *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı eserin ravileri arasında da yer almaktadır. Onun Rey kadılığı yaptığı da rivayet edilmektedir.<sup>40</sup>

Mâverâünnehir Hanefiliği içerisinde Semerkant özel bir konuma sahiptir. Bu özel konum, Semerkant Ehli kelamcılarının kelamî gündemi takip etmeleriyle yakından ilgilidir. Bu bakımdan önemli bir isim de, Belh'in Cûzcân bölgesinden olan Ebû Süleymân Mûsâ b. Süleymân el-Cûzcânî el-Bağdâdî'dir (öl. 200/816). Cûzcânî, Bağdat'ta eğitim görmüştür. Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin (öl. 189/805) öğrencisi idi. Şeybânî'nin *Zâhirü'r-rivâye* veya *Usûl* adlarıyla bilinen ve Hanefî mezhebinin ana kaynaklarını oluşturan

<sup>37</sup> Josef Van Ess, Ebû Mukâtil es-Semerkandî'nin *el-Âlim ve'l-müteallim* ve *el-Fıkhü'l-ebvat* gibi eserleri hocası Ebû Hanîfe'nin fikirlerine dayandırarak, öğrenme diyalogu prensibiyle telif ettiği kanaatindedir. Bk., *İlmü'l-kelem ve'l-müctema' fi karni's-sânî ve's-sâlis li'l-hicrî*, çev. D. Salime Salih (Bağdad, Beyrut: Menşûrâtü'l-Cemel, 2008), 1/274.

<sup>38</sup> Vâiz Belhî, *Fedâil-i Belh*, 262.

<sup>39</sup> Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 21-23; Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed el-Hüseynî ez-Zebîdî, *İthâfü's-sâdeti'l-müttakîn bi şerhi ihyâi ulûmiddîn* (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1994), 2/5.

<sup>40</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 2/134, 408.

*Kitâbü'l-Asl* adlı eserinin en güvenilir ravisi sayılmaktadır.<sup>41</sup> Ayrıca siyer ve fıkha dair eserleri olduğu da rivayet edilmektedir.<sup>42</sup> Matûrîdî'nin silsilesindeki Horasanlı kişilerden farklı olarak, Bağdat'a yerleşmiş ve vefat edene kadar orada yaşamıştır.<sup>43</sup>

### 1.3. Buhâra

Mâverâünnehir bölgesinin önemli merkezlerinden biri olan Buhâra'nın İslamlaşması, Belh gibi Horasan'a dâhil diğer şehirlerden yarım asır kadar sonra gerçekleşmiştir. Bununla birlikte, Hanefîliğin şehirdeki görünürlüğü yine de erken bir dönem olan II/VIII. yüzyılın sonlarına doğru tespit edilebilmektedir. Mezhebin buradaki gelişiminde öne çıkan isim, Ebû Hafs Ahmed b. Hafs b. ez-Zibrikân el-İclî el-Buhârî'dir (öl. 217/832). Kendisinden, Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin öğrencisi, Mâverâünnehir ve tüm Doğu'nun fakihî, re'y konusunda önemli bir yere sahip bir kişi olarak bahsedilmektedir.<sup>44</sup> Ebû'l-Muîn en-Nesefî de onu, Horasan ve Mâverâünnehir'deki fukahânın önderi olarak görmüştür.<sup>45</sup> O, bir süre Bağdat'ta kalmış ve Muhammed eş-Şeybânî'nin son eseri *es-Siyerü'l-kebîr*'i kaleme almadan önce oradan ayrılmıştır.<sup>46</sup> Buhâra'da Ebû Hanîfe'nin ashabından yapılan rivayetlerin çoğunun kaynağı ona dayandırılır. Ebû Hanîfe'nin görüşleri, Buhâra'da onun kaleme aldığı eserlerle bilinir olmuştur.<sup>47</sup> Buna, Ebû Hanîfe'nin ircâyâ dair itikadi düşünceleri de dâhildir.<sup>48</sup> Ebû Hafs el-Kebîr'in Hanefîlik konusundaki hassasiyetine dair bilgimiz olsa da, kendisinin kelâmî

<sup>41</sup> O, ayrıca Abdullah b. Mübârek ve Amr b. Cüme'î'den hadis rivayet etmiş, ondan da Ebû Hâtîm er-Râzî, Kadî Ahmed b. Muhammed el-Birtî, Bişr b. Mûsâ el-Esedî ve Abdullah b. Hasan el-Hâşimî gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır. Bk. Abdülkadir Şener, "Cûzcânî, Ebû Süleyman", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim: 21.02.2019).

<sup>42</sup> Şener, "Cûzcânî".

<sup>43</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 255.

<sup>44</sup> Zehebî, *Siyer*, 8/313; Kefevî, *Ketâbü a'lâmi'l-ahyâr*, 1/230; Leknevî, *el-Fevâid*, 235.

<sup>45</sup> Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille fî usûlü'd-dîn alâ tarîkâtü'l-imam ebî Mansûr el-Mâtürîdî*, thk. Muhammed el-Enver Hamid İsa (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2011), 1/554.

<sup>46</sup> Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Şerhu Kitâbi's-siyerü'l-kebîr*, thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/3.

<sup>47</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1/554; Bk. Kefevî, *Ketâbü a'lâmi'l-ahyâr*, 1/216.

<sup>48</sup> Van Ess, *İlmü'l-keîlâm*, 2/831. Sem'ânî'de geçen bir rivayette, Ebû Hafs imamı "söz" olarak tanımlamaktadır. (Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (Haydarabad: Meclisü Dâirati Meârifî'l-Osmaniyye, 1962), VII: 126). Bu, onun Kerrâmî iman tanımını kabul ettiğini akla getirebilir. Ancak bu ifadeyle o, ikrar ve tasdiği kastetmiş de olabilir. Bk. Kutlu, *Mürce ve Tesirleri*, 259.

görüşlerine dair, kadere imanın gerekliliği konusundaki bir rivayet<sup>49</sup> dışında başka bir bilgiye sahip değiliz.

Ebû Hafs el-Kebîr'in oğlu Ebû Abdullah b. Ebî Hafs (öl. 270/883 civarı) da, kendisi gibi Buhâra halkının saygı gösterdiği kanaat önderi bir kişiliktir.<sup>50</sup> O, Buhâra kadılığı yapmış ve burada birçok öğrenci yetiştirmiştir.<sup>51</sup> Nerşahî'nin aktardığına göre, Buhâra şehrinin ve dolayısıyla tüm Mâverâünnehir'in Sâmânî yönetimine geçişi, Ebû Abdullah'ın gayretleriyle gerçekleşmiştir.<sup>52</sup>

Mâverâünnehir sınırında bulunan Belh ve bölgenin iki büyük merkezi Semerkant ve Buhâra halklarının İslamlaşmasında Ebû Hanîfe'nin arkadaşlarının önemli bir katkısı olmuştur. Bölgenin yerlisi olan bu şahsiyetlerin toplumda güçlü bir karşılığı vardır. Merkezi hükümet Belh şehrine atadığı kadılarla Hanefî önde gelenleri baskı altına almaya çalışmıştır. Ancak merkezin bu politikası başarılı olamamış, şehirde bölge halkının saygı duyduğu yerli Hanefî kadılar atanmaya devam etmiştir. Merkezi yönetime daha uzak olan Semerkant ve Buhâra'da ise, Hanefîlerin böyle bir engelle karşılaşmadığı görülmektedir. Sâmânî hakimiyetinin tüm Mâverâünnehir'e yayılmasında Hanefî kanaat önderlerinin rolü, onların bölgede sahip oldukları gücü göstermesi açısından değer taşımaktadır.

## 2. Horasan'da Ehl-i Hadîs'in Öne Çıkması ve Rey Karşıtlığı

Fetihlerle doğru orantılı olarak Horasan'da her alanda hızlı bir değişim yaşanmıştır. Emevîler döneminde Horasan'da siyasi ve dinî kökleşmenin oluşması için ise en az bir yüzyıl geçmesi gerekmişti. Ancak bu durum; farklılıkların, ayrılıkların ve kültür çatışmalarının ortadan kalkması anlamına gelmiyordu.<sup>53</sup> Horasan'ın gündemi, tıpkı fetih sürecinde olduğu gibi, Abbasîler döneminde de Bağdat'la paralellik arz etmekteydi. Yani Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Rey arasındaki mücadele bu dönemde de devam etmiştir. İki zıt anlayışın Horasan'daki söz konusu mücadelesi, Me'mun sonrasında Tâhirîler döneminde kendini iyice belli etmiştir.

<sup>49</sup> Zehebî, *Siyer*, 8/314.

<sup>50</sup> O'nun *Kitâbü'r-redd ale'l-ehvâ* adlı bir eseri olduğu rivayet edilmektedir. Bk. Kefevî, *Ketâbü a'lâmi'l-ahyâr*, 1/324.

<sup>51</sup> Zehebî, *Siyer*, 8/314.

<sup>52</sup> Nerşahî, *Târîh-i Buhârâ*, 118.

<sup>53</sup> Fernand Braudel, *Akdeniz-Tarih, Mekan, İnsanlar ve Miras*, çev. Necati Erkurt, Aykut Derman (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 108.



Ebû Hanîfe'nin ircâ söylemi barındıran doktrini, en başından beri Ehl-i Hadîs tarafından bir tehdit olarak görülmüştür. Ancak burada kastettiğimiz sadece kelamî bir karşı duruş, entelektüel bir kaygı değildir. Süreçte Horasan'daki saray sohbetleri dâhil olmak üzere<sup>54</sup> mürekkep yalamış herkesin dâhil olduğu bu tartışma, bölgede tutunmaya çalışan dinî anlayışların mücadelesinin bir yansımasıdır.

Rey karşıtlığı söz konusu olduğunda, Ehli-Hadîs'in Horasan'daki ilk temsilcileri arasında Ebû Hamza es-Sükkerî (öl. 168/784), Abdullah b. Mübarek (öl. 181/797) ve Nadr b. Şümeyl (öl. 203/818) gibi isimler öne çıkmaktaydı.<sup>55</sup> Aralarında en dikkat çekici olanı da Nadr b. Şümeyl idi.

### 2.1. Nadr b. Şümeyl

Nadr b. Şümeyl, Hanefilere karşı menfi tutumunu, henüz Ebû Hanîfe hayattayken bile her fırsatta dile getirmekteydi.<sup>56</sup> Basra'da gördüğü ilgisizlik ve birtakım ekonomik sıkıntılardan dolayı Merv'e gelmişti.<sup>57</sup> Buraya gelişinin ilk zamanlarında Hanefiler kendisine saygı göstermiş ve meclislerinde onu ağırlamışlardı.<sup>58</sup> Daha sonra, halifenin düzenlemiş olduğu fikrî tartışma ortamlarında yerini almıştır. Merv'de kendisinin ön plana çıkmasındaki en önemli etkenin, Ehl-i Hadîs taraftarlığındaki taassubu olduğu anlaşılmaktadır. Bir süre sonra Me'mun tarafından Merv kadısı yapılmıştır.<sup>59</sup> Kerderî'nin ifadelerine göre, burada Hanefî kadıların azlettilmesi için ciddi bir çaba içerisine girmiştir.<sup>60</sup>

<sup>54</sup> Bölgedeki Tâhirî emiri Abdullah b. Tâhir (öl. 230/844)'in huzurunda bu tartışmalar yapılmaktaydı. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/372; Tâhir'i yönetimi de ircâ düşüncesine sahip Hanefilere yakın durmamayı tercih etmekteydi. Bk. Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Menâkibu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin e't-Türkî (Riyad: Dâru Hicr, 1988-1989), 204.

<sup>55</sup> Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 51.

<sup>56</sup> Mekkî, *Menâkib*, 1/157.

<sup>57</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic ez-Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (y.y.: Dâru'l-Meârif t.y.), 55.

<sup>58</sup> Mekkî, *Menâkib*, 1/157.

<sup>59</sup> İsmail Durmuş, "Nadr b. Şümeyl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim: 19.04.2019).

<sup>60</sup> Kerderî, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe Menkibeleri*, 2/94.

Nadr b. Şümeyl, Me'mun'un sarayında Ebû Huzeyfe İshâk b. Bişr el-Buhârî (öl. 206/821)<sup>61</sup> adında bir Hanefî ile imanda istisna üzerine tartışmıştır.<sup>62</sup> Ayrıca, Ebû Hanîfe'nin uzun süre Belh kadılığı yapan öğrencisi ve Semerkant Ehli'nin seleflerinden Ebû Mutî Hakem b. Abdillâh el-Belhî (öl.199/814) ile de Belh şehrinde "iman ve İslam" kavramlarına dair münazaralar yaptığı ifade edilmektedir.<sup>63</sup>

## 2.2. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm

III/IX. yüzyılda Horasan'da mevcut olan Ehl-i Hadîs damar, varlığını Mihne sürecinden sonra da güçlü bir şekilde hissettiriyordu. Ehl-i Hadîs, Me'mun'un özerklik verdiği Tâhiri erkinin (205/259-821/873) hâkim olduğu bu bölgede ve de Tâhiri sarayında muteber bir konumdaydı. Bu çerçevede dikkatimizi çeken biri olarak Nadr b. Şümeyl'in (öl. 204/820) öğrencisi Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'dan (öl.224/839) da bahsetmemiz uygun olacaktır.

Kâsım b. Sellâm, Merv'de emir Tâhir b. Abdullâh'a yakın bir isimdi. Kaleme aldığı bir eserini ona hediye etmişti.<sup>64</sup> Ehl-i Hadîs'in, Mürciî-Hanefî doktrine karşı kaleme aldığı *Kîtâbu'l-İmân* serilerinin<sup>65</sup> ilki onun eseridir.<sup>66</sup> Hatta onun *Kîtâbu'l-İmân*'ı bu anlamda elimize ulaşan ilk kaynak olup, Ebû Hanîfe'nin temsil ettiği ircâ söylemine karşı oluşan birikimi göstermesi açısından değerlidir.<sup>67</sup>

<sup>61</sup> Ebû Huzeyfe aslen Belhli'ydi. Buhâra'nın büyük âlimlerinden, Harun er-Reşid'in sarayına davet edilmiş, Bağdat'ta çeşitli konularda ders vermiştir. Kendisinden Bağdatlı ve Horasanlılardan başka kimse rivayette bulunmamıştır. (Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (Haydarabad: Meclisü Dâirati Meârifî'l-Osmaniyye, 1962), 11/32) O, Ehl-i Hadîs tarafından hedef tahtasına konmuş birisi idi. Anlaşılan, Ehl-i Hadîs'i bir hayli rahatsız etmişti. Bundan dolayı olsa gerek, onu, yalancı ve münker hadis rivayet eden birisi olarak tasvir etmişlerdir. Bk. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir el-Makrîzî (öl. 845/1442), *Muhtasaru'l-kâmil fi'd-duafâi*, thk. Eymen b. Ârif ed-Dimeşkî (Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 1994), 154.

<sup>62</sup> Kerderî, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Menkıbeleri*, 2/95.

<sup>63</sup> Ebû Hâtım Muhammed el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîne ve'd-duafâi ve'l-metrûkîn*, thk. Muhammed Abdülmecid es-Selefi (Riyad: Dâru's-Sumay'î, 2000), 1/304.

<sup>64</sup> İbnü'n- Nedîm, *el-Fihrist*, 97.

<sup>65</sup> III/IX. yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanan seriye dair bilgi için Bk. Mahmut Yeşil, "Tarihî Süreçte Te'lif Edilen "Kitabu'l-İman"lar ve Günümüze Yansımaları", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32 (2011): 7-34.

<sup>66</sup> Bk. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838), *Kitâbü'l-İmân ve meâlimühü ve sünenühü ve istikmâliühü ve derecâtühü*, thk. Muhammed Nâsirü'd-Dîn Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2000)

<sup>67</sup> Bu tartışmalar, II/VIII. yüzyıl gibi erken bir dönemde Horasan'da hararetle yapılmaktaydı. Ebû Hanîfe'nin Osman el Bettî'ye yazdığı mektubun ana konusu, söz konusu

### 2.3. İbn Râhûye

Horasan'da Hanefî karşıtı Ehl-i Hadîs mensuplarından belki de en önemlisi, Ebû Ya'kub İshâk b. İbrâhîm b. Muhalled b. el-Hanzalî el-Mervezî İbn Râhûye'dir (öl. 238/853).<sup>68</sup> İbn Râhûye, aslen Merv'li de olsa 200/815-816 yılında gittiği Nişâbur şehrinde şöhret bulmuştur.<sup>69</sup> Mukaddesî, onun adına nispetle, Ehl-i Hadîs'in dört kolundan biri olarak "Râhuyye" mezhebinden bahsetmekte ve bu mezhebi, IV/X. yüzyılda bölgede müntesibi bulunan büyük mezheplerden biri saymaktadır.<sup>70</sup> Horasan'da yetişen en büyük fakih ve muhaddislerden birisi olarak kabul edilen İbn Râhûye,<sup>71</sup> rey ve Ebû Hanîfe karşıtlığında ısrarcı idi.<sup>72</sup> Tâhirî sarayında da bunun propagandasını yapıyordu. Bir Hanefî olan İbrahim b. Ebî Sâlih ile tartışmasında haklılığını, Ebû Hanîfe'nin bir fiilinde sünnete aykırılığı üzerinden ortaya koymaya çalışmıştı.<sup>73</sup> Ehl-i Rey'i temsilen Ebû Hanîfe'yi, Allah'ın kitabını ve Rasûlü'nün sünnetini terk edip kıyasla keyfi hüküm veren birisi olarak görmekteydi.<sup>74</sup>

Ehl-i Hadîs'in Horasan'da, özellikle de Merv şehrindeki etkili isimlerine bakıldığında, onların Bağdat'tan daha önce burada oldukça güçlü bir şekilde temsil edildiği görülür.<sup>75</sup> Mihne hadisesinde Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrine karşı çıkanlardan İbn Râhûye'nin öğrencisi Ahmed b. Hanbel ve Ahmed b. Nasr b. Malik el-Huzâî, Muhammed b. Nuh, b. Meymun el-Medrûb, Nuaym b. Hammâd gibi şahısların Merv'li oluşları bu düşünceyi doğrulamaktadır.<sup>76</sup>

tartışmalara cevap vermek içindi. Bk. Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, "Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye Yazdığı Risâle", *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 59 vd.

<sup>68</sup> Ebû Bekr Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Doktor Beşşar Avvâd Maruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 7/362 vd.; Ebû İshâk eş-Şirâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, thk. İhsan Abbâs (Dâru'r-Râid el-Arabî, Beyrut t.y.), 94; Wensinck, A. J., *The Muslim Creed* (Cambridge: Great Britain, 1932), 105.

<sup>69</sup> Ebû Abdullah Hakîm en-Nişâburî (öl. 405/1014), *Târîh-i Nişâbur*, nşr. Ali Reza Kiyânî (y.y.: Tehiyye ve Neşr-i elektroni, 2013), 193.

<sup>70</sup> Muhammed b. Ahmed el-Mukaddesî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm* (Leiden, Beyrut ve Kahire: Dâru Sadr ve Mektebetü Medbûlî, 1991), 37.

<sup>71</sup> Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 448.

<sup>72</sup> Onun Rey ve Ebû Hanîfe karşıtlığına dair bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs* (y.y.: el-Mektebü'l-İslâmî, 1999), 105 vd.

<sup>73</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/372.

<sup>74</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*, 107.

<sup>75</sup> Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 51.

<sup>76</sup> Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrine karşı koydukları için Nuaym b. Hammad hapiste vefat etmiş, Ahmed b. Nasr boynunu vurularak öldürülmüştür. Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn

#### 2.4. Ebû Saîd ed-Dârimî

İshak b. Râhûye'nin öğrencilerinden Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid ed-Dârimî (öl. 280/894), Horasan'da özellikle Merv'de Hanefilere karşı oluşuyla bilinen bir şahıstır. Dârimî'nin öğrencisi Muhammed b. İshâk b. Huzeyme (öl. 311/924) de, Nişabur ve çevresinde Kerrâmiyye'ye karşı mücadele vermiş ve eserlerinde bu mezhebi hedef almıştır.<sup>77</sup> Horasan ve Mâverâünnehir'de III/IX. yüzyılın ilk yarısından sonra teşekkül eden Kerrâmiyye, Ehl-i Hadîs'in yeni muhatabı olmuştur. İbn Huzeyme, Küllâbiyye mezhebine karşı da sert muhalefet eden bir kimse idi. O, Allah'ın kelâmının kadim olduğu konusunda kendisiyle aynı düşünen, fakat ayrıntıda farklı bir görüş ortaya atan Küllâbiyye mensubu kimseleri Cehmî olmakla suçlamış, tövbe etmedikleri takdirde boyunlarının vurulması gerektiğini ileri sürmüştür.<sup>78</sup>

#### 2.5. Muhammed b. Eslem

Yine Ehl-i Rey karşıtı önemli bir Ehl-i Hadîs isim, İshak b. Râhûye'nin arkadaşı Muhammed b. Eslem (öl.256/856)'dir.<sup>79</sup> Onun Cehmiyye<sup>80</sup> ve Kerrâmiyye'ye<sup>81</sup> karşı eserler kaleme aldığı bilinmektedir. Kitabının giriş kısmında, amelleri imanın işareti olarak şart koşmuştur.

Muhammed b. Eslem'e göre iman; kalbin tasdik etmesi, lisanın da kalpte olanı söze dökerek şهادette bulunmasıdır. Oysaki Kerrâmiyye, kalbin tasdiki şartı olmaksızın dilin söylemesini iman için yeterli saymaktadır.<sup>82</sup> O; Kerrâmiyye'nin, kulun amellerinin

Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tezhîbü'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Ğanim Abbas Ğanim, Mecdî es-Seyyîd Emin (y.y.: el-faruk el-Hadise, t.y.), 1/210.

<sup>77</sup> Zeynep Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 136; Kerrâmiyye-Hanefilik münasebetine dair bilgi için bkz. Kutlu, *Mürce ve Tesirleri*, 237; Hüseyin Doğan, *Horasan ve Maveraünnehir'de İlmî Bir İslâm Politikası Kerrâmî Söylem ve Yansımaları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 131-146.

<sup>78</sup> Ebû'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mecmau'l-Melik Fahd, 1995), 6/169-170.

<sup>79</sup> Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 9/239.

<sup>80</sup> İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/244.

<sup>81</sup> İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/244. İsfahânî, Muhammed b. Eslem'in Kerrâmiyye'ye karşı yazdığı reddiyenin iki ciltten daha fazla olduğunu fakat kendisinin bu eseri özetlediğini de belirtmektedir. Bkz: 9/248.

<sup>82</sup> İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/246.

imanın bir parçası olmadığı, fakat müminin faziletini artıran bir işlevi olduğu iddiasını da sert bir şekilde reddeder.

Muhammed b. Eslem'e göre ashab veya tâbiîn arasındaki fazilet sıralaması, yaptıkları ibadete bağlı değildir. Kerrâmiyye'nin bu konudaki aksi iddiaları da geçersizdir. Ona göre fazilet, Allah tarafından dilediğine verilen bir lütuftur. O, imanı dilediğine lütfeder.<sup>83</sup>

### 2.6. Kuteybe b. Saîd es-Sekafî

Rey ve ircâ karşıtlığında Horasan'ın öncü isimlerinden diğer birisi de, Belhli Ebû Recâ' Kuteybe b. Saîd b. Cemîl es-Sekafî'dir (öl. 240/855). Belh'li bir Hanefî olan İbrahim b. Yusuf b. Meymûn b. Kudâme (öl. 239/853)<sup>84</sup> ile arasında bir olay yaşamıştır. Malik b. Enes'in meclisine katılan İbrahim b. Yusuf'u, Mürcî olduğu kışkırtmasıyla hadis meclisinden attırmıştır. Aralarında husumete neden olan bu olaydan sonra mesele daha ileri bir boyuta taşınmış ve Belh şehrinde nüfuzu olan İbrahim b. Yusuf, Kuteybe b. Saîd'i şehirden kovdurmuştur. Bağdat'a gitmek zorunda kalan Kuteybe, ölene kadar orada yaşamıştır.<sup>85</sup>

İbn Râhûye ve Kuteybe b. Saîd gibi rey ve ircâ karşıtları, sonraki Ehl-i Hadîs nesli ciddi anlamda etkilemişlerdir. Bu durum, Buhârî gibi meşhur bir hadis âliminin şahsında da rahatlıkla müşahede edilmektedir. Onun keskin rey ve ircâ karşıtlığında, hocaları Kuteybe b. Saîd, Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî (öl. 212/854)<sup>86</sup> ve seleften Ahmed b. Hanbel, İbn Râhûye, Abdullah b. Mubarek ve Nuaym b. Hammâd gibi isimlerin etkili olduğu ifade edilmiştir.<sup>87</sup>

### 3. Ehl-i Hadîs-Mâverâünnehir Hanefiliği İlişkisi

Ehl-i Hadîs'in Mâverâünnehir'de temsili, anlayabildiğimiz kadarıyla Merv, Nişabur ve Herat gibi Horasan şehirlerindeki kadar güçlü olmamıştır. Ehl-i Hadîs'e mensup ulema özellikle Tâhirî erkini arkalarına alarak, Ehl-i Rey'i temsil eden Hanefileri Horasan'da baskı altına almaya çalışmışlardır. Mâverâünnehir'in ise İslam'ın uç

<sup>83</sup> Isfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/ 247.

<sup>84</sup> Belh şeyhi İbrahim b. Yusuf, Ebû Hanîfe'nin ashabından önemli bir yeri olan ve meşhur âlim Ebû Yusufun derslerine devam etmiştir. Bk. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 1/52-53; Leknevî, *el-Fevâid*, 12-13.

<sup>85</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 1/53.

<sup>86</sup> Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 186.

<sup>87</sup> Hilmi Merttürkmen, *Buhari'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları ve Aralarındaki İhtilaflar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1976), 20-22.

bölgesi olması ve Hanefiliğin burada en başından beri güçlü bir şekilde temsil edilmesi, durumu değiştirmiş gözükmektedir.

Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyî'nin (ö. 471/1078) verdiği bilgilere göre Azerbaycan ve Ermenistan sınırındaki ribatlarda sadece Ehl-i Hadîs, doğu sınırındaki ribatlarda ise cihat ehli Ehl-i Rey ile Ehl-i Hadîs birlikte bulunuyorlardı. Bu gayretlerini de, Buhâra ve Semerkant gibi sınır boylarında mescit ve ribatlar inşâ ederek ve Allah yolunda cihat ederek gösteriyorlardı.<sup>88</sup> Ancak bu durum, aralarında bir mücadele olmadığı anlamına da gelmemektedir. Bölgenin fikrî yapısı hakkında fikir vermesi bakımından III/IX. yüzyılın başında Semerkant'ta yaşanan ilginç iki olaydan söz etmek yerinde olacaktır.

Birincisi, Mâtürîdî'nin seleflerinden Ebû Bekir el-Cüzcânî (III/IX. yüzyılın ikinci yarısı) zamanında Ehl-i Hadîs mensubu bir kadınla evlenmek için Hanefilikten vazgeçen bir şahısla ilgilidir. Kızın babası, imamın arkasında rükûya giderken ellerini kaldırarak namaz kılmaya başlayan bu kişiye nikâh için izin verir. Ancak Hanefî olan cemaat, söz konusu kişiyi imanını kaybetmekle korkutur. Neticede bu şahıs nefsi arzusu için mezhebini ve dinini hafife alan bir kişi olarak tasvir edilmektedir.<sup>89</sup>

Diğer olay da, Mâtürîdî'nin mensup olduğu geleneğin Buhâra'ya taşınmasında önemli rol oynayan Ebû Hafs el-Kebîr (öl. 217/832) ile ilgilidir. Cami cemaatından bir kişi, Hanefilikten ayrılarak Ehl-i Hadîs mezhebine geçer ve imamın arkasında Hanefî mezhebine mugayir kıraat eder ve rükû esnasında ellerini kaldırır. Bu kişinin durumu Ebû Hafs el-Kebîr'e bildirildiğinde, o çok sinirlenir ve şahsın boğazını sıkarak. Mesele emire kadar taşınır ve Ehl-i Hadîs mezhebine geçen söz konusu şahsa celde cezası verilir. Ancak ilgili şahsı affetmesi için devreye aracılara girerek Ebû Hafs el-Kebîr'e ricacı olunur ve bunun üzerine bu kişi serbest bırakılır.<sup>90</sup>

Bu örnekler bize, Semerkant ve Buhâra'daki Ehl-i Hadîs cemaati hakkında çok kısıtlı bilgiler sunuyor olsa da ki grup arasındaki rekabeti yansıması yönüyle kayda değerdir. Muhtemelen o dönemde Hanefîler ile Ehl-i Hadîs taraftarları, mezhebi taassuptan dolayı bir arada değil, kendi mescitlerinde ayrı ayrı namaz kılıyorlardı.

<sup>88</sup> İsferâyî, *et-Tebîr fi'd-dîn*, 195.

<sup>89</sup> Kefevî, *Ketâbü a'lâmi'l-ahyâr*, 1/242.

<sup>90</sup> Kefevî, *Ketâbü a'lâmi'l-ahyâr*, 1/242.

Bununla birlikte Ebû Hafs el-Kebîr'in Ehl-i Hadîs şahsa verdiği tepkinin neticesinde Buhâra emirinin bu kişiyi cezalandırmaya kalkması ise, Ebû Hafs'ın nüfuzunu göstermesi açısından önemlidir.

Rey karşıtı Ehl-i Hadîs'e mensup bir genç olan Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî'nin (öl. 256/870), Buhâra'da önemli bir Hanefî olan Ebû Hafs el-Kebîr (öl. 217/832) ile yaşadığı bir olay aktarılmaktadır. Bu rivayete göre Ebû Hafs el-Kebîr, Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî'yi, hatalı bir fetvasından dolayı şehirden kovdurmuştur.<sup>91</sup> Ancak bu rivayet, Ebû Hafs el-Kebîr'in vefatı döneminde Buhârî'nin henüz genç olması sebebiyle ihtiyatla karşılanmıştır.<sup>92</sup> Sönmez Kutlu ise bu olayın gerçek olduğunu, ancak olayın Ebû Hafs el-Kebîr ile değil, oğlu Muhammed b. Ahmed ile yaşandığı kanaatindedir.<sup>93</sup>

Buhârî döneminde Buhâra'da kayda değer bir Ehl-i Hadîs cemaati olup olmadığı hususunda çok net bilgilere sahip değiliz. Ancak Buhârî ile ilgili anlatılan bir olay, onların buradaki varlığına işaret etmektedir. Buhârî, Nişabur'da bulunduğu sırada halku'l-Kur'ân'a dair düşüncesini ifade etmek durumunda kalmış ve Ehl-i Hadîs taraftarı Muhammed b. Yahyâ b. Abdillâh ez-Zühî en-Nîsâbü'rî'nin (öl. 258/872) tepkisinden dolayı Nişabur'dan ayrılmak zorunda kalmıştır. Fakat tekrar memleketine dönmek isteyince, Zühî bir mektup yazarak onun şehre girmesini engellemiş ve geri dönmek zorunda kalmıştır.<sup>94</sup>

Ehl-i Hadîs'in Semerkant ve Buhâra'da varlığı, muhtemelen fetih sürecinde bölgeye yerleşmiş olan Arap Müslümanlarıyla başla-

<sup>91</sup> Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, 1/271-272; Leknevî, *el-Fevâid*, 18.

<sup>92</sup> Leknevî, *el-Fevâid*, 18-19; Mürteza Bedir, "Ebû Hafs El-Kebîr", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim: 24.02.2019).

<sup>93</sup> Bk. Kutlu, *Mürce ve Tesirleri*, 259-260; Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 186. Buhârî, gençlik dönemlerinde Ehl-i Rey'in kitaplarını okuduğunu ifade etmektedir. (Muhammed Cemaleddin Kâsimî, *Hayâtu'l-Buhârî*, thk. Muhammed el-Arnaud (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1992), 15) Hanefî fikhına dair eserleri de, Ebû Hafs el-Kebîr'in meclisine katıldığı ve hadis dinlediği dönemde görmüş olmalıdır. Çünkü o, Buhâra'da Hanefî ilim meclislerine devam ediyordu. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 2/322; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tağlîku't-tağlîk*, thk. Saîd Abdurrahman Musa el-Kuzkî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985), 5/387.

<sup>94</sup> Bk. Hakîm en-Nişâburî, *Târih-i Nişâbur*, 75. Buhârî'nin Nişâbur'dan Buhâra'ya döndükten sonra, Buhâra valisi Hâlid b. Ahmed ez-Zühî ile yaşadığı problem yüzünden şehirden çıkartıldığına dair farklı bir rivayet için bkz. Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (y.y.; Dâru İhyâit-Türâs el-Arabî, 1988), 11/32-33.

mıştır. Fakat Hanefîlerin nüfuzundan dolayı, merkeze daha yakın Horasan'da bile tam anlamıyla etkili olamamışlardır. Özellikle Mâverâünnehir'deki durumları kendileri açısından daha da menfidir. Bununla birlikte batıdaki Ehl-i Hadîs merkezle bağını sürdürmeyi başaran Buhâra cemaati, Semerkant'a göre daha canlı bir profil çizmiştir.<sup>95</sup>

Ehl-i Hadîs-Hanefîlik mücadelesi, Şâfiîliğin IV/X. yüzyılın başından itibaren bölgede tutunmaya başlamasından sonra Şâfiî-Hanefî rekabetine doğru evrilmeye başlamıştır. Bu mücadelenin izlerini, Nesef gibi Mâtürîdî'ye çok yakın bir coğrafyada yaşayan Hanefî âlim Mekhûl en-Nesefî üzerinden de gözlemek mümkündür. Mekhûl en-Nesefî, *Kitâbu'ş-Şuâ'* adlı eserinde, namazda elleri kaldıran kişinin namazının fasit olacağına dair Ebû Hanîfe'den bir rivayet aktarmaktadır.<sup>96</sup> Buna ilaveten, bölgede yayılmaya başlayan Şâfiîliğe karşı Şâfiî'yi küçük düşürecek bir eser de kaleme aldığı ifade edilmektedir.<sup>97</sup>

Maveraünnehir Hanefîleri arasında Şâfiî'ye olan muhalefet, Mâtürîdî'de de çok nettir. O, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da pek çok fikhî konuda Şâfiî'yi eleştirmektedir.<sup>98</sup> Semerkant'ta Hanefî medreselerin yanında artık Şâfiî medreselerin de ilmî faaliyetlerde bulunmaya başlaması, Nesefî ve Mâtürîdî'nin Şâfiîliğe karşı eleştirilerini anlamlı kılmaktadır.

### Sonuç

Ebû Hanîfe'nin ashabından bazı kişilerin II/VIII. yüzyılın ortalarına doğru Belh, Semerkant ve Buhâra'da etkili isimler olarak öne çıktığı anlaşılmaktadır. Bu kişiler bölgenin kendi insanlarıydı. Onların toplumdaki güçlü karşılıkları, kendilerinin devlet tarafından itibar görmeleriyle sonuçlanmıştır. Bu şahıslar, fetih süreci devam eden Mâverâünnehir'de bölge insanın İslamlaşması dâhil başka

<sup>95</sup> Konuya dair bir değerlendirme için bk. Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî-Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, çev. Özcan Taşcı (İstanbul: Litera Yayınları, 2016), 262-263.

<sup>96</sup> Leknevî, *el-Fevâid*, 216.

<sup>97</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-İlâm*. thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmürî (Beyrut: y.y., 1993), 23/573.

<sup>98</sup> Mâtürîdî'nin Şâfiî eleştirilerine örnek olarak bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehl-i's-sünne*, thk. Mecdi Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/545, 583, 605; 2/81, 160, 166, 436; 3/12, 21, 159, 318; 7/417, 518.



birçok konuda kritik işler başaran önemli kimselerdi. Mukâtîl b. Hayyân, Ömer b. Muhammed, Ebû Mutî el-Belhî, Şeddâd b. Hakîm, Ebû Mukâtîl es-Semerkindî, Ebû Hafs el-Kebîr gibi isimlerin katkısı, Hanefîliği III/IX. yüzyılın ortalarında bölgenin mutlak hâkimi yapmıştır. Bu hâkimiyet, Mâverâünnehir Hanefîliğinin ilmî mirasının oluşması için gerekli tüm şartları taşımaktaydı.

Maveraünnehir, Horasan'ın fethinden bir sonraki yüzyılda İslamlaşma sürecini tamamlamış ve artık gündemi iç mücadeleler belirlemeye başlamıştır. Artık dikkat çeken konular, Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Rey farklılaşmasına dayalı olarak gelişmekteydi. Bu iki farklı anlayışın mücadelesinin ilk örnekleri Horasan'ın önemli merkezlerinde kendini göstermiştir. Ehl-i Rey karşıtlığında öne çıkan ilk nesil içerisinde Nadr b. Şümeyl, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, İbn Râhûye, Ebû Saîd ed-Dârimî ve Muhammed b. Eslem gibi isimler öne çıkmaktadır. Bu kişiler, daha sonraki önemli Ehl-i Hadîs neslinin de selefleridir. Devletin mihne dönemi politikaları, merkezde olduğu gibi Horasan'da da sert bir şekilde uygulanmıştır. Bu süreçte baskı gören Ehl-i Hadîs, mihnenin ardından yaşananların müsebbibi olarak gördükleri Hanefîlere karşı tavırlarını sertleştirmiştir.

286 | db

Horasan'da Ehl-i Rey'in temsilcileri, bölgedeki Hanefîlerdir. Bunlar arasında da Kerrâmîler dikkat çekmekteydi. Onlar, III/IX. asırda Horasan'da Ehl-i Hadîs'in mücadele içerisinde olduğu en önemli gruptu. Kerrâmiyye henüz mezhebi teşekkülleri tamamlanmadığı için Kerrâmiyye ismi o dönem Ehl-i Hadîs eserlerinde "Mür-cie" olarak ifade edilmiştir. Belh ve Mâverâünnehir'e bakıldığında ise mezhebi dengelerin farklılaştığı gözlemlenmektedir. Bölgede II/VIII. yüzyılın ortasından itibaren İslamlaşmanın Hanefîlik yönünde oluşu, zamanla onları rakipsiz hale getirmiştir. Hanefî ulemâ, Belh, Semerkant ve Buhâra gibi bölgenin önemli şehirlerinde en başından beri dinî eğitim ve kadılık görevlerini üstlenmişlerdi. Bu durum onları toplumda kanaat önderi konumuna getirmiştir. Buhâra şehrinin Sâ mânî kontrolüne geçişinde Ebû Hafs el-Kebîr'in oğlunun oynadığı rol bunun bir göstergesidir. Buranın o dönemlerde İslam'ın doğu sınırı olması Hanefî âlimleri cihat faaliyetlerinde daha aktif hale getirmiş ve bölgedeki özerk yönetim ile halk nezdinde de itibar sahibi olmalarını sağlamıştır.

Semerkant ve Buhâra gibi merkezlerde Hanefî ağırlığa rağmen Ehl-i Hadîs cemaatlerin varlığı da tespit edilebilmektedir. Ancak konuya dair ulaşılabilir bulguların azlığı, Mâverâünnehir bölgesin-

deki Ehl-i Hadîs cemaatin Hanefîlerle etkileşimine dair doyurucu cevaplar verilmesini engellemektedir. Ulaştığımız sonuçlar, bu cemaatin İslam'ın batı topraklarındaki baskınlığından uzak olduğunu göstermektedir. IV/X. yüzyıla gelindiğinde ise çok farklı yeni bir durumla karşılaşmış, Ehl-i Hadîs Şâfîlik üzerinden yeniden harekete geçmiştir. Şafîlik, beklenmedik bir şekilde Semerkant gibi İslam'ın en doğu topraklarında bile önlenemez bir hüsnü kabul görmüştür. Mâverâünnehir Hanefîlerinin bu hüsnü kabulden duyduğu rahatsızlık, dönemin önemli alimi Mâtürîdî'de açıkça belli olmaktadır.

### KAYNAKÇA

- Ak, Ahmet. *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008.
- Bedir, Mürteza. "Ebû Hafs El-Kebîr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 24.02.2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hafs-el-kebir>
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *İşârâtü'l-merâm min ibârâtü'l-imâm*. thk. Yusuf Abdürrezzak eş-Şâfiî. Karaçi: Zam Zam Publishers, 2004.
- Braudel, Fernand. *Akdeniz-Tarih, Mekân. İnsanlar ve Miras*, çev. Necati Erkurt, Aykut Derman. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba, İstanbul: İz Yayınları, 1997.
- Doğan, Hüseyin. *Horasan ve Maveraünnehir'de İlmli Bir İslâm Politikası Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Durmuş, İsmail. "Nadr b. Şümeyl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Erişim: 19.04.201. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nadr-b-sumeyl>
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. "Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye Yazdığı Risâle". *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Ess, Josef Van. *ilmü'l-kelem ve'l-müctema' fi karnî's-sâni ve's-sâlisi li'l-hicrî*. çev. D. Salime Salih. Bağdad. 2 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü'l-Cemel, 2008.
- Gürler, Kadir. *Ehl-i Hadîs'in Düşünce Yapısı*; İlk Dönem Ehl-i Hadîs Örneği. Emin Yayınları, İstanbul, 2007.
- Hakîm en-Nişâburî, Ebû Abdullah. *Târih-i Nişâbûr*. nşr. Ali Reza Kiyânî. y.y.: Tehiyye ve Neşr-i elektroni, 2013.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Doktor Beşşar Avvâd Maruf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- İbn Abdilberr, Ebû Amr Yusuf b. Abdullah Muhammed. *Câmiu beyâni'l-ilm*. thk. Ebül-Eşbâl ez-Züheyri. Suudî Arabistan: Dâru'l-İbni'l-Cevzi, 1994.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebül-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Tağlîku't-tağlîk*. thk. Saîd Abdurrahman Musa el-Kuzkî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî. *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîne ve'd-duafâi ve'l-metrûkîn*. thk. Muhammed Abdülmecid es-Selefi. 2 Cilt. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 2000.
- İbn Ebî Ya'lâ, Muhammed b. Muhammed Ebül-Huseyin. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mâriفة, t.y.
- İbn Kesîr, Ebül-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. 14 Cilt. y.y.; Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî, 1988.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vflu muhtelifi'l-hadîs*. y.y.: el-Mektebü'l-İslâmî, 1999.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Menâkibu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin e't-Türkî, Riyad: Dâru Hicr, 1988-1989.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmûu'l-Fetâvâ*. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. 35 Cilt. Medine: Mecmau'l-Melik Fahd, 1995.
- İbn Yahyâ, *Şerhu cümeli usûli'd-din li ebî Seleme es-Semerkandî*. İstanbul: Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, 1648, 168v.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şâhfür b. Tâhir. *et-Tebstür fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırkatî'n-nâciye*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd (öl.223/838). *Kitâbü'l-İmân ve meâlimühü ve sünenühü ve istikmâlühü ve derecâtühü*. thk. Muhammed Nâsirüddîn Albânî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2000.
- Kâsimî, Muhammed Cemaleddin. *Hayâtu'l-Buhârî*, thk. Muhammed el-Arnaûd, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1992.
- Kazvînî, Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdullah. *el-İrşâd fi marifeti ulemâi'l-hadîs*. thk. Muhammed Saîd Ömer İdris. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1986.
- Kefevî, Mahmud b. Süleyman. *Ketâbü a'lâmi'l-ahyâr*. İran Milli Şûrâ Meclisi Ktp., 87846.
- Kerderî, Muhammed b. Muhammed el-Bezzâzî. *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Menkibeleri-Menâkibu'l-İmâm Ebû Hanîfe*. çev. Muhammed b. Ömer Halebî, Mustafa S. Kaçalin. İstanbul: Misvak Neşriyat, 2010.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. "Firkaların Tarihine Bir Bakış" (Tebyinü kezbi'l-müfterâ adlı esere yazdığı mukaddime). çev. Mehmet Emin Özafşar. *İdeolojik Hadîşçiliğin Tarihi Arka Planı*. ed. Mehmet Emin Özafşar. Otto Yayınları, Ankara 2015.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2002.
- Leknevî, Muhammed Abdülhalîm b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1906.
- Makrîzî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir. *Muhtasarü'l-kâmil fi'd-duafâi*. thk. Eymen b. Ârif ed-Dimeşkî. Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 1994.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehl-i's-sünne*. 1,2,3,7. Cilt. thk. Mecdi Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Mekkî, Muvaffak b. Ahmed (öl. 568/1172). *Menakıbu Ebî Hanîfe*. 2 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Meârif, 1903.
- Merttürkmen, Hilmi. *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları ve Aralarındaki İhtilaflar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1976.
- Mukaddesî, Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm*. Leiden, Beyrut ve Kahire: Dâru Sadr ve Mektebetü Medbûlî, 1991.
- Nerşahî, Ebû Bekr Muhammed b. Câfer. *Târîhi Buhârâ*. çev. Erkan Göksu, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Nesefî, Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *El-Kand fi zikri ulemâi Semerkand*. thk. Muhammed el-Fâryâbî, S. Arabistan: Mektebetü'l-Kevser, 1991.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebseratü'l-edille fi usûlü'd-dîn alâ tarîkâti'l-imam ebî Mansûr el-Mâtürîdî*. thk. Muhammed el-Enver Hamid İsa. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2011.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed Hasen b. Abdirrahman. *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*. thk. Muhammed Accâc el-Hatîb. Dâru'l-Fikr, 1984.
- Rudolph, Ulrich. *Mâtürîdî-Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*. çev. Özcan Taşcı. İstanbul: Litera Yayınları, 2016.

- Sa'dî el-Hâşimî. *Ebû Zur'a er-Râzî ve cuhûhuduhû fi's-sünneti'n-nebeviyyeyye mea kitâbi'd-duafâi ve ecvibetihî alâ es'ileti'l-Berzâi*. 3 Cilt. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1982.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. 13 Cilt. Haydarabad: Meclisü Dâirati Meârifî'l-Osmâniyye, 1962.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Şerhu Kitâbi's-siyeri'l-kebîr*. thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Sürmeli, Zeynep Alimoğlu. *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- Şener, Abdülkadir. "Cûzcânî, Ebû Süleyman". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Erişim: 21.02.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cuzcani-ebu-suleyman>
- Şirâzî, Ebû İshâk (öl.476/1083). *Tabakâtü'l-fukahâ*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru'r-Râid el-Arabî, t.y.
- Vâiz Belhî, Safiyyüddin Ebû Bekr Abdullah b. Ömer. *Fedâilü Belh*. çev. Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Hüseyinî el-Belhî. Tahran: İntişarat-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İrân, 1931.
- Wensinck, A. J.. *The Muslim Creed*. Cambridge: Great Britain, 1932.
- Yeşil, Mahmut. "Tarihî Süreçte Te'lif Edilen "Kitabu'l-İman"lar ve Günümüze Yansımaları". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32, (2011): 7-34.
- Zebîdî, Muhammed el-Murtezâ b. Muhammed. *İthâfî's-sâdeti'l-müttakîn bi şerhi ihyâi ulûmiddîn*. Beyrut: Müessesetü't-Türâsi'l-Arabî 1994.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 6 Cilt. Beyrut: y.y., 1963.
- Zehebî, *Tezhîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Ğanim Abbas Ğanim, Mecdi es-Seyyîd Emin. y.y.: el-Faruk el-Hadise, t.y.
- Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-i'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmürî. 52 Cilt. Beyrut: y.y., 1993.
- Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd. y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, *el-İber fi haber men gaber*. thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic. *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. y.y.: Dâru'l-Meârif t.y.

# The Relationship of Ahl-i Ḥadīth-Ḥanafism in Khorasan and Transoxiana until IV/X. Century

Ahmet ATEŞYÜREK \*

## Extended Abstract

From the beginning of the II/VIII. century, the history of Islamic thought began to develop, Ahl-i Ḥadīth and Ahl al-Ra'y appeared as opposing religious understandings. The starting point of the discussion between the two mentalities is embodied in the form of how narrations should be used and the problem of using the ra'y.

The conflict between Abū Ḥanīfa and some of the Ahl al-Ḥadīth circles that did not like his approach to issues has long existed. From the beginning, the Murji'-leaning Ḥanafism has always had the reaction of Ahl-i Ḥadīth. Later, what happened in Miḥna accelerated the anti-Ḥanafism process.

Its distance from the center has been an important factor in overlooking the struggle of two mental structures in Khorasan and Transoxiana. Whereas II/VIII. it can easily be seen that a strong anti-Ḥanafī tradition started to exist in Khorasan since the middle of the century. The first representatives of this tradition are also personalities, who are also the pioneers of the powerful Ahl-i Ḥadīth that will appear in Baghdad.

After the miḥne process, Ahl-i Ḥadīth became more effective in Khorasan. They were in a favorable position in the region where the Ṭāhirīs power (205/259-821/873) dominated and in the Palace. Another name that caught our attention in this context was the student of Nadr b. Shumail, Abū 'Ubeyd Qāsim b. Salam (d. 224/839). The first of the Kitāb al-Īmān series that Ahl-i Ḥadīth wrote against the Murdji'i-Ḥanafī doctrine is his work. In fact, his Kitāb al-Īmān is the first source we have received in this sense, and it is valuable in terms of showing the accumulation against the discourse that he represented by Abū Ḥanīfa.

Perhaps the most important of the members of the anti-Ḥanafī Ahl-i Ḥadīth in Khorasan, is Ishāq b. Ibrāhīm Ibn Rāḥūya (d. 238/853). When we look at the influential names of Ahl-i Ḥadīth in Khorasan, especially in the city of Marv, it is seen that they were represented quite strongly here before Baghdad. The fact that individuals such as Aḥmad b. Ḥanbal, Naṣr b. Mālik al-Khuzāi, Muḥammed b. Nūḥ, Nu'aym b. Ḥammād who oppose the idea of the creation of the Qur'an in the Miḥna incident were from Marv confirms this idea.

The representation of Ahl-i Ḥadīth in Transoxiana has not been as strong as Khorasan cities such as Marv, Nishābur and Herāt, as far as we can understand. 'Ulamā, who belonged to Ahl-i Ḥadīth being backed Ṭāhirīs power, tried to suppress the Ḥanafis in Horasan. The fact that Transoxiana is the border region

\* Dr., Ministry of National Education, Samsun/Turkey Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-9436-0725>

of Islam and the strong representation of Ḥanafism from the very beginning seems to have changed the situation. Since the Tāhīrī administration, Ḥanafis who belonged to the same tradition in Samarkand was brought to the post of judgeship.

The existence of a Ahl-i Ḥadīth community that continued in Samarkand and Bukhara probably started with Arab Muslims who settled in the region during the conquest. However, due to the influence of Ḥanafis, they could not be fully effective even in Khorasan, closer to the center. Their situation in Transoxiana is even more negative for them. However, the Bukhara community, which managed to maintain its connection with the center of the West Ahl-i Ḥadīth, has drawn a more vivid profile than Samarkand.

III/IX. towards the end of the century, Shāfi'ism started to melt the Ahl-i Ḥadīth communities in Horasan as in the west. Abū 'Abdullah Muḥammed b. Naṣr al-Marvazī (d. 293/906), who studied from the companions of Imam Shāfi'ī, is also one of the important names from Khorasan. Among Muḥammed b. Naṣr's teachers is Ibn Rāḥūya, one of the important names of Ahl-i Ḥadīth. He later settled in Samarkand and continued his activities here. It is also stated that he wrote a book criticizing some views of Abū Ḥanīfa.

Shāfi'ī scholars performed scholarly activities in Samarkand and its surrounding settlements, and were respected by the administration and the public. No concrete information on their interaction with Ḥanafis has yet been obtained in this process. However, it is possible to see the traces of this interaction in Makḥūl an-Nasafī (d. 318/930) and Abū Manṣūr al-Maturīdī, who was a Ḥanafī scholar who lived in a city close to Samarkand, like Nasaf. They criticized Shāfi'ism in their works. Apparently, the activities of the Shāfi'ī scholars who were respected in the cities of Transoxiana, such as Samarkand, Bukhara and Nasaf, and the criticisms they made towards the Ḥanafī jurisprudence, the Ḥanafis like the Makḥūl an-Nasafī and Abū Manṣūr al-Maturīdī took a stand against their new interlocutors.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Transoxiana, Ahl-i Ḥadīth, Ahl al-Ra'y, Transoxiana Ḥanafism.



# ABBÂSÎ İKTİDARININ MEŞRUIYET ARACI OLARAK AHBÂRU'L-ABBÂS VE İSLÂM TARİHÇİLİĞİ AÇISINDAN DEĞERİ

Öznur ÖZDEMİR\*  
Şule Yüksel UYSAL\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 02 Kasım 2020, **Kabul Tarihi:** 02 Mart 2021, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2021, **Atf:** Özdemir, Öznur, Uysal, Şule Yüksel. "Abbâsî İktidarının Meşruiyet Aracı Olarak Ahbâru'l-Abbâs Ve İslâm Tarihçiliği Açısından Değeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (Mart 2021): 293-322.

<https://doi.org/10.33415/daad.820181>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 02 November 2020, **Accepted:** 02 March 2021, **Published:** 31 March 2021, **Cite as:** Özdemir, Öznur, Uysal, Şule Yüksel. "The Akhbâr al-Abbâs as a Legitimacy Tool of the Abbâsîd Caliphate and its Value for Islamic Historiography". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/1 (March 2021): 293-322.

<https://doi.org/10.33415/daad.820181>



## Öz

Emevî iktidarının son bulmasıyla 132/750 yılında hilâfete geçen ve ikinci İslâm hanedanı sayılan Abbâsîler, yönetimi uzun bir ihtilâl hareketi nihayetinde devralmışlardı. İktidarı devraldıktan sonraki politikaları da ihtilâlin etkisinde olan bir anlayışa göre şekillenmişti. Öncelikli hedefleri hilâfetin kendilerinin meşru

\* Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı, oznurozdemir@sakarya.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-2379-538X>

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, syuysal@sakarya.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-4636-0186>

Makalenin hazırlanma aşamasında, Leeds Üniversitesi'nde düzenlenen bir konferansta eser hakkındaki görüşlerimizi dinleyen ve önemine dair yüreklendirici yorumlarda bulunan Hugh Kennedy'ye teşekkür ederiz. Ayrıca, esere ulaşmamızda Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'ne ve katkıları için Allaa Alaaeddin Taljo'ya da müteşekkirimiz.

haklı olduğunu savunmak ve bunu İslâm toplumundaki tebaaya kabul ettirmekti. Bu uğraşları ihtilâl başarıya ulaşana kadar olduğu gibi ilk Abbâsî halifesinin kendisini halife ilan etmesinden sonra da uzun müddet devam etmiştir. Hilâfeti ele geçiren hanedanın meşruiyetini ispat gayesi, bu dönemde yazılan eserlere belirli ölçülerde yansımıştır. Bu eserler arasında, *Ahbâru'l-Abbas* adıyla bilinen ve 1950'li yıllarda Bağdat'ta bulunan bir el yazması, ihtilâl tarihinde önemli bir yere sahiptir. Kaynağa birçok çalışmada başvurulmuş olmasına rağmen, bu zamana kadar Abbâsî iktidarının meşruiyet aracı olarak İslâm tarihçiliği açısından müstakil bir çalışmada değerlendirilmemiştir. Bu makale, *Ahbâru'l-Abbas*'ı yönlendirici ve taraflı bir kaynak olarak ele alıp eserin yazım amacı hakkında bir inceleme ortaya koymak üzere kaleme alınmıştır. Kaynak modern dönemde İslâm tarihçiliğine yöneltilen sorular ve Abbâsî İhtilâline dair tartışmalar ışığında değerlendirilecektir. Çalışma, kaynaktan belirli bölümler içermektedir ve bu bölümler öne çıkan tartışma konuları ile ilişkilendirilerek sunulacaktır. Böylece 3./9. yüzyıla ait olduğu tahmin edilen bir İslâm tarihi kaynağı, tarih yazımı açısından ele alınarak da'vet, devlet ve meşruiyet ekseninde Abbâsî İhtilâli ve ideolojik tarihçiliğinin analizi yapılmış olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Abbâsîler, Abbâsî İhtilâli, Tarih Yazımı, Meşruiyet

### The *Akhbâr al-Abbās* as a Legitimacy Tool of the Abbāsīd Caliphate and its Value for Islamic Historiography

294 | db Abstract

The second Islamic dynasty of Islam, the Abbāsīds, had the caliphate in 132/750 after the Umayyads' collapse by means of a long-term revolutionary movement. After they took over the power, they shaped their policies under the influence of the revolution. Their primary goal was to defend themselves for their caliphate's legitimate right and impose this on the Islamic society. These efforts had continued for a long time after the first Abbāsīd Caliph declared himself "the new caliph" in such a way they had been continued during the revolution. The aim for proving the legitimacy of the dynasty was reflected by the works written in this period to a certain extent. Amongst these works, a manuscript known as *Akhbâr al-Abbās*, found in the 1950s in Baghdad, has an important place in the history of the revolution. Although the source has been referenced in many studies, it has not been evaluated in a study in terms of Islamic historiography as a means of the legitimacy of the Abbāsīd power until now. This article is written to examine the purpose of writing by supposing *Akhbâr al-Abbās* as a manipulative and biased source. The source will be evaluated in light of the new questions to the Islamic historiography and discussions on the Abbāsīd Revolution in the modern period. The study includes specific chapters from the source, and these chapters will be presented concerning the discussion topics. Thus, a source of Islamic history which is dated to the 3rd/9th century will be discussed as well as the history of the Abbāsīd Revolution and ideological historiography will be analysed based on *da'wa*, *dawla* and legitimacy.

**Keywords:** Islamic History, Abbāsīds, Abbāsīd Revolution, Historiography, Legitimacy.



## Giriş

Tarihçilik mesleğini tanımlamak üzere yazdığı eserinde Bloch, “Tanıkların her sözüne inanılmaması gerektiğini polislerin en safi bile bilir”<sup>1</sup> derken şüphesiz herhangi birinin beyan ettiği bir söylemin mutlak doğru kabul edilemeyeceğine ve herhangi bir mevzuda yalnızca aktarılan malumat ile yola çıkılamayacağına işaret etmektedir. “Herhangi biri mürekkeple canının istediğini yazabilir”<sup>2</sup> şeklindeki ifadesiyle ise tarih biliminin “gerçeklerin yazılması” değil, “tarihçinin gerçeklerinin yazılması” olduğunu göstermek istemektedir. Modern dönemde tarihin bu tanımına başka tarihçiler de işaret etmiştir. Örneğin Carr, tarihi bir kaynağı değerlendirirken onu kalem alan tarihçinin arka planını göz önünde bulundurmamız gerektiğini savunmaktadır. Ayrıca, tarihin olgularının bize hiçbir zaman saf bir şekilde gelmediğini çünkü esasında bu şekilde var olmadığını belirtmektedir. Ona göre tarihi olgular her zaman kayıt tutanın zihninden kırılarak yansılar. Carr’ın böyle bir tezden çıkarıldığı sonuç ise, bir kaynak eser ele alındığında ilgilenilmesi gereken ilk şeyin içindeki olgular değil, onu yazan tarihçi olduğudur.<sup>3</sup> Yine başka bir yerde, tarihçinin tarihin bir parçası olduğunu açık şekilde ifade etmiştir.<sup>4</sup> Diğer taraftan tarihçinin yazdığı bir eserin aynı zamanda tarihçinin içinde bulunduğu dönemin akışı içinde oluşunu yansıtması da söz konusudur.<sup>5</sup> Bu durumda ele alınan metin için iki yönlü bir değerlendirme ihtiyari değil, zorunludur. Carr’dan önce de tarihteki tarafsızlık sorunsalının dile getirildiği görülmektedir. Beard’ın tarihçilerin hiçbir zaman geçmişin nötr bir aynası olamayacağı şeklindeki görüşü bu konudaki gerçeği en iyi şekilde özetlemektedir.<sup>6</sup>

Konu İslâm tarihi olduğunda ise aktarılanların doğruluğu daha da önem kazanır. Çünkü İslâmiyet’e göre Hz. Peygamber’e söylemediği bir söz veya yapmadığı bir eylem isnad isnat etmek büyük günahlardan sayılmaktadır. “Kim benim adıma kasten yalan söyler-

<sup>1</sup> Marc Bloch, *Tarihin Savunusu veya Tarihçilik Mesleği* (İstanbul: İletişim, 2018), 119.

<sup>2</sup> Bloch, *Tarihin Savunusu*, 120.

<sup>3</sup> Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir?* (İstanbul: İletişim, 2005), 26.

<sup>4</sup> Carr, *Tarih Nedir?*, 42.

<sup>5</sup> Carr, *Tarih Nedir?*, 49.

<sup>6</sup> Anna Green - Kathleen Troup, *The Houses of History* (Manchester: Manchester University Press, 1999), 7.

se cehennemdeki yerine hazırlansın.”<sup>7</sup> “Kim yalan olduğunu bildiği halde benden bir söz nakledirse o yalancılardan biridir.”<sup>8</sup> gibi hadislerin Peygamber’e söylemediği bir sözü isnat etmenin ne denli büyük bir günah olduğunu açık şekilde ortaya koymasına rağmen özellikle de siyasi olaylarda taraftar bulmak, yandaşlarını yüceltip, muhaliflerini yermek adına pek çok söz Peygamber’in dilinden aktarılmışçasına nakledilebilmiştir.<sup>9</sup> Batıda tarihçiye yöneltilen eleştirel bakış, İslâm medeniyetinde “rical ilmi” şeklinde bir muadilini asırlar öncesinden kendi içinden çıkarmıştır. Bu ilme göre bir rivayetin sahih olması için metinle ilgili öne sürülen şartlar bir yana, hem dini hassasiyetine güvenilen “âdil” hem de rivayeti hafızasında koruyabilme yetkinliğine sahip “zâbıt” kişiler tarafından nakledilmesi gerekmektedir.<sup>10</sup>

Diğer taraftan, Hz. Peygamber’in ardından tarihî vakaları gelecek kuşaklara aktarma isteği ile İslâm dinine veri temini yönünde hizmet etme arasında şekillenen İslâm tarihçiliğinin uzunca bir müddet titizlikle ifa edilmeye çalışıldığını belirtmek gerekir. Fakat tarihçinin bir olay örgüsünü tamamlamak üzere zaman zaman zayıf rivayetlere de yer vermesi veya akışı bozmamak için senetlerde kısaltmaya gitmesi, diğer ilim dallarına mensup alimlerce eleştiri konusu olmuştur. Dûrî, muhaddislerin mevzu hadisi zayıf hadisten ayırma ve hadisler arasında güvenilirlik yönünden bir sınıflandırma yapma çalışmalarına karşın tarih yazımında bunun olmadığını ifade ederek tam da bu konuya işaret etmektedir. Bununla birlikte o, tarih yazımının İslâmî ilkelerden, Arap İmparatorluğu’nun kurulmasından, kabileci eğilim ve asabiyet ile coğrafya asabiyetinden etki-

<sup>7</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahih* (Kahire: el-Matbaatü’s-Selefiyye, 1400), “Cenâiz”, 34; Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahih*, “İlim”, 38; Ebu’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahihu Müslim* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1412), “Mukaddime”, 3; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen* (Matbaatu Dâru İhyâ’i’l-Kütübî’l-Arabiyye, ts.), “Sünnet”, 4.

<sup>8</sup> İbn Mâce, *Sünen*, “Sünnet”, 5 ; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 30/161-162.

<sup>9</sup> Bkz. Mehmed Said Hatiboğlu, *Siyasi-İctimai Hâdiselerle Hadîs Münasebeti* (Ankara: Otto Yayınları, 2015). Konuyla ilgili yapılmış özel bir çalışma için bu esere bakılabilir. Ancak burada Hatiboğlu’nun, Peygamber’in gayba dair verdiği tüm bilgileri aynı kategoride değerlendirdiğine ve gelecekte haber veren tüm hadisleri benzer şekilde yorumladığına dikkat çekmek gerekmektedir. Oysa sahih kaynaklarda Peygamberimizin gelecekte meydana gelecek bazı durumlarla ilgili ümmetini uyardığı hadisler bulunmaktadır.

<sup>10</sup> Bkz. Hasen b. Abdurrahman Râmhurmuzî, *el-Muhaddisu’l-Fâsıl beyne’r-Râvî ve’l-vâî*, thk. Muhammed Acâc el-Hatîb (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1391), 403-405.

lendiği görüşündedir. Ona göre bu sebeplerle tarih rivayetleri, cahiliye döneminden arta kalan “kıssa üslûbu” ile “isnad üslûbu” arasında yol almıştır.<sup>11</sup>

İslâm devletinin büyümesi ile birlikte yöneten sınıf ile yönetilen sınıf arasındaki mesafenin de büyümesi, tarihçinin (o zamanki tarih anlayışına göre) büyük ve önemli şahsiyetlerin tarihini yazma eğiliminde oluşu, tarihçiyi yönetime ve daha sonraları ise “saraya” yakın bir konuma taşımıştır. Tarihçiler anlatımlarını ister istemez hükümdarların veya belirli bir hanedanın etkisinde gerçekleştirmek zorunda kalmışlardır. Bu doğrultuda İslâm tarih yazımının bir problemi olarak Dûrî'nin sunduğu nokta, tarihin hâkim aileler temel alınarak yazılmasıdır. Dûrî bu prensibin önemli negatif sonuçları olduğunu savunmaktadır. Bunlardan biri tarihin birbirinden kopuk silsileler şeklinde ortaya çıkmasıdır. Ona göre ayırıcı hatların altının çizilmesi ile olayların arkasında gizli bulunan sürekli etkenler ve akımlar okuyucunun gözünden kaçmaktadır.<sup>12</sup> Oysa bu etkenler büyük değişimlerin anlaşılabilmesi için önemli ve gereklidir. Yalnızca etik açıdan değil, dinî bakımdan da tehlikeli olmasına rağmen kuralların açıkça çiğnendiği gözlemlenen bu “hatalı tarihçiliğin” öncelikle tarihçilerin yükselen yönetici takımına yakın bir mevkide ve onların himayesi ve gözetimi altında eser vermelerinden kaynaklandığı düşünülebilir. Diğer taraftan bir kırılma ve bölünmüşlük içinde herkesin hak talep ettiği bir ortamda kendi tarafını yüceltme anlayışı ile, bazen de hataya düştüğünü fark etmeden, bazı hadis ve rivayetlerin öne çıkarılması bazılarının göz ardı edilmesi durumu da söz konusu olabilir. İşte tüm bu görüşler modern dönemde tarihçiliğe yöneltilen soruların İslâm tarihçiliğine de sorulması ile ortaya çıkabilecek hususlardır.

Bu konuda Humphreys'in *İslâm Tarih Metodolojisi* adlı kitabındaki yorumu dikkat çekicidir. Humphreys, 132/750 yılından başlayarak her bir tarihçi için en önemli dinî-siyasî meselenin, onun Abbâsîlere karşı nasıl bir tavır takınacağı olduğunu ifade eder. Tarihçi, Abbâsîleri Emevîlerin ya da Ali taraftarlarının hakkını gasp edenler olarak mı, yoksa hilâfetin meşru mirasçıları olarak mı görecektir? Hatta daha ileri bir yorum olarak, tarihçinin onları asr-ı saadet döneminin saflığını ve bütünlüğünü yeniden sağlayanlar

<sup>11</sup> Abdulazîz Dûrî, *İlk Dönem İslam Tarihi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 38.

<sup>12</sup> Dûrî, *İlk Dönem İslam Tarihi*, 52-53.

olarak görüp görmemesi de söz konusudur. Humphreys, bir kimse- nin Abbâsî İhtilâlinde önceki bir buçuk asırlık İslâm tarihi hakkın- daki bütün yorumlamaları, onun bu konudaki bakış açısına veya duruşuna bağlı olduğunu ifade etmiştir.<sup>13</sup> Bu açıdan düşünüldü- ğünde, İslâm tarihçiliğinin kritik edilebileceği en önemli konu Abbâsî İhtilâli ile başlayan dönemdeki İslâm tarihçiliğidir. İhtilâlden yıllar sonra kaleme alınan eserlerde bile, Emevîler zulmün ve katılı- ğın temsilcisi, -her ne kadar en az Emevîler kadar tartışmalı icraat- ları olsa da- Abbâsîler, Emevî zorbalığına son veren seçilmiş kişiler, kurdukları devlet de “Mübarek devlet” olarak gösterilmeye devam etmiştir.<sup>14</sup>

Bu makalede İslâm tarihi çalışmaları açısından hayli geç dö- nemde gün yüzüne çıkarılmış bir eser, İslâm tarihçiliği perspekti- finden incelenecektir.<sup>15</sup> Eserde öne çıkan temalar olan; da’vet, dev- let ve meşruiyet çerçevesinde ihtilâl tarihçiliğinin analizine yer veri- lecektir. Analizde, başta Dûrî olmak üzere eseri inceleyen ve üzeri- ne yorumlamalarda bulunan tarihçilerin görüşlerine de yer verile- cektir. Böylece, Türkçe literatüre henüz girmemiş böyle bir eser, bu alanda çalışma yapanların dikkatine kazandırılmış olacak ve İslâm tarihi alanında önemli bulunan bir kaynağa kritik bir bakış sunula- caktır.

298 | db

### Abbâsîlerin Meşruiyet Aracı Olarak *Ahbârü’l Abbâs* İsimli Eserin Mahiyeti

Abbâsî ihtilâli (132/750) ile neticelenen uzun süreli ve kap- samlı bir hazırlık süreci özellikle modern dönem tarihçilerinin ilgi- sini çekmiş, gerek olayın iç yüzüne gerekse konu hakkında yazılan muasır kaynaklara karşı merak uyanmıştır. *Ahbâr*<sup>16</sup> adıyla anılan bir el yazmasının 1955 yılında Profesör Hüseyin Emin tarafından Bağ-

<sup>13</sup> R. Stephen Humphreys, *İslam Tarih Metodolojisi* (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), 100-101.

<sup>14</sup> Bkz. Belâzürî Ahmed b. Yahya, *Fütûhu’l-Buldân*, thk. Abdullah Enis et-Tabbâ’ - Ömer Enis et-Tabbâ’ (Beyrut: Müessesetu’l-Maârif, 1987), 206, 228, 294, 404.

<sup>15</sup> Bkz. Fozia Bora, *Writing History in the Medieval Islamic World: The Value of Chronicals as Archives* (Londra: I.B. Tauris, 2019). Bu konuda verilebilecek örneklerden biri Fozia Bora tarafından kaleme alınan eserdir. Kitapta kroniğin naklettiği tarihi olaylar değil, kroniğin kendisi arşiv belgesi olarak değerlendirilerek bir dönemintarih kitabı, tarihçilik ve tarih yazımı açısından ele alınmıştır. Bu kitapta Bora, kendisinin bu me- toda yönelmesinde ilham aldığı benzer çalışmaları da açıklamıştır.

<sup>16</sup> Makale boyunca, el yazmasını veya neşrini nitelemek için çoğunlukla bu kısa isim kullanılacaktır.

dat'ta Ebû Hanife Medresesi'nde bulunuşu, Abbâsî İhtilâli çalışmalarının seyrini değiştirmiş ve kaynağın konu hakkında çalışma yapan tarihçilerin başvurduğu en önemli eserlerden biri olmasını sağlamıştır.<sup>17</sup> Batıda Gryazneviç'in 1960 ve 1967 yıllarında Moskova'da yayımlanmış olduğu tercümelemler<sup>18</sup> ile tanınırken, doğuda Abdülazîz Dûrî'nin "Davun cedîdun ale'd-da'veti'l-Abbâsiyye"<sup>19</sup> adıyla yazmış olduğu makale ile bilinirlik kazanmıştır.

Gryazneviç tarafından neşredilen ve Dûrî'nin de istifade ettiği kısım aslında *Târîhu'l Hulefâ*<sup>20</sup> adıyla Belyavey tarafından neşredilen bir el yazmasının Abbâsîler ile ilgili olan bölümüdür. Bu bölümün *Ahbâr* adı ile isimlendirilen el yazmasıyla büyük ölçüde örtüştüğü ifade edilmiştir. Dûrî, bu kitap içinde ilgili bölümün başında sunulan dibace kısmının da aslında kitaba dahil edilen yazmanın dibacesi olduğu görüşündedir. Çünkü bu bölüme besmeleyle başlanmış ve Abbâsîlerin faziletlerini ele alan sözlerle devam edilmiş, sonra da yazar Abbâsîlerle olan bağımlı anlatmıştır. Dûrî bu kısmın öncesinde verilen mukaddimenin dikkat çekici olduğunu söyler. Nitekim yazar Emevîler tarihini ele alırken "Benî Ümeyye ve Benî Mervan'ın Hilâfeti" şeklinde bir başlıkla yetinmiştir ve böylece Abbâsîlere ait olan kısmın başka bir kitap olduğunu hissettirmektedir. Bu bölümü ise bir kere "Mübarek Abbâsî Devleti'nin Tarihi" bir kere de "Hâşimî Abbâsî Devleti Tarihi" şeklinde nitelemiştir.<sup>21</sup>

*Ahbâr*'ın gerçek adının net olarak bilinmemesi, bulunan el yazmasının ilk sayfalarının kayıp olması nedeniyledir. Dûrî, el yazmasında *Kitâb fîhi ahbâru'l-Abbâs ve fedâiluhu ve menâkıbuhu ve*

<sup>17</sup> Farouk Omar, *The Abbasid Caliphate 132/750-170/786* (Bağdat: National Printing and Publishing, 1969); Saleh Said Agha, *The Revolution Which Toppled Umayyads: Neither Arabs Nor 'Abbasid* (Brill, 2003); Elton L. Daniel, *The Political and Social History of Khurasan Under Abbasid Rule, 747-820* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica Minneapolis, 1979).

<sup>18</sup> "Doğu Araştırmaları Enstitüsü Yayınları Doğu Edebiyatı Eserleri Büyük Metinler Serisi 6, Moskova 1960" ve "Doğu Araştırmaları Enstitüsü Yayınları Doğu Edebiyatı Eserleri Büyük Metinler Serisi 11, Moskova 1967" olarak referans gösterilen nüshalara doğrudan ulaşılmamış, Dûrî'nin verdiği şekliyle yalnızca isim olarak dahil edilmiştir.

<sup>19</sup> Abdülazîz Dûrî'nin 1957 yılında *Mecelletü'l-külliyyeti-âdab-i ve'l-ulum*'da yayımlanan makalesi.

<sup>20</sup> Dûrî, *Târîhu'l-Hulefâ* kitabına müracaat ettiğini çünkü o kitabın ikinci kısmı *Ahbârul-Abbâs*'ın bazı kısımlarının ikinci versiyonu mesabesinde olduğunu ifade etmiştir. Bununla beraber metnin büyük bir kısmının yalnızca el yazmasına dayalı olduğunu sözlerine eklemiştir.

<sup>21</sup> *Ahbârul-devleti'l-Abbâsiyye*, thk. Abdülazîz Dûrî - Abdülcebbâr Muttalibî (Beyrut: Dârü't-Talia, 1971), 7.

*fedâilu veledihî ve menâkibuhum radiyallâhu anhum ecmaîn* şeklinde bir başlık bulunduğunu belirtilmekle birlikte, Arapların tarihi ile ilgili olarak *Ahbâr*<sup>22</sup> ve Tarih kelimelerinin kullanım farkının önemli olduğunu ifade etmiş ancak bu konuda geniş bir açıklama vermemiştir. Kendisi ise kitaba *Ahbârü'd-devleti'l Abbâsiyye* adını uygun görmüştür. Ona göre kitabın Abbâsî Devleti'nin oluşum sürecini ele alması ve da'vet ile devlet kelimelerinin birbirinin tamamlayıcısı şeklinde kullanılmasından hareketle bu şekilde isimlendirilmesi uygun olacaktır. Daniel, Dûrî'nin bu konu hakkındaki yorumlarının ikna edici olmadığını ifade etmektedir.<sup>23</sup> Kitabın adı hakkında yorumda bulunulabileceği gibi bu el yazmasının başka bir eserin parçası olup olmadığı da tartışılabilir. Bu durumda bu uzun isim kitabın değil ancak bir bölümün başlığı olacaktır. Fakat Dûrî'ye göre *Ahbâr* özgün bir eserdir çünkü bunu gösteren nitelikler taşımaktadır. En nihayetinde ilk sayfaları kayıp ve yazarı belli olmadığı için eserin isminin bilinemeyeceğini ve Daniel'in de belirttiği gibi kolaylık açısından *Ahbârü'l Abbâs* şeklindeki kısa kullanımın eseri tanımlamak için yeterli olabileceğini kabul etmek yerinde olacaktır.

300 | db

Eserin yazarının kim olduğuna dair tartışmalar ise eserin isminin ne olabileceğinden daha kapsamlıdır. Dibacede “Zamanın Abbâsî Devleti'nin kuruluşuna yakın olması ve konuyla ilgili nesilden nesile aktarılan bilgilerin varlığı daha fazla açıklama yapmayı gerektirmiştir”<sup>24</sup> şeklinde bir ifade bulunmaktadır. Bu ifade Dûrî'yi eserin Abbâsî Devleti'nin yeni kurulduğu yıllarda yazıldığı düşüncesine sevk etmiştir. Ona göre bu söz, tarih yazımı açısından hicrî 3. asra uygun gelmektedir. Ayrıca Dûrî, kitabın yazarının Abbâsî hareketine dair içerden bir resim verdiği kanaatindedir. O, “içeriden” kelimesini açıklar nitelikte, bu kitabın içeriğinin bir kısmının, çoğu eserin aksine gizli belgelere yakın olduğu görüşündedir. Bu ayrımın da müellifin Abbâsîler ve tabîleri ile özel bir bağının bulunduğuna işaret ettiğini söylemiştir. Diğer taraftan, bu bilginin *Târîhu'l Hulefâ* kitabının ikinci kısmının mukaddimesinde geçen bilgiyi hatırlattığını ve orada müellifin kendisini Abbâsîlere bağlayan velâ

<sup>22</sup> “Haber kelimesinin çoğulu olan ahbâr, bir kavim, kabile veya şahıs, bir ülke, bölge veya şehir, bir hadise vb. hakkında nakledilen bilgiler, sözler ve rivayetlerdir.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Nihad Çetin, “Ahbâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/486-489.

<sup>23</sup> Elton Daniel, “The Anonymous ‘History of the Abbasid Family’ and its Place in Islamic Historiography”, *Middle East Studies* 14 (1982), 420.

<sup>24</sup> “Yazma eser A236” şeklinde bir dipnot verilmiştir.

ilişkisinden bahsettiğini ifade etmiştir. Bu noktada Dûrî'nin görüşüne göre rivayetlere ve Abbâsîlerle ilgili bilgilere doğrudan ulaşmayı sağlayabilecek en elverişli bağ, velâ<sup>25</sup> bağıdır.<sup>26</sup> Ayrıca Dûrî müellifin meylinin açık bir biçimde Abbâsîlere yönelik olduğunu söyler. Fakat kitabın yazıldığı dönemdeki Abbâsî bakışını temsil etmediği görüşündedir.<sup>27</sup> Bu çıkarımlarından hareketle Dûrî kitabın yazarının İbnü'n-Nettâh (ö. 252/866)<sup>28</sup> olabileceği tahmininde bulunmuştur ancak bu tahmin kitapta karşımıza çıkan detaylarla uyuşmamaktadır. Ayrıca eser İbnü'n-Nettâh'a nispet edilirse, kitapta yer alan ve gelecekte haber veriyormuş şekilde yansıtılan hadis ve rivayetlerin açıklamasını yapmak da güçleşecektir. Nitekim İbn Hibban ve İbn Hacer onu sıkı (güvenilir) bir isim olarak kabul etmiştir.<sup>29</sup> İbnü'n-Nettâh'ın vefat tarihi Mu'tez Billah (252/866-255/869) döneminin başına denk gelmektedir. Böylece eserde yer alan bazı rivayetlerde Abbâsî halifeleri ile ilgili verilen isimlerin Mehdî'de (158/775-169/785) bitmemesi gerektiği düşünülebilir. Bu doğrultuda, sonradan eklenmiş olması muhtemel bazı senetlerle birlikte bir kaynağın içeriği ve üslubunun bize yazarı ve yazıldığı dönem hakkında doğru ipuçları verecek detaylar sunabileceği unutulmamalıdır.

Daniel ise kitabın içindeki isnatlarda geçen isimlerden hareketle yazarı belirlemeye çalışmış ve Belâzürî'den (ö. 279/892) yapılan nakillere nazaran en azından kitabın yazarı ile Belâzürî arasında

<sup>25</sup> Yakınlık anlamına gelen v-l-y kökünden türemiş olan kelime sözlükte yardım etme, yardımlaşma, sadakât ve tasarruf anlamına gelmektedir. Ancak bir fıkıh terimi olarak azatlıktan ya da müvâlât sözleşmesinden doğan hükmi akrabalık bağına ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şükrü Özen, "Velâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013). Velâ, İslamiyet öncesinde var olan yardımlaşma yapısının İslam'ın gelişi ile devam eden yansıması ve "bir kimse ile toplum içine kaynaşması için bağ kurulması" anlamında olan bir ittifak biçimi olarak kabul edilebilir. Velâ bağı ile mevlâsına bağlanan mevâlînin her zaman alt sınıftan olması veya kölelikten gelmesi durumu söz konusu değildir. Dönemlerin siyasî atmosferine bağlı olarak İslam tarihi içinde farklı velâ bağlarının ortaya çıktığını söylemek mümkündür. İslam toplumunu birçok açıdan etkileyen bu dikkat çekici yapı modern dönem tarihçileri tarafından da incelemeye tabi tutulmuştur. Bu konuda yazılmış en önemli eserlerden biri editörlüğü Monique Bernard ve John Nawas tarafından yapılan *Patronage and Patronage in Early and Classical Islam*'dır. (Leiden-Boston: Brill, 2005).

<sup>26</sup> *Ahbâr*, 14.

<sup>27</sup> *Ahbâr*, 15.

<sup>28</sup> Tam adı Ebû Abdillâh (Ebû Ca'fer) Muhammed b. Sâlih b. Mihrân en-Nettâh el-Kureşî el-Basrî olan hadis alimi ve tarihçi. Adındaki Kureyşî tanımlamasını Hâşimoğullarının azatlısı olması sebebiyle aldığı ifade edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Başaran, Selman, "İbnü'n-Nettâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/178-179.

<sup>29</sup> Başaran, Selman, "İbnü'n-Nettâh", 21/178-179.

yakın bir nakil ilişkisi olabileceği tahmininde bulunmuştur. Ancak o, İbnü'n-Nettâh'ın Belâzürî'ye dayanması gibi bir varsayımın değil, Belâzürî'nin İbnü'n-Nettâh'a dayanmasının mümkün olabileceği kanaatini taşımaktadır.<sup>30</sup> Belâzürî ismine kaynaktaki senetlerde doğrudan rastlanıldığı için bu noktada Dûrî'nin hipotezi tartışmaya açılacaktır. Sharon, Omar, Bahramian gibi başka araştırmacıların da Dûrî'nin çıkarımlarını yorumlayıp kendilerinin de birtakım tahminlerde bulunduğunu belirtmek gerekir.<sup>31</sup> Bu araştırmacılar çoğunlukla, kitabın yazarının hicrî 3. asır veya sonraki tarihlerde yaşamış olabileceği görüşündedir.

Yazara ait tahminlerin veya yazmayı tarihlendirmenin başka bir çalışmanın konusu olacağı açıktır ancak çalışmada çıkardığımız görüşlerden hareketle kitabın yazarına veya yazıldığı döneme işaret edebilecek en önemli husus, Abbâsî halifelerinin isimlerinde Mehdî'den sonrasının getirilmediği bazı dikkat çekici rivayetlerin eserde yer almasıdır. Diğer taraftan Abbâsîlerin meşruiyeti açısından, Mehdî döneminde Ali evlâdından devralınan bir vasiyet fikrinin terkedilip Abbâs'a dayanan bir meşruiyet fikrinin benimsendiği düşünülürse eserde bu etki görülebilir. Çünkü el yazması halen Alioğulları'ndan devralınan vasiyet ile Abbâs'a dayanan bir meşruiyet arasında, bir geçiş döneminin etkisindedir. Bu açılardan, el yazmasının ne Mehdî döneminden önce ne de sonra yazıldığını söylemek güçtür ki bu da birçok görüşün aksine bizi hicrî 2. asra yönlendirmektedir. Eserin bakış açısı, Abbâsîlerin propagandasını yansıtmaktadır, hatta bu propaganda Mansûr döneminde yaygınlaşan ve Mehdî döneminde gerçek bir çabaya dönüşen "Abbâs üzerinden meşruiyet" fikrine daha yakındır. Mehdî döneminde Ali evlâdından alınan vasiyet fikrinin terkedildiğini, hatta yasaklandığını, dolayısıyla bunun kaynağın üslubuna yansımaları gerektiğini düşünenlerin gözden kaçırmaması gereken şey, bu tür çabaların bir anda oturmasının mümkün olmadığıdır. Dahası Ali evlâdının bir koluna temkinli yaklaşıp hatta onlardan uzaklaşmaya çalışılırken, Abbâsîlerle uyumlu hareket ettiği düşünülen Muhammed b. Hanefiyye<sup>32</sup> kolundan rahatsızlık duyulmamıştır. Kaynak da zaten böyle

<sup>30</sup> Daniel, "The Anonymous", 423.

<sup>31</sup> Bahramian, Ali - Umar, Suheyl, "Akhbâr al-Dawla al-'Abbâsiyya", *Encyclopaedia Islamica*, 2008.

<sup>32</sup> Hz. Ali'nin Havle bint Ca'fer el-Hanefiyye isimli hanımından doğan oğludur. Keysâniyye adlı bir fırka onun imametini kabul etmiş ve bu fırkanın bir kolu onun ölümünden sonra oğlu Ebû Hâşim'i lider olarak benimsemişlerdir. Ayrıntılı bilgi için



bir çizgidedir. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin soyundan gelen isimler için herhangi bir sempati görünmemektedir. Ancak Hz. Hasan gibi Hz. Ali'den sonra hilâfet hakkında ısrarcı olmayan isimlere yer verilmiştir. Hatta Zeyd gibi Abbâsîlerden hemen önce Kûfe'de isyan eden bir isim bile kaynakta mazlum olarak değil, “vaktinden önce gereksiz bir çıkış yapıp ölümü muhakkak olan biri”<sup>33</sup> olarak yansıtılmıştır. Bu yönüyle kaynağın Mansûr ve Mehdî döneminde gözetilen politika ile çoğunlukla uyumlu olduğu görülür.

Bu doğrultuda, eserin yazılış gayesi öncelikle Emevîlere karşı ihtilâl ile kazanılan zaferin meşruiyetini kabul ettirmektir. İkinci olarak ise Emevîlere karşı başından beri mücadele gösteren, Abbâsîlerin de yakın akrabası olan Ali evlâdına karşı gösterilen hilâfet hakkı mücadelesidir. Yazar Emevîlerin gerek Ali evlâdına gerekse Abbâsîlere karşı kötü tutumlarını ortaya koyar. Bununla birlikte hilâfetin Abbâsîlerin hakkı olduğunu hem Ebû Haşim'den alınan vasiyetle hem de zaten önceden beri müjdelenen kişiler olduklarını ispatlamaya çalışarak ortaya koyar. Eserin Abbâsoğulları'nın faziletlerini ortaya koyan bölümlerle başlaması da bu sebeptendir. Böylece, kaynağın yazım üslubunun iki ana hattan oluştuğunu söylemek mümkündür. Kitap bir yönü ile tarih kitabı, diğer yönü ile nesep kitabıdır. Ancak bunların yanında uzun senetli rivayetlerin de bulunması araştırmacıları yazarın hadis ekolünü takip ettiği fikrine yönlendirmiştir. Dürî bu yönleriyle kitabı takdir eder, senetlere özen gösterdiğini belirtir. Ancak yazarın senetleri bazen kısa, bazen uzun, bazen de hiç vermediği göz önünde bulundurulmalıdır. Gelecekte haber veriliyormuş izlenimi uyandıran, metin yönüyle de dikkat çeken rivayetlerin çoğunda senet yoktur. Yazar özenle seçtiği ve sıraladığı çoğu tartışmalı olan rivayetlerle, Abbâsîleri yüceltme hedefine ulaşmış görünmektedir.

Eserin içeriğini öncelikle Abbâsîlerin faziletleri, ikinci olarak da ihtilâlin nasıl gerçekleştiği oluşturmaktadır. Eserin yarısından fazlasını teşkil eden ilk beş bölüm, Hz. Abbâs, Abdullah b. Abbâs, Ali b. Abdullah, Muhammed b. Ali ve İmam İbrahim hakkındaki haberlerden oluşmaktadır. Son üç bölüm ise daha çok Abbâsî İhtilâli adıyla bilinen gizli ve açıktan mücadele döneminin detaylarını, bu dönemde etkin olmuş olan üç isim üzerinden vermektedir. Bu isimler ihtilâle

bkz. Mustafa Öz, “Muhammed b. Hanefiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/537-539.

<sup>33</sup> *Ahbâr*, 230-231.

dair çalışmalarda tartışmaların odağında olan Ebû Müslim ve Ebû Seleme ile askeri mücadele döneminde ihtilâl ordusunu yönetmiş olan Kahtabe b. Şebib'dir. Bu durumda yazarın zihnindeki plan öncelikle birçok farklı unsurun Emevîlere karşı bir arada mücadelesi ile yürütülen ihtilâl hareketini Abbâsîlerin meşruiyeti fikri ile bağdaştırma, ikinci olarak da mücadelenin gerekli detaylarını vermedir. Kaynağın ilk sayfalarının eksik olması sebebiyle ilk kısımlarda anlatılanlar bilinmemektedir. Ancak yazım üslubu göz önüne alındığında bu sayfaların içeriği tahmin edilebilir. Hz. Abbâs'ın ölümü ile sonlanan bu bölümde muhtemelen Hz. Abbâs'ın faziletleri ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilâfete layık oluşu görüşünü yansıtan ifadeler ve rivayetler bulunmaktadır. Kaynak, ihtilâl orduları Emevî idaresine galip geldiğinde hareketin başında olan imam İbrahim'in, Abbâsîlerin ilk halifesi olan Ebu'l Abbâs'a yerine geçmesi konusundaki vasiyetinin ulaşması hakkındaki bölüm ile sonlanmaktadır. Bu durumda eseri, Hz. Abbâs'tan başlayarak onun soyu boyunca çizilen bir meşruiyet portresini, askeri başarılar ile idarenin ele geçirilmesini ve sonunda da halifeliğini ilan edip Abbâsî Devleti'nin kuruluşu için ilk adımı atan ilk Abbâsî halifesi Ebu'l-Abbâs'ı sunan bir ihtilâl tarihçesi olarak değerlendirmek mümkündür. Kitabın sonunda bulunan, "Ümeyyeoğulları Halifelerinin Tarihi" ve "Abbasoğulları Halifelerinin Tarihi" başlıklı iki ekin sonradan eklendiği açıktır. En son kaydedilen Halife Mütevekkil'in yanına "Allah ömrünü uzun etsin, günümüzün halifesidir" notu düşülmüştür. Bu da bu listeyi ekleyen veya var olan bir listeye eklemeler yapan kişinin Mütevekkil Alellah (763/1362-785/1383) döneminde yaşadığını göstermektedir. Bu ayrıntıdan eserin hicrî 8. yüzyılda istinsah edildiği anlaşılabilir.

### **Abbâsî Da'vetinden Abbâsî Devletine Giden Süreçte *Ahbâr***

Abbâsî hareketinde "da'vet" ve "devlet" kavramlarının önemli bir yere sahip olduğu dönemin kaynaklarında yer alan rivayetlerden anlaşılmaktadır. *Ahbâr*'da da bu kavramlar sıklıkla kullanılmıştır. Da'vet kavramı "çağrı, çağırma"<sup>34</sup> anlamındadır. Devlet kelimesi, Arapçada "dönmek" anlamına gelmekte ise de zaman içinde bugünkü "toprak bütünlüğüne bağlı siyasi yapılanma"<sup>35</sup> anlamını kazanmıştır. Bu bölümde, bu kavramlar hakkında Dûrî başta olmak

<sup>34</sup> "Güncel Türkçe Sözlük", "Davet" (Erişim 09 Ocak 2020).

<sup>35</sup> "Güncel Türkçe Sözlük", "Devlet" (Erişim 09 Ocak 2020).

üzere modern dönem araştırmacıların yorumlarına yer verilecektir. Ardından, kaynak üzerinden Emevîlere karşı ayaklanma fikrinin nasıl geliştiği, bunun bir da'vete nasıl dönüştüğü ve devlet yapılanması gibi organize bir yapılanma ile hareket edilip yeni halifenin Abbasoğulları'ndan bir isim oluşunun temin edilmesi incelenecektir. Kaynaktan ele alınacak rivayetler Ali-Muâviye çekişmesinin Hâşimoğulları-Abbasoğulları çekişmesine dönüşü bakımından incelenecek, daha sonra Hz. Ali soyundan gelen Ebû Hâşim'den devralınan hareket, geliştirilen organizasyon ve sonuçta İmam İbrahim'in kardeşine vasiyeti ile Abbasoğulları'na sabitlenen "halife" imajının yerleştirilmesi konusunda gösterilen çaba ele alınacaktır.

Yazma eserde geçen da'vet ve devlet kelimelerine bakılacak olursa, "Ebû Seleme'nin Hutbesi" başlıklı kısımda "mübarek da'vet" tanımının kullanılması dikkat çekicidir. Bununla birlikte aynı konuşmada devlet kelimesi de yer almaktadır:

"Sabah olunca komutanlarını ve ordunun önde gelenlerini topladı, Allah'a hamd ve sena etti ve sonra topluluğa şöyle hitap etti: 'Allah kalplerin uzun zamandır beklediği mübarek da'veti size ikram etti. Allah bu da'veti size has kıldı ve sizi bu da'vete ehil kıldı. Dikkat edin bu davet konusundaki şeref, bu lütuf konusundaki mevki sizden başka hiç kimseye ait değildir. Sizin dışınızda hiç kimse'nin imamlarınızın yanına girip çıkma hakkı yoktur. Bilin ki bu sizin devletinizdir, bunu kabul edin! Sizi şu anki durumunuza ulaştırıncaya kadar sınıdığı gibi şimdi de adeti olduğu üzere Allah'ın size vereceği zaferden emin olun."<sup>36</sup>

"İmam İbrahim b. Muhammed'in Öldürülmesi Haberi"<sup>37</sup> başlığıyla yer alan kısımda hem hareketin da'vet olarak isimlendirilmesi hem de bu hareketin Abbâsîlerin tekelinde tutulmaya çalışıldığına işaret edecek birtakım bilgiler yer almaktadır. Öncelikle Abbasoğulları'ndan İbrahim'in Alioğulları'ndan Abdullah b. Hasan'a Medine'de konuk olması ve bu ziyarette aralarında geçen konuşma hakkındaki rivayet verilmiştir. Abdullah b. Hasan'ın "*Horasan halkının da'vetimize katıldıkları haberi bize ulaştı. Bu durumla ilgilensek de bizden onların işini yönetecek birisini seçsek*" sözü üzerine İbrahim: "*Büyüklerimizi toplayıp bakalım ve onların üzerinde ittifak ettiği*

<sup>36</sup> *Ahbâr*, 375.

<sup>37</sup> *Ahbâr*, 387.

sözden uzaklaşmayalım” demiştir. Müellif onların bu sözleşme ile ayrıldığını ifade eder. Abdullah b. Hasan daha sonra ehl-i beytini toplamış ve İbrahim ile beraberindekilere de o gün Davud b. Ali ve Yahya b. Muhammed’i göndermiştir. Onlar geldiklerinde yemek ikram etmiştir. Yemeklerini bitirince Abdullah “Doğu halkının Muhammed’in (s.a.v.) ailesine bağlanmak üzere da’vet hazırlığı yaptıkları bilgisi bana ulaştı, bir kişi üzerinde ittifak edin de onun elçileri onlara (Horasanlılara) gitsin.” demiştir. Bunun üzerine bazıları “sen ehl-i beytin en yaşlısısın sen söyle!” demiş, o da topluluğu “bu iş için oğlum Muhammed’i düşündüm. O fazilet sahibidir ve Allah’ın nimetleri onun üzerindedir.” diye yanıtlayıp sonra oğlunu fazilet ile nitelemiştir. Bunun üzerine topluluk susmuş içlerinden İbrahim “Subhânallâh Ey Ebû Muhammed, içimizden yaşlılarımızı bırakıyorsun da büyüklerimizi genç birisine (bağlanmaya) çağırıyorsun. Bizi kendine ya da gördüklerinden birine çağırıydın keşke. Burada bulunanlar görünüşte buna razı gelse de gerçekte hiç kimse buna razı olacak değildir.” diye ona karşı çıkmıştır. Bunun üzerine bazıları “doğru söyledi ve iyi yaptı” demişlerdir. Kaynağımızda buradan sonra İbrahim’in, Abdullah’ın işi kendisi için hazırladığını anladığı, oradan ayrılıp kendi evine gittiği ifade edilmiştir. Ayrıca İbrahim için “Da’vet işini çözümlmek istiyordu” ifadesi de kullanılmıştır.<sup>38</sup>

306 | db

Bu bölümden sonra “İbrahim’in Vasiyeti’nin Ebu’l-Abbâs’a Ulaşması”<sup>39</sup> başlıklı bir bölüm gelmektedir. Bu kısımda verilen ilk rivayetin senet kısmından hemen sonra “İbrahim İmam b. Muhammed, Ebu’l-Abbâs Abdullah b. Muhammed’e devleti kurmayı vasiyet etti ve ciddiyet ile hareketi emretti.” şeklinde bir nakil vardır. Başka bir yerde “Ebû Müslim, Muaz b. Müslim’i Abbasoğulları devletine çağırdı o da kabul etti.”<sup>40</sup> ifadesi geçmektedir. Burada devlet kelimesinin Dûrî’nin de ifade ettiği gibi da’vet kelimesine eşdeğer olarak kullanıldığı görülmektedir. Birbiri ile ilişkili olan bu rivayetlerde öncelikle İbrahim’in imameti kardeşi Ebu’l-Abbâs’a devretmesi ve bunu da her seferinde devlet/da’vet kelimeleriyle ifade etmesi manidardır.

Sonuç olarak, da’vet ve devlet kelimelerinin Abbâsîler tarafından seçilmiş özel kelimeler olduğu gerek *Ahbâr*’da yer alan rivayetlerde gerekse Belâzürî gibi tarihçilerin eserlerinde geçen ifadeler-

<sup>38</sup> *Ahbâr*, 389.

<sup>39</sup> *Ahbâr*, 409.

<sup>40</sup> *Ahbâr*, 225.

den anlaşılmaktadır. Olayların anlatımında hareketi nitelemek için mutlaka bu kelimelere başvurulduğu görülmektedir. Dahası Ali-oğulları'nın da "da'vet"i sahiplendikleri ve kendi aralarından bir lider çıkarmaya çabaladıkları görülmektedir. Fakat kavramların kaynaktaki kullanımının iyi anlaşılması için Abbâsîlerin halkı Emevîlere karşı bir oluşuma "da'vet" etme ve neticede yeni bir "devlet" kurma fikrinin nasıl ortaya çıktığı iyi anlaşılmalıdır. Kaynağımızda bu soruları cevaplamaya yardımcı olacak rivayetler de bulunmaktadır.

### **Ahbâr'da Da'vetin Ortaya Çıkışı ve Abbâsîlerin Emevî Karşıtlığı**

Da'vetin ortaya çıkışı konusunda karşımıza çıkan ilk rivayetler hilâfetin Hz. Ali'nin hakkı olduğuna dair olanlardır. Çünkü böylece Abbâsîler hilâfetin ehl-i beyte hiç kalmadan Emevîlere geçmiş olduğunu, Emevîlerin de hilâfette kendi soylarının dışına çıkmadığı için bu uygulamanın bir haksızlık olduğunu iddia edebileceklerdir. Böylece bu konudaki haksızlığın giderilmesini, hilâfet illa bir soydan devam edecek ise bunun kendilerinin de dahil olduğu Hâşimoğulları soyunun olması gerektiğini göstermek istemektedirler. Hâşimoğulları içinde da'vetin liderinin kim olacağı meselesi daha sonraki bir konudur ve Abbâsîler Alioğulları'nın bir kolundan vasiyeti devraldıklarını ve ortak meselelerinde nasıl liderlik konumuna eriştiklerini bu konuda birbiri ardına sıraladıkları rivayetler ile kanıtlamaya çalışmışlardır. Belirtilmesi gereken bir başka nokta, Abbasoğulları'nın halifeliklerini kabul ettirmelerinin kolay olmadığıdır. Onların yaşadığı bu zorluk, gizli da'vet dönemi boyunca *er-rıza minâl-i Muhammed*<sup>41</sup> söylemiyle hareket etmelerinden anlaşılmaktadır.<sup>42</sup> Bu söylemin halife adayını Muhammed ailesi tarafında genişletirken aile dışından biri için de kapıları kapatmaya yardımcı olduğu düşünülmüştür.<sup>43</sup>

Eserin başlarında İbn Abbâs ile Muâviye arasında geçen ve Hz. Ali ile Hz. Osman'ı kıyas eden tartışmalar hilâfetin Emevîler yerine

<sup>41</sup> "Muhammed ailesinden üzerinde ittifak edilecek bir kişi".

<sup>42</sup> Gerlof Van Vloten, *Emevî Devrinde Arab Hâkimiyeti: Şîâ ve Mesîh Akîdeleri Üzerine Araştırmalar*, çev. Mehmed Said Hatiboğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayinevi, 1986), 57; Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayinevi, 1963), 245.

<sup>43</sup> Roy Mottahedeh, "The 'Abbâsîd Caliphate in Iran", *Cambridge History of Iran*, ed. R. Nelson Frye (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 58.

Hâşimoğulları soyunda olması gerektiğini gösterme çabaları olarak yorumlanabilir. Hilâfetin Hâşimoğulları soyunda olması gerektiğinin kabul edilmesinin ardından ise artık Ali evlâdının hilâfeti Abbasoğulları'na devreğişi kabul ettirilmelidir. Bu da "vasiyet" adı ile bilinen, Alioğulları'ndan Ebû Hâşim'in, Abbasoğulları'ndan Muhammed b. Ali'ye ölüm döşeginde gerçekleştiği rivayet edilen olaydır.

Abbâsîlerin Ali evlâdıyla olan iyi ilişkilerini yansıtan rivayetlere gelince; ilk olarak belirtilmesi gereken Abbâsîlerin Hz. Ali'ye yakınlıkla hilâfete de yakınlıklarını göstermiş olacaklarının anlaşılmasıdır. Bu konuda gösterilecek bir rivayet şudur:

"Ali b. Ebû Tâlib'in öldürüldüğü gece Ramazan ayında, 40 yılında doğdu o yüzden Ali'nin ismi verildi, Abdullah b. Abbâs'ın en küçük çocuğuydu, Kureş'in en yakışıklıydı, Ebû Muhammed diye künyelenmişti. Bir rivayete göre Ali b. Ebû Tâlib gibi Ebu'l-Hasen diye künyeleniyordu. Abdumelik b. Mervan ona dedi ki, yemin olsun ki hem isim hem künyenin sende bulunmasına tahammül edemiyorum bunlardan birini değiştir. O da künyesini değiştirdi ve Ebû Muhammed yaptı."<sup>44</sup>

Bu rivayette iki noktanın vurgulandığı görülmektedir. Birincisi Abbasoğulları Hz. Ali'ye çocuklarını ismiyle isimlendirecek kadar yakındır ve sempati duymaktadır. İkincisi de Emevîler bu yakınlıktan rahatsız olmakta ve bunu azaltmak için müdahalede bulunmaktadır.

Abbâsîlerin Ali evlâdına yakınlıklarına karşın Emevîlerin Ali evlâdına nefret duyarak onların haklarını gasp ettiklerini gösteren birçok rivayet yer almaktadır. Bunlardan biri Hz. Hasan'ın ölüm haberi sonrasında Muâviye'nin takındığı tutum ve İbn Abbâs ile aralarında geçen konuşmadır. Rivayete göre Muâviye Hz. Hasan'ın ölüm haberini getiren mektubu alıp okumuş, sonra da secdeye kapanmış, sonra seccadeden başını kaldırmıştır. Bu hadiseyi nakleden kişi "*biz, yüzündeki sevinci görüyorduk çünkü Hasan'ın ölüm haberi ulaşmıştı*" sözleriyle Muâviye'nin içinde bulunduğu hali anlatmıştır. Bu sırada orada bulunan yaşlı adamın ağladığı ve dövündüğü ifade edilmiştir. Muâviye'nin oğlunun ise ona "*Sus ey ihtiyar, Mü'minlerin emirini zor durumda bırakıyorsun, Hasan yalnızca şu iki kişiden biri*

<sup>44</sup> *Ahbâr*, 134.

değil midir, ya münafıktır ki Allah bizi ondan kurtarmıştır, ya da iyi birisidir ki iyiler için Allah katındaki nimetler daha hayırlıdır.” demiştir. Sonra Muâviye yanındaki kişiye “insanlara izin ver gelsinler, fakat İbn Abbâs’ı geciktir.” demiş, sabah olduğunda insanlar gelmiş sonra İbn Abbâs’a da izin verilmiştir. İbn Abbâs selam vermiş, Muâviye de ona “ailene ne oldu biliyor musun” demiştir. İbn Abbâs’ın “hayır” yanıtının ardından Muâviye “Ebû Muhammed vefat etti Allah onun ecrini artırsın” demiştir. Bunun üzerine İbn Abbâs’ın “Hepimiz Allah’tan geldik Allah’a döneceğiz, Allah katında da Hasan’la ilgili hesaba çekileceğiz. Secde ettiğin haberi bana ulaştı. Zannediyorum ki bu Hasan’ın vefatından dolayındı. Allah’a yemin olsun ki onun cesedi senin çukurunu (eksikliğini) doldurmayacaktır ya da onun ecelinin dolması senin ömrünü artırmayacaktır.”<sup>45</sup> şeklinde bir yanıtla Muâviye’nin şükür için secdeye kapanmasını kınadığını ifade ettiği görülmektedir. Ayrıca bu konuda hakkında nakledilen başka bir rivayette de, Hz. Hasan’ın ölüm haberinin getirilişi, bunun üzerine Muâviye’nin onun kaç çocuğu olduğunu sorması, İbn Abbâs’ın onun ölüm haberinin çocuklarının sayısından daha önemli olduğunu vurgulayarak, böyle bir durumda bile Muâviye’nin hilâfet derdine düştüğünü göstermeye çalışması açısından önemlidir.

Yine başka bir rivayette Hz. Hasan’ın ölümünden sonraki günlerde İbn Abbâs’ın Muâviye’nin yanına gelerek ona “Ey Ebû Abbâs, ailene neler oldu biliyor musun” dediği, İbn Abbâs’ın “hayır” demesi üzerine Muâviye’nin “Usame b. Zeyd öldü” dediği aktarılmıştır. Daha sonra İbn Abbâs’ın oradan ayrıldığı belirtilmiştir. Bunun ardından gelen kısım ilgi çekicidir çünkü İbn Abbâs açıkça Muâviye’ye ithamda bulunmuştur. Rivayete göre Cuma günü olunca İbn Abbâs, kölesinden elbisesini istemiş ve “ailemin birer birer ölüm haberini veren bu münafığa nasıl sabredeceğim” demiştir.<sup>46</sup>

Eserin bu bölümünde ayrıca İbn Abbâs ile Muâviye’nin uzun bir tartışması rivayet edilmiştir. Bu tartışmada İslâm’a sonradan giren Muâviye’nin ailesine karşı Kur’an’ın kendilerine veya ailesinden birine indirildiğini savunan İbn Abbâs, bir eksiklik olarak bunu Muâviye’nin yüzüne vurmaktadır. Bu kıyaslamaya ek olarak Hz. Osman üzerinden kurgulanan bir Emevî anlayışına karşın Hz. Ali üzerinden kurgulanan bir Hâşimî vurgusu göze çarpmaktadır. Her

<sup>45</sup> Ahbâr, 43.

<sup>46</sup> Ahbâr, 44.

iki taraf da üstünlüklerini Hz. Osman ve Hz. Ali'nin yaşadığı mağduriyet üzerinden oluşturmaya çalışmakta ve tartışma süresince mağdurlara yakınlık gündeme getirilmektedir.<sup>47</sup>

Abbasoğulları'nın Emevîlere karşı duruşunun başlıca nedeni olarak Emevîlerin Ali evlâdına kin beslemesinin yansıtıldığı rivayetleri ele aldıktan sonra, Abbasoğulları'nın Ali evlâdının yürüttüğü mücadeleye ortak oluşu, hatta mücadeleyi devralışları hakkındaki rivayetleri ele almak gerekir. Bu konu genel olarak "Ebû Hâşim'in Vasiyeti" olarak bilinmektedir. Kaynağımızda ise "Ebû Hâşim'in Muhammed b. Ali b. Abdullah'ı Görevlendirmesi" başlığı ile verilmiştir. Bu konu hakkındaki en açıklayıcı rivayet şu şekildedir: "*Muhammed b. Ali diyor ki, evlerden birinde Ebû Hâşim'in yanına girdim. Ebû Hâşim bu evde vefat etmişti. Hastalığı ağırlaştığında (ben ondan ayrılmıyordum) bana dedi ki "Allah'ın beni alacağını zannediyorum, evde olanları benim yanımdan çıkar sana bir görev vermek istiyorum". Bunun üzerine Muhammed b. Ali yanındakilere çıkmalarını emretmiş onlar çıkınca Ebû Hâşim sözlerine devam etmiştir:*

310 | db

"Ey kardeşim, sana Allah'tan sakınmayı tavsiye ediyorum çünkü bu kulların birbirine tavsiye edeceği en hayırlı şeydir, sonrasında istediğimiz peşinden koştığımız, başkalarının da isteyip peşinden koştığı bu iş sende ve senin soyundadır, babam (dedem) Ali'nin kendisine şöyle dediğini anlattı: 'Ey oğlum, benden sonra sizin kaderinizde olmayan ya da size yazılmamış bir şey için birbirinizin kanlarını dökmeyiniz bu iş sizden sonra Abdullah b. Abbâs'tan gelen amca çocuklarınızda olacaktır'. Babam bana Ali'nin şöyle dediğini de anlattı: 'Abbâs bir gün Resulullah'ın yanına geldi, ben de Ümmü Seleme'nin evinde Resulullah'ın yanındaydım, Resulullah lif dolu bir yastığa yaslanmıştı sonra o yastığı Abbâs'a attı ve bunun üzerine otur dedi, sonra ona döndü ve benim duymadığım bir şeyi ona fısıldadı sonra Abbâs kalktı ve çıktı, Abbâs gözden kaybolunca Resulullah bana dedi ki; Ey Ali, kendini yorma rahat ol, benden sonra bu iş konusunda (hilâfet, liderlik) küçücük bir nasib dışında senin payın yoktur. Bu iş şu giden adamda ve onun oğullarındadır. Herhangi bir çaba sarf etmeden liderlik onlara kendiliğinden gelecek hatta onlar sizin

<sup>47</sup> *Ahbâr*, 46.



öcünüzü alıp size kötülük yapanlardan intikam alacaklardır.”<sup>48</sup>

Hız. Peygamber’in dilinden hilâfetin Abbasoğulları’na geçeceğini bildiren haberin ardından Ebû Hâşim’in yine Hız. Ali’nin gördüğü, Hız. Peygamber’in de yorumladığı bir rüyayı anlatarak sözlerine devam ettiği ifade edilmektedir:

“Sanki mescitte büyük bir sofraya kurulmuştu. Sofrada koyun kelleleri vardı. Ebû Bekir geldi, oturdu, az bir süre yedi ve kalktı. Sonra Ömer geldi oturdu uzun bir süre yedi ve kalktı. Sonra Osman geldi, oturdu, uzun bir süre yedi ve kalktı. Osman’dan sonra Ümeyye oğulları geldi uzun bir süre yediler. Sonra Abdullah b. Abbâs ile oğlu ve torunları geldi. Ümeyye oğullarını kaldırdılar kendileri oturdu, sofrada olan her şeyi yediler ve kalktılar. Ama ben onlarla birlikte yemedim.”<sup>49</sup>

Rivayete göre Hız. Ali bu rüyasını Hız. Peygamber’e anlattığında O *“İslâm’ı bizimle başlatıp bizimle sonlandıran Allah’a hamdolsun. Bu topluluk değişir sonra İslâm Abdullah b. Abbâs’ın çocukları ile devam eder”* demiş ve Nur suresinin 55. Ayetini<sup>50</sup> okumuştur.

db | 311

Ebû Hâşim bu iki rivayeti Muhammed b. Ali’ye aktardıktan sonra *“bu iş artık senin ve senin çocuklarının olur, ben bu işi sana emanet ettim, Allah’tan sakın ve dönüş günü için içinde bulunduğun duruma bak, senden sonrakilere de bunu tavsiye et, şimdi burada gördüğün ahabımın içeriye girmesini istiyorum”* demiştir. Bunun üzerine dışarı çıkarılanlardan bazıları tekrar çağırılmış ve Ebû Hâşim yeniden söze başlayarak *“Allah size hayırla muamele etsin, insanlar bizimle ilişkilerini keserken siz bizimle ilişkinizi sürdürdünüz, insanlar bize buğzederken siz bizi sevdiniz, vatanlarınızı terk edip işlerinizi bıraktınız, zorlukta ve sıkıntıda bize bağlı kaldınız. Allah’tan sizi ve beni cennetinde bir araya getirmesini isterim”* demiştir. Bunun ardından yakında öleceğine vurgu yapıp *“(Muhammed b. Ali’yi kastederek) bu liderinizdir onu kabul edip ona itaat edin ki doğru yola ulaşsınız. Tüm vasiyetler ona işaret etmektedir. Ben benim de sizin de kardeşiniz olan Seleme b. Cübeyr’e vereceğimi verdim. Sizi Allah’a*

<sup>48</sup> Ahbâr, 186-187.

<sup>49</sup> Ahbâr, 187.

<sup>50</sup> “Allah, içinizden iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapan kimselere vaad etti ki, kendilerinden öncelilere verdiği gibi onlara da yeryüzünde iktidar verecek...” *Kur’an-ı Kerim Meali* (Diyanet İşleri Başkanlığı) (Erişim 19 Ekim 2020).

*emanet ediyorum.*” demiştir. Bunun üzerine topluluk ağlamaya başlamış, kısa bir süre sonra da Ebû Hâşim vefat etmiştir.

Kaynağımızda yer alan bu rivayetler öncelikle Emevîlerin Ali evlâdının hakkını gasp ettiğini ve peygamber ailesine kötü hisler beslediğini, Hz. Ali’nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye’nin de bu haksızlığa karşı bir mücadele içinde olduğunu göstermektedir. Rivayete göre yürütülen bu mücadeleyi ondan sonra oğlu Ebû Hâşim devralmış fakat Ebû Hâşim’in bir erkek evlâdı olmadığı için ölüm döşeğindeyken Abbâsîlerden Muhammed b. Ali’yi yanına çağırarak ona Emevîlere karşı yürütülen mücadeleyi devam ettirmesi için vasiyette bulunmuştur. Bu esnada aktarılan rivayetlerde bizzat Hz. Peygamber’in kendi ağzından bir asırdan fazla süre önce hilâfetin bir gün Abbâsîlere geçeceğini bildirdiği görülmektedir. Abbâsîler vasiyet rivayeti ile meşruiyeti büyük ölçüde kurmaya çalışmış ancak Ali evlâdının diğer kollarında çıkan huzursuzluğu engellemeye bu çaba yeterli olmamıştır. Çünkü akıllara gelen ilk soru Ebû Hâşim’in bu işi neden Ali evlâdından bir isme değil de Abbasoğulları’na verdiğidir. Bu noktada Abbâsîlerin yapacağı en önemli hamle “bu işin zaten Abbasoğulları’nın hakkı olduğunu” savunmak olacaktır. Bu sebeple Hz. Abbâs üzerinden kurulan bir meşruiyet fikri yaygınlaştırmaya çalışılmış ve bunu yansıtacak rivayetler kaynağımızda yerini almıştır.

312 | db

### **Abbâsîlerin Meşruiyetini Savunmada *Ahbâr***

Eserde Abbâsîlerin Abbasoğulları üzerinden kurmaya çalıştığı meşruiyetin ilgili rivayetlerdeki en dikkat çekici husus, Abbasoğulları’nın faziletini gösteren ve hilâfetin soylarından olacağına dair haberlerin çoğunlukla Hz. Peygamber’e nispet edilerek onun dilinden anlatılmasıdır. Kaynak bu noktada gelecek nesiller için bir propaganda aracı görevindedir. Abbasoğulları’nın faziletini anlatan birçok kısım bulunmakla birlikte bakış açısını ve ideolojiyi göstermek için birkaçını vermek yeterli olacaktır. Ele alınacak diğer rivayetler hilâfetin Abbasoğulları’na geçeceğini haber verenler olacaktır.

Abbâsîlerin Abbasoğulları üzerinden kurmaya çalıştığı meşruiyetin kaynağında gittikleri değişim bizzat müellif tarafından şu sözlerle ifade edilmiştir:

“Ebû Müslim, Mehdî zamanına kadar (Abbâsîlerin imametini Ali evlâdından devraldığına inanmaya) çağırdı.

Mehdî ise onları imametın Abbâs'a ait olduğu görüşüne döndürdü ve onlara 'imamet peygamberin amcası Abbâs'a ait idi. Çünkü o insanların buna en layık olanı ve peygambere en yakın olanı idi. Ondan sonra Abdullah b. Abbâs'a, ondan sonra Ali b. Abdullah'a ondan sonra Muhammed b. Ali'ye, ondan sonra İbrahim b. Muhammed'e sonra Ebu'l Abbâs'a, sonra Ebû Cafer'e, sonra Mehdî'ye.' dedi ve sonra da bu listeyi Mehdînin soyu üzerinden bugüne kadar uzattı."<sup>51</sup>

Bu yazarın Mehdî zamanında yaşadığını gösteren bir işaret sayılabilir çünkü paragrafta senet bulunmayıp müellifin kendi aktardıkları olduğu açıkça görülmektedir. Mehdî'den sonraki kısımda halife isimleri zikredilmemesine rağmen sanki sıralanan bir liste varmış da verilmemiş izlenimi uyandırılmıştır.

Abbasoğulları'nın faziletini yansıtan bir rivayet Abdullah b. Abbâs'ın cenazesinin defin işleminde karşılaşılan olağanüstülükler hakkındadır. Rivayete göre Abdullah b. Abbâs Taifte vefat etmiş, İbn Hanefiyye namazını kıldırılmış, bu sırada beyaz bir kuş gelmiş ve kefeninin içine girmiştir. Sonra kuş kefenin içinden çıkmamış ve Abdullah kuşla beraber defnedilmiştir, onu defnedip toprağı düzelttikten sonra "yemin olsun ki bugün ümmetin mürekkebi<sup>52</sup> vefat etti" denilmiştir. Muhammed b. Ali "bu ümmetin rabbanisi vefat etti" demiştir. Bunun ardından Abdullah b. Abbâs'ın "Allah resulü bana vefat ettiğimde kabrimi kabir miktarınca beyaz bir bulutun yağmurla sulayacağını bildirdi ve bulutun suyunu üç gün boyunca akıtacağı ve sonra dağılacığı bildirildi" şeklindeki sözü hatırlatılmıştır. Hatta bu rivayet Ali b. Hüseyin'in ağzından verilmiştir. Kaynağımızda son olarak şu bildirilmiştir: "İbn Abbâs vefat edince, şöyle bir ses işittiler: "Ey mutmain nefis, Allah'tan razı olarak ve Allah da senden razı olmuş bir biçimde rabbine dön."<sup>53</sup> Kaynağımızda daha sonra beyaz bir kuşun gelip kabre girdiği sonra da Resulullah'tan rivayet edildiği gibi bu yağmurun yağdığı rivayeti verilmiştir.<sup>54</sup>

Abdullah b. Abbâs'ın vefatında yaşanan bu dikkat çekici hadiselerden başka bir de onun Hz. Peygamber hayattayken yaşadığı farklı hadiselerle yer verilmiştir. Bunlardan biri Hz. Peygamber'in ya-

<sup>51</sup> *Ahbâr*, 165.

<sup>52</sup> Eserde *hibr* olarak geçmektedir. "Ümmetin âlim kişisi" anlamında kullanılmıştır.

<sup>53</sup> el-Fecr 89/27-28.

<sup>54</sup> *Ahbâr*, 133.

nında iken Cebrail'i gördüğüne dair bir rivayettir. Cebrail'in zaman zaman insan suretinde görülebildiği düşünülürken bu rivayetin sahit olabileceği düşünülebilir. Ancak dikkat çekici kısım Cebrail'in Abdullah b. Abbâs hakkında söyledikleridir. Rivayet şu şekildedir:

“Bir gün Hz. Abbâs ve Abdullah b. Abbâs Hz. Peygamber'in yanına girmiş, çıkınca Abdullah b. Abbâs babasına ‘O'nun yanındaki O'ndan daha yakışıklı adamı gördün mü?’ diye sormuştur. O da ‘hayır yanında kimse yoktu’ demıştır. Bunun üzerine Hz. Abbâs ‘Ey Allah'ın Resulü yanındaki adam kimdi? Abdullah bir adam gördüğünü söylüyor’ diye sormuş, Hz. Peygamber de ‘Ey Abdullah, O'nu gördün mü? O Cibril'di’ diye yanıt vermiştir. Onlar çıkınca Cibril de Hz. Peygamber'e ‘O kimdi?’ diye sormuş ‘O amcamın oğludur’ yanıtı üzerine Cebrail ‘O, gelecekte hayrı beklenen, ümit edilen kimsedir’ demıştır.”<sup>55</sup>

Bir başka rivayette Abdullah b. Abbâs ölüm döşegindeyken oğlu Ali'yi çağırıldığı ve ona birtakım tavsiyelerde bulunduğı nakledilmiştir. Bu tavsiyelerin ardından da “*ben Allah Resulünün dedene (Abbâs'a) şöyle dediğini işittim: Bu iş (hilâfet) Ümeyye oğullarından sonra senin oğullarında olacaktır*”<sup>56</sup> demıştır. Böylece Abdullah b. Abbâs'ın oğlunu hilâfet işine yönlendirdiği söylenebilir. Bu yönlendirmeden sonra verdiği tavsiyeler de dikkat çekicidir:

“Benden sonra sizin yurdunuz Hicaz değildir. Beni gömdüğünüzde aileni topla Şam ehline katıl (Şam'a git) Çünkü Ümeyye oğullarının bir hedefi vardır ve bunu mutlaka yerine getireceklerdir. Onlar yoldan çıkmış olmaları ve haddi aşmalarına rağmen, sana ve ailene seninle arasında akrabalık bağı bulunan Zübeyr ailesinden daha yumuşak davranır. Amcaoğlun Ali'nin oğullarından sakın ve oğluna da bunu tavsiye et. Çünkü onların bir kişinin kendisi yüzünden öldürülmesini gerektiren hareketleri vardır.”<sup>57</sup>

Burada not edilmesi gereken bir nokta da Abdullah b. Abbâs'ın oğluna Emevîleri Abdullah b. Zübeyr'e tercih etmesi yönündeki tavsiyesidir. Oğluna Şam'a yerleşmesi konusunda vasiyette bulunmakta, hatta “*Ey oğlum, Şam'a geldiğinde Abdülmelik konaklama*

<sup>55</sup> *Ahbâr*, 127. Dürî bu noktada bir not düşmüş ve rivayetin Belâzürî'nin *Ensâbü'l-Eşraf* adlı eserinde de yer aldığını ancak son kısmın bulunmadığını belirtmiştir.

<sup>56</sup> *Ahbâr*, 130.

<sup>57</sup> *Ahbâr*, 130.

*konusunda sana seçme hakkı verecektir. Şerat'taki tepelerde konakla. Çünkü iktidar el değiştirip Ümeyye oğullarından çıktığında insanlar içinde Ehl-i Beytin en büyüklerinden ve insanların en şereflişi Şerat halkından bir adama geçecektir, işte siz onlarsınız.*"<sup>58</sup> diyerek geleceği en ince ayrıntısına kadar bildirmiş olmaktadır.

Başka bir rivayette de Muhammed b. Ali iki oğluyula (Ebu'l-Abbâs ve Cafer) Velid b. Yezid'in yanında olduğu nakledilmiştir. Daha sonra oğullarıyla dışarı çıkmış, Velid b. Yezid de arkasından "bu adam Ümeyye oğullarına hakimdir"<sup>59</sup> demiştir. Bunun ardından Velid'in ağzından nakledilen sözler de ilgi çekicidir. Velid şu şekilde sözlerine devam etmiştir: "Onlardan 24 adam vardır. Sekizi Abdullah, sekizi Muhammed, sekizinin isimleri de farklıdır. Kimisi 1 sene, kimisi 2 sene, kimi az kimi çok ama sonuncusu 40 sene hüküm sürecektir." Yanındaki adam "Ey Müminlerin emiri, bunu nerden biliyorsun" deyince o da "Danyal'ın kitabından" diye yanıt vermiştir. Velid'in yanında oturan kişinin "ben bu kitabı okusam" demesi üzerine, o da "okumak yerine istersen bunları yazabilirsin" demiştir. Burada rivayeti nakleden kişinin Abdurrahman el-Ensârî olduğu anlaşılmaktadır çünkü anlatıma "Velid b. Yezid'in yanında oturuyordum" diye başlamıştır.<sup>60</sup> Burada kaynağın ilginç bir rastlantıyı yansıtan bir rivayet verdiğine değinilmelidir. Bu rastlantı Velid'in saydığı kişilerin toplamının 24 olması, 25. Abbâsî Halifesi Kâdir'in ise, miladî 991-1031 yılları arasında 40 yıl halifelik yapmasıdır. Burada ciddi bir rastlantı söz konusudur ancak rivayette net isimler ve yıllar yer almadığı için üzerinde durulmayabilir.<sup>61</sup>

Hilâfetin Abbasoğulları'na geçeceği hakkında başka bir rivayette ise İbn Abbâs'ın bir topluluğun "Bu ümmetin içinde 12 tane halife olacak" sözünü duyduğu bunun üzerine "siz ne kadar ahmakça bir söz söylüyorsunuz. Bu 12 kişiden sonra bizden üç kişi daha vardır. Bu kişiler: Seffâh, Mansûr, Mehdî'dir. (Sonra) halifeliği deccâle<sup>62</sup> teslim

<sup>58</sup> *Ahbâr*, 130.

<sup>59</sup> Bu ifadeye "onların yerini alacaktır" gibi bir anlam verilebilir.

<sup>60</sup> *Ahbâr*, 169.

<sup>61</sup> *Kitab-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997), 6/1 vd. Kitab-ı Mukaddes içinde yer alan Danyal'ın kitabı olarak bilinen kısma bakıldığında bu rivayetle ilgili birer uyuşan bir anlatımın bulunmadığı görülür.

<sup>62</sup> Deccâl "âhir zamanda ortaya çıkıp göstereceği hârikulâde olaylar sayesinde bazı insanları dalâlete sürükleyeceğine inanılan kişi" anlamında kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kürşat Demirci, "Deccâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/67-69.

ederler.”<sup>63</sup> dediği nakledilmiştir. Bu rivayeti müellifin kendisinden naklettiği Ebû Usame yorumlamış ve demiştir ki “*Deccâl’e teslim etmeden kasıt onun çocuklarının deccâle teslim etmesidir*”. Daha önce de işaret edildiği üzere bu rivayet kaynağın yazıldığı dönemi yansıması açısından hayli önem arz etmektedir. Çünkü Mehdî’den sonra Hâdî (169/785-170/786) halife olmuştur. Hâdî’ye veya Abbâsîlerden ondan sonra gelecek bir isme deccâl denilmesi mümkün görünmemektedir. Ayrıca Emevîlerden önce dört halife bulunmakla birlikte, on dört tane Emevî Halifesi bulunmaktadır. Buradaki Mehdî’den kasıt “beklenen Mehdî” ise ondan önceki Seffâh (132/750-136/754) ve Mansûr (136/754-158/775) lakaplı iki Abbâsî halifesi neden sıralandığı üzerine düşünülmesi gereken bir noktadır. Değilse ve bizden üç kişi diyerek lakaplar verildi ise, Abbâsîlerin bu lakapları art arda almaları da ilgi çekicidir. Ayrıca bu lakaplardan Mansûr ve Mehdî güzel lakaplardır ancak Seffâh (kan dökücü) hoş bir lakap değildir. Arap kültüründe lakap kullanma yaygın olsa bile kimsenin kolay kolay Seffâh lakabını almayacağı açıktır. Diğer taraftan Hz. Peygamber’e bile nispet edilmeyen bir bilgi ile İbn Abbâs’ın gelecekte haber vermesi makul görünmemektedir. Dolayısıyla bu rivayet *Ahbâr*’daki en farklı rivayetlerden biri olarak değerlendirilmelidir.

316 | db

Kaynağın vasiyetin Ali evlâdından devralınıştan ve Abbasoğulları’nın hilâfete gelecek kişiler olduğundan, doğudan gelecek kurtarıcı hakkındaki rivayetlere kadar pek çok yerde kutsal çağrışımından yararlandığı ve rivayetleri önceden bildirilen müjdeler gibi sunduğu açıktır. Bunlardan başka, organizasyonun şekillenme aşamalarının anlatıldığı kısımlarda da kutsal çağrışımlara rastlanmaktadır.<sup>64</sup> Bu kısımda en dikkat çekici husus, bu organizasyonun Hz. Peygamber’in veya Kur’an’da bahsi geçen diğer peygamberlerin kutsal görevlerindeki metotlarına benzetilmesidir. Bu konuya birçok müsteşrikin de dikkat çektiği görülmektedir.<sup>65</sup> Hatta Lassner, gerçekte Abbâsîlerin böyle bir niyetleri olup olmadığını bilmemekle beraber, sonraki kaynaklarda ihtilâl hareketinin söz konusu ulvi

<sup>63</sup> *Ahbâr*, 29.

<sup>64</sup> *Ahbâr*, 213.

<sup>65</sup> Van Vloten, *Emevî Devrinde Arab Hâkimiyeti*, 57; Moshe Sharon, *Black Banners from the East: Revolt: The Social and Military Aspects of the ‘Abbasid Revolt* (ACLS Humanities E-Book, 1990), 188-189.

hareketlere benzetilmeye çalışıldığını ifade etmiştir.<sup>66</sup> Bu yönüyle Lassner kitabının metoduna uygun olarak<sup>67</sup>, kaynakların meseleyi nasıl ele aldığını inceleyerek, bir nevi Abbâsî tarihçiliğinin analizini de yapmıştır.

Meşruiyet konusunda kaynağımızdan çıkarabileceğimiz en önemli husus, Ali evlâdına dayalı bir meşruiyetin başta benimsenip, sonradan terkedilmesidir. Kaynak bu geçişin izlerini taşımaktadır. Abbâsîlerin bu değişen siyaseti hakkında modern tarihçilerin değerlendirmeleri yapılmıştır. Örneğin Sharon, Abbâsîlerin mücadelelerinde öncelikle meşruiyete ihtiyaçları olduğu görüşündedir. Bu sebeple “Hâşimîyye adıyla yürütülen Şîî organizasyonu” devralmışlardır. Bunu yapmakla sadece Emevîlere karşı mücadelelerinde meşru bir zemin kazanmamış aynı zamanda Peygamber ailesini temsil hakkını da elde etmişlerdir. Bu temsilin de o zamana kadar Ali evlâdı tarafından yapıldığı açıktır. Ancak Mehdî döneminden itibaren, Ali evlâdından alınan temsil için vasiyet görüşünün yerini doğrudan Hz. Abbâs üzerinden bir meşruiyet çabasının aldığını ifade etmektedir. Bunun sebebi olarak da Mehdî'nin babası Mansûr zamanında, Ali evlâdına karşı olan politikanın değişime uğramasını gösterir. Ali evlâdının etkisinin ve gücünün azalması ile Abbâsîlerin artık onlara ihtiyacı kalmamıştır. Sharon, Hz. Peygamber'in ağzından gelecekte Abbâsîlerin yönetime geleceği ile ilgili sözlerin türetilmesinin bu değişimin eseri olduğunu da belirtmiştir.<sup>68</sup>

### Sonuç

*Ahbâr* adlı eser, bir tarihi vesika olarak gün yüzüne çıkarılışının ardından Abbâsî İhtilâli çalışmalarında büyük yankı uyandırmış ancak eser bugüne kadar yeterli incelemeye tabi tutulmamıştır. Böyle önemli bir eser, yalnızca içerdiği detaylı bilgi açısından değil, tarihçilik, İslâm tarihi ve hadis rivayeti açısından da ele alınmalıdır. Bu makalede eser; yazım metodu, sunduğu ideoloji ve tarihî değeri bakımından incelenmiştir. Eserde, Abbasoğulları'nın fazileti üzerinden kurgulanan ihtilâl tarihçesi anlatımında tarihi boşlukları doldu-

<sup>66</sup> Jacob Lassner, “The ‘Abbasid Dawla: An Essay on the Concept of Revolution in Early Islam”, *Tradition and Innovation in Late Antiquity*, ed. Frank Clover - R. Stephen Humphreys, 1989, 261.

<sup>67</sup> Jacob Lassner, *Islamic Revolution and Historical Memory: An Inquiry Into the Art of ‘Abbasid Apologetics* (New Haven: American Oriental Society, 1986).

<sup>68</sup> Sharon, *Black Banners II*, 84-93.

arak tarihçiye yol gösteren birçok önemli rivayetin yanında, gelecekte haber verme yönü açıkça öne çıkan rivayetlere de yer verilmiştir. Fakat ne gariptir ki bu kehanetler Mehdî döneminin ötesine geçememiştir. Hatta Mehdî'den sonra hilâfetin Abbâsîlerde kalıp kalmayacağı bilinemediği için hilâfetin deccâle teslim edileceği gibi belirsiz ifadelerle de yer verilmiştir. Bu yönüyle kaynakta, yazıldığı dönemde yaşanan olaylar geçmiştekilerin ağzından “gelecekte olacak” olaylar gibi aktarılacak esere kehanetçi, apokaliptik, hatta kutusal bir yön katılmaya çalışılmıştır. Bu yönüyle Abbâsîlere meşruiyet kazandırılmaya çalışıldığı aşikardır. Çünkü böylece onlar gelecekte ortaya çıkacağı söylenen, “beklenen kurtarıcı” olacaktır. Yazarı ve yazıldığı dönem hakkında birçok farklı görüş olsa da *Ahbâr*'ın yazılma amacı içeriğinden anlaşılmaktadır. Eser, bir taraftan Emevîlere karşı mücadelenin detaylarını vererek “kutlu ve mübarek” mücadeleyi sonraki nesillere aktarma gayesindedir, bir taraftan da bu mücadeleyi Abbâsîlerin nasıl ve neden sahiplendiklerini göstermektedir. İçerisinde yer alan ve gerek tarih gerekse hadis ilmi bakımından doğru kabul edilemeyecek rivayetlerden günümüz araştırmacısının kesin olarak edineceği bir sonuç bulunmaktadır. Bu da tarihi gerçekliği olmadığı kabul edilse bile bu aktarılanların Abbâsîlerin veya en azından Abbâsîleri meşru bir zemine taşıma gayesinde olanların içinde bulunduğu psikolojiyi açık şekilde yansıtmıyor olmasıdır.

318 | db

Abbâsîler iktidarı bir ihtilâl ile Emevîlerden devralmış ve bunu meşru bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Bunun için öncelikle aynı uğurda uzun süredir mücadele yürüten başka bir hareket olan Ali evlâdının hakkını koruduğunu ve mücadeleyi onlardan vasiyet olarak aldığını göstermeye çalışmıştır. Ali evlâdının ancak bir kolunu teskin eden bu açıklama yeterli olmayınca, hilâfetin zaten Abbasogulları'nın hakkı olduğunu gösteren rivayetler devreye sokulmuştur. Çalışmamız, Abbâsî İhtilâlinin en önemli kaynağı sayılabilecek *Ahbâr*'ın, Abbâsîlerin hareketlerini da'vet ve devlet söylemlerinin kutsi zeminine oturtturarak meşruiyet sağlama aracı olarak yazıldığını göstermek amacıyla kaleme alınmıştır. Bu anlamda İslâm tarihinde ortaya çıkmış bu gibi manipulatif örneklere önemli bir eleştiri yöneltmiştir. Bununla birlikte, tarihî anlamda hiçbir eserin değersiz olmayacağını, iyi anlaşıldığı takdirde, tarihçi ve tarihi arka plan hakkında önemli bilgiler sunabileceğini savunmaktadır. Nitekim özellikle modern dönemde ortaya çıkan ve tarihçinin metodolojisini önemli ölçüde genişleten; sosyal, psikolojik, antropolojik bakış açı-



ları sunan yeni ekollerin katkısıyla tarihî veriler yeniden ele alınmalıdır. *Ahbâr* böyle bir gözle değerlendirildiğinde yalnızca Abbâsî İhtilâli tarihine değil, ihtilâl öncesi ve sonrasına da ışık tutacaktır.

### KAYNAKÇA

- Agha, Saleh Said. *The Revolution Which Toppled Umayyads: Neither Arabs Nor 'Abbâsîd*. Brill, 2003.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb Arnaût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ahmed b. Yahya, Belâzürî. *Fütûhu'l-Buldân*. thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ' - Ömer Enîs et-Tabbâ'. Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987.
- Bahramian, Ali - Umar, Suheyl. "Akhbâr al-Dawla al-'Abbâsiyya". *Encyclopaedia Islamica*, 2008. [http://dx.doi.org/10.1163/1875-9831\\_isla\\_COM\\_0238](http://dx.doi.org/10.1163/1875-9831_isla_COM_0238)
- Başaran, Selman. "İbnü'n-Nettâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/178-179. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bloch, Marc. *Tarihin Savunusu veya Tarihçilik Mesleği*. İstanbul: İletişim, 2018.
- Bora, Fozia. *Writing History in the Medieval Islamic World: The Value of Chronicals as Archives*. Londra: I.B. Tauris, 2019.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-Sahih*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1400.
- Carr, Edward Hallett. *Tarih Nedir?* İstanbul: İletişim, 2005.
- Çetin, Nihad. "Ahbâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/486-489. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Daniel, Elton. "The Anonymous 'History of the Abbasid Family' and its Place in Islamic Historiography". *Middle East Studies* 14 (1982), 419-434.
- Daniel, Elton L. *The Political and Social History of Khurasan Under Abbasid Rule, 747-820*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica Minneapolis, 1979.
- Demirci, Kürşat. "Deccâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/67-69. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Dûrî, Abdulazîz. *İlk Dönem İslam Tarihi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Green, Anna - Troup, Kathleen. *The Houses of History*. Manchester: Manchester University Press, 1999.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Siyasi-İctimai Hâdiselerle Hadîs Münasebeti*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Humphreys, R. Stephen. *İslam Tarih Metodolojisi*. İstanbul: Litera Yayınları, 2004.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Matbaatu Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Lassner, Jacob. *Islamic Revolution and Historical Memory: An Inquiry Into the Art of 'Abbâsîd Apologetics*. New Haven: American Oriental Society, 1986.
- Lassner, Jacob. "The 'Abbasid Dawla: An Essay on the Concept of Revolution in Early Islam". *Tradition and Innovation in Late Antiquity*. ed. Frank Clover - R. Stephen Humphreys, 1989.
- Mottahedeh, Roy. "The 'Abbasid Caliphate in Iran". *Cambridge History of Iran*. ed. R. Nelson Frye. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Müslim b. Haccâc, Ebu'l-Hüseyn. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412.
- Omar, Farouk. *The Abbasid Caliphate 132/750-170/786*. Bağdat: National Printing and Publishing, 1969.
- Öz, Mustafa. "Muhammed b. Hanefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/537-539. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özen, Şükrü. "Velâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/11-15. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Râmhurmuzî, Hasen b. Abdurrahman. *el-Muhaddisu'l-Fâsıl beyne'r-Râvî ve'l-vâî*. thk. Muhammed Acâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1391.
- Sharon, Moshe. *Black Banners from the East: Revolt: The Social and Military Aspects of the 'Abbasid Revolt*. ACLS Humanities E-Book, 1990.
- Van Vloten, Gerlof. *Emevî Devrinde Arab Hâkimiyeti: Şîâ ve Mesîh Akîdeleri Üzerine Araştırmalar*. çev. Mehmed Said Hatiboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınevi, 1986.
- Wellhausen, Julius. *Arap Devleti ve Sukutu*. çev. Fikret İşıltan. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınevi, 1963.
- Ahbârü'd-devleti'l-'Abbâsiyye*. thk. Abdülazîz Dûrî - Abdülcebbâr Muttalibî. Beyrut: Dârü't-Talia, 1971.
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 09 Ocak 2020. <https://sozluk.gov.tr>
- Kitab-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997.
- Kur'an-ı Kerim Meali*. Diyanet İşleri Başkanlığı. Erişim 19 Ekim 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>

# The *Akhbār al-Abbās* as a Legitimacy Tool of the Abbāsīd Caliphate and its Value for Islamic Historiography

Öznur ÖZDEMİR\*  
Şule Yüksel UYSAL\*\*

## Extended Abstract

The Abbāsīds was the second Islamic dynasty that became the caliphs after the Umayyads and took over the Islamic state's administration with a revolution in 132/750. After the revolution, the politics of the dynasty have also been shaped by an understanding under the influence of the revolt. Hence, the sources of the period wrote that the Umayyads were tyrants while the Abbāsīds established a "blessed state" (*al-dawla al-mubāraka*) which saved the ummah from the disruption and injustice. The historiography for the early Islamic caliphates should be investigated from a suspected perspective if we take this tendency into account. Arguably, with a seeking for legitimacy, the historians under the influence of the caliphate had been forced to write for the sake of these new rulers. Additionally, in this legitimacy seeking, Abbāsīds wished to link themselves directly to the Prophet Muhammad (PBUH). Thus, they used the discourses "selected" and "heralded" ones and benefited from the widespread Mahdi belief among people. On the other hand, in the establishment of a new caliphate, the Abbāsīds disregarded the Alid family even though the sons and descendants of Ali had sacrificed their lives for ummah against the Umayyads. All these steps needed another legitimacy background, and at this point, the manuscript known as *Akhbār al-Abbās* should be considered as an essential source that supports the Abbāsīd dynasty for their legitimacy seeking. Furthermore, this source clearly reflects the ideology of the revolutionaries to the reader.

After the discovery of the manuscript in the 1950s by Professor Husayn Amin in the library of the Abū Hanīfa Madrasa in Baghdad and its publishing by Dūrī and Muttalībī in 1971, the understanding of the Abbāsīd revolution amongst modern historians changed to some extent. Many historians have considered it the primary source for the Abbāsīd *da'wa*, and they have developed their theories on the revolution utilizing the information given in this source. With its reprint, the importance of *Akhbār* in the history of the Abbāsīd revolution has gradually increased, and it has been the primary source of many modern studies on the Abbāsīd revolution. The recognition of the source in the West was thanks to the names who investigated and evaluated this source by reaching its Arabic publication and took it into their works. Considering the modern studies in the

\* Dr., Sakarya University, Faculty of Theology Department of Islamic History, Sakarya, Turkey, oznurozdemir@sakarya.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-2379-538X>

\*\* Dr., Sakarya University, Faculty of Theology Department of Hadith, Sakarya, Turkey, syuysal@sakarya.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-4336-0186>

past half-century, there have been almost no western/orientalist researchers who have not included the source in their work or view it. However, in Turkey, such an important source has not been regarded and referenced in the studies on the Abbāsīd revolution. Furthermore, researchers on Islamic history have not given any importance to this source even Dūrī had published an article on it after the 1950s in Arabic. This source is significant for the understanding of Islamic historiography and Abbāsīd politics and reveals how and in what way the revolution occurred. Moreover, one can find in the method and approach of the source how the fundamental principles of Islamic historiography have changed. It includes lots of partisan and manipulative expression as well as weak or wrong *ahadith*.

The writing style of this anonymous source has led modern historians to assume that its author was close to the Abbāsīd family and narrated from the inner circle of the revolutionary movement. Because, this source, had been written in a style that manipulates the reader by glorifying Prophet's uncle Abbās and the Abbāsīd dynasty. On the other hand, it reveals many details about the clandestine period and action phase of the Abbāsīd revolution, which is considered a significant event in the history of Islam. In addition to this, it gives valuable information about the socio-political identities of the revolutionaries and the discourses which they used during the revolutionary movement.

This article aims to develop an understanding of the purpose behind the writing of *Akhhbār* and to re-evaluate the source by regarding it as a historical manipulative record. To understand and illustrate how historical writing could be manipulated in line with Abbāsīd ideology, the study includes particular chapters from the source. These parts present the controversial matters about the Abbāsīd family and their ideology. As a result, both the history of the Abbāsīd revolution and the Islamic historiography are interpreted by shedding light on an early source.

**Keywords:** Islamic History, Abbāsīds, Abbāsīd Revolution, Historiography, Legitimacy.



# MANEVİ DEĞERLERİN KAZANIMINDA SOSYAL VE KÜLTÜREL FAALİYETLERİN ETKİSİ ÖLÇEĞİ: GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI

Ahmet KOÇ\*  
Yusuf BUDAK\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 20 Haziran 2020, **Kabul Tarihi:** 18 Eylül 2020, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2021, **Atıf:** Koç, Ahmet, Budak, Yusuf. "Manevi Değerlerin Kazanımında Sosyal Ve Kültürel Faaliyetlerin Etkisi Ölçeği: Geçerlik Ve Güvenirlilik Çalışması". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (Mart 2021): 323-349.

<https://doi.org/10.33415/daad.755617>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 20 June 2020, **Accepted:** 18 September 2020, **Published:** 31 March 2021, **Cite as:** Koç, Ahmet, Budak, Yusuf. "Scale of the Effect of Social and Cultural Activities on the Gain of Spiritual Values: Validity and Reliability Study". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/1 (March 2021): 323-349.

<https://doi.org/10.33415/daad.755617>



## Öz

Bu araştırmanın amacı, ilkokul, ortaokul ve lise öğrencilerinin değerler eğitimi kapsamında yaptıkları sosyal ve kültürel faaliyetlerin manevi değerler kazanımlarına etkisini belirlemek için bir ölçek geliştirmektir. Değerler eğitimi kapsamında gezi, yarışma, izcilik, kitap okuma, seminer, konferans, kamp vb. pek çok faaliyet yürütülmektedir. Sosyal ve kültürel faaliyetlerin, hedef değerlerin kazanımında ne ölçüde etkili olduğunu belirlemek önem arz etmektedir. 2020 yılında İstanbul'da gerçekleştirilen bu araştırmaya toplam 755 öğrenci katılmıştır. Ölçeğin KMO değeri 0,947; Barlett testine göre kay kare değeri anlamlıdır. Açımlayıcı faktör analizi (AFA) sonucu ölçeğin 18 madde ve üç faktörden oluştuğu, toplam varyansın %66,6'sını açıkladığı belirlenmiştir. Dürüstlük ve sorumluluk, sabır ve saygı, yardımseverlik isimleri verilen faktörlerin yük değerlerinin 0,55-0,82 ara-

\* Dr. Öğretim Görevlisi, Hitit Üniversitesi, ahmetkoc@hitit.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-6165-4401>

\*\* Dr., yusufbudak75@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-9734-8112>

sında değiştiği tespit edilmiştir. Doğrulatory faktör analizi (DFA) aşamasında,  $X^2=2,64$  ve  $RMSEA=0,078$  olduğu görölmüştür. Diğer uyum indeksleri olan  $NFI=0,97$ ,  $NNFI=0,98$ ,  $CFI=0,98$ ,  $RFI=0,96$ ,  $RMR=0,060$ ,  $SRMR=0,046$  ve  $IFI=0,98$  olarak tespit edilmiştir. Bu değerler, ölçeğin yapı uyumunun iyi düzeyde olduğunu göstermektedir. Cronbach's Alpha katsayısı ölçeğin tümü için  $0,949$ , faktörler için sırasıyla  $0,929$ ,  $0,865$  ve  $0,842$  olarak ortaya çıkmıştır. Ölçeğin yüksek düzeyde güvenilirliğe ve maddelerin iç tutarlılığa sahip olduğu belirlenmiştir. Buna göre ölçeğin, sosyal ve kültürel faaliyetlerin, manevi değerlerin kazanılmasına yaptığı etkiyi ölçmek amacıyla uygulanabilecek geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Değerler Eğitimi, Manevi Değerler, Sosyal Etkinlik, Ölçek.

### Scale of the Effect of Social and Cultural Activities on the Gain of Spiritual Values: Validity and Reliability Study

#### Abstract

This work aims to establish a scale to assess the amount of impact of social and cultural activities performed by primary, secondary and high school students have on spiritual values gains. Within the scope of values education, travel, contest, scouting, reading books, seminars, conferences, camps etc. many activities are carried out. Determining how much social and cultural activities affect the progress of achieving target values is highly important. In the research that was conducted in Istanbul in 2020, 755 students participated. The KMO value of the scale is 0.947; because of the Barlett test, the chi square value is significant. Because of the exploratory factor analysis (AFA), it was concluded that the scale was made of 18 items and 3 factors, and explained 66.6% of the total variance. It was determined that the load values of the factors named honesty and responsibility, patience and respect, helpfulness ranged between 0.55-0.82. In the confirmatory factor analysis (CFA) phase, it was seen that  $X^2=2.64$  and  $RMSEA=0.078$ . Other fit indices,  $NFI=0.97$ ,  $NNFI=0.98$ ,  $CFI=0.98$ ,  $RFI=0.96$ ,  $RMR=0.060$ ,  $SRMR=0.046$  and  $IFI=0.98$ . These values show that the scale's structure fit is good. Cronbach's Alpha coefficient was 0.949 for the entire scale, and 0.929, 0.865 and 0.842 for the factors, respectively. It was determined that the scale was highly reliable and the items included in the scale was highly internally consistent. Accordingly, it is apparent that the scale is a valid and reliable measurement tool that can be applied to measure the impact of social and cultural activities on the acquisition of spiritual values.

**Keywords:** Religious Education, Values Education, Spiritual Values, Social Activity, Scale.

#### Giriş

Eğitim, toplumun idealine yönelik hem evrensel hem de kültüre has olan değerleri öğrencilere aktarmada önemli rol oynar. Okulların önemli bir görevi de kültür ve değer aktarımında programlarında açık veya örtük olarak yerini bulan değerleri öğretmek, öğ-

rencileri bu değerler çerçevesinde hayata hazırlamak, onların ahlaki gelişimine katkıda bulunmak, çocukların ve gençlerin karakter ve kimlik oluşumunu olumlu yönde etkilemektir.<sup>1</sup> Okul etkinlikleri kapsamında yaşanan her şey bir eğitim sürecini içermektedir. Genel olarak etkisi örtük öğrenme çerçevesinde değerlendirilen bu etkinliklerin hem akademik açıdan hem de değerler eğitimi açısından öğrencilere birçok faydası olmaktadır.<sup>2</sup>

Bu çalışma ilkökul, ortaokul ve lise düzeyinde öğrenim gören öğrencilerin değerler eğitimi kapsamında yaptıkları sosyal ve kültürel faaliyetlerin manevi değerler eğitimindeki kazanımlarına etkisini belirleyecek bir ölçek geliştirmek amacıyla yapılmıştır.

### Değer Kavramı

Değer sözlükte, “bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık-kıymet, bir ulusun sahip olduğu sosyal, kültürel, ekonomik ve bilimsel değerlerini kapsayan maddi ve manevi öğelerin bütünü” olarak tanımlanmaktadır.<sup>3</sup> Manevi değer, “insanın ruhunda yaratılıştan var olan ve evrensel olarak ruhun derinliklerinden ortaya çıkan ama eğitilmesi gereken ilkeler” olarak tanımlanmaktadır.<sup>4</sup> Bireysel manada değer, bireyin hayat gayesini ortaya koyan ve tüm yaşamında ona kılavuzluk yapan inançlar ve tutumlardır.<sup>5</sup> Toplumsal anlamda ise değer, toplumun faydalı ve doğru olduğunu kabul ettiği yerleşmiş davranış kurallarıdır.<sup>6</sup> Milletın mayasını meydana getiren değerler, toplumda yerleşmiş ve kök salmış olmalı ve gelecek nesillere nakledilebilmelidir. Bir milletin varlığını devama ettirebilmesi yalnız bu sayede mümkün olabilir.<sup>7</sup> Değerlerine gereği kadar sahip çıkmayan ve yeni nesillere nakletmede başarısız olan

<sup>1</sup> Nazlı Cihan, “Okullarda Değerler Eğitimi Ve Türkiye’deki Uygulamaya Bir Bakış”, *Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/2 (01 Ocak 2014), 429-436, 435.

<sup>2</sup> Yusuf Yıldırım, *Okul Dışı Etkinlik Temelli Değerler Eğitimi Programının Öğrencilerin Etkin Vatandaşlık Değerlerine Etkisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 435.

<sup>3</sup> Türk Dil Kurumu TDK, “Değer”, *Güncel Türkçe Sözlük* (2020).

<sup>4</sup> Abdülaziz Yenişol, *Ortaöğretimde Manevi Değerler ve Eğitimi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 5.

<sup>5</sup> Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2010).

<sup>6</sup> Mehmet Zeki Aydın, “Okulda çalışan herkesin görevi olarak değerler eğitimi” (Değerler Eğitimi Buluşması, Ankara, 2010), 22.

<sup>7</sup> Mustafa Güçlü, “Türkiye’de Değerler Eğitimi Konusunda Yapılan Araştırmalar”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/38 (2015), 720-732, 720.

toplumlar, ahlaklı ve faziletli kişiler yetiştirmek ile içtimaî nizamın sürekliliğini temin etme hususunda birtakım sıkıntılarla karşılaşabilir. Çünkü toplumsal bakımdan değerler, adeta bir binayı ayakta tutan ve o binanın tuğlalarını birbirine kenetleyen çimento gibidir.<sup>8</sup> Değer, milleti inşa eden yapı taşlarıdır ve milletin mevcudiyetinin kesintiye uğramamasını temin eden öğelerden biridir. Bununla birlikte değerlerin bir diğer özelliği ise millet tarafından inşa edilen bir olgu olmasıdır.<sup>9</sup>

### Değerler Eğitimi

Toplumsal yapımızı önemli ölçüde etkileyebilecek güce sahip olan değerlerin eğitiminin sistemli bir şekilde aktarılması gerektiği, bu nedenle değerler eğitiminin gerekliliği yadsınamaz bir gerçektir. Eğitim uygulayıcılarının ve araştırmacılarının neredeyse tamamı değerler eğitimi verilmesinin bir gereklilik olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Bir milletin istikbalinde müspet değerlerle yetiştirilmiş şahsiyet sahibi bireylerin mühim bir rolü olmaktadır. Bireylerin müspet değerlerle donatılması ise kendiliğinden meydana gelen bir husus değildir. Bu bakımdan, insanların şahsiyetli bir yapıya sahip olmasını temin edebilmek amacıyla değerler eğitiminin yapılması vazgeçilmez bir zorunluluktur. İşte değerler eğitiminin verilmesinde okulların fonksiyonu burada devreye girmektedir.<sup>10</sup> Değerler ve eğitim ilişkisini inceleyen araştırmacılar, eğitimin aslında bizatihi kendisinin değerlere bağlı bir süreç olduğunu ve buna bağlı olarak değerler eğitiminin birincil bir etkinlik alanı olduğunu,<sup>11</sup> eğitimin aslında değer yüklü bir etkinlik olduğunu, değerlerin, eğitimin bütün boyutlarına nüfuz ettiğini ve değerlerden bağımsız eğitimin imkânsız olduğunu ifade etmektedirler.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Kemal Göz, "Toplumsal Değerler Bağlamında Yaşama Hürriyeti", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 85-101, 86.

<sup>9</sup> Mehmet Yazıcı, "Değerler ve Sosyal Yapıda Değerlerin Yeri", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/24 (2014), 209-223, 209.

<sup>10</sup> Mehmet Kurtulmuş vd., "İlköğretim 1. Kademe Öğretmenlerinin Değerler Eğitimi Sürecinde Karşılaştıkları Sorunlar", *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/27 (2014), 281-305, 283.

<sup>11</sup> Bill Robb, "What is Values Education - And So What?", *The Journal of Values Education*, 1998, 1-13, 5.

<sup>12</sup> Margit Sutrop, "Can Values Be Taught? The Myth of Value-Free Education", *Trames. Journal of the Humanities and Social Sciences* 19/2 (2015), 189-202, 192.



Değerlerin öğrencilere nasıl kazandırılacağı ile ilgili olarak ise farklı yaklaşımlar geliştirilmiştir.<sup>13</sup> Değerlerin öğrencilere aktarımı ile uygulanan yaklaşımlar, geleneksel biçimde okullarda sıklıkla uygulanan ve büyük oranda merkezinde öğretmenin yer aldığı yaklaşımlardır. Bunlar; takrir (anlatım), sunum yapma, eğitici soru sorma, tekrar etme ve alıştırma yapma gibi metotlardan oluşmaktadır.<sup>14</sup> Bu yaklaşıma göre, önce öğrencinin öğrenmesi ve kabullenmesi istenen değer bir prensip olarak anlatılır, daha sonra birtakım öğretim stratejileri marifetiyle bu değer benimsenmesi için çalışılır.<sup>15</sup> Bununla birlikte değer eğitiminin, diğer eğitimlerden ayrıştırılarak yapılacak bir eğitim olmadığı, değerlerin satır araları bilgisi ile öğretileceği -örtük bilgi- savunulmaktadır. Buna göre, değerler yüz yüze ilişkilerle öğrenilir. Beraberce yemek yerken öğrenilir. Top oynarken, müzeyi ziyaret ederken, piknik yaparken öğrenilir.<sup>16</sup> Çünkü değerler eğitiminin günlük hayatın bir parçasını oluşturan uygulamalar ve pratikler yoluyla aktarılması en doğru yöntemdir.<sup>17</sup> Bu bağlamda Milli eğitim Bakanlığı tarafından Milli Eğitim Şurası kararlarına dayanılarak uygulamaya konulan “*Değerler Eğitimi Projeleri*” de sınıf içi aktiviteler, okul içi aktiviteler ve aile ile ilgili aktiviteler şeklinde birbirini tamamlayan üç boyutta geliştirilmiştir.<sup>18</sup>

Okul içindeki ve dışındaki etkinliklerde amaç, öğrencilerin aktif oldukları, farklı ve çok sayıda duyu organlarını harekete geçirdikleri, yaparak yaşayarak hatta eğlenerek öğrendikleri ortamları oluş-

<sup>13</sup> Alpaslan Gözler vd., “Değerler Eğitimi Kapsamında Hazırlanan Akademik Çalışmaların Farklı Değişkenler Göre İncelenmesi”, *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/1 (29 Mart 2020), 224-241, 225.

<sup>14</sup> Bülent Dilmaç, *Bir grup fen lisesi öğrencisine verilen insani değerler eğitiminin insani değerler ölçeği ile sınanması* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 34.

<sup>15</sup> Hasan Meydan, “Okulda Değerler Eğitiminin Yeri ve Değerler Eğitimi Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 93-108, 99.

<sup>16</sup> Ahmet İnam, “Ahmet İnam ile Mülakat: ‘Değerler’ Üzerine Bir Sohbet: Mana Tarihi ve Gönül Felsefesi.”

<sup>17</sup> Hayati Hökelekli - Turgay Gündüz, “Üstün Yetenekli Çocukların Değer Yönelimleri ve Eğitimleri” (Değerler ve Eğitimi Uluslar Arası Sempozyumu, İstanbul: DEM Yayınları, 2007), 371-396.

<sup>18</sup> Abdulkadir Sağlam, “Değerler Eğitiminin Öğrenci Davranışlarına Etkisinin Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi”, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 20/3 (2016), 723-742, 728.

turmaktır.<sup>19</sup> Etkinliklere dayalı öğrenme ortamlarında çocuklar gözlerini, kulaklarını ve kaslarını aktif olarak kullanmaktadırlar. Yapılan geziler, sınıf başkanı seçimi, okul başkanı seçimi, yarışmalar, futbol turnuvaları, satranç turnuvaları, tiyatro gösterileri, piknik faaliyetleri, kamplar vb. her bir etkinlik buna örnek verilebilir. Artık bugün eğitim-öğretim etkinlikleri evde, okulda, işyerinde, yani eğitime imkân veren tüm mekânlarda hayat boyu süren bir formata dönüşmüş durumdadır.<sup>20</sup> Okul dışı ortamlarda gerçekleştirilen eğitimlere bağlı yaşanan deneyimlerle öğrencilerin geleneksel sınıftaki deneyimlerden daha fazla şey öğrendikleri,<sup>21</sup> öğrencilerin sosyalleşmelerine katkı sağladığı ve değerleri üzerinde olumlu etkileri olduğu kabul edilmektedir.<sup>22</sup> Etkinlik temelli değerler eğitimi inceleme amaçlı, deney ve kontrol gruplarına dayalı olarak yürütülen bir araştırmada, etkinliklere dayalı değer eğitimine öğrencilerin severek katıldıkları, algı düzeylerinin yüksek olduğu ve tamamen kendilerini verdikleri, böylelikle bu eğitimin öğrencilerin değerleri kendi yaşantılarına aktarmalarına olanak sağladığı ve daha kalıcı olduğu ifade edilmektedir.<sup>23</sup>

328 | db

Çeşitli araştırmalarda okullarda değerler eğitimi kapsamında yapılan etkinliklerin öğrencilerin değerleri kazanmalarına ve içselleştirmelerine katkı sağladığı ortaya konulmuştur. 1995-2015 yılları arasındaki değerler eğitimi ile ilgili yüksek lisans ve doktora tezlerinin incelendiği bir araştırmada, değerler eğitimi uygulamalarının öğrencilerin tutum ve hareketlerine müspet şekilde tesir ettiği ile ilgili çeşitli örnekler verilmekte, bu tesirin ortaokul ve lise düzeyinde mükemmel seviyede, ilkokul düzeyinde ise orta seviyede olduğu

<sup>19</sup> Yusuf Yıldırım, *Okul Dışı Etkinlik Temelli Değerler Eğitimi Programının Öğrencilerin Etkin Vatandaşlık Değerlerine Etkisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 73.

<sup>20</sup> Aykut Emre Bozdoğan - Necati Yalçın, "Bilim merkezlerinin ilköğretim öğrencilerinin fene karşı ilgi düzeylerinin değişmesine ve akademik başarılarına etkisi: Enerji Parkı", *Ege Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/7 (2006), 95-114, 97.

<sup>21</sup> Simon Priest, "Redefining Outdoor Education: A Matter of Many Relationships", *The Journal of Environmental Education* 17/3 (Nisan 1986), 13-15, 14.

<sup>22</sup> Tuğba Selanik-Ay - Ömer Erbasan, "Views of Classroom Teachers about the Use of out of School Learning Environments", *Journal of Education and Future* 10 (2016), 35-50, 48.

<sup>23</sup> Yıldırım, *Okul Dışı Etkinlik Temelli Değerler Eğitimi Programının Öğrencilerin Etkin Vatandaşlık Değerlerine Etkisi*, 296.

ifade edilmektedir.<sup>24</sup> 2014-2018 yılları arasındaki değerler eğitimi çalışmalarının incelendiği bir araştırmada, öğretim programında olduğu halde ders kitaplarında yer almayan değerlerin kazanımlar tarafından öğretilebileceği, etkinlik esasına bağlı olarak işlenen değerler eğitimi programının öğrencilerin sosyal becerilerini anlamlı düzeyde etkilediği ifade edilmektedir.<sup>25</sup> Öğretmen görüşlerine göre okul ortamında değerler eğitiminin incelendiği bir araştırmada uygulayıcılar olarak öğretmenlerin, değerler eğitimi faaliyetlerinin eğitimin tüm kademelerinde öğrenciyi merkeze almasını, yaşayarak öğrenme ve uygulama esasına dayalı olmasını, değerlerin aktarımında resim, müzik ve drama çalışmalarından yararlanılmasını önerdikleri ifade edilmektedir.<sup>26</sup> Çeşitli açılardan dersler ve etkinliklerle değerler eğitimi ilişkisinin ele alındığı araştırmalarda, bu kapsamda uygulanan faaliyetlerin çocukların merhamet değerini kazanmalarına müspet şekilde etkisinin olduğu,<sup>27</sup> öğrencilerin empati eğilimlerini ve sosyal problem çözme becerilerini geliştirdiği,<sup>28</sup> sorumluluk, dostluk, saygı, dürüstlük ve hoşgörü düzeylerini arttırdığı sonucu ortaya konulmuştur.<sup>29</sup>

### Araştırmanın Önemi ve Amacı

Değerler eğitimi ile ilgili yapılan çalışmaların pek çoğu deneysel metotlarla, nitel gözlem ve yöntemlerle yapılmış olup, ön-test ve son-test uygulamalarıyla gerçekleştirilmiştir. Değerler eğitimi etkinlik ve uygulamalarına yönelik geliştirilmiş ölçekler incelendiğinde, dürüstlük ölçeği,<sup>30</sup> sabır ölçeği,<sup>31</sup> merhamet ölçeği,<sup>32</sup> gibi genelde

<sup>24</sup> Öznur Tulunay Ateş, "Türkiye'de Değerler Eğitimi Uygulamalarının Öğrencilere Kazandırılması İstenen Olumlu Özellikler Üzerindeki Etkisi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/34 (2017), 41-60, 51.

<sup>25</sup> Gözler vd., "Değerler Eğitimi Kapsamında Hazırlanan Akademik Çalışmaların Farklı Değişkenler Göre İncelenmesi", 233.

<sup>26</sup> Tuba Çengelci vd., "Okul Ortamında Değerler Eğitimi Konusunda Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri", *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/25 (2013), 33-56, 45.

<sup>27</sup> Zehra Aktaş - Aykut Emre Bozdoğan, "Fen Bilimleri Dersi 'İnsan ve Çevre' Ünitesiyle Bütünleştirilmiş Etkinliklerin Ortaokul Öğrencilerinin Merhamet Değerini Kazanmalarına Etkisi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/32 (Aralık 2016), 39-57, 49.

<sup>28</sup> Ebru Uzunkol, *Hayat Bilgisi Öğretiminde Uygulanan Değerler Eğitimi Programının Öğrencilerin Özsayıgı Düzeyleri, Sosyal Problem Çözme Becerileri ve Empati Düzeylerine Etkisi* (Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 125.

<sup>29</sup> Gökhan Izgar, *İlköğretim Okulu 8. Sınıf Öğrencilerine Uygulanan Değerler Eğitimi Programının Demokratik Tutum ve Davranışlarına Etkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 120.

<sup>30</sup> Abdullah Yalnız - Yusuf Yıkılmaz, "Değerler Eğitimi Kavramı Olarak Dürüstlük ve Dürüstlük Ölçeği (DÖ) Türkçe Formu: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (15 Aralık 2018), 649-666.

bir değer üzerinden ölçekler geliştirildiği; araştırmalarda ise fen bilgisi-hayat bilgisi gibi bir ders üzerinden çalışmaların yapıldığı görülmektedir.<sup>33</sup> Bu bağlamda genel anlamda değerler eğitimi kapsamında yapılan okul içi ve okul dışı etkinliklerin bütününe kapsayacak ve bu etkinliklerde elde edilen kazanımlar hakkında bir ölçüm aracı olarak kullanılacak bir ölçeğin geliştirilmediği tespit edilmiştir. Eğitim yöneticilerinin bakış açısı ile değerler eğitiminin incelendiği bir araştırmada da, okullarda değer eğitimi ile ilgili bazı etkinliklerin uygulanmakta olduğu ve derslerin bu hedefle değerlendirildiği, fakat uygulanan bu etkinliklerin nasıl bir ölçme ve değerlendirilmeye bağlı olarak incelendiği sorusuna ise açık bir cevap alınamadığı ifade edilmektedir.<sup>34</sup> Geliştirilen bu ölçek, hem literatürdeki bu boşluğu doldurmaya yönelik olması bakımından hem de birbirinden farklı derslerde pek çok etkinlik ve uygulamalarla verilen değerler eğitiminin kazanımlarını ölçmeye yönelik olması bakımından önem arz etmektedir.

330| db

Bu araştırmanın amacı, ilkökul, ortaokul ve lise düzeyinde eğitim gören öğrencilerin değerler eğitimi kapsamında yaptıkları sosyal ve kültürel faaliyetlerin değerler eğitimindeki kazanımlarına etkisini belirlemek için bir ölçek geliştirmektir. Değerler eğitimi kapsamında gezi, yarışma, izcilik, kitap okuma, seminer, konferans, kamp, turnuva, piknik vb. pek çok faaliyet yürütülmektedir. Geliştirilen bu ölçek ile tüm bu faaliyetlerin öğrencilerin değer kazanımına ne düzeyde etki ettiğini ölçmek amaçlanmıştır. Araştırmanın alt boyutlarında ölçülen değerler ise dürüstlük, sorumluluk, sabır, saygı ve yardımseverlik şeklindedir. Ölçeğin üç alt boyutunu oluşturan

<sup>31</sup> Mebrure Doğan - Çiğdem Gülmez, "Sabır Ölçeğinin Türkçeye uyarlanması: Geçerlik ve güvenilirlik çalışması", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2014), 263-279.

<sup>32</sup> Seher Akdeniz - Mehmet Engin Deniz, "Merhamet ölçeğinin Türkçeye uyarlanması: Geçerlik ve güvenilirlik çalışması", *The Journal of Happiness & Well-Being* 4/1 (2016), 50-61.

<sup>33</sup> Aktaş - Bozdoğan, "Fen Bilimleri Dersi 'İnsan ve Çevre' Ünitesiyle Bütünleştirilmiş Etkinliklerin Ortaokul Öğrencilerinin Merhamet Değerini Kazanmalarına Etkisi"; Emine Z. Karasu Avcı - Esra Ketenoğlu Kayabaşı, "Hayat Bilgisi Dersi Öğretim Programlarının Amaçlarındaki Değerlerin İçerik Analizi (1936-2018)", *Değerler Eğitimi Dergisi* 16/35 (Haziran 2018), 27-56.

<sup>34</sup> Halil Ekşi - Ahmet Yasin Okudan, "Eğitim Yöneticilerinin Bakış Açısı ile Değerler Eğitimi", *Türk Fen Eğitimi Dergisi* 8/2 (Haziran 2011), 178-190, 188.

bu değerlerin Milli Eğitim Bakanlığı'nın 2017 yılında uygulamaya koyduğu "on kök değer"<sup>35</sup> ile örtüştüğü görülmektedir.

## Yöntem

### Araştırma Modeli

Ölçek çalışmasına başlamadan önce literatür çalışması yapılmış, değerler ile ilgili geçmiş araştırmalar ve geliştirilen ölçekler incelenmiştir. Kavramsal çerçeve bölümünde bir kısmına yer verilen literatür taramasının ardından mevcut ölçeklerin, değerler eğitimi kapsamında okullarda yapılan sosyal ve kültürel faaliyetlerin değer kazanımına etkisini belirlemeye yönelik olmadığı düşüncesinden hareketle yeni bir ölçek geliştirilmesine karar verilmiştir.

Literatür taramasının ardından ikinci aşamada araştırmacılar tarafından 64 sorudan oluşan bir soru havuzu oluşturulmuş ve biri ölçek geliştirme konusunda tecrübesi olan doçent unvanına sahip, diğeri din eğitimi alanında profesör unvanına sahip iki akademisyen ile farklı okullarda ve branşlarda görev yapan iki öğretmen görüşü alınarak maddelerin sayısı 50'ye düşürülmüş ve ölçeğin pilot uygulamasına geçilmiştir.

Ölçeğin pilot ve ana uygulaması, nicel araştırma yöntemine göre gerçekleştirilmiştir. Araştırma konusu olan ilkökul, ortaokul ve lise öğrencilerine yönelik karşılaştırma türü ilişkisel tarama yolu ile durum tespiti yapılmıştır. Tarama modeli geçmişteki veya hâlihazırda bir durumu, var olduğu şekliyle betimleyen araştırma modelleridir.<sup>36</sup>

Ön çalışma aşamasında ölçeğin taslak maddelerinin 114 kişiden oluşan bir ön test grubuyla pilot uygulaması yapılmıştır. Yapılan analizler neticesinde anlaşılmayan ve diğer maddelerle uyum sağlayamayan bir madde olmadığı anlaşılmış ve ana uygulamaya geçilmesine karar verilmiştir.

Çalışmanın ilk ana uygulaması 483 katılımcı ile gerçekleştirilmiştir. 50 maddeden oluşan form farklı okul türlerinden okuyan ve farklı sosyal ve kültürel faaliyetlere katılmış öğrencilere yöneltilmiştir. Uygulamadan elde edilen verilerle yapılan açımlayıcı faktör

<sup>35</sup> Milli Eğitim Bakanlığı MEB, "Müfredatta Yenileme ve Değişiklik Çalışmalarımız Üzerine" (18 Temmuz 2017), 8.

<sup>36</sup> Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel araştırma yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2019), 14.

analizinde Varimax dik döndürme yöntemine başvurulmuştur. Binişik maddelerin ayrı faktörlerde ortaya koydukları ilişki düzeyi aralığının 0,10'dan düşük olması halinde maddenin analizden çıkartılması önerilmektedir.<sup>37</sup> Buna göre uygulanan faktör analizi sonucunda, faktör yük değerleri 0,40'ın altında olan ve değerlerinin negatif olduğu tespit edilen maddeler ile birden çok faktörde aynı anda değer alıp ilişki düzeyi aralığı 0,10'dan düşük olan binişik maddeler analizden çıkartılmıştır. Birinci uygulamanın analizi sonucunda 18 maddeli ve 3 faktörlü bir yapı elde edilmiştir.

Araştırmanın ikinci ana uygulaması ise doğrulayıcı faktör analizi yapmak amacıyla yapılmıştır. Nihai işlem de denilebilecek çalışmanın bu son aşamasında 18 maddeden oluşan form bu sefer 272 kişilik bir örneklem grubuna tatbik edilmiştir. Bulgular bölümünde detaylı olarak anlatıldığı üzere doğrulayıcı faktör analizi sonucunda ölçeğin 18 maddeli ve 3 faktörlü yapısının iyi uyuma sahip olduğu belirlenmiştir.

### Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu 2019-2020 eğitim-öğretim yılında İstanbul'da öğrenim gören 755 ilkokul, ortaokul ve lise öğrencisi oluşturmaktadır. Örneklem tesadüfi örnekleme yöntemi kullanılarak seçilmiştir. Açımlayıcı Faktör Analizi (AFA) için 483, Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) için ise 272 ilkokul, ortaokul ve lise öğrencisinden elde edilen veriler kullanılmıştır. AFA ve DFA'da verileri kullanılan öğrencilerin cinsiyetleri, öğrenim gördükleri okullar ve katıldıkları sosyal ve kültürel faaliyetlere göre dağılımları Tablo 1'de gösterilmiştir.

Tablo 1. Çalışma Grubundaki Öğrencilerin Demografik Özellikleri

Demografik Özellikler		AFA		DFA	
		N	%	N	%
Cinsiyet	Kız	265	54,8	142	52,2
	Erkek	218	45,2	130	47,8
Okul Türü	İlkokul	62	12,8	32	11,8
	Ortaokul	73	15,1	45	16,5
	İmam Hatip Ortaokulu	92	19,1	41	15,1

<sup>37</sup> Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2020), 135.

	Anadolu Lisesi	107	22,1	56	20,6
	İmam Hatip Lisesi	101	20,9	59	21,7
	Meslek Lisesi	48	10,0	39	14,3+
Katıldığı Sosyal ve Kültürel Faaliyetler	Kitap Okuma Etkinliği	265	54,8	164	60,2
	Geziler	215	44,4	127	46,6
	İHO-İHL Mesleki Yarışmalar	140	28,9	86	31,6
	Yardım Faaliyetleri	134	27,6	93	34,1
(Birden fazla seçenek işaretlenebilir)	Sportif Aktiviteler	90	18,5	61	22,4
	Etnospor Etkinlikleri	73	15,0	35	12,8
	İzcilik Faaliyetleri	18	3,7	11	4,0
<b>TOPLAM</b>		<b>483</b>	<b>%100</b>	<b>272</b>	<b>%100</b>

Çalışma grubunun özelliklerine bakıldığında araştırmanın farklı özelliklere sahip öğrencilerle gerçekleştirildiği görülmektedir. Katılımcıların hem kız hem de erkek öğrencilerden oluştuğu ve dağılımın dengeli olduğu söylenebilir. Okul türüne göre ilkokul, ortaokul, İmam Hatip Ortaokulu, Anadolu Lisesi, Anadolu İmam Hatip Lisesi ve Meslek Lisesi olmak üzere farklı okul türlerindeki öğrencilerin çalışma grubunda yer aldığı görülmektedir. Çalışma grubunun değerler eğitimine yönelik katıldıkları sosyal ve kültürel faaliyetlere bakıldığında bu faaliyetlerin, kitap okuma etkinliği, geziler, İHO ve İHL'deki meslekî yarışmalar, yardım faaliyetleri, sportif aktiviteler, etnospor etkinlikleri ve izcilik faaliyetleri şeklindeki geniş bir yelpazede bulunduğu belirlenmiştir. Katılımcıların tamamı değerler eğitimine yönelik sosyal ve kültürel faaliyetlerden bir ya da birkaçına katıldıklarını ifade etmişlerdir. Bu bakımdan geliştirilen bu ölçeğin ilkokul, ortaokul ve lise düzeyinde öğrenim gören öğrenciler için değerler eğitimine yönelik yapılan farklı sosyal ve kültürel faaliyetlerin (gezi, yarışma vb.) manevi değerlerin kazanımına etkisini ölçmede sorunsuz uygulandığı söylenebilir.

### Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma için Yakın Doğu Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulu'nun 06.04.2020 tarih ve YDÜ/EB/2020/447 proje numaralı etik izni alınmıştır. Araştırmanın ana uygulamasının birinci aşaması (AFA) 2020 yılının Mayıs ayında, ikinci aşaması (DFA) Haziran ayında çevrimiçi yöntem aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Araştırma İstanbul'daki 17 okulda yapılmıştır.

Ölçeğin geçerliğini belirlemek için açımlayıcı faktör analizi ve doğrulayıcı faktör analizi yapılmış; güvenilirliğini tespit etmek için iç tutarlılığı gösteren Cronbach's Alfa değerine ve faktörler arasındaki ilişkiyi gösteren Pearson korelasyonu katsayısına bakılmıştır. Açımlayıcı faktör analizi ve güvenilirlik analizinde SPSS 25, doğrulayıcı faktör analizinde LISREL 9.2 paket programları kullanılmıştır.

### Ölçeğin Derecelendirme Sistemi

Katılımcılara değerler eğitimine yönelik yapılan sosyal ve kültürel faaliyetlerin manevi değerler kazanımına ne derece etki ettiğini belirlemeye yönelik ifadeler verilmiş, kendilerinden 5'li Likert tipi derecelendirme üzerinden ifadelerle ne kadar katıldıklarını belirtmeleri istenmiştir. Örneğin "*Katıldığım sosyal ve kültürel faaliyetler sayesinde diğer insanların haklarına saygılı olmanın çok önemli olduğunu daha iyi anladım.*", ifadesi için "Hiç katılmıyorum." (1), "Nadiren katılıyorum." (2), "Kısmen katılıyorum." (3), "Çoğunlukla katılıyorum." (4) ve "Tamamen katılıyorum." (5) seçenekleri sunulmuştur. Ölçekte ters olarak kodlanmış bir madde bulunmamaktadır. Bu hesaplama neticesinde ölçekten elde edilecek en düşük puan 18 ve en yüksek puan 90'dır. 18 puan katılımcının algısının sosyal ve kültürel faaliyetlerin manevi değerleri hiç etkilemediği yönünde; 90 puan ise sosyal ve kültürel faaliyetlerin manevi değerleri tamamen etkilediği yönünde olduğuna işaret etmektedir.

334 | db

### Bulgular

Bu bölümde ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik analizine dair teknik detaylara ve elde edilen bulgulara yer verilmiştir.

### Geçerlik Analizi

Verilerin faktör analizine uygun olup olmadığı, Bartlett Küresellik Testi ve Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) örneklem yeterlik testi ile ölçülmüştür. KMO değeri 0,80 ve yukarısında ise "*mükemmel*"; 0,70-0,80 arasında ise "*iyi*"; 0,60-0,70 arasında ise "*orta*"; 0,50-0,60 arasında ise "*kötü*"; 0,50'den aşağıda ise "*kabul edilemez*" olarak değerlendirilmektedir.<sup>38</sup> Uygulanan analize göre, KMO testi sonucunda değerin 0,947 olduğu; Bartlett testi sonucunda  $X^2$  değerinin anlamlı olduğu görülmüştür [ $X^2=3286,675$ ;  $p=0,000$ ]. Bu değerler örneklem büyüklüğünün faktör analizi için yeterli olduğunu ve öl-

<sup>38</sup> E. Serra Yurtkuru vd., *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi* (İstanbul: Beta Basım Yayın, 2018), 80.



çeğin faktör analizi için mükemmel seviyede olduğunu göstermektedir. Ölçeğin açıkladığı toplam varyans Tablo 2'de sunulmuştur:

Tablo 2. Açıklanan Toplam Varyans Tablosu

Bileşen	Başlangıç Özdeğer			Yüklenen Faktörlerin Karelerinin Dağılımı			Rotasyon Sonrası Dağılım		
	Toplam	Varyans %	Birikimli %	Toplam	Varyans %	Birikimli %	Toplam	Varyans %	Birikimli %
1	9,703	53,90	53,90	9,703	53,90	53,90	4,720	26,22	26,22
2	1,291	7,173	61,08	1,291	7,173	61,08	3,893	21,62	47,85
3	1,007	5,595	66,67	1,007	5,595	66,67	3,388	18,82	66,67
4	0,792	4,402	71,07						
5	0,554	3,076	74,15						
6	0,547	3,037	77,19						
7	0,515	2,862	80,05						
8	0,463	2,573	82,62						
9	0,442	2,454	85,07						
10	0,423	2,348	87,42						
11	0,400	2,224	89,65						
12	0,360	1,998	91,64						
13	0,344	1,910	93,55						
14	0,304	1,690	95,24						
15	0,265	1,471	96,72						
16	0,230	1,276	97,99						
17	0,203	1,127	99,12						
18	0,158	0,877	100,0						

Yapılan ilk analizde faktör yükleri düşük olan, negatif bir şekilde dağılan ve farklı faktörlerde sergiledikleri ilişki düzeyleri arasındaki fark 0,10'dan küçük olan 32 madde analizden çıkartılmıştır. Tablo 2'deki "Toplam Varyans (Total Variance)" tablosunda görüldüğü şekliyle özdeğeri (eigenvalue) 1'in üzerinde olan 3 faktörün olduğu ve bunların ölçeğin toplam varyansının %66,6'sını açıkladığı tespit edilmiştir. Ölçeğin ana uygulama analizinin bileşenler matrisi Tablo 3'de verilmiştir:

Tablo 3. Bileşenler Matrisi (Component Matrix)

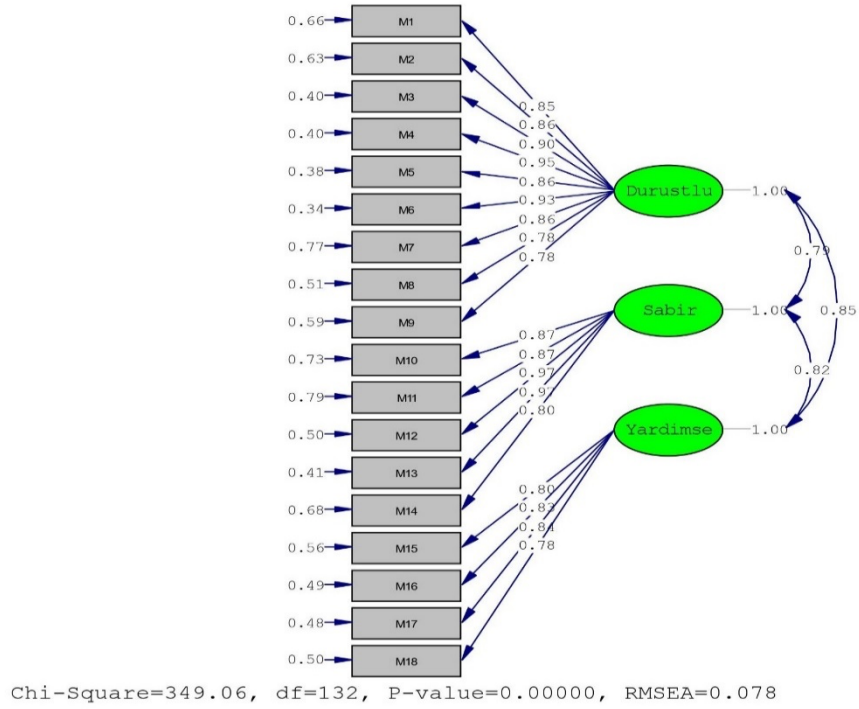
Katıldığım sosyal ve kültürel faaliyetler sayesinde...	1	2	3
...ödevlerimi vaktinde yapma bilincim gelişti.	0,766		
...ödevlerimi zamanında ve eksiksiz bitirme sorumluluğum arttı.	0,765		
...insanların mutluluğunu kıskanmamın yanlış olduğunu daha iyi anladım.	0,721		
...benimle sırrını paylaşan arkadaşlarımın sırrını asla başkalarıyla paylaşmamam gerektiğine olan bilincim arttı.	0,721		
...başkalarının bana emanet ettiği şeyleri olduğu gibi muhafaza etmem gerektiğini daha iyi anladım.	0,697		
...görevlerimi tam olarak yerine getirmem gerektiğini daha iyi kavradım.	0,637		
...diğer insanların saflığını ve dürüstlüğünü şahsi çıkarlarım için kullanmamam gerektiğini daha iyi anladım.	0,574		
...diğer insanların haklarına saygılı olmanın çok önemli olduğunu daha iyi anladım.	0,569		
...başkalarına karşı önyargılı olmamam gerektiğini daha iyi kavradım.	0,557		
...öfkemi daha iyi kontrol etme yeteneğim gelişti.		0,756	
...bana karşı saygısızlık yapanlara karşı aynı saygısız üslupla karşılık vermemem gerektiğini daha iyi anladım.		0,738	
...başkalarıyla yaşadığım problemlerde daha uzlaşmacı ve barışçıl çözümler aramaya başladım.		0,729	
...şahsıma yapılan küçük hataları daha kolay affetmeye başladım.		0,715	
...arkadaşlarımın yaptığı hatalara karşı daha toleranslı olmam gerektiğini anladım.		0,629	
...arkadaşlarımın dertlerine ortak olmam gerektiğini daha iyi anladım.			0,823
...başkalarıyla olan ilişkilerimi menfaat beklentisi olmadan yürütmem gerektiğine olan bilincim arttı.			0,649
...arkadaşlarımı görev ve sorumlulukları hakkında cesaretlendirme bilincim arttı.			0,643
...başkalarını arkasından eleştirmek yerine onlarla yüz yüze konuşmam gerektiğini daha iyi kavradım.			0,586

Yapılan faktör analizi neticesinde yük değerleri 0,55 ile 0,76 arasında değişen 9 maddeli birinci faktörün “Dürüstlük ve Sorumluluk”, yük değerleri 0,62 ile 0,75 arasında değişen 5 maddeli ikinci faktörü “Sabır ve Saygı” ve yük değerleri 0,58 ile 0,82 olan 4 mad-

deli üçüncü faktörü “Yardımseverlik” olarak isimlendirilmesi uygun görülmüştür. Faktör yük değerlerinin 0,55-0,82 arasında çıkması, ölçeğin aralarında yüksek düzeyde ilişkiye sahip maddelerden meydana geldiği ve yapı geçerliğini temin edebilecek özellikte bir ölçek olduğu şeklinde yorumlanabilir. Çünkü bir araştırmada faktör yük değerlerinin 0,45’in üstünde olması, ölçeğin aralarında yüksek düzeyde ilişkiye sahip maddelerden meydana geldiği ve yapı geçerliğini temin edebilecek özellikte bir ölçek olduğu ifade edilmektedir.<sup>39</sup>

Çalışmanın ikinci ana uygulaması sonucu elde edilen verilerle yapılan doğrulayıcı faktör analizinde oluşan yol şeması Şekil 1’de sunulmuştur:

Şekil 1. Doğrulayıcı Faktör Analizi Yol Şeması



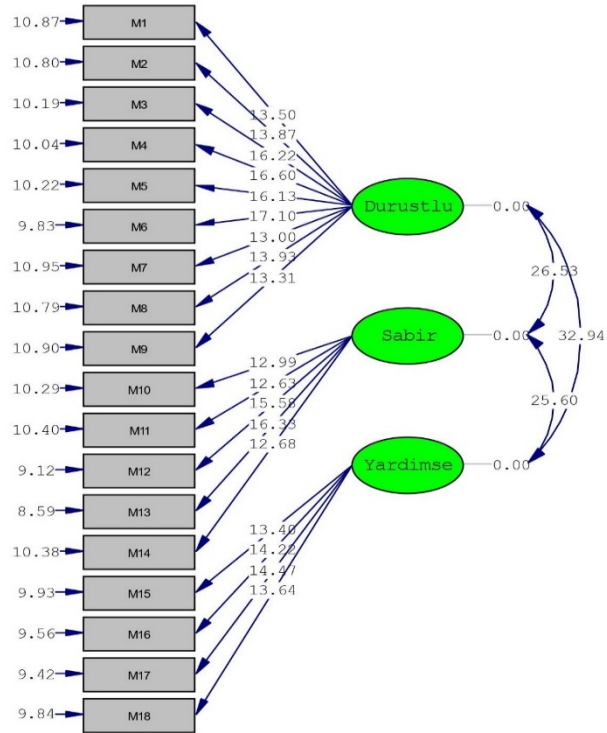
<sup>39</sup> Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi Kitabı*, 134.

Şekil 1’de görüldüğü üzere  $X^2$  değeri (349,06/132=2,64) ve RMSEA= 0,078 altında olduğu görülmektedir. Doğrulayıcı faktör analizinde ilk incelenen değerler olan,  $X^2$  değerinin ve RMSEA değerinin iyi uyum gösterdiği tespit edilmiştir. Çünkü  $X^2$  değerinin 3’ün altında olması ve RMSEA değerinin de 0,08’in altında olması iyi uyum düzeyi olarak kabul edilmektedir.<sup>40</sup>

Doğrulayıcı faktör analizinde gizil değişkenlerin gözlenen değişkenleri açıklama oranlarının manidarlık düzeyleri Şekil 2’dedir:

Şekil 2. Doğrulayıcı Faktör Analizi T Değerleri

338 | db



Chi-Square=349.06, df=132, P-value=0.00000, RMSEA=0.078

Şekil 2’de görüldüğü üzere tüm değerlerin 0,01 düzeyinde manidar olduğu ve analiz dışı bırakılması gereken bir madde olmadığı görülmektedir. Çünkü t değerlerinin 2,56’yı aşması durumunda

<sup>40</sup> Ömay Çokluk vd., *Sosyal bilimler için çok değişkenli istatistik: SPSS ve LISREL uygulamaları* (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 307.

manidarlık düzeyinin 0,01 olduğu ve maddelerin uyumlu olduğu kabul edilmektedir.<sup>41</sup>

Doğrulayıcı faktör analizi neticesinde ulaşılan diğer uyum indeksleri Tablo 4’de sunulmuştur:

Tablo 4. Doğrulayıcı Faktör Analizi Uyum İndeksi Sonuçları

X <sup>2</sup> /df	RMSEA	NFI	NNFI	CFI	RFI	RMR	SRMR	IFI
2,64	.078	.97	.98	.98	.96	.060	.046	.98

Çalışmanın ikinci ana uygulaması kapsamında 272 kişi üzerinde uygulanan nihai araştırma bulgularının analizi neticesinde oluşan 3 faktörlü ve 18 maddeli bu yapı, doğrulayıcı faktör analizine tabi tutulmuştur.

Tablo 4’de görüldüğü üzere, X<sup>2</sup>=349,06, Serbestlik Derecesi (df)=132, Anlamlılık değeri (P): 0,00, (X<sup>2</sup>/df=2,64), Yaklaşık Hataların Ortalama Kare Kökü (Root Mean Square Error of Approximation-RMSEA)=0,078, Normlaştırılmış Uyum İndeksi (Normed Fit Index-NFI)=0,97, Normlaştırılmamış Uyum İndeksi (Non-Normed Fit Index-NNFI)=0,98, Karşılaştırmalı Uyum İndeksi (Comparative Fit Index-CFI)=0,98, Göreceli Uyum İndeksi (Relative Fit Index-RFI)=0,96, Kök Ortalama Karekökü (Root Mean Square Residual-RMR)=0,060, Standart Ortalama Kalanların Karekökü (Standardized Root Mean Residual-SRMR)=0,046, Artırımlı Uyum İndeksi (Incremental Fit Index-IFI)=0,98 olarak belirlenmiştir. Bu değerler, açılımlayıcı faktör analizinde oluşan 3 faktörlü 18 maddeli yapının iyi düzeyde uyumlu olduğunu ortaya koyan değerlerdir.<sup>42</sup>

### Güvenirlilik Analizi

AFA ve DFA analizleri neticesinde iyi uyum sağladığı görülen 3 faktörlü ve 18 maddeli ölçek, son olarak güvenirlik analizine tabi tutulmuştur. Ölçeğin yapısının homojen bir özellik taşıyıp taşımadığı, diğer bir ifadeyle ölçeğin iç tutarlığını ortaya koyan Cronbach’s Alpha katsayısı ölçeğin tümü için 0,949 olarak bulunmuştur. Ölçeğin üç alt boyutunun güvenirlik katsayıları ve madde toplam korelasyonları Tablo 5’de sunulmuştur:

<sup>41</sup> Çokluk vd., *Sosyal bilimler için çok değişkenli istatistik*, 304.

<sup>42</sup> Çokluk vd., *Sosyal bilimler için çok değişkenli istatistik*, 312.

Tablo 5. Faktörlerin Güvenirlik Analizi

Faktör	Madde Sayısı	Cronbach's Alpha	Madde Toplam Korelasyonu
Dürüstlük ve Sorumluluk	9	0,929	0,80-0,65 arası
Sabır ve Saygı	5	0,865	0,74-0,64 arası
Yardımseverlik	4	0,842	0,69-0,64 arası

Tablo 5'deki bulgularda görüldüğü şekliyle bu ölçekteki maddelerin katılımcıları ne düzeyde ayırt ettiğini ortaya koymak için uygulanan madde analizinde, madde toplam korelasyonlarının 0,64-0,80 arasında olması ölçekte yer alan maddelerin ayırt edici olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü bir araştırmada madde toplam korelasyonu 0,30'un üzerinde olan maddelerin kişileri iyi derecede ayırt ettiğinin ve iç tutarlılığının bir göstergesi olduğu ifade edilmektedir.<sup>43</sup>

340 | db

Tablo 5'deki bulgulara göre Cronbach alpha güvenirlilik katsayıları dürüstlük ve sorumluluk faktörü için 0,929, sabır ve saygı faktörü için 0,865 ve yardımseverlik faktörü için 0,842 olarak ortaya çıkmıştır. Bu sonuca göre ölçeği meydana getiren maddelerin arasında yüksek seviyede bir iç tutarlılığının olduğu ve ölçeğin aralarında güçlü ilişki bulunan maddelerden oluştuğu ifade edilebilir. Çünkü sosyal bilimler alanında uygulanacak bir testin güvenirlilik katsayısının 0,70 ve daha yüksek olması, test puanlarının güvenirliliği için yeterli kabul edilmektedir.<sup>44</sup> Bu bağlamda, geliştirilen ölçeğin hem tamamı için hem de üç boyutu için güvenilir olduğu söylenebilir.

### Korelasyon Analizi

Ölçeğin üç faktörü arasındaki ilişkinin yönünü ve düzeyini tespit etmek için uygulanan korelasyon analizi sonuçları Tablo 6'da sunulmuştur:

Tablo 6. Faktörler Arasındaki Korelasyon Analizi Sonuçları

Dürüstlük ve Sorumluluk	Sabır ve Saygı	Yardımseverlik
-------------------------	----------------	----------------

<sup>43</sup> Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi Kitabı*, 183.

<sup>44</sup> Beril Durmuş vd., *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi* (İstanbul: Beta Yayınları, 2016), 89.

Dürüstlük ve Sorumluluk	Pearson Correlation	1	,713**	,743**
	Sig. (2-tailed)		0,000	0,000
	N	272	272	272
Sabır ve Saygı	Pearson Correlation	,713**	1	,683**
	Sig. (2-tailed)	0,000		0,000
	N	272	272	272
Yardım severlik	Pearson Correlation	,743**	,683**	1
	Sig. (2-tailed)	0,000	0,000	
	N	272	272	272

Tablo 6'da verilen korelasyon sonuçlarına göre ölçekteki tüm faktörler arasında yüksek düzeyde, pozitif ve anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir. Çünkü korelasyon katsayısının, mutlak değer olarak 0,70 ile 1,00 arasında olması yüksek düzeyde bir ilişki olduğu şeklinde yorumlanmaktadır.<sup>45</sup> Ölçeği oluşturan faktörlerin aralarındaki ilişkinin yönüne ve düzeyi detaylı olarak ele alındığında şu bilgileri vermek mümkündür:

db | 341

Dürüstlük ve sorumluluk faktörü ile diğer faktörler arasında pozitif yönlü güçlü bir ilişki ( $r=713$ ,  $r=743$ ;  $P<0,01$ ) vardır. Buna göre öğrencilerin dürüstlük ve sorumluluk düzeyi arttıkça sabır ve saygı ile yardımlaşma düzeylerinin de arttığını söylemek mümkündür. Determinasyon katsayıları ( $r^2=0,50$ ,  $r^2=0,55$ ) dikkate alındığında sabır ve saygı faktöründeki toplam değişkenliğin %50'sinin ve yardımseverlik faktöründeki toplam değişkenliğin %55'nin dürüstlük ve sorumluluktan kaynaklandığı söylenebilir.

Sabır ve saygı faktörü ile diğer faktörler arasında pozitif yönlü güçlü bir ilişki ( $r=713$ ,  $r=683$ ;  $P<0,01$ ) vardır. Buna göre öğrencilerin sabır ve saygı düzeyleri arttıkça dürüstlük ve sorumluluk ile yardımseverlik düzeylerinin de arttığını söylemek mümkündür. Determinasyon katsayıları ( $r^2=0,50$ ,  $r^2=0,46$ ) dikkate alındığında dürüstlük ve sorumluluk faktöründeki toplam değişkenliğin

<sup>45</sup> Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi Kitabı*, 32.

%50'sinin ve yardımseverlik faktöründeki toplam değişkenliğin %46'sının sabır ve saygıdan kaynaklandığı söylenebilir.

Yardımseverlik faktörü ile diğer faktörler arasında pozitif yönlü güçlü bir ilişki ( $r=0,743$ ,  $r=0,683$ ;  $P<0,01$ ) vardır. Buna göre öğrencilerin yardımseverlik düzeyleri arttıkça dürüstlük ve sorumluluk ile sabır ve saygı düzeylerinin de arttığını söylemek mümkündür. Determinasyon katsayıları ( $r^2=0,55$ ,  $r^2=0,46$ ) dikkate alındığında dürüstlük ve sorumluluk faktöründeki toplam değişkenliğin %55'nin ve sabır ve saygı faktöründeki toplam değişkenliğin %46'sının yardımseverlikten kaynaklandığı söylenebilir.

### Sonuç

İnsan, maddi ve manevi yönü olan bir varlıktır. İnsan varlığının manevi yönünü değerler oluşturmaktadır. Manevi değerler; sevgi, adalet, sabır, hoşgörü, alçakgönüllülük, tutumluluk, affetme, saygı, cesaret, yardımlaşma gibi insan doğasında var olan değerlerdir. Manevi değerler, insanların yaşamında önemli bir yer tutarlar.

342 | db

Değerler eğitimi bireye değer kazandırma sürecidir. Değerler eğitimi, adından da anlaşıldığı üzere, değerlerin öğrencilere benimsetilmesine ve bir yaşam tarzı şeklinde öğretilmesi esasına dayanmaktadır. Öğrenciler öğretmenlerinin rehberliğinde zihnen ve tercihen ortaya koyacağı davranışlar çerçevesinde başarmayı ve kendisi için en doğru yolu bulmayı okulda öğrenir. Bu eğitimin bir unsuru da değerler eğitimidir. Değerler eğitimi sadece bilişsel anlamda öğrencilere aktarımı yapılan bir eğitim süreci olmayıp; okul ortamını, kültürünü, aile ve sosyal çevre ile işbirliğini ve yaşam boyu eğitimi kapsayan bir eğitim süreci olarak değerlendirilmektedir.

Değerler eğitiminin bu özellikleri sebebiyle okullarda öğrencilere aktarılacak istenen manevi değerler, sadece derslerde değil dersler dışındaki sosyal ve kültürel faaliyetlerde verilmesi hedeflenmektedir. Bu sosyal ve kültürel faaliyetler; gezi, yarışma, spor, konferans, seminer, izcilik, kitap okuma gibi çok geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Bu kadar geniş bir çerçevedeki değerler eğitimi ile ilgili kesin çizgiler çizmek ve kazanımları tespit etmek ise oldukça zordur. Bu araştırmada, eğitimin tüm kademelerinde ders dışındaki sosyal ve kültürel faaliyetlerin, manevi değerlerin kazanılmasına ne ölçüde etki ettiğini ölçebilecek geçerli ve güvenilir bir ölçek geliştirilmiştir. Formel eğitimde öğrencinin süreç sonundaki kazanımları çeşitli ölçme araçlarıyla ölçülmekte ve elde edilen veriler ışığında



eğitim süreci değerlendirilmektedir. Bu aşamada ders dışı sosyal ve kültürel faaliyetlerin, hedef değerlerin kazanımında ne ölçüde etkili olduğuna yönelik ölçme araçlarının geliştirilmesi önem arz etmektedir.

İlkokul, ortaokul ve lise öğrencileriyle gerçekleştirilen bu araştırmaya katılan öğrencilerin tamamı okullarında çeşitli sosyal ve kültürel faaliyetlere katılmışlar ve bir kısmı birden çok faaliyetin içinde yer almıştır. Bu faaliyetlerin neticesinde manevi değerlerin kazanımına yönelik öğrenci düzeylerini ölçmek için bir ölçek geliştirilmesi hedeflenmiştir. “Manevi Değerlerin Kazanımında Sosyal ve Kültürel Faaliyetlerin Etkisi” ismi verilen ölçeğin geliştirilme sürecinde literatür taraması ve ön uygulamaların ardından iki ana uygulama yapılmıştır.

Ölçeğin psikometrik özellikleri şu şekildedir:

Ölçeği geçerlik analizine tabi tutmak için verilerin analizinden önce ilk olarak bakılan KMO değeri 0,947; Barlett testi  $X^2$  değeri anlamlı bulunmuştur [ $X^2=3286,675$ ;  $p=0,000$ ]. Bu değerler örneklem büyüklüğünün faktör analizi için yeterli olduğunu ve ölçeğin faktör analizi için mükemmel seviyede olduğunu ortaya koymaktadır. Bunun üzerine açımlayıcı faktör analizi (AFA) yapılmış, ölçeğin 18 maddeden oluşan 3 faktörlü bir yapıya sahip olduğu ve toplam varyansın %66,6’sını açıkladığı belirlenmiştir. Varimax dik döndürme yöntemiyle yapılan analiz sonucu faktör yük değerlerinin 0,55-0,82 arasında değiştiği, dolayısıyla ölçeğin aralarında yüksek düzeyde ilişkiye sahip maddelerden meydana geldiği ve yapı geçerliğini temin edebilecek özellikte bir ölçek olduğu şeklinde yorumlanabilir. Ölçekteki 9 maddeli birinci faktör “Dürüstlük ve Sorumluluk”, 5 maddeli ikinci faktör “Sabır ve Saygı” ve 4 maddeli üçüncü faktör “Yardımseverlik” olarak isimlendirilmiştir.

Faktör yapısının uyumlu olup olmadığını belirlemek için yapılan doğrulayıcı faktör analizi (DFA) aşamasında,  $X^2=2,64$  ve RMSEA=0,078 olduğu görülmüştür. Buna göre  $X^2$  değerinin ve RMSEA değerinin iyi uyum gösterdiği tespit edilmiştir. Diğer uyum indeksleri olan NFI=0,97, NNFI=0,98, CFI=0,98, RFI= 0,96, RMR= 0,060, SRMR=0,046 ve IFI=0,98 olarak tespit edilmiştir. Bu değerler, açımlayıcı faktör analizinde oluşan yapının iyi düzeyde uyum gösterdiğini ifade etmektedir. Açımlayıcı ve doğrulayıcı fak-

tör analizi sonuçları ölçeğin geçerli bir ölçme aracı olduğunu ortaya koymaktadır.

AFA ve DFA analizleri neticesinde iyi bir uyum sağladığı tespit edilen 18 maddelik ölçek için daha sonra güvenilirlik analizi uygulanmıştır. Ölçeğin yapısının homojen bir özellik taşıyıp taşımadığı, diğer bir ifadeyle ölçeğin iç tutarlılığını ortaya koyan Cronbach's Alpha katsayısı ölçeğin tümü için 0,949 olarak bulunmuştur. Faktörlerin Cronbach alpha güvenilirlik katsayıları sırasıyla 0,929, 0,865 ve 0,842 olarak ortaya çıkmıştır. Bu sonuca göre ölçeği meydana getiren maddelerin arasında yüksek düzeyde bir iç tutarlılığının olduğu ve ölçeğin aralarında güçlü ilişkili bulunan maddelerden oluştuğu ifade edilebilir. Ölçekte yer alan maddelerin katılımcıları ne düzeyde ayırt ettiğini ortaya koymak için uygulanan madde analizinde, madde toplam korelasyonlarının 0,64-0,80 arasında olması ölçekte yer alan maddelerin ayırt edici olduğunu ortaya koymaktadır. Bu değerler ölçeğin güvenilir bir ölçme aracı olduğunu ortaya koymaktadır.

344 | db

Son olarak yapılan korelasyon analizinde ölçekteki tüm faktörler arasında yüksek düzeyde, pozitif ve anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir. Aralarındaki ilişkinin 0,68 ile 0,74 arasında değiştiği faktörlerin birbiriyle yüksek düzeyde, pozitif ve anlamlı ilişkisinin olduğu belirlenmiştir.

Tüm bu analizlerin sonucu olarak; "Manevi Değerlerin Kazanımında Sosyal ve Kültürel Faaliyetlerin Etkisi Ölçeği"nin ilkökul, ortaokul ve lise öğrencileri için sosyal ve kültürel faaliyetlerin, manevi değerlerin kazanılmasına ne ölçüde etki ettiğini ölçmek amacıyla uygulanabilecek 18 maddeden oluşan geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu söylenebilir.

#### KAYNAKÇA

- Akdeniz, Seher - Engin Deniz, Mehmet. "Merhamet ölçeğinin Türkçeye uyarlanması: Geçerlik ve güvenilirlik çalışması". *The Journal of Happiness & Well-Being* 4/1 (2016), 50-61.
- Aktaş, Zehra - Bozdoğan, Aykut Emre. "Fen Bilimleri Dersi 'İnsan ve Çevre' Ünitesiyle Bütünleştirilmiş Etkinliklerin Ortaokul Öğrencilerinin Merhamet Değerini Kazanmalarına Etkisi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/32 (Aralık 2016), 39-57.
- Aydın, Mehmet Zeki. "Okulda çalışan herkesin görevi olarak değerler eğitimi". Ankara, 2010.
- Bozdoğan, Aykut Emre - Yalçın, Necati. "Bilim merkezlerinin ilköğretim öğrencilerinin fene karşı ilgi düzeylerinin değişmesine ve akademik başarılarına etkisi: Enerji Parkı". *Ege Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/7 (2006), 95-114.

- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel araştırma yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 27. Basım, 2019. <https://doi.org/10.14527/9789944919289>
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 27. Basım, 2020.
- Cihan, Nazlı. "Okullarda Değerler Eğitimi Ve Türkiye'deki Uygulamaya Bir Bakış". *Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/2 (01 Ocak 2014), 429-436. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.6402>
- Çengelci, Tuba vd. "Okul Ortamında Değerler Eğitimi Konusunda Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri". *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/25 (2013), 33-56.
- Çokluk, Ömay vd. *Sosyal bilimler için çok değişkenli istatistik: SPSS ve LISREL uygulamaları*. Ankara: Pegem Akademi, 5. Basım, 2018.
- Dilmaç, Bülent. "Bir grup fen lisesi öğrencisine verilen insani değerler eğitiminin insani değerler ölçeği ile sınanması". Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Doğan, Mevrure - Gülmez, Çiğdem. "Sabır Ölçeğinin Türkçeye uyarlanması: Geçerlik ve güvenilirlik çalışması". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2014), 263-279.
- Durmuş, Beril vd. *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi*. İstanbul: Beta Yayınları, 2016.
- Ekşi, Halil - Okudan, Ahmet Yasin. "Eğitim Yöneticilerinin Bakış Açısı ile Değerler Eğitimi". *Türk Fen Eğitimi Dergisi* 8/2 (Haziran 2011), 178-190.
- Göz, Kemal. "Toplumsal Değerler Bağlamında Yaşama Hürriyeti". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 85-101.
- Gözler, Alpaslan vd. "Değerler Eğitimi Kapsamında Hazırlanan Bilimsel Çalışmaların Farklı Değişkenler Göre İncelenmesi". *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/1 (29 Mart 2020), 224-241. <https://doi.org/10.31592/aeusbed.677048>
- Güçlü, Mustafa. "Türkiye'de Değerler Eğitimi Konusunda Yapılan Araştırmalar". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/38 (2015), 720-732.
- Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 4. Basım, 2010.
- Hökekleli, Hayati - Gündüz, Turgay. "Üstün Yetenekli Çocukların Değer Yönelimleri ve Eğitimleri". 371-396. İstanbul: DEM Yayınları, 2007.
- Izgar, Gökhan. "İlköğretim Okulu 8. Sınıf Öğrencilerine Uygulanan Değerler Eğitimi Programının Demokratik Tutum ve Davranışlarına Etkisi". Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- İnam, Ahmet. "Ahmet İnam ile Mülakat: 'Değerler' Üzerine Bir Sohbet: Mana Tarihi ve Gönül Felsefesi." <http://www.gelenektengelecege.com/ahmet-inam-ile-mulakat-degerler-uzerine-bir-sohbet-mana-tarihi-ve-gonul-felsefesi>
- Karasu Avcı, Emine Z. - Ketenoglu Kayabaşı, Esra. "Hayat Bilgisi Dersi Öğretim Programlarının Amaçlarındaki Değerlerin İçerik Analizi (1936-2018)". *Değerler Eğitimi Dergisi* 16/35 (Haziran 2018), 27-56.
- Kurtulmuş, Mehmet vd. "İlköğretim 1. Kademe Öğretmenlerinin Değerler Eğitimi Sürecinde Karşılaştıkları Sorunlar". *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/27 (2014), 281-305.
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. "Müfredatta Yenileme ve Değişiklik Çalışmalarımız Üzerine". 18 Temmuz 2017. Erişim 16 Haziran 2020. [http://ttkb.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2017\\_07/18160003\\_basin\\_aciklamasi-program.pdf](http://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_07/18160003_basin_aciklamasi-program.pdf)
- Meydan, Hasan. "Okulda Değerler Eğitiminin Yeri ve Değerler Eğitimi Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 93-108.

- Priest, Simon. "Redefining Outdoor Education: A Matter of Many Relationships". *The Journal of Environmental Education* 17/3 (Nisan 1986), 13-15.  
<https://doi.org/10.1080/00958964.1986.9941413>
- Robb, Bill. "What is Values Education - And So What?" *The Journal of Values Education*. 1-13, 1998.
- Sağlam, Abdulkadir. "Değerler Eğitiminin Öğrenci Davranışlarına Etkisinin Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 20/3 (2016), 723-742.
- Selanik-Ay, Tuğba - Erbasan, Ömer. "Views of Classroom Teachers about the Use of out of School Learning Environments". *Journal of Education and Future* 10 (2016), 35-50.
- Sutrop, Margit. "Can Values Be Taught? The Myth of Value-Free Education". *Trames. Journal of the Humanities and Social Sciences* 19/2 (2015), 189-202.  
<https://doi.org/10.3176/tr.2015.2.06>
- TDK, Türk Dil Kurumu. "Değer". *Güncel Türkçe Sözlük*. 2020. Erişim 13 Mayıs 2020.  
<https://sozluk.gov.tr/>
- Tulunay Ateş, Öznur. "Türkiye'de Değerler Eğitimi Uygulamalarının Öğrencilere Kazandırılması İstenen Olumlu Özellikler Üzerindeki Etkisi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/34 (2017), 41-60.
- Uzunkol, Ebru. "Hayat Bilgisi Öğretiminde Uygulanan Değerler Eğitimi Programının Öğrencilerin Özsayı Düzeyleri, Sosyal Problem Çözme Becerileri ve Empati Düzeylerine Etkisi". Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Yalınz, Abdullah - Yılmaz, Yusuf. "Değerler Eğitimi Kavramı Olarak Dürüstlük ve Dürüstlük Ölçeği (DÖ) Türkçe Formu: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (15 Aralık 2018), 649-666.  
<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.468989>
- Yazıcı, Mehmet. "Değerler ve Sosyal Yapıda Değerlerin Yeri". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/24 (2014), 209-223.
- Yeniyol, Abdülaziz. "Ortaöğretimde Manevi Değerler ve Eğitimi". İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Yıldırım, Yusuf. "Okul Dışı Etkinlik Temelli Değerler Eğitimi Programının Öğrencilerin Etkin Vatandaşlık Değerlerine Etkisi". Sakarya: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Yurtkoru, E. Serra vd. *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi*. İstanbul: Beta Basım Yayın, 7. Basım, 2018.

# Scale of the Effect of Social and Cultural Activities on the Gain of Spiritual Values: Validity and Reliability Study

Ahmet KOÇ\*  
Yusuf BUDAK\*\*

## Extended Abstract

Man is a being with material and moral aspects. Values constitute the spiritual aspect of human existence. Spiritual values; love, justice, patience, tolerance, humility, attitude, forgiveness, respect, courage, solidarity are values that exist in human nature. Spiritual values have an important place in people's lives.

Values education is the process of adding value to the individual. Values education, as the name suggests, is based on the adoption of values to students and teaching them as a lifestyle. Students learn to succeed in the guidance of their teachers, and preferably within the framework of their behavior, and to find the right way for themselves at school. An element of this education is the education of values. Values education is not only an educational process that is transmitted to students in a cognitive sense; it is considered as an education process that includes school environment, culture, cooperation with family and social environment, and lifelong education.

Due to these characteristics of the values education, the spiritual values that are desired to be transferred to the students in schools are aimed to be given not only in the courses but also in social and cultural activities outside the courses. These social activities are; it covers a wide range of trips, competitions, sports, conferences, seminars, scouting, and reading books. It is very difficult to draw precise lines and determine the gains related to the education of values in such a wide frame. In this research, a valid and reliable scale has been developed that can measure the extent to which social and cultural activities outside the classroom affect the acquisition of spiritual values at all levels of education. In formal education, the gains of the student at the end of the process are measured with various measurement tools and the education process is evaluated in the light of the data obtained. At this stage, it is important to develop measurement tools for the extent to which the extracurricular social activities are effective in achieving the target values.

All of the students who participated in this study, which was conducted with primary, secondary and high school students participated in various social and cultural activities in their schools and some of them were involved in more than one activity. Because of these activities, it is aimed to develop a scale to measure student levels towards the acquisition of spiritual values. In the development

\* Dr. Öğretim Görevlisi, Hitit Üniversitesi, ahmetkoc@hitit.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-6165-4401>

\*\* Dr., yusufbudak75@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-9734-8112>

process of the scale, two main applications were made after literature review and pre-applications. The pilot and main application of the scale was carried out according to the quantitative research method. 755 primary school, middle school and high school students studying in Istanbul in the 2019-2020 academic year constitute the study group of the research. The sample was selected using random sampling method. During the preliminary study, pilot implementation of the draft items of the scale was carried out with a pretest group of 114 people. The first main application of the study was realized with 483 participants. The 50-item form was directed to students studying from different school types and participating in different social activities. In this last study, which we will also call the final application, the final form with 18 items was applied to a sample group of 272 this time.

The psychometric properties of the scale are as follows:

In order to subject the scale to the validity analysis, the KMO value that was first examined before the data analysis was 0.947; As a result of the Barlett test, the chi square value was found significant [ $X^2 = 3286,675$ ;  $p = 0.000$ ]. These values show that the sample size is sufficient for factor analysis and the scale is excellent for factor analysis. Upon this, exploratory factor analysis (AFA) was performed and it was determined that the scale has a three-factor structure consisting of 18 items and explained 66.6% of the total variance. As a result of the analysis made with Varimax vertical rotation method, it was determined that the factor load values ranged between 0.55-0.82, so the scale was composed of items that give a high level of relationship with each other and it has a scale feature that would provide structure validity. The first factor with 9 items in the scale was named "Integrity and Responsibility", the second item with 5 items was "Patience and Respect" and the third item with 4 items was "Philanthropy".

In the confirmatory factor analysis (DFA) phase, which was carried out to determine whether the factor structure was compatible, it was observed that  $X^2=2.64$  and  $RMSEA=0.078$ . Accordingly, it was determined that the  $X^2$  value fits and the  $RMSEA$  value fits well. Other fit indices,  $NFI=0.97$ ,  $NNFI=0.98$ ,  $CFI=0.98$ ,  $RFI=0.96$ ,  $RMR=0.060$ ,  $SRMR=0.046$  and  $IFI=0.98$ . These values indicate that the consistency of the structure revealed in exploratory factor analysis is good. Exploratory and confirmatory factor analysis results reveal that the scale is a measurement tool.

Because of exploratory and confirmatory factor analyzes, the 18-item scale, which was found to provide a good fit, was subjected to reliability analysis. Cronbach's Alpha coefficient, which shows whether the scale has a homogeneous structure, in other words, its internal consistency, was found to be 0.949 for the entire scale. The Cronbach alpha reliability coefficients of the factors were 0.992, 0.865 and 0.842, respectively. This means that there is a high level of internal consistency between the items that make up the scale and they are composed of related items. In the item analysis conducted to show the extent of the questions in the scale differentiates the participants, the total correlations of the item between 0.64-0.80 show that the expressions in the scale are distinctive. These values reveal that the scale is a reliable measurement tool.

In the final correlation analysis, it is seen that there is a high level, positive and significant relationship between all factors in the scale. It has been determined that the factors between which the relationship varies between 0.68 and 0.74 have a high level of positive and significant relationship.

As a result of all these analyzes; it can be said that this scale is a valid and reliable measurement tool that can be applied in order to measure the extent to which the social and cultural activities attended by elementary, middle and high school students affect their gaining spiritual values.

**Keywords:** Religious Education, Values Education, Spiritual Values, Social Activity, Scale.



# TASAVVUF FELSEFESİNİN İMKÂN LARI BAĞLAMINDA MODERN ÇAĞDA TEVHÎD YORUMU

Betül İZMİRLİ\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 10 Nisan 2020, **Kabul Tarihi:** 13 Şubat 2021, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2021, **Atf:** İzmirli, Betül. "Tasavvuf Felsefesinin İmkânları Bağlamında Modern Çağda Tevhîd Yorumu". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (Mart 2021): 351-377.

<https://doi.org/10.33415/daad.718145>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 10 April 2020, **Accepted:** 13 February 2021, **Published:** 31 March 2021, **Cite as:** İzmirli, Betül. "The Interpretation of Tawhîd in The Modern Age in The Context of The Possibilities of Şûfi Philosophy". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/1 (March 2021): 351-377.

<https://doi.org/10.33415/daad.718145>



## Öz

Tevhîd Allah'ın bir olduğunu kabul etmek mânasına gelir. O, kökeni insanın var olduğu zamana kadar uzanan bir öğretilerdir. Mezkûr öğreti İslâm akidesinin temelidir. Akâid, Kelâm gibi disiplinlerin başlıca teması tevhîddir. Tevhîd, Tasavvuf'un da en önemli ilkelerinden biridir. Tevhîde riâyet, sûfiler için Allah'a Elest Bezmi'nde verilmiş bir sözdür. Bu sözle onlar dünyâ-âhiret, rûh-beden, madde-mâna alanının dengesini içselleştirmişlerdir. Adaptasyonun ve uyumun vasıtası olarak tevhîd, günümüz insanına da bir rehberdir. Dünyâya, düşkünlüğün, maddeciliğin ve birtakım kaygıların karşısında, tevhîdin misyonu hayli mühimdir. Sekülerleşme ve profanlığın alabildiğine arttığı günümüzde birey, tevhîdin telkin ettiği bütünselci bakış açısını yeniden kazanmanın çabasını vermektedir. Ancak o, buhran ve sıkıntılardan tam mânasıyla kurtulamamaktadır. Çünkü kişi, âleme küllî perspektifle bakmayı sağlayan bu doktrinin bilincinde değildir. Tasavvuf felsefesinin tevhîd anlayışı bu bilinci arttırmaya yöneliktir. Sûfilerin tevhîd yo-

\* Arş. Gör. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf ABD, izmiribetul@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-1450-9927>



rumunun hem kendi dönemleri hem bugünün bireyi için yol gösterici niteliği bulunmaktadır. Modern çağ insanının Allah'la, kendisiyle ve âlemle ilişkisinde tevhid, denge kurucu bir işlevi hâizdir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Tevhid, Vahdet-i Vücut, Gelenek, Dünyevleşme.

### The Interpretation of Tawhid in The Modern Age in The Context of The Possibilities of Şüfi Philosophy

#### Abstract

Tawhid means accepting that Allah is one. It, as an ancient tradition has been a doctrine that dates back to the time of human existence. Tawhid is the base of the Islamic Aqidah (creed). The main theme of disciplines such as Aqidah and Kalām is tawhid. Tawhid is also one of the most important principles of Taşawwuf. For şüfis, tawhid is a testament, it is a promise given to Allah in bazm-i alast (contract between Allah and people). With this promise / contract, they have internalized the balance of this world (dunyā) and the hereafter (ākhi-  
ra), the soul and the body, the material and the spirit. Tawhid, as a means of adaptation and harmony, is a guide for today's people as well. The mission of tawhid is very important in the face of keening on the world, materialism and in the face of some concerns. In today's world where secularization and profanity increase, the individual strives to regain the holistic viewpoint suggested by tawhid. However, that human literally can not get rid of depression and anxiety. Because the person is not conscious of this doctrine, which allows to look at the universe with a holistic perspective. The notion of tawhid in şüfi philosophy has aimed to increase this awareness. The şüfis' interpretation of tawhid has a guiding characteristic for both their own times and today's individual. Tawhid has a balancing function in the relationship of a human in the modern age with Allah, himself and the universe.

**Keywords:** Taşawwuf, Tawhid, Waḥdat al-Wujūd, Tradition, Secularism.

#### Giriş

Tevhid (التوحيد) yani 'Allah'ı birlemek', Müslümanlar için dîni hayatın temelidir. İtikâdî İslâm mezheplerinin zuhûruyla birlikte tevhid, Ehl-i sünnet yahut heterodoks her mezhebin kendine göre yorumladığı bir esas olmuştur. Hicrî üçüncü asrın başlangıcıyla birlikte Allah'ın birliğinin ve eşsizliğinin tam mâhiyeti, sayıları git-tikçe artan din âlimleri arasındaki ihtilafın belkemiğini oluşturmuştur.<sup>1</sup> İlimlerin müstakil olarak inkişâfından sonra bilhassa Kelâm ve Tasavvuf gibi disiplinler, meşruluklarını ve üstünlüklerini kendi zâviyelerinden îzâh ettikleri *tevhid nazariyeleriyle* ortaya koymaya çabalamışlardır.

<sup>1</sup> Bk. Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 16.

Fakîhler ve mütekellimler gibi zâhir ya da rûsûm ulemâsı tabir edilen zümre, tevhîdi akıl ve nakille kavrarlar. Ehl-i tasavvuf ise onu zevk, keşf ve hâl ile tecrübe ve müşâhede eder.<sup>2</sup> Buna göre tasavvufta pratik bir tevhîd anlayışının olduğu söylenebilir. Ancak bir disiplin olarak tasavvufa, bu yolun mensupları olarak sûfilere ve mutasavvıflara yönelik eleştiriler, çoğunlukla tevhîdle alâkalı meselelerde yöneltmiştir. Dolayısıyla tasavvuf ehlinin, erken devirlerden itibaren birçok konuda olduğu gibi tevhîde dair beyânlarında da savunmacı bir üslup geliştirdiği söylenebilir. İlk dönem tasavvuf klasiklerinin hemen hepsinde tevhîde özel bir bölüm ayrılarak ona has epistemik bir faaliyet yürütülmüştür.

Günümüzde de “tasavvuf ve tevhîd”, “sûfilerin tevhîd anlayışı” gibi pek çok eser mevcuttur.<sup>3</sup> Bunların genel itibarıyla nitelikli çalışmalar olduğu şüphesizdir. Lakin bu çalışmaların kahir ekseriyeti yazılış gerekçeleri ve metodolojileri açısından muayyen ve seçkin bir kitleye hitap eden, ilmî ağırlıklı ürünlerdir. Kezâ bir kısmı da geçmişe dair kimi ideal formları sunmaktadırlar. Bu sebeple söz konusu çalışmalar bazı açılardan, günümüz ortalama dînî yaşantıya sahip Müslümanların dünyâ görüşüne ve problemlerine hitap etmekten ve onların iç dünyâsını şekillendirmekten uzak kalabilmektedir.<sup>4</sup> Oysa tasavvuf ve öğretileri, teorik yönü kadar pratik ve tatbîkî tarafıyla da her devirde işlevsel bir disiplindir. Aksi takdirde o, metafizik bir felsefe olarak kalmaya mahkûm olur. Böylelikle günümüz çağdaş problemlerine cevap vermekte sıkıntı yaşayan fakat güncellenmeyen Fıkıh, Kelâm gibi ilimlerin düştüğü duruma tasavvuf ilminin de düşmesi kaçınılmazdır.

Bu makalenin klasik anlamda tasavvuf ehlinin tevhîd görüşlerini açıklamaktan öte bir amacı vardır. Esas mesele, tevhîdin, modern dünyâ insanının yaşamındaki yeri ve ona katkısının mâhiyetini pragmatik bir bakış açısıyla analiz etmek ve tartışmaktır. Çalışma;

<sup>2</sup> Zâhir ve bâtın mensupları arasında tevhîd gibi meselelere dair anlayış ve yöntem farklılıkları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Akılının Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 357-411.

<sup>3</sup> Mesela bk. Mehmet Yavuz Şeker, “Vahdet-i Vücûd Ekolü Öncesi Sûfilerin Tevhîd Konusundaki Pozisyonları: Bâyezîd-i Bistâmî'nin Tevhîd Anlayışı”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 1083-1102.

<sup>4</sup> Elbette, bu çalışmamızda tasavvufî tevhîd anlayışının ve perspektifinin, sadece modern devir insanına hitap eden/etmesi gereken ve sırf pratik bir olgu olduğu iddia edilmemektedir.

“Kadîm ve geleneksel bir telakkî olarak tevhîdin mâhiyeti nedir? Sûfiler tevhîdi nasıl îzah etmişlerdir? Tasavvufî tevhîdin bugünkü işlevi nedir? İnsanın dünyâyla ilişkisinde ‘eksik olan’ı arayışı nasıldır? Tevhîdden uzak bir medeniyetin bunalımları nelerdir, tevhîdin yeri nasıl doldurulmaya çalışılmıştır?” gibi sorulara betimsel yöntem ve fenomenolojik yaklaşım vasıtasıyla cevap vermeyi hedeflemektedir.

### 1. Kadîm ve Geleneksel Bir Telakkî Olarak Tevhîd

Tevhîd, Allah tarafından gelen ilâhî hitapla ve Hz. Peygamber vasıtasıyla muhataplara ulaşan bir ilkeler bütünüdür. Kur’ân-ı Kerîm’de pek çok yerde sürekli vurgulanan tevhîd düşüncesinin, bir bakıma eski düzeni yıkıcı bir güç olduğu söylenebilir. Özellikle İhlâs Sûresi, tevhîd kavramının semantik alanını şümüllü bir şekilde yansıtmaktadır. Kur’ân’da tevhîdin, öncelikle Allah’ın insanlarla bir iletişim veya diyalog kurma tarzı olduğu söylenebilir.<sup>5</sup> Kur’ân’da sıklıkla onun karşıt kavramı olan şirkin insana verdiği zararlardan örnekler verilmiş, tevhîdin insan fitratına uygunluğundan bahsedilmiştir.

İslâm düşüncesinde tevhîd, insan için fitrî kabul edilmiştir. Fitrat-tevhîd ilişkisine dair birçok beyân mevcuttur. Bazı âlimler naslarda yer alan *fitrat* kelimesinin *İslâm* anlamına geldiği fikrindeyken kimine göre ondan kasıt, Hakk Teâla’nın dünyâyâ gelmeden evvel Hz. Âdem’in neslinden, kendisine îmân ettiklerine dair aldığı tasdik ve mîsâktır.<sup>6</sup> Kimi ulemâ ise fitratı tevhîd olarak yorumlamıştır. Nitekim Rûm Sûresi 30. âyette: “*Öyleyse sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel! ...*” buyrulmuştur. Âyetteki *hanîf* kelimesi, her şeyden yüz çevirerek sadece Allah’a dönen, günahattan, dünyevî zevklerden, şüpheli inançlardan ve her tür şirk bakiyesinden arınmış bir Tanrı inancını hâiz, tevhîd telakkisine gönülden teslim olup sadece Allah’a kulluk eden anlamlarındadır.<sup>7</sup> Böyle bir tevhîd anlayışı, tarihsel açıdan

<sup>5</sup> Burhanettin Tatar, “İmge ve Boşluk: Tevhîd Anlatısına Dair Felsefi Bir Analiz”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (Mart 2020), 10-11.

<sup>6</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Hayati Hökelekli, “Fitrat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/47.

<sup>7</sup> Bk. Muhammed b. Ömer Fâhru’d-dîn er-Râzî, *et-Tefsîrül-kebir ve mefâtihu’l-gayb* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1401/1981), 25/120; Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı: Meal-Tefsîr*, trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 30-31 (110 numaralı dipnot).

“din olarak İslâm’ın” getirdiği bir öğretiyi ya da Tanrı anlayışı olmayıp kökeni insanın var olduğu zamana kadar uzanan büyük bir zincirin bütünüdür. Adı geçen kadim gelenek, aslı bozulmamışlığı, tabilliğin ve asaletin temsilcisidir.

İbn Kesîr (öl. 774/1373) âyetteki *fitratullah*ın Allah’ın halkını kendi marifeti ve tevhîdi üzere, yani ondan başka ilâh olmadığını bilme kabiliyetiyle yaratmasına işaret ettiği kanaatindedir. Bu, Allah’ın “... onları ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ diye şahit gösterdiğinde, ‘Evet Rabbimizsin, şahidiz’ dediler.” (el-A‘râf 7/172)<sup>8</sup> sözünde buyurduğu gibidir.<sup>9</sup> Fahreddîn er-Râzî’ye (öl. 606/1210) göre de *fitratullah* tevhîddir.<sup>10</sup> Öyleyse insan *fitrat* olarak yani yaratılışının özü gereği ve Hz. İbrâhîm’in geleneğine tâbi olması dolayısıyla dünyâda tevhîde âşinâdır.

Tevhîd inancı, *fitrî* olduğu gibi başka bir yönden de geleneksel-dir. Bu bakımdan soyut, rûhî bir alana has gibi gözüke de o, soyut-somut her anlamla ilgilenmektedir. Tevhîd, insanı somut gözlem ve fiillere davet ederken esasen bakışları, “somut olan”ın arkasındaki *mânevî* öze yöneltmek istemektedir.<sup>11</sup> Dolayısıyla İslâm’da tevhîd, hayatın içindedir. Tevhîd, eski kitaplarda kalmış ya da silinmiş bir öğretiyi değildir; aksine insanın yaşamına yön veren, dinamik bir gelenektir. Aslında o, bir bakıma da bilgidir. Her dinin bir ögeyi daha çok vurguladığı; Yahudiliğin korkuya, Hristiyanlığın sevgiye ve İslâm’ın da bilgiye ağırlık verdiği belirtilmiştir. Adı geçen bilgiye gelince o, bütün gerçeği ve bilgiyi içeren ve bütün sınırlamalardan kurtaran aslî bilgidir, *Lâ ilâhe illallah*’tır.<sup>12</sup> Bilgi-tevhîd ilişkisi Muh-yiddîn İbnü’l-Arabî (öl. 638/1240) tarafından şöyle yorumlanmıştır: “‘De ki Rabbim! İlmimi arttır.’ ifadesinden murâd, çokluğun birliği hakkındaki marifetinin artması için ilâhla ilgili bilgideki artıştır. Böylece Hakk’ı övmeye karşı arzusu artar... Hz. Peygamber’e arttırılmasını istemesi emredilen şey -başka bir ilim değil de- tevhîd ilmi-

<sup>8</sup> Bahsedilen âyet tasavvuf literatüründe *mîsâk âyeti*, *elest âyeti* gibi isimlerle tesmiye edilmiş ve bazı sûflerin tevhîd görüşlerine ve yorumlarına dayanak oluşturan bir nazariye hâline gelmiştir. Konu hakkında ilerleyen bölümde bilgi verilecektir.

<sup>9</sup> Ebü’l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-Azîm* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1420/2000), 1452.

<sup>10</sup> Râzî, et-Tefsîrü’l-kebir 25/120.

<sup>11</sup> Sadık Kılıç, *İslâm’da Sembolik Dil* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 49.

<sup>12</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, trc. Yusuf Yazar (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 314, 321.

dir.”<sup>13</sup> S. Hüseyin Nasr “İslâm’da ve meydana getirmiş olduğu uygarlıkta her türüyle bilgi gerçek bir biçimde aziz bilinmiştir: deneysel olandan, tevhîdî bilgi denilen bir bilginin en yüksek formuna (marifet ya da irfân) kadar bir şekilde kutsalla irtibatlı olan her bilgi.”<sup>14</sup> ifadeleriyle tevhîdî bilginin değerine atıfta bulunmuştur.

Yukarıda zikredilen (tevhîdî) bilgi, âdemoğlunun Rabb’iyle yaptığı bir ahid olması bakımından kutsal ve kadîm bir bilgidir. Burada ilim ve tevhîdden maksat, Âdem’in ilk bilgisinde içkin olan tevhîd anlayışıdır. Nitekim düşüşünden (dünyâya gönderilmesinden) önce insan her şeyin bilgisine ilâhî formu içinde yani Tanrı’yı yansıtan bâtinî bir tarzda sahiptir. Fakat düşüşten sonra insanın bilgisi zâhîrleşmiştir. Kutsal bilgiyi yeniden kazanması için rûhun çeşitli safhaları geçmesi lazımdır.<sup>15</sup> İnsan dünyâda bu bilgiyi hatırladığı nispette özüne/fitrata dönebilecektir. İslâm’a göre herkes kendi aklı ve idrâki nispetinde bu bilgiden yani tevhîdden sorumludur. Kutsal bilgiyi yeniden hatırlama ve elde etme aşamalarını geçip de birliğe ulaşmanın; yani kesretten vahdete varmanın üzerine en fazla kelâm edenlerin ve eser verenlerin sûfiler olduğu söylenebilir. Sûfilerin tevhîdi ve buna binâen insanı ve dünyâyı nasıl anlamlandırdıklarına<sup>16</sup> değinmek meseleyi vuzûha kavuşturacaktır.

356 | db

## 2. Tasavvufta Tevhîd ve İnsan

Tevhîd, aslında Allah’a ulaşmada onun birliğini idrak etmede diyalojik-pratik bir vasıtaadır. İslâm düşünce tarihinin doğası gereği ise tevhîd bir doktrin olarak soyut değer yargılarıyla, birtakım standartlarla incelenmiştir. Tevhîdin, Allah’ın insanlarla bir iletişim veya diyalog kurma biçimi olarak ele alınmasıyla kelâmî, felsefî, tasavvufî, siyâsî vb. alanlarda kavramsal veya normatif olarak ele alınması arasındaki farklılığın mâhiyeti hakkında düşünülmelidir.<sup>17</sup> Tasavvuf dışındaki bütün disiplinlerde, diğer bir deyişle Kelâm, Fıkıh gibi zâhîrî ilimlerde Allah; dolaylı olarak, âyetleriyle bilinebilen, çok fazla yaklaşılabilen bir varlığı ifade eden kavramdır. Hâl-

<sup>13</sup> Ebû Bekr Muhyiddîn İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 1/94.

<sup>14</sup> Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 24.

<sup>15</sup> Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 37, 46.

<sup>16</sup> Ehl-i tasavvufun tevhîd anlayışı hakkında bir örnek için bk. M. Nedim Tan, “Vahdet Fikrinin Osmanlı Tasavvuf Literatüründeki Yansımalarına Bir Örnek: Hasan Ünsî’nin Sırr-ı Ahadiyyet’i”, *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı (İstanbul: İsar Yayınları, 2018), 283-290.

<sup>17</sup> Tatar, “Tevhîd Anlatısına Dair Felsefi Bir Analiz”, 10-11.

buki sūflere göre Allah, daha farklı bir anlam dünyasına sahip olmuştur. Onlara göre Allah bilinebilir ve kendisine yaklaşılabılır bir varlıktır. Dolayısıyla Allah kavramının semantik yapısı değişerek<sup>18</sup> soyut kelamî veya sırf felsefî söylemden bir anlamda özgürleşmiştir. Yani tasavvuf ehlinin Allah anlayışı, tenzih ve teşbihi birleştiren bir yaklaşımın tezâhürüdür. Bu bağlamda sūflerin Allah telakkisinin ana kavramı, insanın kendine/zannına göre bir Tanrı anlayışı belirlemesini ifade eden *ilâh-ı mu tekad* fikridir.<sup>19</sup> Esasında onların Tanrı tasavvurunun niteliği, tevhîdi kendilerine has bir anlamlandırma ve yorumlama biçimine fırsat tanımıştır.

Bir tasavvuf terimi olarak tevhîd; Allah'ın zâtını, aklen ve zihnen düşünülen, tahayyül edilen her şeyden soyutlamak anlamına gelir.<sup>20</sup> Tasavvuf erbâbına göre tevhîdin birçok çeşidi ve muhtelif dereceleri mevcuttur.<sup>21</sup> Mutasavvıflar onun muhitini ve çeşitliliğini ifade için *tevhîd bahri*, *tevhîd denizi* nevinden terkipler kullanmışlardır.<sup>22</sup> Mesela avâm-havâs seviyesine göre tevhîd; *tevhîdü'l-âmme*, *tevhîdü'l-hâssa*, *tevhîdü hâssati'l-hâssa* olarak tasnif edilmiştir.<sup>23</sup> Avâmın tevhîdi, bütün Müslümanların yaptığı gibi kelime-i tevhîdi

<sup>18</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş (Ankara: Kevser Yayınları, ts.), 47-48. Ayrıca bk. Abdurrahim Güzel, "Kelâm ve Tasavvuf Açısından Tevhîd", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (2001), 198-199. Affî'nin deyişiyle, "Kelâmcılar Allah ile insan arasındaki ilişkiyi âbid ile mâbud arasındaki ilişki şeklinde tasavvur etmişlerdir. Sūfler ise bu ilişkiyi muhib ile mahbûb arasındaki ilişki şeklinde anlamışlardır." bk. Ebu'l-Alâ Affî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 136-137.

<sup>19</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 25-44.

<sup>20</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 359.

<sup>21</sup> Örnek olarak Ebû Bekir eş-Şiblî (öl. 334/946) tevhîdi *beşerî* ve *ilâhî* şeklinde taksim edip, *beşerî* tevhîdi "cezadan korkmak", *ilâhî* tevhîdi "saygı göstermek" diye tarif etmiştir. Bk. Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdu'l-Halîm Mahmûd ve Tâhâ Abdu'l-Bâkî Sürûr (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse-Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1380/1960), 54.

<sup>22</sup> Mesela bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fî muameleti'l-mahbûb ve vasfî tarîkı'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd* (Mısır: Dâru Sâdır, ts.), 1/146; Serrâc, *el-Lüma'*, 49.

<sup>23</sup> Mesela Yûsuf b. Hüseyin tevhîdi "avâmın, hakâik ehlinin ve havâssın tevhîdi" şeklinde üçe ayırmıştır. bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 50-51. Tasavvufta avâm-havâs ayrımı çok önemlidir. Hatta mutasavvıflar birçok meseleyi îzah ederken bu kaideyi göz önünde bulundururlar. Tasavvufta birçok makam ve hâlde olduğu gibi tevhîdin de farklı dereceleri vardır. Dolayısıyla sūfler bu hassas konuda dahi avâm-havâs farkını gözetmişlerdir. Abdullah el-Herevî de eserinde avâmın, havâsın ve hâssu'l-havâsın tevhîdinden bahsetmiştir. Bk. Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-sâirîn* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988), 135-138.

dille söylemek, kalple de tasdik etmektir.<sup>24</sup> Cüneyd-i Bağdâdî'ye (öl. 297/909) göre havâssın tevhîdi kulun, Allah'ın huzurunda, O'nun kudret hükümlerini gösteren bir gölge gibi olması, kulun son hâlinin ilk hâline dönmesidir. Böylelikle kul, var olmadan evvelki hâli gibi olur. Bu ise tevhîdde son sınırdır.<sup>25</sup> "Kulun var olmadan önceki hâli gibi olması" Cüneyd'in, tevhîd anlayışını üzerine bina ettiği "mîsâk âyeti"ne işaret etmektedir.<sup>26</sup> Nitekim kendisi, beşerî rûhların, bedenlerle birleşmelerinden önce de var oldukları fikrindedir. Rûhlar o yaşamlarında Allah'la doğrudan bütünleşmelerinden dolayı temiz ve mukaddestirler. Onları Allah'tan perdeleyen her şey ise maddî âlemle, beden ve arzularla ilintilidir.<sup>27</sup>

Tevhîd, özellikle ilimlerin tasnifinden sonra bütün İslâmî ilimlerin ve mensuplarının benimsediği ve kendisine mâl ettiği bir akîde olmuştur. Sûfiler de tevhîdi o kadar sahiplenmişlerdir ki ilimleri Tasavvufa verdikleri adlardan biri *tevhîd ilmidir*. Bâyezîd-i Bistâmî'nin (öl. 234/848) "*Ebû Ali es-Sindî ile sohbet ettim. Ben ona farzları ikâme edecek bilgileri öğretiyordum. O da bana karşılığında tevhîd ve hakâyik ilmini öğretiyordu.*"<sup>28</sup> sözlerinde bunun izleri görülmektedir. İlk zâhid ve sûfilerden beri tasavvufun aslında tevhîd esasını üzerine kurulduğu ısrarla vurgulanmıştır. Mesela Abdülkerîm el-Kuşeyrî (öl. 465/1072) "*Biliniz ki bu tâifenin şeyhleri, işlerinin kâidelerini tevhîd konusunda sağlam esaslar üzerine bina etmişler, onlarla akidelerini bid'atlardan korumuşlar, selefî ve sünnet ehlinin de benimsediği, teşbih ve ta'tilin olmadığı bir tevhîd telakkisini kendi dinleri olarak kabul etmişlerdir.*"<sup>29</sup> beyânıyla tasavvufî tevhîd anlayışını ortaya koymuştur. Sûfiler tevhîd anlayışlarını *tevhîd-i sûfiyye*, *hakikat-i tevhîd*, *tevhîd-i amelî* gibi isimlerle dile getirmişlerdir. Bu ifadeler tasavvuf ehlinin, tevhîdi yalnızca bilgi ve sûretten müteşekkil görmediklerini anlatmaktadır. Onlar açısından tevhîd, keşif ve

<sup>24</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1426/2005), 1604.

<sup>25</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 49-50.

<sup>26</sup> Tasavvuf tarihinde mîsâk hakkındaki izâh ve yorumlar için bk. Muammer Cengiz, "Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (Haziran 2017), 904-924.

<sup>27</sup> Affî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, 148-150.

<sup>28</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 235.

<sup>29</sup> Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf (Kâhire: Dâru's-Şa'b, 1409/1989), 24.

ilhâma dayanır ve dahi sülûkü gerektirir.<sup>30</sup> Tasavvuf ehlinin bu tevhîd anlayışı Ali b. Osman el-Hücvîrî'nin (öl. 465/1072 [?]): “*Tevhîd ehli söz itibarıyla Cebrî, amel itibarıyla Kaderî (hürriyetçi) ve Mu'tezilî olmalıdır.*”<sup>31</sup> ifadesinde yer bulmuştur.

Yukarıdaki gibi bir îmân-amel, madde-mâna, zâhir-bâtın, fenâ-bekâ türünden düalist ya da karşıt unsurları telif edici ve uzlaştırıcı bir tevhîd nazariyesinin sistemleşmiş biçimi, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) ve takipçilerinde görülür. Tasavvufî düşüncesinin özünü *vücûd* (varlık) kavramı üzerine kuran İbnü'l-Arabî'ye göre varlık Tanrı ile özdeştir ve tek bir hakikattir. Tanrı dışındaki bütün varlıklar vücûdlarını ondan almışlardır.<sup>32</sup> İbnü'l-Arabî, tevhîd nazariyesini *vahdet-i vücûd* (varlığın birliği) doktriniyle açıklar. Tevhîdi *Lâ mevcûde illallah* ile ifade eden bu doktrin, seçkinlerin tevhîdi olduğu belirtilir. İbnü'l-Arabî'nin akıl-îmân, ilim-dîn, zâhir-bâtın, hürriyet-zarûret telifini sağlayan bu felsefesi senkretizmi canlandırmış, hatta çok daha ileriye götürmüştür.<sup>33</sup> Anlayış düzeyi yüksek bir kesime hitap ettiği düşünülse de vahdet-i vücûd aynı zamanda, Tanrı tasavvuru ve dolayısıyla tevhîd hakkında tenzih ve teşbihi telif eden içkin bir veçheyi hâizdir.

İbnü'l-Arabî'nin adı geçen öğretisinin temel kavramı *insân-ı kâmil*dir. Kâmil insan âlemde dört unsurdan (toprak, su, hava, ateş) mâdenlere, bitkilere ve hayvanlara kadar var olan ne varsa her şeyi kendisinde cem etmiştir. İnsân-ı kâmil özel anlamda âlemin hülâsasıdır.<sup>34</sup> İnsan olgunlaştıkça ve kemâle erdikçe tevhîdi de mükemmelleşmekte, müspet ya da menfî her şeyi Allah merkezli/Allah'tan bilmeyi, dünyâyı böylece yorumlama kabiliyetini öğrenmektedir. Bütün meseleler temelde insan merkezli vahdet-i vücûd felsefesine bağlanmıştır. Dolayısıyla metafizik, ahlâk ve siyâset meselelerini birbirinden ayırmak; tabiat, birey ve toplum için ayrı felsefeler yapmak olanaksızdır. En yüksek şekilde insanda ortaya çıkan varlık düşüncesi üç meseleyi de ihtiva eder. Bu sebepten metafizik bir

<sup>30</sup> Süleyman Uludağ, “Tevhîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/21.

<sup>31</sup> Ali b. Osman Cüllabi el-Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb-Hakikat Bilgisi*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 83.

<sup>32</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Arabî, *el-Fütûhât*, 1/410, 439; Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 93 (Giriş).

<sup>33</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 238.

<sup>34</sup> Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar Kavramlar*, trc. Ahmed Yüksel Özemre (Üsküdar: Kaknüs Yayınları, 1997), 177.



hüküm ahlâkî ve siyasî bir sonucu da anlatır.<sup>35</sup> Bahse konu olan uzlaştırmacı tevhîd telakkisi ilkin, kelâmcıların te'vîl metoduyla ulaştıkları tenzihçi Tanrı telakkisinin eleştirisi şeklinde tezâhür etmiştir. Buna mukabil o, vahyin dinamik dilini canlandırarak mânevî hayatın ihtiyaçlarını gideren bir Tanrı anlayışına ulaşmayı talep etmiştir.<sup>36</sup>

Müsteşrik H. Heinrich Schaefer'e göre tasavvuf, kişinin hakiki tevhîd vasıtasıyla bireysel kurtuluşa erme gayretidir.<sup>37</sup> Ne var ki onun hakiki tevhîd dediği *tasavvufî tevhîd* vasıtasıyla bireysel kurtuluşu amaçlama ve bu alandaki bilinç, toplum açısından ya da tabana yayıldığında, herkesin/ortalama bir Müslümanın başarabileceği yahut farkında olduğu bir hedef değildir. Bu bakımdan vahdet-i vücûd anlayışının yani tasavvuf eksenli bir tevhîdin halkta yerleşmesinde, işlevsel ve pratik olarak tasavvuf/tekke edebiyâtının daha çok katkısının olduğunu teslim etmek gerekir. Bu bilinç halka menkıbeler, şiirler, ilâhîler şeklindeki sembolik anlatımlarla veya bir önder yani mürşid eşliğinde kazandırılmaya çalışılmıştır. Tasavvuf-taki bu nazarî ya da bireysel tevhîd bilinci ile maşerî ve genel tevhîd bilincinin farkına Hilmi Ziya Ülken (ö. 1974),

360 | db

“Bir taraftan usûl farklarına, bir taraftan da hedeflerine nazaran İslâm mutasavvıflarını da başlıca üç zümreye ayırmak mümkündür: a) Vahdet-i vücûd ismiyle tanınmakta olan tasavvufî ve integral metafizik tesis edenlerdir ki bunların en başında Muhiddin Arabî'yi görüyoruz. b) İlimle imanı tefrik etmek ve ikincisini amelî aklın esası olarak almak suretiyle tasavvufu bir ahlak sistemi hâline getirenlerdir ki bunların da başında Gazalî'yi görüyoruz. c) Vahdetin eşyâda tecellisi ve ilâhî aşk telakkileriyle tasavvufu yüksek bir estetik cereyanı hâline getirenlerdir ki bunların da başında Mevlânâ Celaleddin Rûmî ve Mahmud Şebüsterî'yi görüyoruz.”<sup>38</sup>

şeklinde bir tasnifle işaret etmiştir.

<sup>35</sup> Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, 233.

<sup>36</sup> Demirli, “İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı”, 44.

<sup>37</sup> Bk. Annemarie Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, trc. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kbalcı Yayınevi, 2012), 42.

<sup>38</sup> Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, 212-213.

### 3. Düalist Dünyâda Düalist Bir Varlık Olarak İnsan

Dünyâ ve insan, ikisi de düalite<sup>39</sup> prensibine göre yaratılan varlıklardır. İnsanın ve dünyânın, kendi içinde zıt taraflarının uzlaşabildiği senkretik yönleri ve karşıtların çelişkileri ya da birliği olarak bilinen diyalektik boyutlarının da olduğu söylenebilir. Nasr adı geçen düaliteyi şöyle açıklar: “Yaratılmış düzeni karakterize eden ve kendilerini varlığın ilkesel olanının altındaki tüm düzeylerinde açığa vuran yin-yang, pruşa-prakrti, aktiflik-pasiflik ve madde-sûret gibi ikilemler yalnızca bu çift cinsiyetli gerçeklik düzleminde ortaya çıkabilirler ve dişi ile erkeği meydana getirirler...”<sup>40</sup>

Dünyâ bizâtihi düal/ikicil bir yapıya sahip olduğu gibi aynı zamanda böyle bir sistemin de tek taraflı boyutunu oluşturur. Dünyâ (دنيا) kelimesi sözlükte “yakın olmak, alçaklık, alçak olmak, aşağıda olmak” gibi anlamlar taşır.<sup>41</sup> Kur’ân’da “ölümünden önceki hayat”, “ilk hayat”, “geçici hayat” (en-Nisâ 4/77; Yûnus 10/23; el-Ankebût 29/64...) mânalarıyla yer alan kelimenin, Kur’ân dilinde tasvir edici (*descriptive*) değil; mâna ve değer katıcı (*significative*) bir delâleti vardır. Bu platformda dünyâ coğrâfi değil, ahlâkî bir niteliğe sahiptir.<sup>42</sup> Ancak Kur’ân’da bazen sıfat olarak ve ahlâkî mânada kullanılan dünyâ kelimesi, bağlamına göre anlam kazanarak yer küreyi ifade etmiştir.<sup>43</sup> Günümüzde ve toplumumuzda ise kelime yerine ve söyleyenin maksadına göre her iki anlamında da kullanılmaktadır. Kişi “yalan dünyâ” gibi sübjektif bir durumdan söz ettiğinde, dünyâyı anlam ve değer katıcı bir delâlette kullanıyor demektir. İzutsu’ya göre dünyâ kelimesi, *koca* ve *karı* örneğinde olduğu gibi ikizine bağlı çift kelimeler grubundandır. Yani bir kavram olarak dünyâ âhiret kavramını akla getirir.<sup>44</sup> Kur’ân’da ve hadîslerde dünyâ kelimesinin genelde âhireti hatırlatacak tarzda kullanıldığı görülür. Dolayısıyla buralarda düalist sisteme işaret vardır.

<sup>39</sup> Burada *düalite* ve *düalist* kavramları bilindiği anlamda bir din ya da felsefe ideolojisi olarak değil; bir gerçekliğin iki yönüne işaret etmek için kullanılmıştır.

<sup>40</sup> Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 193. Tasavvufta bu düalite Celâl-Cemâl tecellisi olarak da ifade edilir.

<sup>41</sup> Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmirâî (b.y.: Mektebetü'l-Hilal, ts.), 8/75.

<sup>42</sup> Mustafa Öztürk, “Kur’ân’ın Değer Sisteminde Dünyâ ve Dünyevî Hayatın Anlamı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 7/16 (2006), 65-67; Süleyman Uludağ, “Dünyâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/22.

<sup>43</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Öztürk “Kur’ân’ın Değer Sisteminde Dünyâ”, 66-67.

<sup>44</sup> İzutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, 78.

Dünyânın kendisinin ikicil ve izâfî bir yapıya sahip olması ise onda başlangıç-son, gece-gündüz, aydınlık-karanlık gibi zıtlıkların bulunması demektir. Bunların hiçbiri kalıcı ve sonsuz değildir, yok olmaya mahkûmdur. Söz konusu bakış açısıyla başta semâvî dinler olmak üzere birçok dinde ve öğretide onun bu yönü insanların, üzerinde çok fazla durup düşündükleri, sorguladıkları hususlardan biridir. Özellikle bazı mistik ve gnostik öğretiler dünyânın geçici ve maddesel boyutuna odaklanmış ve onu bizâtihi reddetmişler ya da dünyâyâ karşı aşırı menfî bir tavır almışlardır. Bu bağlamda genel kabul görmüş bir düşünceye göre Yahudilik dünyâyâ; Hristiyanlık âhirete dönük bir dindir. İslâm ise her ikisinin de hakkının verilmesini telkin eden bir dindir.

Gnostisizm, Hermetizm, Eflatunculuk ve Yeni Eflatunculuk gibi kadîm geleneklerde dünyâ hayatı rûhun maddeyle savaşımdan zühur eden bir imtihan sürecidir.<sup>45</sup> Katı bir düalist görüşe sahip bu geleneklerde dünyâ maddedir, onlar madde olan her şeye cephe alırlar. Bu felsefelerde maddî ve mânevî iki yönüyle halk edilmiş insanın da maddî yönü kötü olarak algılanmıştır.<sup>46</sup> Realiteye uymayan tarih dışı insan ve dünyâ tasavvurları, sadece mânevî ve rûhî yöne ağırlık vermekle ve bunu hakikat saymakla insanın doğasına aykırı hareket etmişler ve bugün için bir karşılık bulamamışlardır.

Pesimist dünyâ görüşüyle bilinen filozof Arthur Schopenhauer (öl. 1860) ise “*Dünyâ, benim tasarımımdır. Bu, yaşayan, bilen her şey için geçerli bir doğruluktur. Onu kuşatan dünyâ olsa olsa tasarım olarak vardır. Açıkçası dünyâ, ancak başka bir şeyle ilişkisi içinde, tasarımı kavrayan biriyle ilişkisinde vardır, bu da kendisidir.*”<sup>47</sup> görüşündedir. Öyleyse asıl olan dünyânın nasıl algılandığı ve insanın onu nasıl yorumladığıdır. O, bu fikirleriyle esas meselenin *dünyâ görüşü (weltanschauung)*<sup>48</sup> denilen şey olduğuna işaret eder görü-

<sup>45</sup> Mahmut Erol Kılıç, “Hermes”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/230.

<sup>46</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Zeynep Canan Koçak, *Yerel Kültürün Hz. Peygamber ve Hadisler Üzerindeki Etkisi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 15-42.

<sup>47</sup> Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, trc. Levent Özşar (İstanbul: Biblos Kitabevi, 2009), 8.

<sup>48</sup> İlk kez Immanuel Kant (ö. 1804) tarafından kullanılan bu kelime, insanın bütün dünyâyı veya büyük resmi görme ve idrak tarzı; kişinin düşünme, algılama, bilme ve eylemini belirleyen ve bunların temelini oluşturan, gerçeklik alanının bütününe dair inançlar sistemi gibi anlamlara sahiptir. Ayrıntılı bilgi için bk. Latif Tokat, “Dünya Görüşü-Din İlişkisi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2006/1), 41-63.

nür. Dünyâ görüşü ise rölattiftir. Özneye ilişkisinde bütün dünyâ, algılayanın algısına bağlı olarak nesnedir, tasarımdır.<sup>49</sup> İnsanın, onu sadece maddesel ve görünen gerçekliğiyle algılaması ve dolayısıyla umutsuz olması, yalnızca dünyâ odaklı maddesel bir yaşam sürmesi ya da dünyâya dinlerin (ve İslâm dininin) tavsiye ve telkin ettiği öğretiler doğrultusunda değer atfetmesi kendi elinde ve iradesindedir.

İslâm dünyâya ve insana bakışında, bahsedilen birtakım inançlarda olduğu gibi maddî varlığı ve gerçekliği yok saymaz ve bunlar karşısında bocalamaz. Dünyâya gelmekteki gâye, âhirete yönelik ölçülü bir dünyâ hayatı yaşamaktır. Fakat insanın yaşam alanı olan dünyâ ile ilişkisi ve yaşamaya olan tutkusu, gerek insanın gerekse dünyânın menfî taraflarını ortaya çıkarmasına sebep olur. Ancak İslâm, dünyâ ve insan için külliye pejoratif bir sâikle yönelmez. Öyle ki erken devir tasavvufunda, dünyâya -ve bazen de insana- aşırı şekilde tavrı alan ve bunu zühdün bir gereği olarak gören bazı zâhidlerin ve sûfilerin, zamanla ılımlı bir zühde evrildikleri müşâhede edilmiştir. Klasik dönem tasavvufuna doğru da artık sûfilerin dünyâyı ve insanı üst düzey ve dengeli bir bakışla değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (öl. 672/1273) gemi metaforu<sup>50</sup> bunu ortaya koyan güzel bir örnektir.

Kişi gerek maddî gerekse mânevî dünyâ ile irtibatını bazı sebeplerle bir şekilde dengeleyemediğinde, anlamsızlık ve boşluk duygusuna kapılabilmekte ve bununla mücadele etmek durumunda kalabilmektedir. Gelenekçi düşünce ekolünün temsilcisi Nasr, günümüz insanının bu çırpınışlarına “kutsal yeniden keşfetme arayışı” adını vermiştir. Durumu mit ve sembollere olan ilgi üzerinden açıklayan müellif diyor ki: “Çağımızda mit ve semboller üzerine olan çalışmaların canlanması kuşkusuz çağdaş insanın anlamlı ve kutsal bir evren arayışına işaret eder; ancak, geleneğin kendisine başvurulmak-

<sup>49</sup> Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 9.

<sup>50</sup> Mevlânâ'nın mal-mülk sevgisini suya, insanın kalbini de gemiye benzettiği meşhur metafor için bk. *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, trc. A. Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın- Mustafa Tahralı (İstanbul: Kitabevi Yayınları, ts.), 1/319 (b. 999). Hadislerde ve özellikle Tasavvuf literatüründe zühd ve dünyâ hakkında birçok konu başlığı açılması ve eserler verilmesi bile kalbe Allah'tan başka şeylerin (*mâsivallah*) girmemesini yani tevhîdi hatırlatmak ve telkin etmek içindir. Sûfiler açısından Allah-insan ilişkisinin merkez mahallî ve hakiki tevhîdin esas mekânı kalptir.

sızın ve geleneğin yardımı olmaksızın bu arayış hedefine ulaşamaz.”<sup>51</sup> Burada Nasr’ın “gelenek” dediği şey, dikkat çekicidir. Onunla, birliği ifade eden ve her şeyin özünde olan tevhîdi dile getirmiştir.

#### 4. Tevhîd’den Uzak Bir İnsanın/Medeniyetin Bunalımı

İnsan fitraten Allah’ın emrettiği doğruyu, iyiyi bulmaya ve bu minval üzere yaşamaya meyilli olduğu gibi aynı zamanda; zayıflık, unutkanlık, nankörlük gibi birçok zaafı da malûldür. Maddî açıdan gerekli-gereksiz hayli fazla eşyayı elde eden modern insan, hakiki ihtiyacı olan şeylere gâfil olmakta ya da bunları ihmal etmektedir. Böylece dünyâsında, anlam veremediği bir boşluk oluşmakta, ancak içteki o boşluk bir türlü kapanmamaktadır. Madde ile her şeyi çözebileceğini sanan bu insan, onu elde edince hakiki isteğinin bu olmadığını anlayıp kısır bir döngüye girmekte, hayâl kırıklığına uğramaktadır. Müslüman olsun ya da olmasın, alabildiğine sekülerleşen bu insan için İslâm’ın çözümü yine tevhîddir. Çünkü o, bireye, evrensel yaşam amacını fark ettirmektedir. Tevhîd, bugünün insanı için akl-i meâş denilen, insanın diğer insanlarla ve maddeyle olan ilişkisi ile akl-i meâd denilen Allah ve uhrevî âlemlerle olan ilişkisi arasında denge kurucu bir unsurdur.

364 | db

Dünyevîleşmenin artmasının ve insanın mânevî yönünün ikinci plana atılmasının kaynağı ve sebebi genellikle Batı olarak görülür. Sözü edilen çıkarım büyük oranda doğrudur. Bunun temelinde özellikle Hıristiyanlık bünyesindeki insan-dünyâ ilişkisini dengeleyemeyen zühde, yani “aşırı ruhbanlığa” bir reaksiyon geliştirmek yatar. Batı, dünyâyâ karşı gösterilen bu aşırı tavırları ve dengesizliği bir müddet sonra uzlaştırma yoluna gitmiştir. Aydınlanma hareketlerinden sonra ortaya çıkan bu durum, Max Weber’in (öl. 1920) teorisine göre *dünyevî asketizm* ya da *kapitalist rûh* ismini almıştır.<sup>52</sup> Weber olgudan şöyle yakınmıştır:

“Asketizm dünyâyı yeniden kurma ve kendi ideallerini orada gerçekleştirme işine giriştikten sonra, tarihte daha önce hiç görülmemiş bir biçimde, dünyevî materyaller insanların üzerinde giderek artan bir şekilde güç kazanmaya başlamıştır ve bu güç en sonunda kaçınılmaz

<sup>51</sup> Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 129.

<sup>52</sup> Bk. Max Weber, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, trc. Mehmet Ökten (Ankara: Tutku Yayınevi), 2014.

bir hâl almıştır... Aydınlanma felsefesinin sonunda sinsi sinsi yaşamımızda gezen şey 'meslekî görev' fikridir."<sup>53</sup>

Artık her iki dünyâda da cenneti yaşamak gibi "kapitalist" bir inanç hâkimdir: *kazanmak, her zaman kazanmak*.<sup>54</sup> Sözde karşıt bir denge kurucu olarak çıkan Protestanlık, toplumun ve bireyin dünyâ görüşünü kökten değiştirmiştir. Yaklaşık üç asır evvel ortaya çıkan ve etkileri bütün dünyâda hâlen devam eden bu zihniyet, yirminci asırda artık bir tehlike ve problem olarak algılanmaya başlanmıştır. Bu tehlikeye bir reaksiyon olarak yine batılı yazarlar, felsefeciler ve psikologlar bazı çözüm yolları aramışlar, birtakım kavramlar inşa etmişlerdir. Batılı fikir adamlarının bu tutarlı düşünceleri *tersten tevhîd* olarak okunabilir. Çünkü pozitivist düşünceye dayalı dünya görüşüne sahip kişi de kâinatın hakikati olan tevhîdden kaçamamaktadır. Böylece bu insan yine de tevhîde bağlı olduğunu bilmeksizin, salt akılcılıkla hareket ettiği sanısına kapılmıştır.<sup>55</sup>

Yukarıdaki durumun etkileri ne yazık ki Batı dünyâsıyla sınırlı kalmamıştır. Bugün İslâm dünyâsı aynı problemlerle baş etmeye çalışmaktadır. Batı, acı bir şekilde tecrübe ettiği bu sıkıntıları çoktan tespit etmiş ve çözüm yolları hakkında fikirler üretmiştir. Öyle ki felsefenin ve özellikle psikolojinin son yüzyıllarda Batı'da olağanüstü ilerlemesinin altında dahi onların baş etmek durumunda kaldıkları bu sorunlar yatmaktadır. Ancak birçok şeyde olduğu gibi Müslüman Doğu, bu problemleri de yeni deneyimlemektedir. Bunlarla baş etmek için ise onun, dışarıdan ya da yeni bir çözüme ihtiyacı yoktur. Çünkü tevhîd ve ihsan merkezli dünyâ görüşünün ve özellikle de kamuya hitap eden yönüyle tasavvufî tevhîd anlayışının içselleştirilmesi, modern dünyâda hem Batı'ya hem Doğu'ya çare olacaktır. Nitekim bugün için modern psikoloji ile halka yönelik tasavvuf enstrümanlarının hedeflediği kitle benzemektedir.

<sup>53</sup> Weber, *Protestan Ahlâkı*, 261. Mesleği (*beruf*) ve maddiyatı bir ibadet gibi algılayan bu ahlâk biçiminin, yine insan-dünyâ ilişkisindeki dengeli kuramamış olduğu hatta tersi yönde maddiyatı ve sermayeyi kutsadığı anlaşılmaktadır.

<sup>54</sup> Cihan Özpinar, "Manevi Asketizmden Dünyevi Asketizme-Kapitalist Topluma Weber'ci Bakış", erişim: 22 Mart 2020, <http://www.muhammedbalci.com/hukukdunyasi/alintilar/215.pdf>, 6-7.

<sup>55</sup> Osman Şimşek, "'Tevhîdî Düşünce' İlmi Yöntem Anlayışına Göre 'Medeniyet-Eğitim-Tasavvuf İlişkisinin İctimaî Düzen (Sistem) Kurucu Vasfı"', *Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 8/23 (Yaz 2019), 179.

## 5. Bazı Tespitler ve Çözüm Arayışları

Aşağıda yer verilecek sorunsalların esas nedeni, kanaatimizce, önceki bölümlerde sebepleri ve etkileri irdelenen *gelenekten/tevhîdden sapma* ve *dünyevîleşme*dir. Elbette bu bölümde, insanlığın varoluşundan bugüne dek süre gelen problemlerin, yalnızca modern zamanların çıkmazları olduğu iddia edilmemektedir. Ancak onların bu çağda daha bir tebâruz ettiği ve yaygınlaştığı, dolayısıyla da birçok psikolojik ve ideolojik sorunları beraberinde getirdiği âşikârdır. Bu tezi ifade etmek için de bizimle aynı fikirde olan bazı düşünürlerle başvurulacaktır.

**5.1. Maddeye Düşkünlük:** İnsanın yeme-içme, giyinme, barınma gibi zarurî ihtiyaçlarını karşılaması hiçbir dinde ya da felsefede mahzurlu görülmemiştir. Geleneksel dünyâda maddî gereksinimleri karşılanan insan; daha fazlasını elde etmek, kendisine yapay ihtiyaçlar üretmek yerine bunlarla yetinir, varlıklarına şükran duyar ya da iyi bir aile kurmak, üretmek, düşünmek gibi üst idealere yönelirdi. Fakat bugün modern insanın anlam dünyâsı genel olarak maddeye ve tüketime yönelik hızlı bir yaşam üzerine kurulmuştur. Kişi, modern ilerlemenin hayatına getirdiği bütün düzenlemelerden hayli hoşnuttur. Çok hızlı iletişim araçlarına ya da bu türden diğer şeylere mâlik olduğu ve daha kompleks bir hayat yaşadığı için insan bugün eskisinden daha mı mutludur? Aslında vaziyet bunun tamamen tersidir. Nitekim bir kişinin gereksinimleri ne kadar çok ise ihtiyaçlarından o nispette mahrum kalacak ve dahi o nispette de mutsuz olacaktır. Modern uygarlık, doğal olmayan yapay gereklerin çoğaltılması amacındadır.<sup>56</sup>

Schopenhauer böyle bir insan için “ağırlık merkezi kendi dışında” tabirini kullanmıştır.<sup>57</sup> Bu insan tipolojisinin tatmin olabileceği yegâne şey maddî doyumlardır: sadece “para kazanmak” esastır. Bu ihtiras böylece bütün hayatın tek gâyesi hâline dönüşür.<sup>58</sup> Schopenhauer’a göre bu tipin tam karşısında “ağırlık noktası kendi içinde” bulunan fevkalade bir zihniyet vardır. O, şeylerin özünü ve varoluşunu küllî ve mutlak bir şekilde konu edinir.<sup>59</sup> İnsanın madde karşı-

<sup>56</sup> René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, trc. Mahmut Kanık (İstanbul: Verka Yayınları, 1999), 139.

<sup>57</sup> Arthur Schopenhauer, *Yaşam Bilgeligi Üzerine Aforizmalar*, trc. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 33.

<sup>58</sup> Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 139-140.

<sup>59</sup> Schopenhauer, *Aforizmalar*, 33-34.

sında *sahip olmak* ya da *olmak* şeklinde iki varoluş tarzı geliştirdiğini belirten Erich Fromm'un (öl. 1980) da naklettiğine göre bu iki farklı tutumdan birinin ya da ötekinin üstünlüğü, bireyler ve toplumsal birimler arasındaki karakter farklılıklarının kaynağını oluşturur. Kişi, sahip olmak güdüsünden kendisini kurtarabilmek yani olmak için "ben" tutkusundan ve her şeyi kendi menfaatine göre değerlendirmekten sıyrılmalıdır. Olmak, yüzeysel görüntüleri aşip onların ardındaki hakikati kavramakla gerçekleşebilir.<sup>60</sup>

Fransız mütefekkir René Guénon'a (öl. 1951) göre modern çağın ardı arkası kesilmeyen telaşı, sürekli bir değişim ve mütemadiyen artan hız ihtiyaçları, çokluk içinde dağılmadır. Doğululara göre sentez edememe yeteneksizliği ve her türlü yoğunlaşma imkânsızlığı da buradan ileri gelmektedir. Maddeye dalındığı ölçüde bölünme ve tezat öğeleri artar ve yaygınlaşır. Buna mukabil, insan saf mânevîyata ne derece yükselirse yalnızca evrensel ilkelerin şuuruyla kâmil olarak gerçekleştirilebilen tevhîde o derecede yaklaşır.<sup>61</sup> Guénon'un, maddenin neden olduğu zihinsel dağınıklığa çözümü mutlak tevhîdin gereği olan *murâkabe* ve *ihsândır*. Zira bunlar, insana madde-mâna boyutlarını ayırt etmeyi öğretmekte, konsantrasyon yeteneği kazandırmaktadır.

**5.2. Yabancılaşma:** Bu olgu en genel anlamda kendinden başkası olma ya da başkasına dönüşme diye tanımlanabilir.<sup>62</sup> Daha özel anlamıyla o; normalden sapma, kişinin kendisine, yaşadığı topluma, doğaya ve başka insanlara duyduğu yabancılaşma hissi, nesnelere bilinç için yabancı, uzak ve ilgisiz görünmesi, önceden ilgi duyulan şeylere ilgi duymama, hatta bıkkınlık ya da tiksinti duyma anlamındadır.<sup>63</sup> Yabancılaşma bireysel ya da toplumsal olabilir.<sup>64</sup> Yabancılaşmanın nedenleri arasında mülkiyet ilişkileri ve özel mülkiyet, modern dünyâda teknolojinin akıl almaz yükselişi, insanın makineleşmeye başlaması, modernite öncesi geleneksel toplum biçiminin

<sup>60</sup> Erich Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak İki Varoluş Biçimi Üzerine Bir İnceleme*, trc. Aydın Arıtan (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 36, 119, 132. Mesela Fromm, hayatını sahip olmak üzerine devam ettiren günümüz insanı için *pazar karakteri* terimini kullanır.

<sup>61</sup> Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 68.

<sup>62</sup> Afşar Timuçin, "Yabancılaşma Sorununa Genel Bakış", *Felsefe Dünyası Dergisi* 5 (Ankara: Ekim 1992), 16.

<sup>63</sup> Ahmet Cevizci, "Yabancılaşma", *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 906.

<sup>64</sup> Bk. Şahin Uçar, "Alienation [Yabancılaşma]", *Tarih Felsefesi Yazıları* (İstanbul: Şule Yayınları, 2012), 86.



ortadan kalkarak onun yerini laik toplumun alması gibi unsurlar yer alır.<sup>65</sup> Bu bağlamda yabancılaşmanın altındaki temel sebep, insanın maddeyi ve eşyayı araç olmaktan çıkarıp amaç edinmesidir. Nitekim Karl Marx'a (ö. 1883) göre modern kapitalist toplum teknolojiye yalnızca üretim açısından değer vermekle kalmaz fakat teknoloji tarafından üretilen nesnelere, makinelere insan varlıklarına gösterilmesi gereken saygıyı göstererek tapar. İşte böyle bir toplum yabancılaşmış bir toplum, bu toplumun bireyleri de yabancılaşmış insanlardır.<sup>66</sup>

Modern insan şimdiye kadar hiç olmadığı ölçüde kendine ve topluma yabancılaşmış durumdadır. Eski ve geleneksel değerlerle bağını koparan bu insan, yeni rasyonel ve bürokratik düzende her şey karşısında inançsız olmuştur. S. Kierkegaard (öl. 1955), M. Heidegger (öl. 1976), A. Camus (öl. 1960) gibi düşünürlerin temsil ettiği varoluşçu geleneğe göre yabancılaşma; bir insanın başka insanlara olduğu kadar kendi benine aykırı düşmesini ifade eder. Kierkegaard'a göre yabancılaşmayı aşma ancak ve ancak inancın sıçrayışıyla, Tanrı'ya yönelmek sûretiyle mümkün olur.<sup>67</sup> Kendine yabancılaşma için kişinin şahsî ahlâkî gayreti ile kendi iç âleminde meydana gelecek bir ihtilali yegâne tedavi yolu olarak gösterenler vardır.<sup>68</sup> Bu ihtilâl Kierkegaard'ın da söylediği gibi inançla olabilir.

Günümüzde, bireysel ve seküler yaşayan modern insanın, çoğunlukla kendine yabancılaşma şeklinde tezâhür eden yabancılaşma türüne daha fazla maruz kaldığı söylenebilir. Toplumun genel gidişatına ayak uydurmayı bilinçli olarak bırakıp sorgulamaya başlama türünden seçkin ve müspet bir yabancılaşma ise nâdirâttandır. Buna örnek, İslâm tarihinin ilk devirlerinde toplumdaki maddeye, mülke, hükmetmeye düşkünlük ve fitne neticesinde ortaya çıkan kaos ortamında, bir kısım insanın (*zâhidler*) bunları reddederek kendi içlerine dönmeleridir. Bireysel zühd olarak ortaya çıkan bu "yabancılaşma hareketi", zamanla topluluk hâlinde görülmeye başlamıştır. Hicrî üçüncü asırdan sonra söz konusu yabancılaşmanın

<sup>65</sup> Cevizci, "Yabancılaşmanın Nedenleri", 908.

<sup>66</sup> Cevizci, "Yabancılaşma", 907. Hegel ve Marx'ın yabancılaşma görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Emine Aydoğan, "Marx ve Öncüllerinde Yabancılaşma Kavramı", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 54 (Haziran 2015), 273-282.

<sup>67</sup> Cevizci, "Yabancılaşma", 906-908.

<sup>68</sup> Uçar, "Alienation [Yabancılaşma]", 95-96.

temsilcilerine *sûfî*; onların ilimlerine de *tasavvuf* denmiştir.<sup>69</sup> Dolayısıyla tasavvufun başlangıçta zühd olarak zuhûru, bir yabancılaşmanın ve reaksiyonun neticesidir. Bugün için ise uyumuyla insanın tevhîde ulaşabildiği rûh-beden dengesinin kaybedilmesi, rûhun bedene, onun sınırsız isteklerine yetişememesi kendine yabancılaşmayı ifade etmektedir.

**5.3. Hümanizm ve Bireycilik:** Hümanizm; akıllı insan varlığını tek ve en yüksek değer kaynağı olarak gören, bireyin yaratıcı ve ahlâkî gelişiminin, rasyonel ve anlamlı bir biçimde, doğal yoldan gerçekleşebileceğini belirten, insanın özgürlüğünü ve etkinliğini ön plana çıkartan felsefî akımdır. Kökenleri antik Yunan'a kadar giden bu akım, esasen Rönesans döneminde, odak noktasının Tanrı'dan insana kaymasıyla Aydınlanma ve modernist fikirleri doğurmuştur. Yirminci asırda ise İngilizce konuşan dünyâda ateizm ya da laik bir akılcılıkla eş anlamlı bir terim hâline gelmiştir.<sup>70</sup> Modern Batı düşüncesinin en temel karakteristiklerinin başında hümanizm gelmektedir.<sup>71</sup> Bireycilik ise bireylerinin dışındaki bir gerçeklik olarak toplumun varoluşunu yadsıyan, özgür bireylerin ekonomik alandaki rekabetlerinin faydalı sonuçlarını vurgulayan, bireysel farklılıklara özel bir önem atfeden görüştür.<sup>72</sup> Bireycilik, "hümanizm" adı altında, Rönesans çağında belirtilen şeyin aynısıdır.<sup>73</sup>

Önceleri cazip görünse de özellikle geçen yüzyılda bu akımlar, Tanrısız bir ideolojinin temsili durumuna gelmişlerdir. Bu bakımdan insanın problemlerini çözmek yerine bazı sorunları ve eksiklikleri meydana getirmişlerdir. Başta, (ilâhî) otorite boşluğu olmak üzere, bencillik ve deizm gibi yeni sorunlar neşet etmiştir. Dünyevîleşme ve gelenekten sapma sonucunda da insan kutsalı kaybetmiştir.<sup>74</sup> İslâm ve tasavvufa yani Doğu'ya gelince, onlar zâten yüzyıllardır, insana verilmesi gereken hakiki değeri telkin etmektedir. İslâm'da insan, Allah'ın yeryüzündeki temsilcisidir ve Allah onu

<sup>69</sup> Bu anlamda bir kendine yabancılaşmayı irfânî bir tavır olarak ele alan Muhammed Câbirî, "ârifin yabancılık hissi", "ârif yabancılaşması" gibi tabirler kullanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. *Arap Akılının Yapısı*, 338-342

<sup>70</sup> Cevizci, "Hümanizm", 431-432.

<sup>71</sup> Kasım Küçükalp-Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefî Temeller* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 231-235, 282.

<sup>72</sup> Cevizci, "Bireycilik", 150.

<sup>73</sup> Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 90.

<sup>74</sup> Latif Tokat, "Modern Batı Dünya Görüşünün Tanrı ve İnsan Tasavvuru Açısından Tahlil ve Eleştirisi", *Bilimname* 34 (2017/2), 128-132.

yaratırken kendi rûhundan üflemiştir. Tasavvufî bağlamda da İbnü'l-Arabî'nin kâmil insan öğretisi, insanın yeryüzündeki kıymetini net olarak ifade etmektedir. Ne var ki tasavvufun ve sûflerin, insanın değeriyle ve sevgisiyle ilgili bazı düşünceleri hümanizm fikriyle özdeşleştirilmeye çalışılmaktadır. Özellikle Mevlânâ'nın fikirleri, insan tasavvuru ve sevgisi Batı'da çokça ilgi görmekte ve onun için *hümanist* sıfatı kullanılmaktadır. Oysaki Mevlânâ'nın düşüncesi Allah ve tevhîd merkezlidir.<sup>75</sup> Bu nedenle Mevlânâ'nın düşüncelerini, profan ve seküler zihniyetin ürünü ve ideolojisi olan hümanizmle kıyas etmek ve bağdaştırmak sakıncalıdır.

**5.4. Varoluşsal Boşluk:** Sekülerleşmenin ve kutsalın dışında kalmanın, modern dünyâ insanına bıraktığı en büyük yüklerden biri boşluk, yokluk ya da yoksunluk hissidir. Görünüşte her şeye sahip olan bu insan tipi, içindeki anlamsızlık ve can sıkıntısının farkına vardığı anda yeni bir problem başlar. Bu durum için Heidegger ve Sartre gibi filozoflar korku, endişe, tedirginlik gibi anlamlara gelen *angoisse* kelimesini kullanmışlardır. *Angoisse*, varoluşun mebde ve meâdında bir mânaya ulaşamama, evrende boşluk ve yokluk tarafından kuşatılma, aşkın bir nizama götürücü bir kozmosa çıkamama, sonuçta da insanın yoklukla kuşatıldığı hissi ve bundan duyulan ürpertiye, bunalımı ifade eder.<sup>76</sup> *Varoluşsal boşluk* adı da verilen bu hâl, yirminci asrın yaygın bir olgusudur.<sup>77</sup>

Psikiyatrist Viktor Frankl'a (öl. 1997) göre intihar, depresyon, saldırganlık, uyuşturucu bağımlılığı, cinsel libidonun serpilip yayılması türünden şeylerin altında varoluşsal boşluk yatar.<sup>78</sup> Anlamsızlık ve can sıkıntısının yeri, insan fitratına zararlı objelerle veya aşırı duygularla doldurulmaya çalışılmaktadır. Bu buhran ve bunalım hâli; yaşamaya değer herhangi bir uğraşı olan, hayattan bir beklentisi bulunan ve hayâl kuran biri için pek de söz konusu değildir. Böyle olunca acı çekmek ya da ıstırap bile kendi içinde anlam kazanır. Schopenhauer'un "*acı ve ıstırap müspettir; mutluluk/tatmin ise*

<sup>75</sup> Bu konuda bk. Irène Mélikoff, "Batı Hümanizmasının Karşısında Mevlânâ'nın Hümanizması", *Mevlânâ: Yirmi Altı Bilim Adamının Mevlânâ Üzerine Araştırmaları*, haz. Fevzi Halıcı (Konya: Ülkü Basım, 1983), 64-67.

<sup>76</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Kılıç, *İslâm'da Sembolik Dil*, 293-294.

<sup>77</sup> Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, trc. Selçuk Budak (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2020), 120, 121.

<sup>78</sup> Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 121-122.

*menfîdir.*<sup>79</sup> fikri bunu anlatmaktadır. İslâm'da ilâhî gâyeye yani Allah'a ulaşma yolunda çekilen sıkıntılar, ıstıraplar, dünyâ hayatında bunlara sabretmek, insanı inşa edici ve yüceltici çabalar olarak görülür. Nitekim tasavvufun *seyr ü sülûk* adı verilen eğitim metodu da insanda olası boşluk ve anlamsızlık duygusunun yeri, nefisle mücâhede ve bu uğurdaki çilelerle doldurulur. Maksat ise yine tevhîde ermektir.

Bu anlamsızlık ve boşluk hissine Frankl çözüm olarak *Logoterapi*yi sunmuştur. Bu teoriye göre kişinin kendi yaşamında bir anlam bulma arayışı, insandaki temel güdülendirici güçtür.<sup>80</sup> Frankl'ın düşüncesi esasen dinseldir ve Tanrı'nın her birimizin keşfedip gerçekleştirmesi için bir anlam buyurduğu varsayımını temel alır.<sup>81</sup> Kişi, hizmet edeceği bir dava ya da seveceği bir insana adanmışlıkla ne kadar çok kendini unutursa o oranda insan olur ve kendini de o oranda gerçekleştirir.<sup>82</sup> Frankl'ın "kendini gerçekleştirmiş insan" dediği tip, tasavvufta kâmil insana tekabül etmektedir. Bu aşamaya gelebilmek için o, kişisel nihilizmi yani hiçlik makamını yaşar, bir ve tek hakikatin Allah olduğunun farkına varır. İnsan için tevhîdin özü, boşluktan olabildiğince arınarak mutlak doluluğa doğru bir yolculuğa dönüşür. Tasavvufta bu mutlak doluluğa ulaşmak, *fenâ fillah* olarak isimlendirilmiştir. Kişi toplum içinde olduğu müddetçe boşlukları fark edememektedir. Ancak toplumdan uzaklaşıldığında, büyük boşluk kendisini göstermeye başlamaktadır. Bu sebeple tasavvuf, boşluktan doluluğa kaçış çabası hâline gelir. Tasavvuf da dâhil metafiziksel düşünce boşluk-doluluk geriliminde hep boşluğun aşılabilmesi üzerine kavramlarını örmektedir. Dolayısıyla tevhîd, bu kavramsal şema içinde mâna kazanır.<sup>83</sup> Modern dünyâda insanı kuşatan boşluk ve anlamsızlık histerisi, ulaşması zor yahut geçici de olsa böyle bir içsel tefekkür vasıtasıyla anlamlı ve nitelikli bir hayata dönüşebilir.

<sup>79</sup> Arthur Schopenhauer, *Toplu Eserleri 2*, trc. Göksu Birol (Ankara: Yason Yayıncılık, 2016), 337.

<sup>80</sup> Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 112-113.

<sup>81</sup> Saffet Kartopu, "Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/3* (2013/2), 68.

<sup>82</sup> Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 125. Frankl'ın teorisine göre en büyük anlam "sevgi"dir. Kendisi sevgiyi merkeze alır, her çözümü onda arar. Lakin bu çözüm yolu da hakikatle çok uyumamakta ve bir yerde eksik kalmaktadır.

<sup>83</sup> Tatar, "Tevhîd Anlatısına Dair Felsefî Bir Analiz", 19.

## Sonuç

Tevhîd, Allah'ın insanlara ulaşmasında bir diyalog kurma biçimidir. O, fâni olana yani maddeye tavrın şuuru veren ve bâkî olana yönlendiren bir bilinç hâlidir. Tevhîd, bir seçim ve irâde meselesidir. Kişinin tevhîdi nasıl anlamlandırdığı ve yorumladığı Tanrı tasavvuruyla ve zannıyla doğrudan alakalıdır. Modern çağda insanın anlamlı ve kutsal bir evren arayışı gittikçe artmıştır. Madde-mâna dengesini kuramamış, varoluş sebebini idrak edememiş, kısacası Allah'ın, insanı yarattığından beri kendisini sorumlu tuttuğu ve ona dünyâda sekînet içinde yaşamının bir çözümü olarak şart koştuğu tevhîdi anlamamış ve içselleştirememiş insan, kaygı ve bunalım içindedir. Zaman zaman o, başıboş bırakıldığı ve dilediği gibi tasarruf edebileceği zannıyla hareket etmektedir. Bireycilik, hümanizm, sekülerizm gibi önceleri Batı'da zuhur eden ve fakat bugün bütün dünyâyı etkisi altına alan birtakım akımlar, metafizik alandan ve göktekinden yüz çevirme hevesiyle neşet etse de insanlık tarihine, hâlen devam eden acı neticeler bırakmıştır. İnsanın fitratında olan, eşsiz ve üstün bir yaratıcıya inanma ve bağlanma ihtiyacının yok sayılması; yabancılaşma, bencillik, anlamsızlık gibi durumları doğurmuştur. Globalleşen dünyâda bu sorunlar -kelebek etkisiyle- sadece Batı'nın olarak kalmayıp bizlere de ulaştığı için onları görmezden gelip bir kenara çekilmek söz konusu olamaz.

372 | db

Tevhîd evrensel ilkelerin bilinciyle gerçekleştirilebilir. O, âdemoğlunu her an ve her şeyde zorunlu olarak kuşatan bir hakikattir. Kökü mazide olan bir dinamik olarak tevhîd, hayatın her katmanındadır. Maddî boyutun ötesinde mânevî ve mâverâe'l-akl (akıl ötesi) alanı da ilgilendiren kutsal bir bilgidir. Ancak mezkûr bilginin, sadece nasslarda yazılı şekliyle ve teorik, normatif bir öğreti olarak başka bir deyişle sadece tenzîhî ve itikâdî boyutta benimsenmesi zordur. Zira insanların farklı derecelerde metafizik algıları vardır. Bahsi geçen olgunun ayırıcısında olan tasavvuf ehli, bu bilgiyi yani tevhîdi Allah'a yaklaşmanın, onunla doğrudan irtibatın en önemli vasıtası görmüşler ve onu içkin bir tarzda yorumlamışlardır. Dolayısıyla sûfî öğretilerde tevhîd, pratik ve teorik boyutuyla deneyimlenmesiyle modern insanın gereksinimlerine ve problemlerine bir çare olabilir, içindeki boşluğu doldurabilir. Çünkü tasavvufun tevhîd anlayışı hayatın içindedir, Allah-insan-âlem ilişkisinde denge kurucudur. Onun temel hedefi kâmil insanı inşa etmek ve insanı ihsân boyutuna yükseltebilmektir. Fakat bu tefekkür biçimini tam anla-

mıyla benimsemek ve bu minval üzere yaşamak, kalıcı bir hâle dönüştürmek meşakkatli bir süreç olduğu gibi, çok az kimseye nasiptir.

Her şeye rağmen; yabancılaşma, maddeye düşkünlük, varoluşsal boşluk gibi bunca soruna modern psikolojinin bulduğu geçici çözümler karşısında, tasavvufî tevhîdin bir farkındalık oluşturduğu ve kişiyi bir ideale sevk ettiği söylenebilir. Öyle ki tasavvufî tevhîd ve bünyesindeki *vahdet-i vücûd* gibi nazariyeler, yalnız bugün değil; her dönemde hayata bütünsel bakmayı sağlamışlardır. Sırf dinî metinlere ya da kelâmî telakkiye dayanan tevhîd anlayışı, İbnü'l-Arabî'nin tarihsel bir uyarlaması ile vahdet-i vücûd şeklinde anlam bulmuştur. Nitekim o, sofistike bir nazariye olarak geçmişte olduğu gibi bugün de zamanın rûhunu yakalamayı sağlamakta, başa gelen olaylarda hikmet boyutunu ve hiçbir şeyin tesadüfî bir yaşanmışlık olmadığını fark ettirmektedir. Bu yönüyle tasavvuf felsefesinin imkânları bağlamında modern çağda tevhîdi yorumlamak, kişinin anlam dünyasını ontolojik, kozmolojik ve psikolojik boyutta biçimlendirerek düalist öğeleri ve zıtlıkları -en azından bazı anlarda- uzlaştırmasına yardım etmektedir. Dolayısıyla böyle bir tevhîd telakkisinin sağladığı holistik bilinç, kişinin hem modernizmden şikâyet edip hem de onun nimetlerinden sonuna kadar ve şuursuzca faydalanma çelişmesine düşmeden dünyâyı anlamlandırmasını ve bir denge yakalamasını sağlamaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Afîfî, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*. trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Aydoğan, Emine. "Marx ve Öncüllerinde Yabancılaşma Kavramı". *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 54 (Haziran 2015): 273-282.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Yapısı*. trc. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli. İstanbul: Mana Yayınları, 2020.
- Cengiz, Muammer. "Tasavvuf Tarihinde Elest Misâkına Dair Yorumlar". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (Haziran 2017), 904-924.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Baskı, 1999.
- Demirli, Ekrem. "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 25-44.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- Ferâhidî, Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmîrâî. 8 cilt. b.y.: Mektebetü'l-Hilal, ts.
- Frankl, Viktor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. trc. Selçuk Budak. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 72. Baskı, 2020.

- Fromm, Erich. *Sahip Olmak ya da Olmak İki Varoluş Biçimi Üzerine Bir İnceleme*. trc. Aydın Arıtan. İstanbul: Say Yayınları, 8. Baskı, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1426/2005.
- Güzel, Abdurrahim. "Kelâm ve Tasavvuf Açısından Tevhîd", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (2001), 193-209.
- Guénon, René. *Modern Dünyanın Bunalımı*. trc. Mahmut Kanık. İstanbul: Verka Yayınları, 2. Baskı, 1999.
- Herevî, Abdullah el-Ensârî. *Menâzilü's-sâirîn*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Hökekleli, Hayati. "Fıtrat". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 13/47-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Hücvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-mahcûb-Hakikat Bilgisi*. trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Baskı, 2010.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. trc. Süleyman Ateş. Ankara: Kevser Yayınları, ts.
- Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar Kavramlar*. trc. Ahmed Yüksel Özemre. Üsküdar: Kaknüs Yayınları, 1997.
- İbn Arabî, Ebû Bekr Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemsüddîn. 9 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1420/2000.
- Karamustafa, Ahmet T. *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Kartopu, Saffet. "Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı". *Gümüşhane Üniverstesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013/2), 68-90.
- Kılıç, Mahmut Erol. "Hermes". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 17/228-233. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Kılıç, Sadık. *İslâm'da Sembolik Dil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı, 2016.
- Koçak, Zeynep Canan. *Yerel Kültürün Hz. Peygamber ve Hadisler Üzerindeki Etkisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf. Kâhire: Daru's-Şa'b, 1409/1989.
- Küçükalkp Kasım-Cevzici Ahmet. *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Mekkî. Ebû Tâlib. *Kütü'l-kulûb fi muameleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. 3 cilt. Mısır: Dâru Sâdır, ts.
- Mélikoff, Irène. "Batı Hümanizmasının Karşısında Mevlânâ'nın Hümanizması". *Mevlânâ: Yirmi Altı Bilim Adamının Mevlana Üzerine Araştırmaları*. haz. Fevzi Halıcı. Kon-ya: Ülkü Basım (1983), 64-67.
- Mesnevî-i Şerif Şerhi*. trc. A. Avni Konuk. haz. Selçuk Eraydın- Mustafa Tahralı. 13 cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, ts.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Bilgi ve Kutsal*. trc. Yusuf Yazar. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Baskı, 2013.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünyâ ve Dünyevî Hayatın Anlamı". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7/16 (2006), 65-86.
- Râzî, Muhammed b. Ömer Fâhrü'd-dîn. *et-Tefsîrü'l-kebîr ve mefâtihu'l-gayb*. 32 cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Schimmel, Annemarie. *İslâm'ın Mistik Boyutları*. trc. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 3. Baskı, 2012.
- Schopenhauer, Arthur. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. trc. Levent Özşar. İstanbul: Biblos Kitabevi, 2. Baskı, 2009.
- Schopenhauer, Arthur. *Toplu Eserleri 2*. trc. Göksu Birol. Ankara: Yason Yayıncılık, 2016.

- Schopenhauer, Arthur. *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*. trc. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 20. Baskı, 2019.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma'*. thk. Abdu'l-Halîm Mahmûd ve Tâhâ Abdu'l-Bâkî Sürûr. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse-Mısır ve Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1380/1960.
- Şeker, Mehmet Yavuz. "Vahdet-i Vücûd Ekolü Öncesi Sûfilerin Tevhîd Konusundaki Pozisyonları: Bâyezîd-i Bistâmî'nin Tevhîd Anlayışı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 1083-1102.
- Şimşek, Osman. "Tevhîdî Düşünce' İlmî Yöntem Anlayışına Göre 'Medeniyet-Eğitim-Tasavvuf İlişkisinin İctimâî Düzen (Sistem) Kurucu Vasfı". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 8/23 (Yaz 2019), 161-200.
- Tan, M. Nedim. "Vahdet Fikrinin Osmanlı Tasavvuf Literatüründeki Yansımalarına Bir Örnek: Hasan Ünsî'nin Sırr-ı Ahadiyyet'i". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı. İstanbul: İsar Yayınları, 2018, 283-350.
- Tatar, Burhanettin. "İmge ve Boşluk: Tevhîd Anlatısına Dair Felsefî Bir Analiz". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (Mart 2020), 9-23.
- Timuçin, Afşar. "Yabancılaşma Sorununa Genel Bakış". *Felsefe Dünyası Dergisi* 5 (Ankara: Ekim 1992), 16-23.
- Tokat, Latif. "Dünya Görüşü-Din İlişkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2006/1), 41-63.
- Tokat, Latif. "Modern Batı Dünya Görüşünün Tanrı ve İnsan Tasavvuru Açısından Tahlil ve Eleştirisi". *Bilimname* 34 (2017/2), 121-143.
- Uçar, Şahin. *Tarih Felsefesi Yazıları*. İstanbul: Şule Yayınları, 4. Baskı, 2012.
- Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de Sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Baskı, 2015.
- Uludağ, Süleyman. "Dünyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/22-25. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2. Baskı, 2005.
- Uludağ, Süleyman. "Tevhîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/21-22. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türk Tefekkürü Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, 2004.
- Weber, Max. *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*. trc. Mehmet Ökten. Ankara: Tutku Yayınevi, 2014.
- Özpınar, Cihan. "Manevi Asketizmden Dünyevî Asketizme-Kapitalist Topluma Weber'ci Bakış", <http://www.muhammedbalci.com/hukukdunyasi/alintilar/215.pdf>. 1-9 (erişim: 22.03.2020).



# The Interpretation of Tawhîd in The Modern Age in The Context of The Possibilities of Şûfî Philosophy

Betül İZMİRLİ \*

## Extended Abstract

In this article, the place of tawhîd in the life of modern world people and its contribution to him/her have been discussed from a mystical perspective. As it is known, tawhîd means to accept that Allah is one. Tawhîd, which is the most important principle of Islam, is also the basis of religious life for muslims. In Islamic thought, tawhîd has been regarded as arising from fiṭrah (human nature) for human. Some schools in the history of Islamic thought, especially Kalām and Taşawwuf, have expressed at every opportunity that they emerged with the motive of tawhîd. However, they have developed an interpretation of tawhîd according to their own methodology. Therefore, for each school the perception of Allah in the first place and the understanding of tawhîd have been different from each other. Thus some of them has put forward a form of interpretation based on tanzîh (the exoneration doctrine) about Allah, while others have adopted a form of interpretation based on tashbîh (the similitude doctrine). The aforementioned forms of thought have been reconsidered and evaluated in a syncretic manner in Taşawwuf, which was built on the relationship between Allah, the world and the human being.

Since the first şûfis it has been a rich literature on tawhîd in the history of taşawwuf. Some books have been written about it. The subject namely tawhîd has been also issued as a chapter in many books. Today, a lot of researches can be mentioned in various genres such as books, theses and articles with the theme of tawhîd in taşawwuf. These are generally qualified studies. But they have researched opinions of the classical şûfî texts. When it comes to this study, it intends to understand şûfis (ahl al-taşawwuf) views about tawhîd. But more important intention in this study is to adapt their views on tawhîd according to the needs of the modern age rather than explaining them. In this respect, it has a practical and functional nature. In order to reach the goal of the study, firstly, the nature of tawhîd as an ancient and traditional consideration has been briefly mentioned. Views of some şûfis about tawhîd have been reviewed, too. Then, some matters such as the current function of tawhîd in şûfism, the role of tawhîd in the relationship of a human with the world, the crisis of a person who is far from tawhîd and the search for solutions have been discussed. The descriptive research method and phenomenological approach have been used to analyze the mentioned issues.

In terms of taşawwuf, tawhîd is an agreement made by a person with the Supreme Creator. Therefore, it is a sacred and ancient knowledge. Human being

\* Research Assistant PhD., Manisa Celal Bayar University, Faculty of Theology, Department of Şûfism, izmiribetul@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-1450-9927>

will be able to return to his/her essence as he/she remembers this knowledge within the world. In Islam, everyone has been held responsible for tawhîd to the extent of his/her own mind and understanding. The human has two sides, materially and spiritually. A systematic theory of tawhîd in taşawwuf has emerged that reconciles these dualist or opposing elements such as matter-spirit, zâhir-bâtin (exoteric-esoteric) especially with Ibn al-‘Arabî’s waḥdat al-wudjûd doctrine. According to the perfect human (al-insân al-kâmil) understanding, which is the basic element of this doctrine, as the person matures, the perception of Allah and tawhîd become perfect. Taşawwuf is within the life as it is a practical discipline as well as theoretical. From the very beginning, it has been known that taşawwuf, has been concerned about some problems of the individual and society in the spiritual side. This discipline has tried to remedy them through its teachings. As in every period, there are depressed states of a person and society in the age we live. The main reason for these problematic situations for muslim or non-muslim modern people is that the person who is materially satisfied neglects the spiritual aspect. Material welfare level reached as a result of the enlightenment movements and the industrial revolution in the West has revealed capitalism. Also, these developments have caused psychological problems such as alienation, individualization, feeling of emptiness in people as a result of ignoring the belief in Allah and His unity. Similar problems are also seen in the muslim community today. As a reaction to the aforementioned transformations, western thinkers and psychologists have developed some solutions for the mental health of individual and society. With these efforts, they tried to cure the anomalies caused by secularism and separation from tawhîd. But the aforesaid efforts have been also secular and temporary. Because for today’s people, the real element that ensures soul and body harmony and balances his/her relationship with materiality and spirituality is tawhîd.

As a result, it is understood that the notion of tawhîd in taşawwuf can solve the spiritual problems of the anxious people. Thus, the doctrines such as waḥdat al-wudjûd, which are unique to this notion, have worked in every age and provided a holistic view to the life. Interpreting tawhîd in the modern age within the possibilities of şûfî philosophy, which is available to renew itself at any time, can contribute to the reconciliation of dualist elements and things that seem contradictory in the ontological and psychological relationship of the person with the world. However, targeting personal or social salvation through mystical tawhîd is not a goal that an average muslim can achieve or realize it. In this respect, there is no doubt that the dervish lodge literature, şûfî chants or education under the guidance of a murshid have contributed to the establishment of a taşawwuf-centered tawhîd among the people. Although there are many words to say about these issues, we tried to express our opinion on the topic within the limits allowed by the article. Ongoing and future studies on the subject will complement the missing parts in this article and contribute to the literature.

**Keywords:** Taşawwuf, Tawhîd, Waḥdat al-Wujûd, Tradition, Secularism.



# MODERN ARAP EDEBİYATINDA MUÂRAZA: AHMED ŞEVKÎ-HÂŞİM er-RİFÂÎ ÖRNEĞİ

Ahmet YILDIZ\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 01 Ekim 2020, **Kabul Tarihi:** 14 Şubat 2021, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2021, **Atf:** Yıldız, Ahmet. "Modern Arap Edebiyatında Muâraza: Ahmed Şevkî-Hâşim er-Rifâî Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (Mart 2021): 379-413.

<https://doi.org/10.33415/daad.803429>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 01 October 2020, **Accepted:** 14 February 2021, **Published:** 31 March 2021, **Cite as:** Yıldız, Ahmet. "Muâraza in Modern Arab Literature: Example of Ahmed Shawqî - Hashim al-Rifâî". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/1 (March 2021): 379-413.

<https://doi.org/10.33415/daad.803429>



## Öz

Modern Mısır edebiyatında Nahda şairleri arasında sayılan Ahmed Şevkî (ö. 1932), şiirlerinde klasik Arap edebiyatı üslubunu kullanmış güçlü bir ediptir. Şiirleriyle Mısır halkının duygularına tercüman olan Şevkî, pek çok şairi etkilemiştir. Hâşim er-Rifâî (ö. 1959) de bunlardan biridir. 1935 yılında doğan, yaşadığı dönemin siyasî olaylarında İslâmcı duruşuyla tanınan ve bu nedenle komünistler tarafından bir hedef hâline gelen Hâşim, 1959 yılında öldürülmüştür. Erken yaşlarda şiir yazmaya başlayan Hâşim, ardında bir şiir divanı bırakmış, Şevkî gibi tiyatroya yazmış ve onun bazı kasidelerine muârazalar yapmıştır. Bu çalışmada, Hâşim'in divanında yer alan *Nehcül-Bürde*, *Mevlidü'n-Nûr* ve *el-Ezher* isimli kasideler incelenmiştir. Bu üç kaside isimlendirme, revî harfi, kafiye, vezin, muhteva ve beyit sayısı yönünden ele alınmış, nazîreleri olan Ahmed Şevkî'ye ait kasidelerle karşılaştırılmış, Şevkî'nin şiirlerinin, Hâşim'in şiirlerine etkisi tespit edilmiştir. Böylece câhiliye döneminden beri var olan muâraza sanatının 20. yüzyıldaki örnekleri incelenerek, bir şairin şiirinde kullandığı şekil ve muhtevanın, diğer şairlerin eserlerine etkisi göz önüne serilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Edebiyatı, Ahmed Şevkî, Hâşim er-Rifâî, Muâraza, Medih.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-7074-0405>

## Muâraza in Modern Arab Literature: Example of Ahmed Shawqî - Hashim al-Rifâi

### Abstract

Ahmed Shawqî is a strong writer who used the classical style of Arabic literature in his poems. He influenced many poets. One of them being Hashim al-Rifâi. Hashim, who started writing poetry at an early age, left a mark on poetry divan, and made muârazas to some of his poems. In this study the poems of Nahc al-Burda, Mawlid al-Nûr and al-Azhar, which are one of the divan literature of Hashim, are examined. These three poems are being discussed in terms of naming, letter of rhyme, rhyme, centroid, content and number of couplets. In addition, this study captures a comparison with of Ahmed Shawqî's poems, furthermore the effect of Shawqî's poems on Hashim's poems are determined. By examining the 20th century examples of the art of muâraza that has existed since the Jahiliyya period, the effect of the form and content used by a poet in his poetry, come to light on the literal works of other poets.

**Keywords:** Arabic Literature, Ahmed Shawqî, Hashim al-Rifâi, Muâraza, Eulogy.

### Giriş

380 | db

Arap edebiyatında bir şairin şiirine karşılık başka bir şairin şiir yazması, nakîza ve muâraza kelimeleriyle ifade edilmiştir. "Nakîza"; daha çok aynı vezin, kafiye ve revî harfi barındıran; birbirlerini hicvetme, birbirlerine karşı övünme veya cevap verme amacı taşıyan şiirlerle, iki şairin atışması anlamında kullanılmıştır. Bu sanat nakîza'nın çoğulu olan "nekâiz" kelimesiyle de ifade edilmiştir. "Muâraza" ise bir şairin, başka bir şairin şiirindeki sanatı veya muhtevayı beğenmesi neticesinde, onu hicvetmeden, onun derecesine ulaşmak veya derecesini geçmek için aynı kafiye, aynı vezin ve aynı muhtevada veya bunlarda az-çok değişiklikler yaparak bir şiir yazmasıdır.<sup>1</sup> Muâraza ve nakîza, Arap edebiyatında câhiliye döneminden beri bilinmektedir. Muâraza'nın eş anlamlısı olarak ilk dönemlerde ihtizâ (الاحتذاء) kelimesi kullanılsa da<sup>2</sup> modern dönemde nazîre (النظيرة) ifadesi daha çok kullanılmaya başlamıştır.<sup>3</sup> Bu sanatlara

<sup>1</sup> Ahmed eş-Şâyib, *Târîhu'n-nekâiz fi'ş-şi'ri'l-'Arabî* (Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 1954), 7; Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrahim el-Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân (Selâsu resâil fi i'câzi'l-Kur'ân içinde)*, nşr. Muhammed Halefullah – Muhammed Zağlûl Sellâm (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1986), 58-61; İn'âm Fevvâl Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufassal fi 'ulûmi'l-belâğa el-bedî' ve'l beyân ve'l-me'ânî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 650; Ramazan Şahin, *Osman Bektaş el-Mevsilî ve Şiiri* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2019), 285.

<sup>2</sup> Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz fi 'ilmi'l-me'ânî*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fihri (Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 1992), 468-472.

<sup>3</sup> İsmail Durmuş, "Nazîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Kasım 2020).

yakın olan "iktibas"; Kur'ân-ı Kerîm veya Hadis-i Şerif metninden,<sup>4</sup> "tazmîn" ise, başka bir şairin şiirinden alıntı yapmak<sup>5</sup> anlamına gelmektedir. Bu tanımlara göre, muâraza ve nakîzanın bir kasidenin şekil ve muhtevası minvalinde başka bir şiir yazma, iktibas ve tazmînin ise bir kasidenin bir veya birden fazla beytinde kutsal metinlerden veya başka bir şiirden faydalanma anlamına gelmesi dolayısıyla aralarında farklılıklar bulunmaktadır.

Klasik Arap edebiyatının Modern Mısır Arap edebiyatına taşınmasında pay sahibi olan Mahmud Sâmî el-Bârûdî (ö. 1904) ve Hâfız İbrâhîm (ö. 1932) gibi Nahda şairleri arasında sayılan Ahmed Şevkî, hem yaşadığı döneme hem de sonrasına etkisi olan şairlerdendir.<sup>6</sup> Şevkî'den etkilenmiş ve ona muâraza yapmış şairler arasında, Hâşim er-Rifâî de bulunmaktadır.

Çalışmamızda Şevkî'nin şiirlerine, Hâşim'in nazîre olarak yazdığı şiirler arasından, medih türündeki *Nehcü'l-Bürde*, Mevlid-i Nebî türündeki *Mevlidü'n-Nûr* ve Ezher Üniversitesindeki eğitimin konu edildiği *el-Ezher* isimli üç şiiri ele aldık. Söz konusu şiirleri şekil ve muhteva yönünden inceleyip Şevkî'nin yazmış olduğu şiirlerle kıyasladık ve aralarındaki benzerlikleri ortaya çıkarmaya çalıştık. Bu maksatla *Nehcü'l-Bürde* başlığı altında 24, *Mevlidü'n-Nûr* başlığı altında 37, Ezher başlığı altında 39 beyti inceledik. 3. bölümün başında zikrettiğimiz 5 beyitle birlikte çalışmamızda toplam 105 beyit incelenmiş oldu. Çalışmanın hacminin artmaması için kasidelerin üslup özelliklerini ele almadık. Şevkî'nin *Zikra'l-Mevlid* isimli kasidesine muâraza için Hâşim'in yazmış olduğu *Zikra'l-Mevlid* ve

<sup>4</sup> İbn Hicce el-Hamevî, *Hızânetu'l-edeb ve gâyetu'l-erab*, thk. 'Isâm Şikyû (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 2004), II/455-471; Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Fezârî el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ' fi sinâ'ati'l-inşâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), I/237; Ahmed b. İbrahim b. Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, thk. Yusuf es-Samîlî (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.), I/338; Bahauddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkâfi es-Subkî, *'Arûsu'l-efrâh fi şerhi Telhisi'l-Miftâh*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 2003), II/332.

<sup>5</sup> Ebû'l-Abbâs Abdullah İbnu'l-Mu'tez, *el-Bedî' fi'l-bedî'* (Dâru'l-Cil, 1990), 38; Nasrullah b. Muhammed Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtibi ve'ş-şâ'ir*, thk. Ahmed el-Hûfî - Bedvî Tabâne (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.), III/203; Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *'Ulûmu'l-belâğa el-beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 374; Muhammed Ahmed Kâsım - Muhyiddîn Dîb, *'Ulûmu'l-belâğa el-bedî' ve'l-beyân ve'l-me'ânî* (Trablus: el-Muessesetu'l-Ĥadîse li'l-Kitâb, 2003), 133; Subkî, *'Arûsu'l-efrâh*, II/334.

<sup>6</sup> Ahmet Yıldız, *Nil Şairi Hafız İbrahim ve Siyasi Şiirleri* (Konya: Palet Yayınları, 2017), 47; Ahmet Yıldız, "Hafız İbrahim'in Şiirlerinde Türk İmajı", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 13/25 (Mart 2018), 197-199.

*Vahyu'l-Mevlid* isimli kasidelerini, Mevlid-i Nebî türünde başka bir örneği incelememiz, vezinlerinin farklı oluşu ve çalışmanın sınırlarının zorlanmaması için incelemedik.

Şevkî'nin şiirlerine muâraza amacıyla Hâşim'in yazmış olduğu şiirleri incelemeye geçmeden önce bu şairlerin hayatına genel bir bakış atmamız faydalı olacaktır.

### 1. Ahmed Şevkî'nin Hayatına Genel Bir Bakış

Ahmed Şevkî, 1868 yılında Kahire'de dünyaya gelmiştir. Türk bir anne, Kürt bir baba, Çerkez bir dede ve Yunan bir büyükanneye sahip olması nedeniyle farklı özellikleri bir arada barındırabilmiştir. İlk ve orta öğreniminden sonra hukuk eğitimi almış ancak yarıda bırakmış, daha sonra tercümanlık eğitimi almaya başlamış ve 1887 yılında mezun olmuştur.<sup>7</sup> Hukuk eğitimini tamamlaması için Hidiv Tevfik Paşa (ö. 1892) tarafından 1888 yılında dört yıllığına Fransa'ya gönderilmiş böylece Batı edebiyatını yakından tanıma fırsatı bulmuştur. 1892 yılında Mısır Hidivi olan II. Abbas Hilmi Paşa (ö. 1944) döneminde resmi görevler almış ve idareyi öven siyâsî şiirler söylemiştir.<sup>8</sup>

I. Dünya Savaşı'nda İngiltere'nin, Mısır'ı himayesine aldığını ilan edip yönetimi tasfiye etmesi sırasında Hidiv II. Abbas Hilmi Paşa taraftarı olan Ahmed Şevkî de İspanya'ya sürülmüştür. İspanya'da Endülüs İslâm medeniyetini, Arap ve Batı edebiyatını derinliğine inceleme imkânı bulmuştur. 1919 yılında tekrar Mısır'a dönmüş, halk tarafından bir kahraman gibi karşılanmış, bundan sonraki hayatında daha çok Mısırlıların duygularına tercüman olan şiirler yazmıştır. Ünü tüm Arap diyarına yayılan şaire 1927 yılında, Kahi-

<sup>7</sup> Hannâ Fâhûrî, *Tarihu'l-edebi'l-'Arabî* (Jounieh: Mektebetu'l-Bûlisiyye, 1953), 982; Şevkî Dayf, *Şevkî şa'iru'l-'asri'l-hadis* (Kahire: Mektebetu'l-Usra, 2010), 9-13; Tâhâ Huseyin, *Hâfız ve Şevkî* (Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2014), 10; Ahmet Kazım Ürün, *1868-1932 Mısır'da Bir Türk Şair Ahmet Şevki* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002), 47; Ahmet Kazım Ürün, "Ahmet Şevki'nin Şiirlerinde Boğaziçi ve Marmara", *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu X*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2019), 2/309.

<sup>8</sup> Fâhûrî, *Tarihu'l-edeb*, 982; Dayf, *Şevkî*, 10; Ramazan Şeşen, "Ahmed Şevki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Kasım 2020); Huseyin, *Hâfız ve Şevkî*, 125-126; Ürün, *Mısır'da Bir Türk*, 48.

re'de düzenlenen törende Emîru'ş-Şuarâ (*Şairlerin Prensi*) unvanı verilmiştir.<sup>9</sup>

Şevkî, yaşadığı dönemin ve sonrasında edebî hayatını etkilemiş bir şairdir. Modern Arap şiirinin gelişimde büyük pay sahibi olan Ahmed Şevkî,<sup>10</sup> ayrıca Arap edebiyatında ilk tiyatro eseri yazan kişi unvanına sahiptir.<sup>11</sup> Türkleri öven, halifeye ve Osmanlı Devleti'ne bağlılığını ifade eden şiirler kaleme almış olan Şevkî,<sup>12</sup> 1932 yılında Kahire'de vefat etmiştir.<sup>13</sup>

## 2. Hâşim er-Rifâî'nin Hayatına Genel Bir Bakış

Adı, Seyyid b. Câmî' b. Hâşim b. Mustafa er-Rifâî'dir. İlmî açıdan dedesine benzesinden dolayı kendi adı olan Seyyid yerine, dedesinin adı olan Hâşim ismiyle tanınmıştır. 1935 yılında Mısır'ın Enşas köyünde yedi erkek kardeşin üçüncüsü olarak dünyaya gelmiştir. Ezher âlimlerinden olan büyük dedesi Mustafa er-Rifâî'nin, çeşitli alanlarda çalışmaları ve bir de şiir divanı bulunmaktadır. Tarikat şeyhi olan dedesi Hâşim b. Mustafa, Ezher'de müderrislik görevini yürütmüş, Buhârî dersleri vermiş ve insanları bilinçlendirmek için farklı bölgelere seyahat etmiştir. Babası Câmî' (ö. 1949), Mısır'da yaygın olan bir tasavvuf tarikatının şeyhidir.<sup>14</sup>

db | 383

Hâşim, küçük yaşlardan itibaren babasının derslerine ve dini törenlere katılmış, buralarda şiirler dinlemiştir. Babası, Hâşim'i bizzat kendisi yetiştirmek istediye de uzun ısrarlar ve tartışmaların ardından ilkokul eğitimi almak için 1947 yılında Ezher'e tâbi Ma'hedü'z-Zekâzîk ed-Dîniyye isimli okula kayıt yaptırmış, 1951 yılında ilkokul diplomasını, 1956 yılında ortaokul diplomasını almış, ardından aynı yıl Kahire Üniversitesi'nin Dâru'l-'Ulûm Fakültesine kayıt yaptırmıştır.<sup>15</sup> Edebî yönü hocası Ali el-Cundî'nin (ö.

<sup>9</sup> Fâhûrî, *Tarihu'l-edeb*, 980, 984; Dayf, *Şevkî*, 31-86, 277; Şeşen, "Ahmed Şevki"; Ürün, *Mısır'da Bir Türk*, 50; Ahmet Kazım Ürün, "Ahmet Şevki ve Mehmet Âkifte Ortak Unsurlar", *Nüsha* 2/7 (2002), 86.

<sup>10</sup> Dayf, *Şevkî*, 47.

<sup>11</sup> Zekî Mubârek, *Ahmed Şevkî* (Beirut: Dâru'l-Cil, 1408/1988), 253.

<sup>12</sup> Dayf, *Şevkî*, 23-26; Fâhûrî, *Tarihu'l-edeb*, 981.

<sup>13</sup> Şeşen, "Ahmed Şevki"; Dayf, *Şevkî*, 41.

<sup>14</sup> Muhammed Hasen Berîğiş, *Divânu Hâşim er-Rifâî isimli esere yazılan mukaddime* (Zerkâ': Mektebetu'l-Menâr, 1405/1985), 15-16; Hâmid Tâhir, *Hâşim er-Rifâî* (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1998), 8.

<sup>15</sup> Berîğiş, *Divânu Hâşim*, 15-18; Tâhir, *Hâşim er-Rifâî*, 8.

1973) dikkatini çekmiş ve fakültenin edebî etkinlikler sorumluluğuna getirilmiştir.<sup>16</sup>

Hâşim, İngiliz işgalini ve Mısır'ın kötü durumunu protesto etmek için düzenlenen gösterilerde öğrencilerin liderliğini yapmış, bu gösterilerde İslâm'ı referans alan hareketlerin içinde yer almış, bu nedenle iki kez okuldan uzaklaştırılmıştır. 1959 yılında Enşas Spor kulübünde komünist bir grupla Hâşim ve arkadaşları arasında çıkan kavganın büyümesinin ardından yetkililer olaya müdahale etmek zorunda kalmış, sonrasında iki grup toplanıp aralarında anlaşmaya varmışlardır. Hem bu olayın hem de mazlum Müslümanların dilinde tekrarlanan şiirlerinin de etkisiyle Hâşim, sadece Mısır'da değil, diğer Arap ülkelerinde de tanınmaya başlamıştır. Onun artan şöhreti, komünistlerin hedefi hâline gelmesine neden olmuştur. Hâşim, 1959 yılında, 24 yaşındayken kulübün spor salonunda yaşanan bir tartışmada bıçaklanarak öldürülmüştür.<sup>17</sup>

Hâşim'in Tâhâ Huseyin'in (ö. 1973) müsteşriklere yakın olan görüşlerine karşı İslâm'ı savunan bir duruş sergilediği, Kur'ân hafızı olduğu, Mutenebbî (ö. 354/965), Buhturî (ö. 284/897) gibi pek çok şairin şiirlerini ve Muallakaları ezberlediği, aynı zamanda bir şair olan hocası Ali el-Cundî'den etkilendiği, pek çok kitap okuduğu ve Ahmed Şevkî'yi çok beğendiği belirtilmiştir.<sup>18</sup>

Hâşim henüz 12 yaşındayken, Şevkî ve Mutenebbî gibi şairleri taklit ederek şiir yazmaya başlamış,<sup>19</sup> şiirlerini bir divanda toplama çalışmıştır.<sup>20</sup> Farklı zamanlarda derlemeler hâlinde yayınlanan şiirleri toplanarak önce Mısır Eğitim Bakanlığı tarafından Muhammed Kâmil Hatte tahkikiyle 1960 yılında *eş-Şâ'iru's-Şehîd Hâşim er-Rifâî* adıyla, ardından Mektebetu Menâr tarafından Muhammed Hasen Berîğiş (ö. 2003) tahkikiyle 1985 yılında *Dîvânu Hâşim er-Rifâî* adıyla basılmıştır.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Berîğiş, *Dîvânu Hâşim*, 19; Tâhir, *Hâşim er-Rifâî*, 8, 24.

<sup>17</sup> Berîğiş, *Dîvânu Hâşim*, 18-21; Tâhir, *Hâşim er-Rifâî*, 8.

<sup>18</sup> Berîğiş, *Dîvânu Hâşim*, 22; Tâhir, *Hâşim er-Rifâî*, 15-16.

<sup>19</sup> Majed Haj Mohammad, "en-Nez'atu'r-rûmansiyeye fi şî'ri't-tabî'a 'inde Hâşim er-Rifâî ve eseruhâ fi'stidâ'îs-suveri'l-fenniyye", *Asos Journal* 66 (Mart 2018), 418.

<sup>20</sup> Berîğiş, *Dîvânu Hâşim*, 23.

<sup>21</sup> Mustafa Recep, *Şu 'arâu'l-fukâheti'l-mu'âsirûn* (Kafru's-Şeyh: el-İlmu ve'l-İman li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2008), 121.



### 3. Hâşim er-Rifâî'nin Ahmed Şevkî'nin Şiirlerine Muârazaları

Ahmed Şevkî'nin şiirlerine muârazalar yapan Hâşim, küçük yaşlardan itibaren Şevkî'nin şiirlerini okumuş, onun edebî yönünden etkilenmiştir. Ahmed Şevkî'nin şiirlerini okuma arzusu nedeniyle yaşamış olduğu bir hatırası, Hâşim'in bir şiir kaleme almasına vesile olmuştur. Şevkiyyât'ı bir arkadaşından ödünç istediğinde, beraber okuma bahanesiyle arkadaşının vermemesi üzerine ona *Kıssatü'l-Kitâb* adını verdiği bir şiir yazmıştır: [Vâfir]<sup>22</sup>

بُجِعْنَا كَذَلِكَ كَانَ ظَنِّي	رَ عَمْتُ بَأَنَّ لِلْأَدَبِ إِتْسَابًا	1
صَنَنْتُ بِبَدْلِهِ فَإِنَّكَ عَنِّي	وَجِئْتُ طَلْبْتُ دِيوَانًا لِمَنُوقِي	2

- 1 Öyle zannediyorum ki; edebiyatın bizi birleştiren bir bağlayıcılığı olduğunu düşündün.
- 2 Şevkî'nin divanını istediğimde onu vermekten kaçındın. Öyleyse benden uzak dur.

Bu beyitleri duyan arkadaşı, kitabı derhal vermiş, ardından Hâşim, kendisine teşekkür etmek amacıyla, aşağıdaki beyitleri kaleme almıştır: [Vâfir]<sup>23</sup>

إِنَّكَ أَحْيَيْ عَظِيمِ الشُّكْرِ مِنِّي	لَقَدْ حَقَّقْتَ مَا كُنْتُ أُبْعِي	3
وَمَا نَزِلُ الْمُطَالِبِ بِالتَّمَنِّي	وَعَادَ بِنَيْلِ مَا أَرْجُوهُ شِعْرِي	4

- 3 Benim arzumu gerçekleştirdin. Kardeşim sana çok teşekkür ederim.
- 4 Şiirim beni istediğime kavuştu. Arzularda ulaşmak temenniyle olmaz.

Yukarıdaki beyitler Hâşim'in, Şevkî'nin şiirlerini okuduğuna bir delildir. Hatta şiirin dördüncü beytinin Şevkî'nin *Zikra'l-Mevlid* isim-

<sup>22</sup> Hâşim er-Rifâî, *Divânu Hâşim er-Rifâî* (Zerkâ': Mektebetu'l-Menâr, 1405/1985), 110.

<sup>23</sup> Rifâî, *Divân*, 110.

li kasidesinin aşağıdaki beytinden tazmîn edilmiş olması, ondan etkilendiğinin göstergesidir: [Vâfir]<sup>24</sup>

وَلَكِنْ نُوْخِذُ النَّبِيَا عِلَابًا

وَمَا نَيْلُ الْمَطَالِبِ بِالتَّمَنِّي

53

53

*Arzulara ulaşmak temenniyle olmaz. Ancak dünya kuvvetle tutulur*

Hâşim'in muâraza yapmak için Şevkî'yi seçmesi, sadece Şevkî'nin edebî gücüyle açıklanamaz. Şevkî'nin bir Mısırlı oluşunun ve şiirlerine yansıttığı görüşlerinin de bu seçimde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında muâraza sanatının sadece bir şiir yazmaktan ziyade, muâraza yaptığı şairin sahip olduğu düşünceyi ve temsil ettiği ekölü de benimsemenin bir göstergesi olarak karşımıza çıktığı görülmektedir.

Şevkî'nin kasidelerine Hâşim'in yapmış olduğu muârazalarını incelemeye ilk olarak Medh-i Nebî türünde yazmış olduğu *Nehcü'l-Bürde* isimli kasideyle başlamamız uygun olacaktır.

386| db

### 3.1. Nehcü'l-Bürde

Vefatından sonra bir kişiyi şiirle yâd etmek mersiye olarak adlandırılırken, Hz. Muhammed'i (sav) yâd etmek için yazılan şiirler, o hayattaymış ve onunla hasbihal ediliyormuş gibi yazıldığı düşünüldüğü için, medih olarak isimlendirilir.<sup>25</sup> Câhiliye dönemi Arap edebiyatında medih bulunmaktadır. Ancak İslâm'ın gelişiyile "Medh-i Nebî", yeni bir konu olarak ortaya çıkmıştır.<sup>26</sup> Peygamber methiyeleri, peygambere duyulan sevgi, saygı, onun risâleti, mucizeleri, hicreti, şefaati ve mi'racı gibi yaşadığı olağanüstü olayları konu edinen metinlerdir.<sup>27</sup> Türk edebiyatında bu tür şiirlere na't adı veri-

<sup>24</sup> Ahmed Şevkî, *Şevkiyyât* (Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2012), 97.

<sup>25</sup> Zekî Mubârek, *el-Medâihu'n-nebeviyye fi'l-edebi'l-'Arabî* (Kahire: Dâru'l-Hucetu'l-Beyzâ', 1354/1935), 17.

<sup>26</sup> Muhammet Vehbi Dereli, *Osmanlı Dönemi Bedîyyât Şairlerinden Âişe el-Bâûniyye ve Peygamber Methiyeleri* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2014), 38.

<sup>27</sup> Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-Osmanlı Dönemi (Mısır ve Bilâdu's-Şâm Bölgesi)-(922-1217/1516-1802)* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2015), 231; Şahin, *el-Mevsûlî*, 54; İsmail Durmuş, "Methiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Kasım 2020); Mevlüt Öztürk, *İbnu't-Tayyib eş-Şerakî ve Şiirleri* (Konya: Aybil Yayınları, 2019), 100-101.

lir.<sup>28</sup> Hz. Muhammed için ilk medih şiirini Ebû Tâlib'in (ö. 619)<sup>29</sup> veya A'şâ'nın (ö. 7/629) söylediği ifade edilir.<sup>30</sup> Hz. Muhammed'in Medine'ye hicretinden sonra müşriklerin onu hicveden şiirlerine cevap veren Hassan b. Sabit (ö. 60/680),<sup>31</sup> Kâ'b b. Mâlik (ö. 50/670) ve Abdullah b. Revâha'yı (ö. 8/629) Hz. Muhammed'i metheden şairler arasında sayabiliriz.<sup>32</sup> Hz. Muhammed'i metheden şairler arasında Kâ'b b. Züheyr (ö. 24/645) de vardır. Kâ'b, Hz. Muhammed'in huzurunda onu metheden bir şiir söylemiş, o da kendisine bürdesini hediye etmiştir. Bu nedenle "Bürde" kelimesi Medh-i Nebî türü şiirlerin isimlendirilmesinde yaygınlık kazanmıştır.<sup>33</sup>

Medh-i Nebî türünde bir şiiri tüm yönleriyle ilk ortaya koyan kişi kabul edilen Bûsîrî, (ö. 695/1296),<sup>34</sup> yazmış olduğu kasideye *el-Kevâkibu'd-Durriyye fî Medhi Hayri'l-Beriyye* adını vermesine rağmen kasidesi, *Kasîdetü'l-Bürde* ismiyle meşhur olmuştur.<sup>35</sup> Şevkî, Bûsîrî'ye muâraza yaparak yazdığı kasidesine *Nehcü'l-Bürde* ismini vermiştir.<sup>36</sup> Hâşim de Şevkî'ye muâraza yaparak kasidesini *Nehcü'l-Bürde* şeklinde isimlendirmiştir. Bûsîrî 160 beyitlik, Şevkî 190 beyit-

<sup>28</sup> Mustafa Çiçekler, "Na't", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Kasım 2020).

<sup>29</sup> İçinde Peygamberimizi metheden beyitlerin de bulunduğu kasidenin Ebû Tâlib'e ait olduğu konusunda şüpheler bulunmaktadır. Mahmud Ali Mekkî, *el-Medâihu'n-nebevîyye* (Kahire: eş-Şeriketu'l-Mısriyyetu'l-Âlemiyye li'n-Neşr, 1991), 7-11.

<sup>30</sup> Mubârek, *Medâih*, 18-20.

<sup>31</sup> Hicretten sonra Mekkeli Müşriklerin Allah Rasûlü'nü hicveden şiirlerine Müslümanlar karşılık vermek istemişler Peygamberimiz de ilk olarak bu işi Ensar'dan Hassan b. Sabit'e vermiş ve kendisini Ruhu'l-Kudus'un desteklemesi için dua etmiştir: Mekkî, *el-Medâih*, 11-13.

<sup>32</sup> Mekkî, *el-Medâih*, 27.

<sup>33</sup> Samimi duygularla söyleseler de Hz. Muhammed'in şairleri olarak tanınan Hassan b. Sabit, Ka'b b. Malik ve Abdullah b. Revâha'nın, İslam düşmanlarına karşılık verdikleri, gazveleri anlattıkları veya bir şehidi andıkları şiirlerin ana teması Hz. Muhammed'i medih olmadığı, Ka'b b. Züheyr'in söylediği şiirin de korkudan emin olan ve yeni Müslüman olan birinin şiiri olduğu ayrıca câhiliye dönemi şiir âdetlerinin izlerini taşıdığı gerekçesiyle Medh-i Nebî türü şiirlerin özelliklerini tam olarak taşımadığı ifade edilmiştir: Mekkî, *el-Medâih*, 28-35; Mubârek, *Medâih*, 20-32; Zekî Mubârek, *el-Muvâzene beyne's-şu'arâ'* (Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2012), 170; Orhan İyışenyürek, "İbn Ma'tûk'un Dîvân'ındaki Peygamber Methiyeleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (2019), 146-148; Süleyman Tülücü, "Kâ'b b. Züheyr ve Kaşide-i Bürde'si Üzerine Notlar I", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1982), 161-162.

<sup>34</sup> Mubârek, *Muvâzene*, 166.

<sup>35</sup> İsmail Hakkı Sezer, "Kaside-i Bürde ve Nesir ve Manzum Tercümesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (2000), 65.

<sup>36</sup> Mubârek, *Muvâzene*, 165; Mubârek, *Şevkî*, 155.

lik bir kaside yazarken Hâşim'in kasidesi 23 beyitten oluşmaktadır. Üç şairin de kasidelerinin bahri Basît, revî harfi "Mim" harfidir. Kafiyelerinin Mim harfi oluşu nedeniyle bu şiirler *Mimiyye* şeklinde de adlandırılmıştır. Ahmed Şevkî'nin Bûsîrî'den etkilendiği, Hâşim'in de Ahmed Şevkî'den etkilendiği görülmektedir.

Bûsîrî'yi hem şekil hem de konu bakımından taklit eden Şevkî, klasik Arap edebiyatı âdetlerinde olduğu gibi gazel içerikli bir mukaddime yapmış, ardından nefesine hitap ederek nasihat etmiş, kurtuluşun peygamberin yoluna ve şefaatine sarılmakla olacağını belirterek peygamberimizi övmeye başlamıştır. Salâtu selamla kasidenin hatimesine geçmiş, İslâm ümmetinin birliğini isteyerek kasidesini sonlandırmıştır. Hâşim'in *Nehcü'l-Bürde* isimli kasidesi ise vezin, kafiye, revî harfi ve isimlendirme açısından Şevkî'nin kasidesiyle aynı olmasının yanı sıra, ele alınan konular bakımından da benzerlik göstermektedir.

Şevkî, klasik Arap edebiyatı âdetlerine uygun olarak *Nehcü'l-Bürde* isimli kasidesine gazelî bir mukaddime yapmıştır: [Basît]<sup>37</sup>

388 | db

أَحَلَّ سَفْكَ دَمِي فِي الْأَشْهُرِ الْحَرَمِ	رِيمَ عَلَى الْقَاعِ بَيْنَ الْبَابِ وَالْعَلَمِ	1
يَا سَاكِنِ الْقَاعِ أَذْرَكَ سَاكِنَ الْأَحْمِ	زَمَى الْفَضَاءَ بَعَيْنِي جُؤْدِرَ أَسْدَا	2
يَا وَئِيحَ جَنْبِكَ بِالسَّهْمِ الْمَصِيبِ زَمِي	لَمَّا رَنَا حَدَّثْتَنِي النَّفْسُ قَابِلَةً	3

- 1 Dağlar ve ağaçlar arasındaki sakin bir ovada bir ceylan, haram aylarda kanını dökmeyi helal saydı.
- 2 Kader bir ceylanın gözlerini bir aslana attı. Ey ova sakinleri! Ormanın sakinine yetişin.
- 3 Baktığımda nefis şöyle diyerek benimle konuştu: "Sana atılan oktan dolayı yazık oldu sana."

Hâşim ise kasidesinin matla'ında maksadını açıklayarak kasidesinde klasik Arap şiir geleneğini uygulamamıştır. Kasidesinin matla'ı şöyledir: [Basît]<sup>38</sup>

مَذْحِ الرَّسُولِ كَرِيمِ الْخَلْقِ وَالنَّبِيِّمِ	هَبَّتْ رِيَاخَ الصَّبَا فَاسْتَكْتَبَتْ قَلَمِي	1
--	--	---

<sup>37</sup> Şevkî, *Şevkiyyât*, 259.

<sup>38</sup> Rifâî, *Divân*, 301.

- 1 Saba rüzgârları esti de kalemimden, yaratılışı ve huyu güzel peygambere bir medih yazmasını istedi.

İki kasidenin mukaddimleri farklı olsa da ele alınan konular-daki benzerlikler göze çarpmaktadır. Şevkî, kasidesinde Hz. Muhammed'i methi dolayısıyla kıyamet gününde alacağı karşılığa de-ğinmektedir: [Basît]<sup>39</sup>

عَلَّقْتُ مِنْ مَنَحِهِ خَيْلًا أَعَزُّ بِهِ فِي نَوْمٍ لَا عَزَّ بِالْأَنْسَابِ وَاللَّحْمِ 45

- 45 Nesep ve soyla izzetin olmadığı bir günde, aziz olmak için onu methederek bir ipe sarıldım.

Hâşim de kasidesinde Hz. Muhammed'i methi dolayısıyla Al-lah'ın rızasına kavuşmayı umduğunu belirtmektedir: [Basît]<sup>40</sup>

إِنِّي مَدْحُوكٌ يَا خَيْرَ الْوَرَى طَمَعًا فِي أَنْ أُنَالَ الرِّضَى يَا وَاسِعَ الْكَرَمِ 4

- 4 *Ey yaratılmışların en hayırlısı! Ey keremi geniş olan! Rızaya kavuşmayı arzula-yarak seni methediyorum*

Şevkî, kasidesinde nefesine hitap etmiş ve tavsiyelerde bulun-muştur. Nefse hoş gelen ancak sonrasında hüznün ve pişmanlık se-bebi olacak günahlardan kaçınması gerektiğini, zaman geçtikçe hataların insanda meydana getirdiği yaraları şöyle ifade etmiştir: [Basît]<sup>41</sup>

يَا نَفْسُ دُنْيَاكَ تُخْفِي كُلَّ مُبْكِيَةٍ وَإِنْ بَدَا لَكَ مِنْهَا حُسْنٌ مُبْتَسِمِ 25

فُضِّي بِتَقْوَاكَ فَاهَا كُلَّمَا ضَنَجَكْتُ كَمَا يُفَضُّ أَدَى الرَّفْشَاءِ بِالنَّزَمِ 26

مَخْطُوبَةٌ مُنْذُ كَانَ النَّاسُ خَاطِبَةً مِنْ أَوَّلِ الدَّهْرِ لَمْ تُزْمِلْ وَلَمْ تَنْمِ 27

يَغْفَى الرُّمَانُ وَيَبْقَى مِنْ إِسَاءَتِهَا جُرْحٌ بِأَدَمٍ بَنِيكَ مِنْهُ فِي الْأَدَمِ 28

- 25 *Ey nefis! Güzel tebessümler sana görünse de dünyan, bütün ağlatan (olayları) gizliyor.*

<sup>39</sup> Şevkî, *Şevkiyyât*, 262.

<sup>40</sup> Rifâî, *Dîvân*, 301.

<sup>41</sup> Şevkî, *Şevkiyyât*, 261.

- 26 *O, sana her güldüğünde takvanla ağzını kapat. Tıpkı yılanın zehrinin dışı kırılarak yok edildiği gibi...*
- 27 *(Dünya) ilk zamanlardan beri insanları hem isteyen hem de (insanlar tarafından) istenen oldu. Dul olmadı bekâr da kalmadı.*
- 28 *Zaman tükenir ve onun yaptığı kötülükten insanı derisinde ağlatan yara kalır.*

Şevkî, nefesine tavsiyelerini devam ettirerek 37. ve 38. beyitlerde, yapılan hayırların ve şerhlerin neticesinden, nefse hoş gelen şeyleri yapmaktan nefsin azmasından bahsetmiştir: [Basît]<sup>42</sup>

- |   |    |
|---|----|
| وَالنَّفْسُ مِنْ خَيْرِهَا فِي خَيْرِ عَاقِبَةٍ | 37 |
| وَالنَّفْسُ مِنْ شَرِّهَا فِي مَرْتَعٍ وَخِمٍ   |    |
| تَطْعَى إِذَا مَكَّنَتْ مِنْ لَذَّةٍ وَهَوَى    | 38 |
| طُعْيِ الْجِنَادِ إِذَا عَصَتْ عَلَى الشُّكْمِ  |    |

- 37 *Nefis hayırlı işler yaptığı için güzel bir afiyet içindedir. Nefis kötülük yaptığı için kötü bir hâldedir.*

- 38 *Gemini ısırdığında atın azdığı gibi, lezzet ve hevâya imkân verilirse azar.*

Hâşim de kasidesinde nefesine nasihat ederek, dünyanın geçiciliğinden, ebedî hayatın öneminden, Allah'ın affının mümkün olduğundan, şeytanın vesveselerine uymaması gerektiğinden bahsetmiştir. Şevkî'nin kullandığı وَخِمٍ مَرْتَعٍ kelimelerini de aynı sırayla kendi beytinde kullanmıştır. Ancak kelimeler, irapları gereği merfu olmaları gerekirken, kafiye dolayısıyla mecrur okunmak zorunda kalmışlardır. Bu durum, her ne kadar ele aldığımız kasideyi 13 yaşındayken yazsa da, Hâşim'in şiirde henüz ustalaşmadığını göstermektedir: [Basît]<sup>43</sup>

- |  |   |
|--|---|
| يَا نَفْسُ دُنْيَاكَ يَوْمٌ وَاجِدٌ وَعَدٌّ            | 6 |
| عِنْدَ الْإِلَهِ دَوَامُ الْخَيْرِ وَالنِّعَمِ         |   |
| يَا نَفْسُ إِنْ تَرْجِعِي فَإِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ لِي | 7 |
| وَإِنْ تَطْلِي فَيُبْسِنُ الْمَرْتَعِ الْوَحْمِ        |   |
| يَا نَفْسُ لَا تَبْتَعْغِي الشَّيْطَانَ وَاعْتَصِمِي   | 8 |
| إِنَّ الشَّيَاطِينَ تُعْوِي الْمَرْءَ بِالْأُتْمِ      |   |

- 6 *Ey nefis dünya bir gündür. Yarın Allah katında hayır ve nimetler devam edecektir.*

<sup>42</sup> Şevkî, *Şevkiyyât*, 262.

<sup>43</sup> Rifâî, *Divân*, 301.

- 7 *Ey nefis! Eğer dönersen Allah beni affeder. Eğer devam edersen ne kötü bir sondur.*
- 8 *Ey nefis! Şeytanı dinleme ve sarıl (takvaya). Şeytanlar kişiyi günahla kandırır- lar.*

Şevkî, kasidesinde günahları affedilmeyecek kadar çok olsa da Allah'ın affından ümit kesmediğinden bahsetmiştir: [Basît]<sup>44</sup>

39 *إِنْ جَلَّ ذُنُوبِي عَنِ الْعُفْرِانِ لِي أَمَلٌ فِي اللَّهِ يَجْعَلُنِي فِي خَيْرٍ مُعْتَصِمٍ*

- 39 *Günahum bağışlanmayacak kadar çok olsa da beni sakınanların en hayırlısı yapan Allah'tan bir ümidim vardır.*

Hâşim de kasidesinde günahlarının hesabının, tutulamayacak kadar çok olduğundan ancak affedilme ümidi taşıdığından bahsetmiştir: [Basît]<sup>45</sup>

9 *وَيَلِي مِنَ اللَّهِ كَمْ ذُنُوبٍ أَنْتِثُ بِهِ جَلَّتْ ذُنُوبِي عَنِ الْقُرْطَاسِ وَالْقَلَمِ*

10 *لِكُنِّي التَّمِسَّ عَفْوًا وَمَغْفِرَةً مِنَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَدَمٍ*

- 9 *Allah'im yazıklar olsun bana! Nice günahlar işledim. Günahlarım kalemden, kâğıttan daha çoktur.*
- 10 *Ancak ben yoktan insanı var edenin affına ve mağfiretine sığınıyorum.*

Şevkî, kasidesinde şefaaf istediğinden, Hz. Muhammed vesilesiyle Allah'ın katında kıymetli bir konuma gelmeyi ümit ettiğinden bahsetmiştir: [Basît]<sup>46</sup>

41 *إِذَا خَفَضْتُ جَنَاحَ الدَّلِّ أَسْأَلُهُ عَرَّ الشُّفَاعَةَ لَمْ أَسْأَلْ سِوَى أَمِّ*

42 *وَإِنْ تَقَدَّمَ دُو تَقْوَى بِصَالِحَةٍ قَدَمْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ عِبْرَةَ النَّدَمِ*

43 *لَزِمْتُ بَابَ أَمِيرِ الْأَنْبِيَاءِ وَمَنْ يُنْسِكُ بِمِفْتَاحِ بَابِ اللَّهِ يَغْتَنِمِ*

<sup>44</sup> Şevkî, *Şevkiyyât*, 262.

<sup>45</sup> Rifâî, *Dîvân*, 301.

<sup>46</sup> Şevkî, *Şevkiyyât*, 262.

- 41 Zelil bir hâlde şefaatin izzetini istediğimde ancak kolay bir şey istemişimdir.
- 42 Takva sahibi sâlih amelleriyle öne geçtiğinde ben de pişmanlık gözyaşıyla önüne geçerim.
- 43 Ben peygamberlerin önderine yapıştım. Kim Allah'ın kapısının anahtarına sarılırsa fayda görür.

Hâşim de Hz. Muhammed'den şefaati istediğini, Allah'ın habîbi olması nedeniyle isteklerinin kabul olacağını belirtmiştir: [Basît]<sup>47</sup>

وَاطْلُبْ مِنْ اللَّهِ سِتْرًا لِي وَلِأُمَّمِ	فَكُنْ شَفِيعِي رَسُولَ اللَّهِ وَ أَمَلِي	11
أَنْتَ الْحَبِيبُ الْكَرِيمُ الْكَاتِبُ الْغَمِّ	فَأَنْتَ مَنْ يَسْتَجِبُ رَبُّ الْعِبَادِ لَهُ	12
حَتَّى وَصَلْتُ لِزَيْبِ الْعَرْشِ وَالْقَلَمِ	مَا زِلْتُ تُزْفِي سَمَاءَ بَعْدَ وَاجِدَةٍ	13

- 11 *Ey Allah'ın Rasûlü! Benim şefaatiyim ol. Ah emelim! Benim için ve ümmetler için Allah'tan af dile.*
- 12 *Sen kulların Rabbinin icabet ettiğisin. Sen dertleri kaldıran yüce habipsin.*
- 13 *Sen, arşın ve kalemin Rabbine ulaşana dek bir bir yükselmektesin.*

Sonuç olarak Hâşim er-Rifâî'nin *Nehcü'l-Bürde* isimli kasidesiyle Ahmed Şevkî'nin *Nehcü'l-Bürde* isimli kasidesine muâraza yaptığı, mukaddime üslupları farklı olsa da iki kasidenin vezin, kafiye, revî harfî ve muhteva bakımından aynı olduğu görülmektedir. Hâşim'in kasidesinin beyit sayısının Bûsîrî ve Şevkî'nin yazdığı nazîreleriyle kıyaslandığında çok kısa kalışı, onun henüz edebî hayatının baharında oluşu ve muhtemelen sonraki yıllarda kasidesine eklemeler yapmayı düşündüğü şeklinde açıklanabilir.

### 3.2. Mevlidü'n-Nûr

Sözlükte وَلَدٌ kelimesinin mastarı olan الْوَالِدَةُ kelimesi; annenin çocuğunu doğurması manasındadır.<sup>48</sup> Mastar-ı mîmî, ism-i zaman ve ism-i mekân olarak kullanılabilen الْمَوْلِدُ kelimesi ise "doğum yapmak, doğum zamanı ve doğum yeri" anlamına gelmektedir.<sup>49</sup> İslâm

<sup>47</sup> Rifâî, *Dîvân*, 301-302.

<sup>48</sup> Ebû Mansûr Muhammed b Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed 'İvad Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001), 14/106.

<sup>49</sup> Ahmed Muhtâr Abdülhâmîd Ömer, *Mu'cemu'l-luğati'l-'arabiyyeti'l-mu'âsır* (Kahire: Dâru'l-Muâsır, 1429-2008), 3/2492.



kültüründe "mevlid" kelimesi, özellikle Hz. Muhammed'in doğumunu, bu vesileyle yapılan törenleri ve yazılan eserleri ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>50</sup> Mevlid-i Nebî törenleri ilk olarak büyük ihtimalle, 4./10. yüzyılın ortalarında İran'da ortaya çıkmış, daha sonra özellikle Şiîler arasında yayılmış,<sup>51</sup> Fâtımîler döneminde Mısır'da Mevlid-i Nebî törenleri yapılmaya başlanmıştır. 6./12. yüzyılda Fâtımîlerin yıkılıp Eyyûbîlerin kuruluşuyla birlikte Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin (ö. 589/1193) bütün törenleri kaldırıp sadece Mevlid-i Nebî kutlamalarına izin vermesinin ardından Mevlîd-i Nebî törenleri Sünnî Müslümanlar arasında hem resmiyet hem de meşruiyet kazanmıştır. Böylece Mevlid-i Nebî törenleri Irak, Şam ve Mısır'da, halkların katıldığı büyük törenler hâline gelmiş ve Hz. Muhammed'in doğumunu konu alan Mevlid-i Şerîf şiirleri çokça yazılmaya başlanmıştır.<sup>52</sup>

Hassân b. Sâbit'in, Hz. Muhammed'i methettiği, bahri Vâfir, revî harfi Hemze olan, bu nedenle de *el-Hemziyye* adıyla şöhret kazanmış bir kasidesi vardır.<sup>53</sup> Bûsîrî de Hassân b. Sâbit'in şiirine muâraza yaparak 456 beyitten oluşan, Hafif vezninde, revî harfi Hemze olduğu için *el-Kasîdetü'l-Hemziyye* şeklinde adlandırılan bir kaside yazmıştır.<sup>54</sup> Ahmed Şevkî, Bûsîrî'nin bu kasidesine muâraza yaparak *el-Hemziyyetü'n-Nebeviyye* ismini verdiği kasideyi Kâmil vezninde, aynı kafiyede yazmıştır.<sup>55</sup> Hâşim de Şevkî'den etkilenerek aynı kafiye, aynı vezin ve aynı konuda olan *Mevlidü'n-Nûr* isimli bir kaside kaleme almıştır.

Şevkî, *el-Hemziyyetü'n-Nebeviyye* isimli kasidesinin mukaddimesinde konuya doğrudan giriş yapmıştır: [Kâmil]<sup>56</sup>

وَقَمَّ الزَّمَانُ تَبَسُّمًا وَتَنَاءً

وُلِدَ الْهُدَى فَاَلْكَائِنَاتُ ضِيَاءً

1

<sup>50</sup> Ahmet Özel, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Kasım 2020).

<sup>51</sup> Mubârek, *Medâih*, 200.

<sup>52</sup> Mekki, *el-Medâih*, 66-103; Ömer Musa Bâşâ, *el-Edeb fî bilâdi's-Şam 'Usûru'z-Zenkîyyîn ve'l-Eyyûbiyyîn ve'l-Memâlik* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1999), 408-410; İsmail Ekinci, *Tasavvuf Şairi Nablusi ve Şiirleri* (Ankara: İksad Yayınevi, 2020), 148.

<sup>53</sup> Hassân b. Sâbit, *Şerhu dîvâni Hassan b. Sâbit el-Ensârî*, thk. Abdurrahman el-Berkûkî (Kahire: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1347/1929), 1; Mubârek, *Medâih*, 30.

<sup>54</sup> Sîdî İbn-i Acîbe Hasenî, *el-Envâru'l-kudsiyye fî şerhi'l-Kasîdeti'l-Hemziyye li'l-Bûsîrî*, thk. Abdusselam el-Umrânî el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 3.

<sup>55</sup> Şevkî, *Şevkiyyât*, 41.

<sup>56</sup> Şevkî, *Şevkiyyât*, 42.

الرُّوحُ وَالْمَلَأُ الْمَلَائِكُ حَوْلَهُ 2  
لِلدِّينِ وَالدُّنْيَا بِهِ بُشْرَاءُ

- 1 *Hidayet doğdu, kâinat nur içinde ve zamanın ağzı mütebessim ve övmekte.*
- 2 *Etrafındaki Cebrail, önde gelenler, melekler din ve dünya hakkında onu müjdelmekte.*

Hâşim ise *Mevlidü'n-Nûr* isimli kasidesine gazelî bir başlangıç yaparak Şevkî'den farklı bir matla' ve mukaddime kullanmıştır: [Kâmil]<sup>57</sup>

جَيْبُ الطَّبَا وَالْمُقَلَّةُ الْحَوْرَاءُ 1  
هَذَا يَا قَلْبِي هُمَا الْغُرْمَاءُ  
مَا زِلْتُ تَلْهُو فِي شَيْبَاكَ عَابِتًا 2  
حَتَّى زَمَنَكَ الْغَادَةَ الْحَسَنَاءُ

- 1 *Bir ceylanın gerdanlığı ve iri göz... Ey kalbim! Bu ikisi düşmanlardır.*
- 2 *Güzel bir kadın sana bir bakış atıncaya kadar gençliğinde boş işlerle eğlendin durdun.*

394 | db

Hâşim'in *Mevlidü'n-Nûr* isimli kasidesinin yukarıda zikrettiğimiz matla'ı, Şevkî'nin *el-Hemziyyetü'n-Nebeviyye* isimli kasidesinin 32. beytini hatırlatmaktadır. Zira ikisinin de ikinci şatırında هَذَا ve هُمَا kelimeleri geçmekte, son kelime aynı hareke sırasını izlemektedir: [Kâmil]<sup>58</sup>

وَإِذَا رَجَمْتِ فَأَنْتِ أُمُّ أَوْ أَبٌ 32  
هَذَا فِي الدُّنْيَا هُمَا الرَّحْمَاءُ

- 32 *Eğer merhamet edersen sen anne veya baba (gibisin). Dünyada ancak bu ikisi merhametli olanlardır.*

Şevkî kasidesinin matla'ında Hz. Muhammed'den bahsederken الْهُدَى kelimesini ve doğumuyla kâinatın aydınlandığını belirtmek için حَيَاءُ kelimesini kullanmıştır. Hâşim de Şevkî'yi takip ederek *Mevlidü'n-Nûr* isimli kasidesinin 16. beytinde Hz. Muhammed için هُدَى, 22. beytinde de الصِّيَاءُ kelimelerini kullanmıştır: [Kâmil]<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Rifâî, *Dîvân*, 327.

<sup>58</sup> Şevkî, *Şevkiyyât*, 42.

<sup>59</sup> Rifâî, *Divân*, 328.

- 16 قَدْ شَاءَ لِهْدَى النَّبِيِّ إِتِّهَ      يَصْنَعُ الْهُدَى وَالْمَلِكُ حَيْثُ يَتَّهَ
- 22 جَاءَ الصِّيَاءَ لَمَنْ مَضُوا فِي غَيْبِهِمْ      وَعَلَى الْعُيُونِ غَشَاوَةٌ سَوْدَاءَ
- 16 O, Huda (Muhammed) için nübüvveti dilemiştir. Muhakkak O, hidayeti ve mülkü istediğine nasip eder.
- 22 Gözlerinde kara bir örtüyle sapkınlık içinde gidenlere nur geldi.

Şevkî kasidesinde Hz. Muhammed'in yetimliğinden ve yetimliğinin bir bereket vesilesi olduğundan bahsetmiştir: [Kâmil]<sup>60</sup>

- 22 نِعْمَ الْيَتِيمِ بَدَتْ مَخَابِلُ فَضْلِهِ      وَالْيَتِيمِ رِزْقٌ بَغَضُهُ وَذَكَاءُ
- 23 فِي الْمَهْدِ يَسْتَسْقَى الْخِيَا بَرَجَانِيهِ      وَبِقَصْدِهِ تُسْتَدْفَعُ الْيَأْسَاءُ
- 22 Ne güzel yetim! Lütfunun işaretleri görünmeye başladı. Yetimlik bazen rızık bazen de zekâ (vesilesidir).
- 23 Beşikteyken onun vesilesiyle yağmur yağması istenir. Bereketiyle kötülükler uzaklaştırılır.

Hâşim de kasidesinde Hz. Muhammed'in yetim oluşundan ve onun özelliklerinin denginin olmayışından bahsetmiştir: [Kâmil]<sup>61</sup>

- 19 هَذَا الْيَتِيمِ الْقَدْ مَا عَهْدَتْ لَهُ      مِنْ مِثْلِهِ فِي وَصْفِهِ الْيَتِيمَاءُ
- 19 Bu biricik yetimin özelliklerinin bir benzerine çöl şahit olmadı.

Şevkî, kasidesinde Hz. Muhammed'in ahlakının yüceliğinden bahsetmiş ve aşağıdaki ifadeleri kullanmıştır: [Kâmil]<sup>62</sup>

- 24 بِيَوَى الْأَمَانَةِ فِي الصَّبَا وَالصَّنْقِ لَمْ      يَغْرِفُهُ أَهْلُ الصَّنْقِ وَالْأَمْنَاءُ
- 25 يَنَا مَنْ لَهُ الْأَخْلَاقُ مَا تَهْوَى الْعَلَا      مِنْهَا وَمَا يَتَعَشَّقُ الْكِبْرَاءُ
- 26 لَوْ لَمْ تُقَمِّ دِينًا لَقَامَتْ وَحْدَهَا      دِينًا تُضِيءُ بِنُورِهِ الْآثَاءُ

<sup>60</sup> Şevkî, *Şevkiyyât*, 42.

<sup>61</sup> Rifâî, *Dîvân*, 328.

<sup>62</sup> Şevkî, *Şevkiyyât*, 42.

زانتك في الخلق العظيم شمائل 27  
يُعزى بهنَّ ويولغ الكرماء

- 24 Çocukluğunda emanet ve doğruluğu olmasaydı, doğruluk ve emanet ehli onu tanımazdı.
- 25 Ey yücelerin arzuladığı ve büyüklerin hayran olduğu ahlakın sahibi!
- 26 Eğer bir din getirmeseydin (ahlakın) tek başına çağları nuruyla aydınlatan bir din olurdu.
- 27 Yüce insanların düşkün olduğu ve arzuladığı huyların, yüce ahlakınla seni süslemiş.

Hâşim de kasidesinde Hz. Muhammed'in ahlakını ele almış, Şevki'nin genel olarak bahsettiği yüce ahlakı daha tafsilatlı bir şekilde anlatmıştır: [Kâmil]<sup>63</sup>

عندي بمن قَدْ فَاضَ ماءُ شَبَابِهِ 29  
يَقْطُرُ الْمَطَامِعُ لِقَاءَهُ الْإِعْوَاءَ

قَدْ كَانَ فِي شَرْخِ الشُّبَابِ فَمَا لَهُ 30  
لَا يَسْتَجِيبُ إِذَا دَعَا الْإِعْرَاءَ

مَا بَالُهُ لَمْ يَعْرِفِ اللَّهُمَّ وَالَّذِي 31  
يَلْهُو بِهِ مِنْ حَوْلِهِ الْقُرْنَاءَ

تَرَكَ الْحَيَاةَ عَرِيضَةً مِنْ خَلْفِهِ 32  
وَمَضَى إِلَى الصَّلَوَاتِ وَهِيَ خَلَاءَ

يَسْتَلْهِمُ الْعَقْلَ الطَّرِيقَ إِلَى الَّذِي 33  
فِي الْكَائِنَاتِ بَدَتْ لَهُ آيَاءَ

هَذِي التَّبْسِيطَةُ قَدْ أَمَدَّ فِجَاجِهَا 34  
فَعَدَّتْ عَلَيْهَا يُحْطِرُ الْأَخْيَاءَ

- 29 Gençlik suyu (damarlarındaki kan) taşmış, arzuları uyanık ve sapkınlığın kendisini kuşattığı kimseler tanırım.
- 30 Ona ne oluyor da gençliğin başlangıcında arzular çağırdığında karşılık vermiyor!?
- 31 Ona ne oluyor da etrafındaki akranların eğlendiği eğlenceleri bilmiyor!?
- 32 Hayatı arkasında bırakarak terk etti ve arınmış bir şekilde namazlarına yöneldi.
- 33 Kâinata işaretleri görünen Zât'ın yolunu bulmak için aklından ilham alır.
- 34 İşte yollarını uzatan dünya! Üzerinde canlılar hareket ederler.

<sup>63</sup> Rifâî, *Dîvân*, 328-329.

Şevkî kasidesinde Hz. Muhammed'in cömertliğini konu almış ve onun cömertlikte ileri derecede olduğunu belirtmiştir: [Kâmil]<sup>64</sup>

فإِذَا سَخَوْتُ بَلَغْتَ بِالْجُودِ الْمَدَى      وَفَعَلْتَ مَا لَا تَفْعَلُ الْاُكْوَاءُ 30

30 *İkram ettiğinde cömertliğiyle zirveye ulaşırsın ve yağmurların yapamadığını yaparsın.*

Hâşim de kasidesinde aynı şekilde Hz. Muhammed'in cömertliğinden bahsetmiş ve cömertliğin onun tabiatında olduğunu belirtmiştir: [Kâmil]<sup>65</sup>

الْجُودُ عِنْدَكَ دَيْدُنٌ وَغَرِيْرَةٌ      وَالصَّبْرُ مِنْكَ شَجَاعَةٌ وَإِيَاءُ 143

143 *Cömertlik sende yaratılışından ve tabiatındandır. Sabır sende cesaret ve karşı koymadır.*

Şevkî, kasidesinde Hz. Muhammed'den bahsederken "Abdullah'ın oğlu" ifadesini kullanmıştır: [Kâmil]<sup>66</sup>

بِكَ يَا ابْنَ عَبْدِ اللَّهِ قَامَتْ سَمْعَةٌ      بِالْحَقِّ مِنْ مَلَأِ الْهُدَى غُرَاءُ 62

62 *Ey Abdullah'ın oğlu apaçık bir hidayet üzere olan şeriatlerin adalette müsamahası seninle ortaya çıktı.*

Hâşim de kasidesinde Hz. Muhammed'den bahsederken Şevkî gibi "Abdullah'ın oğlu" ifadesini kullanmıştır: [Kâmil]<sup>67</sup>

وَمَنْقَى ابْنُ عَبْدِ اللَّهِ يَصْنَرُحُ حَوْلَهُ      وَيَرْنُ فِي أَدْنِيهِ الْاِسْتِهْزَاءُ 65

65 *Abdullah'ın oğlu çevresindekiler bağırıyor ve kulağına küçümsemeler çalınıyorken yürüdü.*

Şevkî, kasidesinde Hz. Muhammed'in "Ümmî" olma özelliğini ifade etmiştir: [Kâmil]<sup>68</sup>

<sup>64</sup> Şevkî, *Şevkiyyât*, 42.

<sup>65</sup> Rifâî, *Dîvân*, 335.

<sup>66</sup> Şevkî, *Şevkiyyât*, 43.

<sup>67</sup> Rifâî, *Dîvân*, 330.

يَأَيُّهَا الْأُمِّيُّ حَسْبُكَ رُتْبَةٌ 46  
فِي الْعِلْمِ أَنْ دَانَتْ بِكَ الْعُلَمَاءُ

46 Ey Ümmi! Âlimlerin ilmi senden alması, ilimde bir rütbe olarak sana yeter.

Hâşim de kasidesinde aynı şekilde Hz. Muhammed'in "Ümmî" olma özelliğini ifade etmiştir: [Kâmil]<sup>69</sup>

الرَّايِدُ الْأُمِّيُّ عَلَّمَ قَوْمَهُ 131  
حَتَّى سَمَا مَجْدٌ لَهُمْ وَسَنَاءُ

131 Ümmî rehber halkına öğretti. Hatta onların şerefleri ve ışıkları parladı.

Şevkî kasidesinde İsrâ olayından ve bu olay etrafında cereyan eden tartışmalardan bahsetmiştir: [Kâmil]<sup>70</sup>

بِشَنَاءِ لَوْ وَأَنْتَ أَطْهَرُ هَيْكَلٍ 82  
بِالرُّوحِ أَمْ بِالْهَيْكَلِ الْإِسْرَاءِ

398 | db

82 Sen en temiz beden olduğun hâlde "İsra ruhla mı yoksa bedenle mi?" diye sorarlar.

Hâşim de aynı şekilde kasidesinde İsrâ olayından bahsetmiştir: [Kâmil]<sup>71</sup>

هَلْ أَبْصَرُوهُ وَقَدْ نَحَطَى جَمْعُهُمْ 77  
وَمَضَى لَهُ تَحْتَ الدُّجَى إِسْرَاءُ

77 Onları aşır geçerken ve koyu karanlığın altında İsrâ'yı gerçekleştirirken onlar onu gördüler mi?

Şevkî, kasidesinde Hz. Muhammed'in İslâm'a davetine karşı câhillerin tavrından bahsetmiştir: [Kâmil]<sup>72</sup>

لَمَّا دَعَوْتَ النَّاسَ لِيَّيْ عَاقِلٍ 67  
وَأَصَمَّ مِنْكَ الْجَاهِلِينَ نِدَاءُ

<sup>68</sup> Şevkî, *Şevkiyyât*, 43.

<sup>69</sup> Rifâî, *Dîvân*, 335.

<sup>70</sup> Şevkî, *Şevkiyyât*, 44.

<sup>71</sup> Rifâî, *Dîvân*, 331.

<sup>72</sup> Şevkî, *Şevkiyyât*, 44.

- 67 *Sen insanları davet ettiğinde akıllı olan sana karşılık verdi, câhiller senin çağrını işitmediler.*

Hâşim de hemen hemen aynı ifadelerle İslâm davetine karşı câhillerin tavrını ve ilgisizliklerini, kasidesinde ele almıştır: [Kâmil]<sup>73</sup>

لَمْ يَعْرِفِ الْجُهَّالُ فَذَرَكِ إِنَّمَا نَادَيْتِ صَنَمًا مَا لَهُمْ إِصْنَاءُ 137

- 137 *Câhiller senin kıymetini bilemediler. Sen ancak duyamayan sağırlara seslendin.*

Şevkî, kasidesinin hatimesinde methinin yetersizliğinden, methi karşılığında Hz. Muhammed'den şefaata beklentisinden bahsetmiştir: [Kâmil]<sup>74</sup>

لِي فِي مَدِيحِكَ يَا رَسُولَ عَرَائِسٍ تُوَيْدِنَ فِيكَ وَشَاقِقُهُنَّ حَلَاءُ 116

هُنَّ الْحَسَنَاتُ فَإِنْ قِيلَتْ تَكَرُّمًا فَمُهْوَرٌ هُنَّ شَفَاعَةٌ حَسَنَاءُ 117

أَنْتَ الَّذِي نَطَمَ التَّرِيَّةَ دِينَهُ مَاذَا يَقُولُ وَيَنْظُمُ الشُّعْرَاءُ 118

الْمُضْلِحُونَ أَصَابِعُ جُمِعَتْ يَدًا هِيَ أَنْتَ بَلْ أَنْتَ أَلْيَدُ الْبَيْضَاءِ 119

مَا جُنْتُ بِأَبْكَ مَا دَخَا بَلْ دَاعِيَا وَمِنْ الْمَدِيحِ تَضَرُّعٌ وَدُعَاءُ 120

- 116 *Ey Allah'ın elçisi! Seni övmekte sana meftun ve seni özleyen gelinler (gibi güzellikler) vardır.*
- 117 *Onlar güzel kızlar gibi (hoştur). Eğer ikram etmeyi kabul edersen mehirleri de hoş bir şefaattir.*
- 118 *Sen dininin varlıkları düzene koyduğu Zât'sın. Şairler ne desin ve ne yazsın.*
- 119 *İslahatçılar bir elde toplanmış parmaklardır. O sensin, dahası sen bembeyaz bir elsin.*
- 120 *Kapına seni methetmek için değil aksine dua istemek için geldim. Methiyede niyaz ve dua vardır.*

Hâşim de kasidesinin hatimesinde her ne kadar methi çok güzel olsa da Allah'ın (cc) övdüğü bir zata yapılan methiyenin yeter-

<sup>73</sup> Rifâî, *Dîvân*, 335.

<sup>74</sup> Şevkî, *Şevkiyyât*, 46.

sizliğini ifade etmiş ve Hz. Muhammed'e "Ey şefaathçilerin efendisi!" diye seslenerek şefaath isteğine telmihte bulunmuştur: [Kâmil]<sup>75</sup>

مَنِّي إِلَيْكَ فَرِيدَةً عَصْمَاءَ	يَا سَيِّدَ الشُّفَعَاءِ هَذِي مِذْحَتِي	149
أَنْتَنِي عَلَيْهِ إِلَهُهُ إِطْرَاءَ	اللَّهُ فَاذْنُ أَنْتَنِي عَلَيْكَ فَهَلْ لِمَنْ	150

149 *Ey şefaathçilerin efendisi! İşte benim sana eşsiz, harika methiyem.*

150 *Allah seni övmüşken, Allah'ın övdüğü kimseye övgü yapılabilir mi?*

Sonuç olarak Hâşim'in, Şevkî'nin *el-Hemziyyetü'n-Nebeviyye* isimli kasidesiyle vezin, kafiye, revî harfi ve konu bakımından aynı olan *Mevlidü'n-Nûr* isimli bir kaside kaleme alarak ona muâraza yaptığı, kimi zaman Şevkî'nin değindiği konuları daha ayrıntılı bir şekilde ele aldığı görülmektedir.

### 3.3. Ezher

400 | db

Fâtımîler 358/969 yılında İhşîdîler'i yıkarak Mısır'ı ele geçirmelerinin ardından ülkenin merkezi olan Fustat'ın yakınlarına Kahire şehrini kurmuşlardır.<sup>76</sup> Ardından, siyasî ve toplumsal inkılapların yanında dinî inkılâplar da yaparak<sup>77</sup> o güne kadar hâkim olan Sünnî-Mâlikî-Şâfiî mezhepleri yerine Şîa'nın İsmailiyye mezhebini zorla kabul ettirmeye çalışmışlardır.<sup>78</sup> Bunun için de 361/972 yılında, ileride Şîi davetin merkezi olacak Ezher Camii'ni<sup>79</sup> inşa etmişlerdir.<sup>80</sup> Sonraki yıllarda Haçlı tehlikesi karşısında zayıflayan Fâtımî Devleti'ne askeri yardım için gelen birliklerdeki komutanlardan Selâhaddîn-i Eyyûbî, yaptığı mücadelelerin ardından 567/1171 yılında Abbasi Halifesi adına hutbe okutarak Şîi Fâtımî Devleti'ni

<sup>75</sup> Rifâî, *Dîvân*, 336.

<sup>76</sup> Yılmaz Öztuna, *Büyük Osmanlı Tarihi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1994), 10/423.

<sup>77</sup> Cengiz Tomar, "Mısır (Fetihten Osmanlı Dönemine Kadar)", çev. A. Adivar vd., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Kasım 2020), 29/560.

<sup>78</sup> C. H. Becker, "Mısır (Fetihten Osmanlılar Devrine Kadar)", *İslâm Ansiklopedisi*, ed. A. Adivar vd. (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 8/238.

<sup>79</sup> İlk dönem kaynaklarda "Musalla'l-Kahire" ve "Câmi'u'l-Kahire" şeklinde geçen camiye daha sonraki yıllarda Fâtımîler tarafından verilen "Ezher" (çok parlak, çok güzel) adının, bu kelimenin müennesi olan Hz. Fâtıma'nın "Zehra" lakabından esinlenerek konulmuş olması muhtemeldir. Mustafa İsmet Uzun, "Ezher (Mimari)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Kasım 2020).

<sup>80</sup> Öztuna, *Osmanlı*, 10/427.



resmen yıkıp Eyyûbî Devleti'ni kurmuştur.<sup>81</sup> İsmailiyye mezhebine ait izleri silmek için Sünnî medrese eğitimine büyük önem veren Selâhaddîn,<sup>82</sup> Ezher'de Sünnî eğitim verilmesini sağlamış, ancak içinde Cuma namazının kılınmasını yasaklayarak buranın önemini azaltmıştır. Memlûkler döneminde Cuma namazı kılınmasına izin verilmesiyle eski ihtişamına kavuşan Ezher Camii, Osmanlı Devleti döneminde de bu ihtişamını korumuştur. Mısır'da Türk idarecilerin Türkçeyi kullandıkları zamanlarda Ezher, Arapçanın korunmasına vesile olmuştur. Millî mücadelenin merkezi olan Ezher, Fransız işgali döneminde bir süre kapalı kalmış, işgalin ardından Osmanlı Devleti'nin gayretiyle tekrar açılmıştır. İngiliz işgaline karşı ortaya çıkan 1919 ayaklanması, Ezher Camii'nin minberinden yapılan çağrıyla başlamıştır.<sup>83</sup>

Zamanla çağın gerisinde kalan Ezher eğitiminde yapılan ıslahat nedeniyle Ahmed Şevkî, *el-Ezher* isimli bir kaside yazmıştır. Hâşim de aynı isim, vezin ve kafiyeyi kullanarak yazdığı *el-Ezher* isimli kasidesiyle Şevkî'ye muâraza yapmıştır. Şevkî, kasidesinin matla'ında doğrudan konuya girmiş ve ilk şatırda Ezher ismini zikretmiştir: [Kâmil]<sup>84</sup>

db | 401

وَأَثَرٌ عَلَى سَمْعِ الزَّمَانِ الْجَوْهَرَا

فَمَ فِيهِ مِنَ الثَّنِيَا وَحَيِّ الْأَزْهَرَا

1

- 1 Dünya'nın önünde ayağa kalk. Ezher'i selamla ve zamanın kulağına cevheri (güzel sözleri) saç.

Hâşim de kasidenin matla'ında konuya doğrudan giriş yapmış ve Şevkî'yi örnek alarak ilk beytin başlangıcında "Kâf" harfini (ق) ve "Fî" harfi cerrini (في) kullanmıştır. Ezher kelimesi ilk şatır sonunda yer almış ve hemen öncesinde bulunan emir fiil, iki harften oluşmuştur. Şevkî sevincini, Hâşim ise hüznünü belirtmek için kasidesini yazmıştır. Kasidenin yazılışında hissedilen duygu, iki şiirin de matla'ında belirtilmektedir: [Kâmil]<sup>85</sup>

<sup>81</sup> Ayşe Dudu Kuşçu, *Eyyubi Devleti Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 52-59.

<sup>82</sup> Öztuna, *Osmanlı*, 10/432.

<sup>83</sup> Saîd Abdülfettâh Âşûr, "Ezher (Eğitim Öğretim ve Sosyal Hayat)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Kasım 2020).

<sup>84</sup> Şevkî, *Şevkiyyât*, 203.

<sup>85</sup> Rifâî, *Divân*, 123.

1 قفت في رُبوعِ المَجدِ وإبكِ الأَزهَرَ  
واندُبُهُ رُوضاً للمَكارِمِ أَفْزَرَ

1 Yüceliğin tepelerinde dur ve Ezher'e ağla! İyiliklerden yoksun kalan bahçeyi yâd et.

Şevkî, kasidesini Ezher'deki eğitimde yapılan ıslahat nedeniyle tebriklerini sunmak için kaleme aldığını belirtmiştir: [Kâmil]<sup>86</sup>

19 لَمَّا جَزَى الإِصْلاَحُ فَمَتَّ مَهِنَتَا  
بِاسْمِ الخَنيْفَةِ بِالمَزيدِ مُتَبَيَّنَا

19 İslahat yapıldığı zaman ben de İslâm adına fazlasını müjdelemek (istemek) için ayağa kalktım.

Hâşim ise yaşadığı dönemde Ezher'in eğitiminin sorunlarını görmüş ve ıslahat yapılmasını istediği için kasidesini kaleme almıştır: [Kâmil]<sup>87</sup>

27 لَأَمْسُدُ إِيمَانًا وَأَطْهَرُ مَنَزْرًا  
تُمْ أَنْطَوْتُ بِلَيْكِ الشَّمْسُوسِ وَإِنِّهَا

28 لَا نَبْتَغِي فِي العِلْمِ حَطًّا أَكْبَرََا  
وَلَقَدْ مَضَى دَهْرٌ وَنَحْنُ مَكَانَنَا

29 أَفَلَا نَوَدُّ عَدَا نَصِيبِنَا أَوْفَرَا  
إِنْ كَانَ مَجْدُ الأَمْسِ لَمْ نَلْحِقْ بِهِ

30 مِنْ كُلِّ جِبِلٍّ لَا يَزَالُ مُسْطَرَا  
هَذِي العُلُومُ وَحَشِنُوهَا لَعَزَّ بِهَا

31 يَبْدُو بِهِ العَهْدُ القَدِيمُ مُكَرَّرَا  
عِلْمٌ نَعَالِجُهُ بِفِكْرِ جُدُودِنَا

32 وَنُرِيدُ لِلإِسْلَامِ أَنْ يَتَحَرَّرَا  
إِنَّا نُرِيدُ مِنَ التَّقْدِيمِ قِسْطِنَا

33 نُجَدِّي وَلَيْسَتْ طَلَسِيمًا مُتَحَجَّرَا  
وَنُرِيدُ أَنْ نَسْقِي العُقُونَ رَفِيعَةً

34 لَجَجِ الخَيَاةِ إِذَا مَضَتْ بِكَ مُعْمَرَا  
مَا العِلْمُ إِلا مَا تَرَاهُ لَدَيْكَ فِي

27 Sonra güçlü bir iman ve tertemiz bir geçmiş olan bu güneşler dürrüldü.

28 Biz olduğumuz yerdeyken ilimden daha büyük bir pay istemeden bir dönem geldi geçti.

29 Şayet biz dünün yüceliğine ulaşamadıysak da yarın için daha büyük bir nasip istemeyecek miyiz?

<sup>86</sup> Şevkî, Şevkiyyât, 204.

<sup>87</sup> Rifâî, Divân, 124.

- 30 *Bu ilimler ve onların tekrarı, her neslin (oyalandığı) boş bir iştir. Hâlâ yazılmaya devam ediyor.*
- 31 *Ecdadımızın fikirleriyle ele aldığımız ilim, eski boş konuşmaların tekrarları gibi görünüyor.*
- 32 *Biz kalkınmadan payımızı istiyor ve İslâm'ın özgürleşmesini talep ediyoruz.*
- 33 *Fayda veren sanatları yücelikle geliştirmek istemekteyiz. Onlar taşlaşmış birer tılsım değildir.*
- 34 *İlim ancak sana fayda verdiğini gördüğün, hayatın zorluklarında seni ilerleten şeydir.*

Ahmed Şevkî kasidesinde Ezher'deki eğitim faaliyetlerini yürüten âlimleri övmüştür: [Kâmil]<sup>88</sup>

4	وَأَخْشَعُ مَلِيًّا وَأَقْضِ حَقَّ أَيْمَةٍ	4	طَلَعُوا بِهِ زُهْرًا وَمَا جُوا أَبْخَرًا
5	كَانُوا أَجَلٌ مِنَ الْمُلُوكِ جَلَالَةً	5	وَأَعَزُّ سُلْطَانًا وَأَفْخَمُ مَظْهَرًا
6	زَمَنَ الْمُخَافِيفِ كَانَ فِيهِ جَنَابُهُمْ	6	حَرَمَ الْأَمَانِ وَكَانَ ظِلُّهُمْ النَّزْرًا
7	مِنْ كُلِّ بَحْرِ فِي الشَّرِيعَةِ زَاخِرٍ	7	وَيُرِيكَهُ الْخُلُقُ الْعَظِيمُ غَضَنْفَرًا

4 Uzunca saygıyla dur ve yıldızlar gibi doğan ve denizler gibi (geniş ilimlere) açılan imamların (âlimlerin) hakkını öde.

5 Onlar krallardan daha yüce, sultanlardan daha izzetli ve görünüşleri daha heybetliydi.

6 Korku zamanları onların yanı eman bölgesi ve gölgeleri sığınak idi.

7 Şeriatın tüm engin denizlerinde yüce ahlakı sana bir aslan gibi gösterir.

Hâşim de kasidesinde Ezher âlimlerini övmüş ancak haşiv olarak kullandığı kelimelerle ve yaptığı şerhlerle Şevkî'nin ele aldığı konuları daha uzun anlatmıştır. 17. beyitte eş anlamlı kelimeler kullanılırken 18. ve 19. beytin aynı anlamda olduğu görülmektedir: [Kâmil]<sup>89</sup>

16	سَلُّ مَوْئِلَ الْأَفْدَاذِ مِنْ أَسْتِيَاخِهِ	16	عَنْ مَعْتَرٍ كَانُوا بِهِ أَسَدَ الشَّرَى
----	--	----	--

<sup>88</sup> Şevkî, *Şevkiyyât*, 203.

<sup>89</sup> er-Rifâî, *Divân*, 124.

مُنُهُمْ كِهَامٌ قَدْ وُنِيَ أَوْ قَصْرًا	أَلْعَامِلِينَ لِرَفْعَةِ الْإِسْلَامِ مَا	17
مِنْ حَاكِمٍ عَرَضَ الْخِيَاةَ مُحَقَّرًا	وَالْمُتَّبِعِينَ رِضَا الْإِلَهِ وَمَا ابْتَغَوْا	18
تُؤَبِّطُ الظَّلَامَ هَذَى الْأَنَامِ وَتُؤَزَا	كَانُوا الْمَنَارَ إِذَا النَّجَاجِي أَسْدَلَتْ	19
كَانُوا الشُّكِيمَ لِمَنْ طَغَى وَتَجَبَّرَا	كَانُوا لِمَنْ ظَلَمُوا حُصُونِ عَدَالَةٍ	20
لِتَمْلُقَ الْأَهْوَاءَ كَانَ مُسَخَّرًا	رَدُّوا غَوَاةَ الْحَاكِمِينَ وَغَيْرُهُمْ	21
وَبِذَلِكَ مَعْرُوفًا وَيَبْنِي مُنْكَرًا	لِرِضَانِهَا يُبْدِي الْحَرَامَ مُحَلَّلًا	22
لَيْسُوا سِوَى تَوْبِ الْهِدَايَةِ مَغْفَرَا	فِي وَجْهَيْهَا وَقَفُوا وَهُمْ عَزَلٌ وَمَا	23
نَادَاهُ دَاعِي دِينِهِ أَنْ يَزَارَا	وَإِذَا رَأَى مِنْهُمْ هُمَامَ رَيْبَةٍ	24
كَأَلَّا وَلَا اتَّخَذُوا الشَّرِيعَةَ مَنَجْرَا	مَا قَامَرُوا بِالذِّينِ فِي سَبِيلِ الْهَوَى	25
لَا يَسْمُحُونَ بِأَنْ يُبَاعَ وَيُسْتَرَى	عَاشُوا أَيْمَةً دِينِهِمْ وَحَمَاتِهِ	26

- 16 Her biri bir aslan gibi cesur olan topluluğu, âlimlerinin eşsiz sığınağına sor.
- 17 İslâm'ın yücelmesi için çalışanlar... Onlardan önemsemeyen veya zayıflık gösteren bir ihmalkâr yoktur.
- 18 Allah'ın rızasını dileyenler... Alçalarak bir sultanın dünya malı sunmasını beklemezler.
- 19 Karanlıklar çöktüğünde onlar insanlığa doğru yolu gösteren ve aydınlatan fenerdirlere.
- 20 Zulüm görenlere adalet kaleleridirler. Azgınlara ve zalimlere bir gemdirlere.
- 21 Onlar zalim yöneticileri reddettiler başkaları heveslerine hizmet için ikiyüzlülük yaparken...
- 22 Arzuları için haramı helal gösterirken... İyiliği yıkıp kötülüğü inşa ederken...
- 23 Hidayet elbisesinden başka miğfer giymeden, savunmasız olarak karşılıklarına çıktılar.
- 24 Onlardan bir yiğit bir sorun gördüğünde dini ona haykırmasını emretti.
- 25 Heves uğruna dinle kumar oynamadılar. Şeriatı asla ticaret edinmediler.
- 26 Dinlerinin imamları ve hamileri olarak, onun alınıp satılmasına müsaade etmeyerek yaşadılar.

Şevkî kasidesinde Ezher'in eğitim rolünü öne çıkararak مَعَهْدَ kelimesini, önce 12. beyitte tazim için nekra, 27. beyitte hasr için mârife kullanmıştır: [Kâmil]<sup>90</sup>

12 يَا مَعَهْدًا أَفْنَى الْقُرُونِ جِدَارُهُ وَطَوَى النَّيَالِي رَكْنَهُ وَالْأَعْمُرَا

27 الْمَعَهْدُ الْقُدْسِيُّ كَانَ نَبِيَّهُ فَطَبْنَا لِدَائِرَةِ الْبِلَادِ وَمِخُورَا

12 *Ey duvarları dönemleri yok eden, sütunları geceleri ve çağları düren üniversite!*

27 *Kutsal Üniversite'nin Meclisi ülkenin dairesinin merkezi ve odak noktasıydı.*

Hâşim de kasidesinde Ezher'in eğitim rolünden bahsederken aynı kelimeyi kullanmıştır: [Kâmil]<sup>91</sup>

3 الْمَعَهْدُ الْفَرْدُ الَّذِي بِجِهَادِهِ بَلَّغَتْ بِلَادَ الضُّدِّ أَعْرَافَ النَّزْرِ

3 Eşsiz Üniversite'nin çabasıyla Dâd'ın (Arapça'nın) yurdu dağların zirvelerine ulaştı.

Ezher'in Arap diline katkısını ele alan yukarıdaki beyitte Hâşim, Arap dili için الضُّدُ kelimesini kullanarak kinaye yapmıştır. Bunu yaparken de Şevkî'nin kasidesindeki hazif sanatından esinlendiği görülmektedir. Şevkî de kasidesinde Ezher'in Arap diline katkısını ele almış ve Arap Dili için الْفُصْحَى kelimesini kullanmıştır: [Kâmil]<sup>92</sup>

16 عَيْنٌ مِنَ الْفُرْقَانِ فَاضِنٌ نَمِيرُهَا وَخِيَا مِنَ الْفُصْحَى جَزَى وَتَحَدَّرَا

16 *Suyu Fusha (Arapça) bir vahiy olarak taşan, akan ve çağlayan Furkan'ın pınarı.*

Şevkî kasidesinde Ezherli olmadığını ama Ezher'in yolunu izlediğini, bunun kendisine bir zararı dokunmayacağını belirtmiştir: [Kâmil]<sup>93</sup>

<sup>90</sup> Şevkî, *Şevkiyyât*, 203, 204.

<sup>91</sup> Rifâî, *Dîvân*, 123.

<sup>92</sup> Şevkî, *Şevkiyyât*, 204.

<sup>93</sup> Şevkî, *Şevkiyyât*, 204.

- |    |  |  |
|----|--|--|
| 17 | وَعَلَى كَوَاكِبِهِ تَعَلَّمْتُ السُّرَى     | مَا صَنَرْتَنِي أَنْ لَيْسَ أَفْئُكَ مَطْلَعِي   |
| 18 | أَنْكَ دُونَ غَايَاتِ النَّبِيَانِ مَقْصِرَا | لَا وَالَّذِي وَكَلَّ النَّبِيَانَ إِلَيْكَ لَمْ |
- 17 *Ufkunun, doğuşum olmaması ve şerefi yıldızlarından öğrenmemem bana ne zarar verecek?*
- 18 *Hayır, beyanı (Arapçayı) sana emanet edene yemin olsun ki! Beyanın gayelerini ihmal etmedim.*

Hâşim ise bir Ezherli olduğunu ve hakkı söylemesi gerektiğini belirtmiş ve Şevkî'nin kullandığı مَا صَنَرْتَنِي ifadesini aynen kullanmıştır: [Kâmil]<sup>94</sup>

- |    |  |  |
|----|--|--|
| 38 | نُخْفِي الْوُجُوهُ وَقَدْ عَرَانَا مَا عَزَا   | أَنْتَ كَوْنٌ فِي دُنْيَا الرُّقِيِّ نِعَامَةً |
| 39 | لَوْ قُلْتُ مَا أُدْرِي وَفَهَيْتُ بِمَا أَرَى | مَا صَنَرْتَنِي إِذْ نَحْنُ نَحْدَعُ نَفْسَنَا |
| 40 | مِنْ أَنْ أَقُولَ الْحَقَّ فِيهِ وَأَجْهَرَا   | لَيْسَ التَّعَصُّبُ لِلْأَبْيُوءِ مَا يَبْعِي  |
- 38 *Kalkınma dünyasında başımıza gelen gelmişken yüzlerimizi saklayan bir deve kuşu mu olalım?!*
- 39 *Kendimizi kandırırken şayet anladığımı söyler ve gördüğümü konuşursam bana ne zarar verecek?!*
- 40 *Babalık taassubum (Ezherli olmam) hakkı söylememe ve açıkça haykırmama engel değildir.*

Şevkî, millî mücadelenin öncülerinden olan Urâbî Paşa'yı<sup>95</sup> (ö. 1911) kasidesinde zikrederek onun bir Ezherli oluşu nedeniyle düşmanlara karşı verilen mücadelede Ezher'in rolünü ifade etmiştir: [Kâmil]<sup>96</sup>

- |    |   |   |
|----|---|---|
| 36 | فَرَأَى عَرَابِي فِي الْمَوَاكِبِ قَيْصِرَا   | حَتَّى تَلَقَّتْ عَنْ مَحَاجِرِ رُومَةٍ |
| 37 | وَأَزِنَتْ فِي ظِلْمِ الْعُصُورِ الْفَيْفَرَى | وَدَعَا لِمَخْلُوقٍ وَأَلَّهُ زَائِلَا  |

<sup>94</sup> Rifâî, *Dîvân*, 125.

<sup>95</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1983), 6/88; Hilal Görgün, "Urâbî Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Kasım 2020); Yıldız, *Nil Şairi*, 33-34.

<sup>96</sup> Şevkî, *Şevkiyyât*, 204.

- 37 *Sonunda Roma'nun gözlerine baktı ve Urâbî Paşa kervanda Kayser'i gördü.*
- 36 *Yaratılmışı dua eden... Bir faniyi ilah edinen... Asırların zulmünü geri getiren...*

Hâşim de halkın kimi zaman işgale, kimi zaman Mısırlı yöneticilerin haksızlıklarına karşı başkaldırısında Ezher'in öncü rolünden bahsetmiştir: [Kâmil]<sup>97</sup>

سَلِّ مَهَيْطُ النَّوْرَاتِ عَنْهَا إِهْ  
قَدْ كَانَ نَادِيهَا وَكَانَ الْمُنْبِرَا 11

- 11 *Onu zulme başkaldırının beşiğine sor. O, onun meclisi ve minberiydi.*

Hâşim'in yukarıdaki beytinde geçen minber ifadesi, Ezher Camii'nde bulunan, koşullara göre kimi zaman dini konularda halkı bilinçlendiren, kimi zaman zulme başkaldırısı konu alan hutbelerin okunduğu mekân olması nedeniyle, önemli bir yere sahiptir ve Şevkî'nin kasidesinde de bulunmaktadır: [Kâmil]<sup>98</sup>

db | 407

نَبَأُ سَرَى فَكُنَا الْمَنَارَةَ حَيْرَةً  
وَزَهَا الْمُصَلَّى وَاسْتَخَفَّ الْمُنْبِرَا 20

- 20 *Haber geldi, minareyi sevince boğdu, namazgâh parladi ve minber mutlu oldu.*

Şevkî'nin *el-Ezher* isimli kasidesini sevinçle, Hâşim'in *el-Ezher* isimli kasidesini hüznle yazdığı görülmektedir. Kasidelerin vezin, kafiye ve revî harfi bakımından aynı olduğu, Şevkî'nin Ezher'de yapılan ıslahatı tebrik etmek için, Hâşim'in Ezher'de ıslahat yapılması için kasidesini kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Hâşim'in kasidesinde ele aldığı konularda, Şevkî'nin kasidesinden büyük oranda etkilendiği görülmektedir.

### Sonuç

Arap edebiyatında muâraza sanatı, câhiliye döneminden günümüze kadar hep var olagelmıştır. Bir şairin, başka bir şairi küçümsemeden ve hicvetmeden, şiirinin kalitesi nedeniyle, onun kasidesine benzer bir kaside yazması veya daha güzel bir kasideyle onu

<sup>97</sup> Rifâî, *Dîvân*, 123.

<sup>98</sup> Şevkî, *Şevkiyyât*, 204.

geçmeye çalışması anlamına gelen muâraza sanatı, Modern Arap edebiyatında da görülmektedir. Hâşim er-Rifâî'nin güçlü bir şair olan Ahmed Şevkî'nin şiirlerine karşı yazdığı nazîreler, Modern Arap edebiyatındaki muâraza sanatının en güzel örnekleri arasında sayılabilir.

Şevkî'nin 190 beyitten oluşan *Nehcü'l-Bürde* isimli kasidesine Hâşim, muâraza yaparak, 24 beyitten oluşan *Nehcü'l-Bürde* isimli bir kaside yazmıştır. Matla' ve mukaddime açısından farklı olsalar da kasideler vezin, kafiye, revî harfi ve işlenen konular bakımından aynıdır. Hâşim'in kasidesinin beyit sayısının Şevkî'nin kasidesine göre kısa olması, muâraza sanatı açısından bir eksiklik olarak kabul edilse de, muhtemelen sonraki yıllarda kasidesine eklemeler yapma niyeti taşıdığı ve henüz şairliğinin baharında olduğu şeklinde açıklanabilir. Vezin dolayısıyla kelimelerin harekelerinde yaptığı zorunlu değişiklikler de onun şiirinin gelişme döneminde olduğunu göstermektedir.

408 | db

Şevkî'nin 131 beyitten oluşan *el-Hemziyyetü'n-Nebeviyye* isimli kasidesine, Hâşim'in muâraza yaparak, 151 beyitten oluşan *Mevlidü'n-Nûr* isimli bir kaside kaleme aldığı görülmektedir. Kasidelerin vezin, kafiye ve revî harflerinin aynı olduğu, benzer konuları ele aldıkları göze çarpmaktadır.

Şevkî'nin 48 beyitten oluşan *el-Ezher* isimli kasidesine Hâşim'in muâraza yaparak 41 beyitten oluşan *el-Ezher* isimli bir kaside yazdığı, kasidelerin vezin, kafiye ve revî harfi bakımından aynı olduğu, Şevkî'nin kasidesini sevinçle Hâşim'in hüznle kaleme aldığı görülmektedir. Şevkî'nin Ezher'de yapılan ıslahatı tebrik etmek için, Hâşim'in Ezher'de ıslahat yapılması için kasidelerini yazdıkları, ele alınan konuların benzerlik gösterdiği anlaşılmaktadır.

Şevkî'nin şiirlerindeki konuları genel olarak ele aldığı, garîb kelimeler kullandığı, Hâşim'in aynı konuları ele aldığında haşivler kullanarak, açıklamalar yaparak ve ayrıntılar vererek sözü uzattığı görülmektedir. Bu durum Şevkî'nin şiirde olgunluğa ulaştığı, Hâşim'in ise henüz taklit döneminde olduğunu göstermektedir.

Her şair, şiir yazmaya başka şairleri taklitle başlamıştır. Ancak bir şaire muâraza yapmak, onunla boy ölçüşmek anlamına geleceği için cesaret isteyen bir husustur. Yaşı ve tamamlanmamış eğitimi göz önüne alındığında Hâşim'in, Şevkî'ye birden fazla muâraza



yapması, onun özgüvenini, şiir kabiliyetini ve edebî gücünü göstermektedir.

Hâşim, şiirlerine muâraza yapmak için Şevkî'yi seçmesinde Şevkî'nin edebî gücü yanında, onun Mısırlı olması, klasik ekolü temsil etmesi, şiirlerinde İslamî fikirleri işlemesi ve İngiliz işgaline karşı söylemleri gibi hususlar etkili olmuş olabilir. Hâşim, Şevkî'ye muâraza yapmakla, sadece onun mensubu olduğu edebî ekolün değil, aynı zamanda fikriyatının da bir temsilcisi olduğunu göstermiştir. Aslında muâraza ile nakîza sanatları arasındaki en önemli ayrım da budur.

Muâraza, edebî etkisini devam ettiren ve sanatı güçlü olan bir şairle boy ölçüşmenin yanında kendini bir ekole ait hissetmek, bir düşünce silsilesinin devamı olmak ve aynı düşünce içerisinde söyleyecek sözü olmak anlamlarına da gelebilir. Bir fikrî ekolün sürekliliğini ve şairlerin ait olduğu düşünce grubunu göstermesi açısından önem arz eden Muâraza sanatı, bir şairin düşüncelerine katılmak, şerh düşmek veya bazı görüşlerini tadil etmek şeklinde de gerçekleştirilebilir. Bu açıdan İslam dünyasında fikrî akımlar incelenirken şairler de dikkate alınmalı ve şiirlerinin temsil ettiği fikrî akım tespit edilerek bir tasnife tabi tutulmalıdır. Bu anlamda muârazalar, İslam dünyasının fikrî serüvenine ışık tutacak veriler içermeleri açısından yeni bir bakış açısı verebilirler.

#### KAYNAKÇA

- Akkâvî, İn'âm Fevâl. *el-Mu'cemu'l-mufassal fî 'ulûmi'l-belâğa el-bedî' ve'l beyân ve'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Âşûr, Saîd Abdülfettâh. "Ezher (Eğitim Öğretim ve Sosyal Hayat)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ezher#2-egitim-ogretim-ve-sosyal-hayat>
- Bâşâ, Ömer Musa. *el-Edeb fî bilâdi's-Şam 'Usûru'z-Zenkiyyin ve'l-Eyyûbiyyîn ve'l-Memâlik*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1999.
- Becker, C. H. "Mısır (Fetihten Osmanlılar Devrine Kadar)". *İslâm Ansiklopedisi*. ed. A. Adıvar vd. 8/218-242. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Berîğîş, Muhammed Hasen. *Divânü Hâşim er-Rifâî isimli esere yazılan mukaddime*. Zerkâ: Mektebetu'l-Menâr, 2. Basım, 1405/1985.
- Curcânî, Abdulkâhir el-. *Delâilu'l-i'câz fî 'ilmi'l-me'ânî*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fihri. Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 3. Basım, 1992.
- Çiçekler, Mustafa. "Na't". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nat>
- Dayf, Şevkî. *Şevkî şa'iru'l-'asri'l-hadîs*. Kahire: Mektebetu'l-Usra, 2010.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-Osmanlı Dönemi (Mısır ve Bilâdu's-Şâm Bölgesi) (922-1217/1516-1802)*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2015.
- Dereli, Muhammed Vehbi. *Osmanlı Dönemi Bed'iyyât Şairlerinden Âişe el-Bâûniyye ve Peygamber Methiyeleri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2014.

- Durmuş, İsmail. "Methiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/methiye>
- Durmuş, İsmail. "Nazîre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nazire>
- Ekinci, İsmail. *Tasavvuf Şairi Nablusî ve Şiirleri*. Ankara: İksad Yayınevi, 2020.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b Ahmed el-. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Muhammed İvâd Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, 2001.
- Fâhûrî, Hannâ. *Tarihu'l-edebî'l-'Arabî*. Jounieh: Mektebetu'l-Bûlisiyye, 2. Basım, 1953.
- Görgün, Hilal. "Urâbî Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/urabi-pasa>
- Hamevî, İbn Hicce el-. *Hızânetu'l-edeb ve gâyetu'l-erab*. thk. 'Isâm Şıkyû. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 2004.
- Hasenî, Sîdî İbn-i Acibe. *el-Envâru'l-kudsîyye fî şerhi'l-Kasîdeti'l-Hemziyye li'l-Bûsîrî*. thk. Abdusselam el-Umrânî el-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- Hassân b. Sâbit. *Şerhu divânî Hassan b. Sâbit el-Ensârî*. thk. Abdurrahman el-Berkûkî. Kahire: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1347/1929.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa el-. *Cevâhiru'l-belâğa fî'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. Yusuf es-Samîlî. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrahim el-. *Beyânu i 'câzi'l-Kur 'ân (Selâsu resâil fî i 'câzi'l-Kur 'ân içinde)*. nşr. Muhammed Halefullah – Muhammed Zağlûl Sellâm. Kahire: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, 1986.
- Huseyin, Tâhâ. *Hâfız ve Şevkî*. Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2014.
- İbnu'l-Esir, Nasrullah b. Muhammed Ziyâuddîn. *el-Meselu's-sâir fî edebî'l-kâtibi ve's-şâ'ir*. thk. Ahmed el-Hûfî - Bedvî Tabâne. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.
- İbnu'l-Mu'tez, Ebû'l-Abbâs Abdullah. *el-Bedî' fî'l-bedî'*. Dâru'l-Cil, 1990.
- İyişenyürek, Orhan. "İbn Ma'tûk'un Divân'ındaki Peygamber Methiyeleri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (2019), 145-194.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Fezârî el-. *Subhu'l-a'sâ' fî snâ'ati'l-înşâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Kâsım, Muhammed Ahmed - Dîb, Muhyiddîn. *Ulûmu'l-belâğa el-bedî' ve'l-beyân ve'l-me'ânî*. Trablus: el-Muessesetu'l-Ĥadise li'l-Kitâb, 2003.
- Kuşçu, Ayşe Dudu. *Eyyubi Devleti Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- Mekkî, Mahmud Ali. *el-Medâihu'n-nebeviyye*. Kahire: eş-Şeriketu'l-Mısriyyetu'l-Âlemiyye li'n-Neşr, 1991.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa el-. *Ulûmu'l-belâğa el-beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1993.
- Mohammad, Majed Haj. "en-Nez'atu'r-rûmansîyye fî şî'ri't-tabî'a 'inde Hâşim er-Rifâî ve eseruhâ fi'stidâ'is-suveri'l-fenniyye". *Asos Journal* 66 (Mart 2018), 415-440.
- Mubârek, Zekî. *Ahmed Şevkî*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1408/1988.
- Mubârek, Zekî. *el-Medâihu'n-nebeviyye fî'l-edebî'l-'Arabî*. Kahire: Dâru'l-Hucetü'l-Beyzâ', 1354/1935.
- Mubârek, Zekî. *el-Muvâzene beyne's-şu'arâ'*. Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2012.
- Ömer, Ahmed Muhtâr Abdülhâmîd. *Mu'cemu'l-luğati'l-'arabiyyeti'l-mu'âsır*. Kahire: Dâru'l-Muâsır, 1429-2008.
- Özel, Ahmet. "Mevlid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mevlid>
- Öztuna, Yılmaz. *Büyük Osmanlı Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1994.
- Öztürk, Mevlüt. *İbnu't-Tayyib eş-Şerakî ve Şiirleri*. Konya: Aybil Yayınları, 2019.
- Recep, Mustafa. *Şu'arâu'l-fukâheti'l-mu'âsırûn*. Kafra's-Şeyh: el-İlmu ve'l-İman li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2008.
- Rifâî, Hâşim er-. *Divânü Hâşim er-Rifâî*. Zerkâ': Mektebetu'l-Menâr, 2. Basım, 1405/1985.

- Sezer, İsmail Hakkı. "Kaside-i Bürde ve Nesir ve Manzum Tercümesi". *Selçuk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* 10/10 (2000), 65-88.
- Subkî, Bahauddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkâfi es-. *'Arûsu'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 2003.
- Şahin, Ramazan. *Osman Bektaş el-Mevslî ve Şiiri*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2019.
- Şâyib, Ahmed eş-. *Târîhu'n-nekâtiz fî ş-i'ri'l-'Arabî*. Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısıryye, 2. Basım, 1954.
- Şeşen, Ramazan. "Ahmed Şevki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-sevki>
- Şevkî, Ahmed. *Şevkiyyât*. Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2012.
- Tâhir, Hâmid. *Hâşim er-Rifâî*. Kahire: Mektebetu'l-'Âdâb, 1998.
- Tomar, Cengiz. "Mısır (Fetihten Osmanlı Dönemine Kadar)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/misir#3-bizans-donemi>
- Tülücü, Süleyman. "Kâ'b b. Zuheyr ve Kaşide-i Bürde'si Üzerine Notlar I". *Atatürk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* 5/5 (1982), 159-173.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Ezher (Mimari)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ezher>
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1983.
- Ürün, Ahmet Kazım. *1868-1932 Mısır'da Bir Türk Şair Ahmet Şevki*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002.
- Ürün, Ahmet Kazım. "Ahmet Şevki ve Mehmet Âkif'te Ortak Unsurlar". *Nüsha* 2/7 (2002), 83-98.
- Ürün, Ahmet Kazım. "Ahmet Şevki'nin Şiirlerinde Boğaziçi ve Marmara". *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu X*. ed. Coşkun Yılmaz. 2/309-319. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2019.
- Yıldız, Ahmet. "Hafız İbrahim'in Şiirlerinde Türk İmaji". *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 13/25 (Mart 2018), 195-212.
- Yıldız, Ahmet. *Nil Şairi Hafız İbrahim ve Siyasi Şiirleri*. Konya: Palet Yayınları, 2017.

# Muāraza in Modern Arab Literature: Example of Ahmed Shawqī-Hashim al-Rifāī

Ahmet YILDIZ\*

## Extended Abstract

Ahmed Shawqī had a big influence in terms of delivering classical Arabic literature to modern Arabic literature. Shawqī, who was a translator of the feelings of Egyptian people in his poems, influenced many poets. Hashim al-Rifāī is one of these poets. Hashim was born in 1935 and known for his Islamist position in terms of the political events at his time. He became a target of communists because of his position, and eventually got killed in 1959 at age 24. Despite his short life, he started writing poetry at an early age, left a mark on poetry divan.

In Arabic literature, writing of poetry by another poet in response to the poetry of a poet is expressed with the words naqīza and muāraza. "Naqīza" was used in terms that two poets quarrelled between each other by using poems that contained more of the same centroid, rhyme and letter of rhyme; with the intention of satirizing, bragging or against responding to each other. "Muāraza" is named when a poet writes a poem by making more or less changes to the same rhyme, the same centroid and the same content in order to reach or pass his degree, without satirizing it, as a result of liking the art or content in another poet's poetry. Muāraza and naqīza have been known in Arabic literature since the Jahiliyya period.

In this study, the poem named *Nahc al-Burda* written in the type of eulogy of the Prophet Muhammad in the divan of Hashim, his poem named *Mawlid al-Nūr* written in the form of *Mawlid al-Nabī* and his poem called *al-Azhar* were examined. The naming of these three poems were considered in terms of the letter of rhyme, rhyme, centroid, content and number of couplets, and compared to the poems of Ahmed Shawqī and the effects of Shawqī's poems on Hashim's poems were determined. For this purpose, 24 couplets under the title of *Nahc al-Burda*, 37 couplets under the title of *Mawlid al-Nūr*, and 39 couplets under the title of *al-Azhar* were examined. Together with the 5 couplets mentioned in the 3rd chapter, a total of 105 couplets were analysed.

Hashim's poem *Nahc al-Burda* was written as *Muāraza* to Shawqī's poem *Nahc al-Burda*, and although the *muqaddime* styles are different, the two poems appear to be the same in terms of centroid, rhyme and subject matter. Compared to the number of couplets written by Shawqī, Hashim's short stay can be explained as being in the spring of his literary life and probably considering adding to his eulogy in the following years.

\* Assistant Professor, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-7074-0405>

Ahmed Shawqī wrote the poem *al-Hamziyya al-Nabī*, which he wrote in consideration of the *Qasīda Hamziyya* by Būsīrī and using the same rhyme. Hashim was also influenced by Shawqī and wrote a poetry named *Mawlid al-Nūr*, which had the same rhyme, centroid and subject. In this poetry, Hashim examines the topics Shawqī has dealt with from time to time, but more detailed.

Ahmad Shawqī wrote a poetry called *al-Azhar*. Hashim also made nazīre to Shawqī with his poetry named *al-Azhar*, and used the same name, centroid and rhyme. It is seen that Shawqī wrote his *al-Azhar* with joy, whereas Hashim wrote his *al-Azhar* with sadness. It is understood that Shawqī wrote his poetry to congratulate the Reformation in *al-Azhar*, and Hashim wrote his poetry to make reformation in *al-Azhar*.

It was proven that the reason why a poet does muāraza to another poet, is not only because he accepts his art and literary strength, but also because the poet's declaration that he is a representative of the ideas the poet has. There are many factors why Hashim may have choosen Shawqī to make muāraza for his poems, one of those being his literary power, him being Egyptian, him being a representative of the classical school, his Islamic ideas in his poems, and his discourse against the British occupation. By making muāraza to Shawqī, Hashim thus showed that he was not only a representative of the literary school he belonged to, but also a representative of his intellectual life.

While examining intellectual movements in the Islamic world, poets should also be taken into consideration, as well as intellectual movements represented by their poems should be determined and classified. In this way, muārazas can give a new perspective in terms of containing data that will shed light on the intellectual adventure of the Islamic world.

**Keywords:** Arabic Literature, Ahmed Shawqī, Hashim al-Rifāi, Muāraza, Eulogy.



# TÜRKİYE’DE YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİ KURUMLARI ADINA SOSYAL MEDYA KULLANIMI VE FAKÜLTELERİN SOSYAL MEDYA STRATEJİLERİNİN İNCELENMESİ

Yunus Emre SAYAN\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 04 Kasım 2020, **Kabul Tarihi:** 24 Şubat 2021, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2021, **Atıf:** Sayan, Yunus Emre. “Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi Kurumları Adına Sosyal Medya Kullanımı Ve Fakülte-lerin Sosyal Medya Stratejilerinin İncelenmesi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (Mart 2021): 415-449.

<https://doi.org/10.33415/daad.820746>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 04 November 2020, **Accepted:** 24 February 2021, **Published:** 31 March 2021, **Cite as:** Sayan, Yunus Emre. “Social Media Usage On Behalf Of Higher Religious Education Institutions In Turkey And The Investigation Of Social Media Strategy Of Faculties”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/1 (March 2021): 415-449.

<https://doi.org/10.33415/daad.820746>



## Öz

Günlük hayata etkileriyle sosyal medya, kişiler arası iletişimin yanında kurumların da iletişimini etkilemiştir. Çok amaçlı iletişim stratejileri bağlamında, sosyal medya araçlarını da kullanmak zorunda kalan kurumlarda, adaptasyonun değişik hızda/anlayışlarda seyrettiği, günlük faaliyetlerini sosyal medyayla yürüten kurumların yanında bu durumun hâlâ gündeme gelmediği gözlenmiştir. Mevcut/potansiyel insan unsurlarıyla ve diğer kurumlara çok yönlü etkileşimde, eğitim kurumları da bu mecralarda yerlerini almıştır. Çalışmada, Yüksek Din Öğretimi Kurumları’nın sosyal medyada hangi mecralarda, ne düzeyde yer aldıkları incelenmiştir. Kurumların web siteleri 10 Temmuz 2020’de incelenerek, sosyal medya mecraları ve var oldukları mecralardaki toplam takipçi sayısı tespit edilmiş ve mevcut 97 Yüksek Din Öğretimi Kurumu’ndan, Facebook, Instagram, Twitter ve YouTube’da aktif kullanımıyla ve en çok takipçi sayısı ile öne çıkanların sosyal

\* Dr. Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Selçuklu Mahmut Sami Ramazanoğlu AİHL Konya, ysayan@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-1653-335X>

medya stratejileri örnek olay olarak sunulmuş, tecrübeleri, hesapları yöneten uzman kişilerle görüşülerek derinlemesine ele alınmış ve anlaşılmaya çalışılmıştır. Betimsel tarama yöntemiyle nicel veriler, görüşme formu ile nitel veriler elde edilmiştir. Araştırma sonucu elde edilen bulgular bağlamında, İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinin muhtemel sosyal medya politikalarına yönelik stratejilere, geliştirici önerilere yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din eğitimi, yüksek din öğretimi, İslami İlimler Fakültesi, İlahiyat, sosyal medya, sosyal medya stratejileri.

### Social Media Usage On Behalf Of Higher Religious Education Institutions In Turkey And The Investigation Of Social Media Strategy Of Faculties

#### Abstract

Social media, with its effects on daily life, has affected the communication of institutions as well as interpersonal communication, and in institutions that have to use social media tools in the context of multi-purpose communication strategies, it is observed that the issue is still not on the agenda in some of them, besides conducting their daily activities with social media, where adaptation follows at different speeds / understandings. Educational institutions have also taken their place in these channels in multi-faceted interaction with existing / potential human elements and other institutions. In study, in which channels and at what level Higher Religious Education Institutions are involved in social media was examined. The websites of the institutions were examined on July 10, 2020, and the total number of followers in the social media channels and the channels they exist was determined and the social media strategies of the existing 97 Higher Religious Education Institutions, which stand out with their active use on Facebook, Instagram, Twitter and YouTube and with the highest number of followers, were presented as a case study, their experiences have been discussed in depth with the experts managing the accounts and they have been understood. Quantitative data were obtained by the descriptive screening method, and qualitative data were obtained by interview form. In the context of the findings obtained as a result of the research, strategies and developing suggestions for possible social media policies of the Faculty of Theology / Islamic Sciences are included.

**Keywords:** Religious Education, Higher Religious Education, Faculty of Islamic Sciences, Theology, Social Media, Social Media Strategy.

#### Giriş

İnsanlık tarihinden beri var olan iletişimin, bilgi çağı olarak nitelendirilen teknolojik alanda yaşanan baş döndürücü gelişmelerle büyük bir güç kazandığı günümüzde, iletişim araçlarında da değişim yaşanmış, XIX. yüzyıldan bu yana insanların olmazsa olmazları arasında yer alan geleneksel medya (gazete, radyo, televizyon, sinema vb.) XX. yüzyılın sonlarına doğru tahtını yeni medyaya (internet, mobil iletişim) bırakmıştır. Yeni medya günümüzde daha

ileri iletişim araçlarıyla (Facebook, Twitter, Instagram, YouTube vb. dijital platformlar) gücünü derinleştirme gayretini sürdürmektedir. Bunun sonucu olarak bir mesajla büyük kitlelere anında ulaşılabilen, duygu ve düşünceler çok geniş bir platformda insanlarla paylaşılabilir.

Dünyanın küresel köy hâline geldiği bu süreçte, küçük bir köyde yaşar gibi herkes herkesle her an iletişim halindedir. Herkes, dünyanın en ücra köşesindeki gelişmelerden anında haberdar olmakta hatta olayı müşahade edebilmektedir. Kurumlar da bu dönüşümden payını almakta; tıpkı bireyler gibi interneti, hem bir iletişim aracı olarak hem de mevcut/potansiyel insan ve diğer kurum ilişkilerinde stratejik bir araç olarak kullanmaktadır.

Geniş kitlelere ulaşarak sosyal medyayı muhataplarıyla tesirli etkileşim sağlamada işlevsel bir araç olarak kullanan kurumlar, bu alanda hatırı sayılır deneyim ve birikim elde etmişlerdir. Bazı kurumlar bu gücün farkındalığını henüz yaşamazken, bazılarının ise sosyal medya konusunda önemli deneyim kazanmış olmaları şüphesiz bu alanda en iyi uygulamaların da paylaşımı için fırsat oluşturmaktadır.

Meslek edinmek, sağlıklı dinî öğrenim görmek vb. amaçlarla seçilen yüksek din öğretimi kurumları, dünya standartlarında eğitim-öğretim vermek ve mezuniyet sonrası istihdam amacıyla uzmanlığa dayalı eğitim veren bölümler ekseninde tercih edilmektedir.

2020 itibarıyla 80 ilde en az bir yüksek din öğretimi kurumu olduğunu göz önüne alırsak, yüksek din öğretimi yapan bu kurumların farkındalığının ve muhatap kitlelerine erişimlerinin sağlanmasında sadece web siteleri yeterli olmayacaktır. Özellikle 2019 Aralık itibarıyla dünya genelinde yayılan Covid-19 süreciyle de eğitim pazarındaki yeni öğrencilerin tercihinde sağlanan yarar yanında mevcut öğrenci, öğretim elemanları ve insan kaynaklarıyla sağlıklı iletişim, e-öğrenme/öğretme rehberlikleri noktasında da sosyal medyanın öneminin daha da arttığı herkesin malumudur.

İlgili literatür incelendiğinde, yükseköğretim kurumları ve Diyanet İşleri Başkanlığının sosyal medya stratejileri üzerine çok az sayıda çalışma yapıldığı (Seçkiner Bingöl - Tahtalioğlu, 2017; Aydın, 2016); ancak, yüksek din öğretimi kurumlarının sosyal medya-



daki durumlarını ve bu alandaki stratejilerini konu alan özel bir çalışmanın yapılmadığı anlaşılmaktadır.

### 1. Sosyal Medya Kavramı ve Eğitim-Öğretim Kurumları

Sosyal medya, yeni iletişim teknolojilerinin bir ürünü olarak tek taraflı bilgi paylaşımından çift yönlü ve eş zamanlı bilgi paylaşımını sağlayan, mekanları aşan, online medyanın yeni ve en iyi bir türü olarak en fazla paylaşımın yapıldığı medya sistemi olarak tanımlanır. Sosyal medya, sosyal ağ, sosyal web, sosyal etiketleme video paylaşım sitelerini, blogları ve benzeri platformları kapsayan (Seçkiner Bingöl - Tahtalioğlu, 2017, 2406) şemsiye bir kavramdır. Sosyal medya, işlevselliği ile aynı zamanda yeni nesil bir iletişim yöntemi, yaşam alanı, çok amaçlı bir araç, yayın platformu ve çok yönlü bir sektör olarak zengin özellikleri barındıran (Yılmaz, 2015, 81), türlerini zenginleştirerek büyümesini sürdüren bir mecradır.

Dünyanın internet/sosyal medya kullanım alışkanlıklarını inceleyen uluslararası kuruluşlardan "We Are Social"ın ("More than half of the people on Earth now use social media -", 24 Eylül 2020), 'Digital 2020 Temmuz 2020' raporuna göre: "Tipik bir kullanıcı, uyanık olduğu zamanın yüzde 40'ından fazlasını internette geçiriyor. Kadınlar (3.12dk) erkeklerden (2.37dk.) daha fazla sosyal medyada zaman harcıyor."

2020 Temmuz itibarıyla Türkiye'de; en çok kullanılan sosyal medya mecrası olarak; 1.YouTube (%90), 2.Instagram (%83), 3.WhatsApp (%81), 4.Facebook (%76), 5.Twitter (%61) gelmektedir.

Rapora göre 88,3 milyonluk Türkiye nüfusunun 77 milyonu (%92) mobil hat kullanıcısı ve bunların da 62 milyonu (%74) interneti, 54 milyonu (%64) sosyal medyayı çok aktif kullanmaktadır. Günlük, internette 7 saat 29 dakika geçirilmekte; bunun 2 saat 51 dakikası sosyal medyada, 3 saat 4 dakikası televizyon karşısında geçirilmektedir.

Türkiye'de sosyal medya kullanımında yaş grafiğine göre en yüksek kullanım oranının 25-34 yaş (%35 Instagram, %32 Facebook, %29 Twitter) ikinci olarak da 18-24 (%30 Instagram, %25 Facebook, %24 Twitter) yaş arasında olduğunu görmekteyiz. Üniversite gençliğinin bu aralıkta olduğunu varsayarsak yeni nesil, sosyal medyada aktif görülmektedir. Facebook, gençlerin ilgisini

kaybederken Instagram gençlerin yeni favorisi olarak görünmektedir.

Ülkemizde yaygın din eğitim-öğretimi yapan kurumlardan Diyanet İşleri Başkanlığına ait Diyanet Aylık Dergi, Ocak 2012 (253.) sayısını “Sosyal Ağlar ve İletişim Ahlakı” temasıyla çıkarmış, yayımlanan başyazıda “Bir açıdan bakıldığında oturduğumuz yerde günün her anında binlerce insana aynı anda selam vermek, sevinç taşımak, sevgi paylaşmak, hak, hakikat, bilgi ve hikmet, ahlak ve adalet yaymak ne büyük bir imkândır” sözleriyle, sosyal medyanın kurum açısından taşıdığı potansiyele vurgu yapılmıştır (“Diyanet Aylık Dergi” (2012)).

Sosyal medya yüksek benimsenme oranı ve bu özelliğin insanların günlük hayatlarına, toplum davranışlarına etkileri, hayatın bir parçası hatta odak noktası haline gelmesi, kurumlara sağladığı avantajlar sebebiyle eğitim kurumlarının da tercih ettiği bir mecradır. Sosyal medya, özgür ve katılımcı, pozitif öğrenme iklimine sahip bir üniversite ortamına katkısının yanında halkla ilişkiler ve kurumsal kimliği inşa eden bir aracı rolü de üstlenmektedir.

db | 419

Hedef kitlelerle üniversite ve fakülteler arası doğrudan iletişimde, bilgileri duyurmada birincil kaynak olarak kullanılan kurumsal web sitelerinin öneminin ardından, sosyal medya hesapları da yükseköğretim kurumları için değerli hâle gelmiştir.

Teknoloji çağında doğan-yetişen; “dijital yerli” olarak isimlendirilen (Prensky, 2001, 2) teknolojiyi hayatının parçası olarak gören genç nüfusun günümüz üniversite öğrenci grubunu oluşturması sebebiyle, üniversitelerin/fakültelerin de bu kitleye sağlıklı bir şekilde hitap edebilmek, sağlıklı etkileşim kurabilmek için sosyal medya platformlarında yer almaları bir zorunluluk haline gelmiştir.

Son yapılan çalışmalar, Facebook’taki öğrenci, mezun, itiraf sayfalarının ve fakülte resmî Facebook sayfalarının, YouTube’ta yer alan videoların, üniversite adaylarının üniversite ve fakülte tercihlerinde önemli bir bilgi kaynağı olduğunu, üniversitelere yenilikçi ve modern eğitim verdiği algısı sağladığını (Gümüş vd., 2015, 55-64), üniversitelerin etkililik düzeyini artırdığını (Çakaröz, 2018) ortaya koymaktadır.

Üniversiteler, sosyal medyayı profesyonelce kullanıp bilinçli bir sosyal medya stratejisi geliştirirlerse; bu, kurumsal başarılarını güç-

lendirmede önemli rol oynayacaktır. Dünyanın ve ülkemizin önde gelen üniversiteleri, bu rolü keşfetmiş olacaklar ki Oxford, Gazi gibi üniversitelerin, sosyal medyanın zengin türlerinde yer aldıkları gibi, bu alanda özel birimler kurarak, özel stratejiler geliştirerek öncü bir kimliğe büründükleri, önlemsiz ve yanlış sosyal medya kullanımının da üniversitelerine kurumsal zararını engellemek üzere tedbirler aldıkları görülmektedir (Seçkiner Bingöl - Tahtalioğlu, 2017).

## 2. Türkiye’de Yüksek Din Öğretiminde Sosyal Medya Kullanımı

Cumhuriyet dönemi yüksek din öğretimi kurumları olan İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinin, tarihsel dönemler itibarıyla genel anlamda kuruluş amacıyla ilgili her ne kadar ortak bir zemin olmasa da, gerek farklı tarihsel dönemlerde gerek köklü bazı İlahiyat Fakültelerinin kuruluş amacıyla, gerekse en son yürürlüğe giren 1998-1999 öğretim yılında uygulamaya konulan İlahiyat Lisans Programının hedefleri arasında ve günümüz birçok İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinin web sayfalarında misyon ve vizyon olarak ortak amaç sayılabilecek bazı özelliklerin öne çıktığı görülmektedir. Bu çerçevede, “Kur’an’ı referans alan, kültürel mirası değerlendirebilen, yaşanan hayatı yorumlayabilen ve problemlere çözüm üretebilen, birikimini insanlığa hizmet için toplumla paylaşabilen ilahiyatçılar yetiştirme”, “Toplumun dini doğru bir şekilde anlama ve öğrenmesini sağlamak için evrensel etik değerlere bağlı kalarak din olgusunu disiplinler arası işbirliği ile temel kaynaklarından araştırmak, yeni gelişmeler ışığında değerlendirmek, toplumun ihtiyaç ve eğilimlerini takip ederek dini konularda karşılaşılan problemlere çözüm yolları üretmek” vb. amaçların yanında, kamuoyunda topluma da hitap eden, sağlıklı bir din eğitim-öğretiminin beklendiği zaman zaman ifade edilmektedir (Aydın, 2004, 22; Turan, 2017, 63).

Yüksek din öğretimi kurumları bu amaçları gerçekleştirmek için fakülte adı verilen gerçek öğrenme mekânları ve belirli bir zamanda/akademik takvim çerçevesinde gerçekleştirdikleri din eğitimi-öğretimi çalışmalarını, zaman ve mekân sınırı tanımayan yeni nesil teknolojilerin fırsatlarını da değerlendirerek, daha etkili ve daha geniş bir çerçevede yürütebileceklerdir. Sosyal medya araçları, bu amaçları gerçekleştirmede önemli ve etkili bir araç olarak rol oynayacaktır.

Öte yandan, yükseköğretimdeki sayısal artışa paralel niceliksel olarak büyüyen ve 2020'de sayıları 97'yi bulan yüksek din öğretimi kurumları da diğer üniversiteler/fakülteler arasında olduğu gibi kendi aralarında bir rekabet ortamı yaşamaktadırlar. Buna paralel olarak öğrencilere sundukları imkânlar, öğrencilerle iletişimleri çerçevesinde, giriş puanları artmakta ya da azalmaktadır.

Ortaöğretim sonrası yükseköğretime devam edecek adayların üniversite ve bölüm tercihinde, kurumun akademik itibarı, öğretim üyeleri ile uzmanlık alanları, kariyer planları, kampüs ve fakülte öğrenme iklimi ve kalitesi de dâhil bir dizi faktörün önemli rol oynadığı ve tercihte zorlandıkları kimi araştırmalarca (Deyirmenci, 2016, 25) ifade edilmektedir. Adayların tercihte yaşadıkları bu zorluklar gibi yüksek din öğretimi düşünen öğrenciler için de fakülte tercihi kendine özgü riskler ve zorluklar taşımaktadır. Yüksek din öğretimi yapan kurumlar olarak İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelelerinin, bu riskleri en aza indirgeyerek öğrencilerin karar verebilme süreçlerine olumlu düzeyde yardımcı olacak yöntemler üzerinde çalışma planlamaları gerekmektedir. Bu noktada sosyal medya harika fırsatlar sunabilir.

Sosyal medyadaki en başarılı okullar, çoğu öğrencinin hayatındaki en dönüştürücü yıllar olan üniversite yıllarındaki deneyimleri toplamak ve paylaşmak için sosyal ağları kullanmaktadır (Dough, 2013). Bu yönüyle de öğrencilerin okula aidiyetini, öğrenim öncesi ve sonrası okula bağlılığını da artıracakı söylenebilir.

Ayrıca, yüksek din öğretiminde fakülte yönetimleri ile öğrenciler arasında istenilen düzeyde iletişim sağlanamadığı, bu iletişim engelinin pozitif öğrenme iklimini olumsuz etkilediği yapılan araştırmalarda da ortaya konulmaktadır (Sayan - Tavukçuoğlu, 2020). Sosyal medyanın bu mesafeyi hatırı sayılır şekilde azaltacağı, öğrencilerin ve ebeveynlerinin seslerini, görüşlerini rahatlıkla duyurabileceği değerlendirilmektedir.

Devlet ve vakıf üniversitelerinin sosyal medya araçlarında yer alarak ulaşmayı hedefledikleri başlıca faktörlerin (Dough, 2013) yüksek din öğretimi kurumları için de geçerli olacağı düşünülmektedir.

Bu faktörlerle birlikte yüksek din öğretimi kurumları, sosyal medya araçlarını şu hedeflere ulaşmak için kullanabilirler:

- Yeni öğrencilere ve öğrencilerin velilerine ulaşabilmek.
- Farkındalık oluşturarak rakiplere oranla tercih edilebilirliği artırmak.
- Mevcut/potansiyel öğrencilerin seslerini duy(ur)mak, sorularını cevaplamak.
- Yönetim, öğretim elemanı, öğrenci ve fakülteadaki diğer insan unsurları arasında etkileşimi sağlamak ve bu kişilerin deneyimlerini paylaşmak,
- Birimler/bölemlerle ilgili güncel, tarihi bilgiler, sınavlar, duyurular, ödleler, başarılar, tebrikler, iyi dilekler ve taziyeler.
- Burslu öğrenci sayısını artırabilmede kaynak üretme aracı.
- Kulüp ve etkinliklere, topluluk çalışmalarına, kampanyalara katılımın artırılması.
- Öğrenim sürecinde ve mezuniyet sonrasında fakülte aidiyet duygusunu ve okula bağlılığı artırabilmek.
- Paydaş kişi, kurum/kuruluşlarla iletişim kurmak.
- E-öğrenme fırsatı sağlamak.
- Model şahsiyetlerle söyleşiler, sanal konferanslar, sosyal medya yarışmaları.
- Kamuoyunu bilgilendirme.
- Fakülte, kampüs, öğrenme mekânlarıyla ilgili fotoğraflar.
- Öğrencilerin gerçek hayatta yazma deneyimi kazanmasını sağlamak.
- Mezunlarla bağlantıda kalmak, onların sahadaki tecrübelerinden yararlanmak ve yeni kaynakların, rol modellerin vb. fırsatların oluşumuna zemin hazırlamak.
- Sahadaki din eğitimcilerinin çalışmalarına destek olmak, karşılaştığı güçlükleri aşmada rehberlik noktasında hızlı bilgi, materyal üretim desteği sağlamak (Seçkiner Bingöl - Tahtalioğlu, 2017, 2407-2409).

Kurumsal misyon bağlamında, bunlara ek olarak halka sağlıklı bir din öğretimi yapmak, din eğitimi-öğretimi yapan resmi ve sivil

kurumlara rehberlik, seminer çalışmaları yapmak için de sosyal medya önemli bir araçtır. 2020'de Covid-19 sonrası buna uzaktan eğitimin/öğretimin de dâhil edildiği söylenebilir.

Dünya genelinde kadınların daha fazla sosyal medyada yer aldıkları ve Türkiye'deki yüksek din öğretiminde mevcut öğrencilerin üçte ikisinin kız öğrenciler olduğu (Sayan, 2020) düşünülürse potansiyel öğrenciler için bu yönde stratejik çalışmalar planlanabilir.

Sosyal medya kanalı inşâ sürecinde, kaybolmak da mümkündür. Dünya çapında Oxford Üniversitesi gibi bazı üniversiteler, sosyal medya birimi kurarak sosyal medyanın aktif, etkin kullanımı ve olası tehlikelerine karşı sosyal medya stratejileri geliştirmektedirler ("Social-media-strategy", 20 Eylül 2020).

### 3. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Araştırmanın amacı, yüksek din eğitimi kurumlarının sosyal medya ile ilgili mevcut durumunu tespit etmek, bu mecraları etkili kullanan, başarılı kurumların tecrübelerinden, diğer yüksek din eğitimi kurumlarının da aktif bir şekilde yararlanmasını sağlayarak bu kurumların, etkili sosyal medya politikası ve stratejisi oluşturmalarına katkı sağlamaktır.

Fakülte sayısının, buna bağlı olarak öğretim elemanı ve öğrenci sayısının artışı, yüksek din öğretiminde kurumlar arası rekabeti, bu rekabet de kurumları, öğrencileri için sosyal prestij üretmeye, fakültelerin statülerini üst seviyeye çıkarmaya, öğretim ortamlarını zenginleştirmeye, pozitif öğrenme iklimi oluşturmaya, kurumsal imajlarını başarılı öğrencileri ve öğretim kadrosunu cezbedecek hale getirmeye sevk etmiştir. Gerek kamuoyuyla iletişimde gerekse mevcut ve potansiyel öğrencilerle iletişimde yüksek din eğitimi kurumlarının sosyal medyada yer alma ihtiyacı zorunlu hale gelmiştir.

Çalışmanın, bu yöndeki farklılıklar, başarı ve başarısızlıklar, eksiklikler tespit edilerek kurumsal kullanım noktasında, yüksek din eğitimi kurumları için geniş çaplı bir çerçeve planı oluşturma çabalarına katkı sunacağı düşünülmektedir.

### 4. Araştırmanın Problemi

Araştırmada, "Yüksek din eğitimi kurumları, günümüzde güçlü bir iletişim aracı olan sosyal medyayı kullanmakta mıdır?" sorusuna cevap aranmıştır.

Araştırmanın problemine bağlı olarak:

- Yüksek din öğretimi kurumlarının sosyal medya kullanma düzeyi nedir?
- Yüksek din öğretimi kurumları yoğun olarak hangi sosyal medya mecralarını kullanmaktadır?
- En çok sosyal medya takipçi sayısına sahip yüksek din öğretimi kurumu hangisidir?
- Takipçisi en yüksek olan kurumun/kurumların bir sosyal medya stratejisi var mıdır?

çerçevesinde sorulara cevap aranmıştır.

##### 5. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları

Araştırma, takipçi sayılarının dinamikliği ve mevcut durumu tespit sebebiyle 10 Temmuz 2020 tarihinde elde edilen verilerle sınırlıdır. Ayrıca, bu tarihten sonra sosyal medya hesabı açan yüksek din öğretimi kurumları araştırmaya dahil edilmemiştir. Çalışma, sosyal medyayı etkili kullanan kurumların katkısını tespit etmek için en çok takipçi sayısına sahip kurumların görüşleriyle sınırlandırılmıştır. Aday öğrencilerin yerleştirme tercihleri öncesi fakülte sitelerinin ve sosyal medya hesaplarının daha fazla ziyaretçi alabileceği ya da güncellenebileceği gerekçesiyle Temmuz ayı tercih edilmiştir.

##### 6. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada, öncelikle betimsel tarama yöntemi kullanılarak, 10 Temmuz 2020 itibarıyla araştırmanın evreni olan Türkiye'deki 97 yüksek din öğretimi kurumunun resmî web siteleri incelenmiş, resmî sosyal medya hesaplarına ulaşılmıştır. Bunlardan 59'u İlahiyat, 38'i ise İslami İlimler Fakültesidir. 59 İlahiyat Fakültesinden 58'i devlet üniversitesidir. 38 İslami İlimler Fakültesinden 34'ü devlet üniversitesidir. Araştırmada, sosyal medya hesapları, takipçi sayıları ve paylaşım içerikleri taranmış, nicel veriler elde edilerek tablolandırılmıştır. Sahte hesap olma ihtimali sebebiyle resmi web sitelerinde iletişim bilgisi verilmeyen sosyal medya hesapları dikkate alınmamıştır.

Araştırmanın nitel kısmında; zengin veri kaynağı sağlayacağı değerlendirilerek en çok takipçi sayısına sahip 10 İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi örneklem olarak ele alınmış, örneklem içerisinden;

amaçlı örnekleme yöntemi (Creswell, 2017, 267) ile Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin aktif kullanım içeriği, toplam takipçi sayısı, Instagram ve Twitter'daki liderliği; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Facebook'taki liderliği; Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin YouTube'daki liderliği sebebiyle çalışma grubu olarak seçilmiştir. Görüşme formu hazırlanarak ilgili yüksek din öğretimi kurumlarının sosyal medya hesabını yöneten uzman kişilerle iletişime geçilmiş, yarı yapılandırılmış sorular eşliğinde mülakat yapılmıştır. Görüşmede fakültelerin sosyal medyayı kullanma amaçları, liderlik hikâyeleri ve bu mecrada yer alırken belli bir stratejilerinin olup olmadığı öğrenilmeye çalışılmıştır. Görüşme verileri yorumlayıcı bir analizle ele alınmıştır.

### 7. Veri Toplama Aracının Hazırlanması

Araştırmanın nitel verileri için alanyazın taraması ve uzman görüşleri doğrultusunda sorular hazırlanarak uygulama yapılmıştır. Görüşme formunda aşağıdaki sorulara yer verilmiştir:

- 1) Fakültenizin kurumsal olarak sosyal medyayla tanışma öyküsünü anlatabilir misiniz?
- 2) Sosyal medyayı kullanmada temel amacınız nedir?
- 3) Sosyal medya paylaşımında özellikle hangi konuları dikkate alırsınız?
- 4) Belli bir sosyal medya stratejiniz var mı?
- 5) Türkiye'deki yüksek din öğretimi kurumları içinde en çok takipçi sayısına sahip olmanızı neye bağlıyorsunuz?
- 6) Takipçi kitleniz hakkında bilginiz var mı?
- 7) Geri bildirimler alıyor musunuz? Bu geri bildirimlere nasıl cevap veriyorsunuz?
- 8) Sosyal medya kullanımında karşılaştığınız olumsuzluklar/tehditler nelerdir?
- 9) Covid-19 sonrası sosyal medya kullanımında bir değişim yaşadınız mı?
- 10) Yeni başlayanlara tavsiyeleriniz ne olur?

### 8. Araştırmanın Bulguları ve Yorum



Yüksek din öğretimi kurumlarında kullanılan sosyal medya hesaplarında Facebook, Twitter, Instagram ve YouTube'un öne çıktığı görülmektedir.

### 8.1. Yüksek Din Öğretimi Kurumlarının Sosyal Medya Kullanım Durumları ve Takipçi Sayıları

Tablo 1'de Yüksek din öğretimi kurumlarının sosyal medya kullanım durumları ile takipçi sayılarına yer verilmiştir.

**Tablo 1: Devlet Üniversiteleri bünyesindeki İlahiyat / İslami İlimler Fakültelerinin Sosyal Medya (Facebook, Twitter, Instagram, YouTube) Kullanım Durumları**

Sıra No	Üniversite Adı	Fakülte Adı	Takipçi Sayıları				TOP-LAM
			Facebook	Twitter	Instagram	YouTube	
1	Adıyaman Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	335	82	-	-	417
2	Afyon Kocatepe Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-
3	Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-
4	Akdeniz Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	143	210	-	-	353
5	Aksaray Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	1191	19	39	-	1249
6	Amasya Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	473	-	634	-	1107
7	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-
8	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	5185	719	1125	-	7029
9	Ankara Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	5966	-	-	-	5966
10	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-
11	Ardahan Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
12	Artvin Çoruh Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
13	Atatürk Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
14	Aydın Adnan Menderes Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-
15	Balıkesir Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-

16	Bartın Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	297	-	345	-	642
17	Batman Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-
18	Bayburt Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
19	Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-
20	Bingöl Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
21	Bitlis Eren Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-
22	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
23	Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
24	Bursa Uludağ Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	2.003	2428	-	616	5047
25	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
26	Çankırı Karatekin Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-
27	Çukurova Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
28	Dicle Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
29	Dokuz Eylül Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	1307	1352	-	-	2659
30	Düzce Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	558	64	-	-	622
31	Ege Üniversitesi	Birgivi İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-
32	Erciyes Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	569	625	-	361	1555
33	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
34	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	276	-	248	-	524
35	Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	-	1036	-	319	1355
36	Fırat Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
37	Gaziantep İslam Bilim Ve Teknoloji Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-
38	Gaziantep Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	1706	634	-	216	2556
39	Gaziantep Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi (Azez)	-	-	-	-	-
4	Giresun Üniversitesi	İslami İlimler	-	-	-	-	-

0		Fakültesi					
4 1	Gümüşhane Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
4 2	Hakkari Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
4 3	Harran Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
4 4	Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
4 5	Hitit Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	588	100	-	2400	3088
4 6	Iğdır Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
4 7	İbn Haldun Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-
4 8	İnönü Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	534	282	368	1170	2354
4 9	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	108	209	-	-	317
5 0	İstanbul Medeniyet Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-
5 1	İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	-	-	300	-	300
5 2	İstanbul Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
5 3	İstinye Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-
5 4	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-
5 5	Kafkas Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
5 6	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	785	11	-	31	827
5 7	Karabük Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
5 8	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-
5 9	Kastamonu Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
6 0	Kayseri Üniversitesi	Develi İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-
6 1	Kırıkkale Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-
6 2	Kırklareli Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	420	-	-	420
6 3	Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-
6 4	Kilis 7 Aralık Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
6 6	Kocaeli Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	245	-	-	-	2457

5		tesi	7				
6	Kütahya Dumlupınar Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	279	-	-	845	3642
6	Manisa Celâl Bayar Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
6	Mardin Artuklu Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-
6	Marmara Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	128	30	915	2120	3193
7	Mersin Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-
7	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-
7	Muş Alparslan Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-
7	Necmettin Erbakan Üniversitesi	Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
7	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
7	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-
7	Ondokuz Mayıs Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
7	Ordu Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
7	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
7	Pamukkale Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
8	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	544	129	-	631	7363
8	Sakarya Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	459	297	2042	600	10208
8	Selçuk Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-
8	Siirt Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	910	-	-	-	910
8	Sinop Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	699	-	699
8	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
8	Süleyman Demirel Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
8	Şırnak Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
8	Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
8	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-
9	Trabzon Üniversitesi	İlahiyat Fakül-	-	-	-	-	-

0		tesi						
9	1	Trakya Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	146	-	-	247	1712
9	2	Türkiye Uluslararası İslam, Bilim ve Teknoloji Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-
9	3	Uşak Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-
9	4	Van Yüzyüncü Yıl Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	307	175	587	-	5417
9	5	Yalova Üniversitesi	İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-
9	6	Yozgat Bozok Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-
9	7	Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi	-	-	-	-	-

\* Aydın Adnan Menderes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul İstinye Üniversitesi ve İstanbul Türkiye Uluslararası İslam, Bilim ve Teknoloji Üniversitesi bünyelerindeki İslami İlimler Fakülteleri pasif durumdadır.

430 | db

Türkiye'deki yüksek din öğretimi kurumlarının sosyal medya kullanımına ilişkin verilere göre, 29'u (%30) en az bir sosyal medya hesabına sahip olup, 68'i (%70)'i bu mecrada henüz yer almamaktadır. Üç fakülte ise dört sosyal medya mecrasında da yer almaktadır.

Yüksek din öğretimi kurumları, dünyadaki kullanıma paralel olarak en çok Facebook; 24 fakülte (%25) kullanırken bunu sırasıyla, Twitter; 19 fakülte (%20), YouTube; 13 fakülte (%13) ve Instagram; 11 fakülte (%11) takip etmektedir.

**Tablo 2: Devlet ve vakıf üniversiteleri bünyesindeki İlahiyat / İslami İlimler Fakültelerinin Sosyal Medya (Facebook, Twitter, Instagram, YouTube) Toplam Takipçi Sayısına Göre İlk 10'a Giren Fakülteler**

	Fakülte Adı	Facebook	Twitter	Instagram	YouTube	TOP-LAM
1	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	4592	2974	2042	600	10208
2	Rize Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	5440	1292	-	631	7363
3	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	5185	719	1125	-	7029
4	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	5966	-	-	-	5966

5	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	3074	1756	587	-	5417
6	Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	2003	2428	-	616	5047
7	Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	2797	-	-	845	3642
8	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	128	30	915	2120	3193
9	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	2681	282	368	1170	4501
10	Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	588	100	-	2400	3088

Tablo 2'de de görüldüğü üzere, yüksek din öğretimi kurumları içinde toplamda en çok sosyal medya takipçisine sahip Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi olurken bunu, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi izlemektedir. İlk 10'da vakıf üniversitesi bünyesinden bir yüksek din öğretimi kurumu bulunmamaktadır.

İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinin en çok kullandığı dört resmî sosyal medya hesabı, hem sayısal hem içerik açıdan incelenerek en çok takipçisi olan ve aktif kullanan ilk (10) on fakülte tespit edilmiştir. Tablo 3'te bu bilgilere yer verilmiştir:

db | 431

**Tablo 3. Devlet ve vakıf üniversiteleri bünyesindeki İlahiyat / İslami İlimler Fakültelerinin Sosyal Medya (Facebook, Twitter, Instagram, YouTube) Takipçi Sayısına Göre İlk 10'a Giren Fakülteler**

	Facebook		Twitter		Instagram		YouTube	
	Fakülte Adı	Takipçi Sayısı	Fakülte Adı	Takipçi Sayısı	Fakülte Adı	Takipçi Sayısı	Fakülte Adı	Takipçi Sayısı
1	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	5966	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	2974	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	2042	Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	2400
2	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	5440	Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	2428	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	1125	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	2120

3	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	5185	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1756	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	915	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1170
4	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	4592	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1352	Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	699	Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	845
5	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	3074	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1292	Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	634	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	631
6	Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	2797	Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	1036	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	587	Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	616
7	Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	2003	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	719	İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	368	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	600
8	Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1706	Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	634	Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	345	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	361
9	Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1465	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	625	İstanbul Sabahattin Zaim Vakıf Üniversitesi	300	Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi	319

					İslami İlimler Fakültesi		İslami İlimler Fakültesi	
10	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1307	Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	420	Eskişehir Osman-gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	248	Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	247

Yüksek din öğretimi kurumlarının Tablo 3'teki Facebook takipçi sıralamasına bakıldığında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ilk sırada olmakla birlikte, sırasıyla onu Recep Tayyip Erdoğan İlahiyat Fakültesi ve Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi izlemektedir.

Tablo 3'teki Twitter sıralamasında ise Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ilk sırayı alırken onu, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi takip etmektedir.

Tablo 3'teki Instagram sıralamasında, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öne çıkarken onu takiben Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi ve Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yer almaktadır.

Tablo 3'teki YouTube sıralamasında ise Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi zirvede yer alırken onu sırasıyla Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi takip etmektedir.

Tablo 3'e göre Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Twitter ve Instagram'daki liderliğinin yanında, dört sosyal medya mecrasında ilk 10'da yer alarak, aktif kullanımda lider fakülte olarak dikkatleri üzerine çekmektedir.

#### Tablo 4. Vakıf Üniversiteleri bünyesindeki İlahiyat / İslami İlimler Fakültelerinin Sosyal Medya (Facebook, Twitter, Instagram, YouTube) Kullanım Durumları

Üniversite Adı	Facebook	Twitter	Instagram	YouTube	TOP-LAM
Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi	-	1036	-	319	1355



tesisi					
İslami İlimler Fakültesi					
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	108	209	-	-	317
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	-	-	300	-	300
İbn Haldun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	-	-	-	-	-

Vakıf üniversiteleri bünyesindeki yüksek din öğretimi kurumlarının sosyal medya kullanım durumlarına bakıldığında, Tablo 4'e göre, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi öne çıkarken, bunu İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi takip etmektedir. İbn Haldun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi ise sosyal medyada bulunmamaktadır.

Vakıf üniversiteleri bünyesindeki yüksek din öğretimi kurumlarının sosyal medya kullanım sonuçları şaşırtıcıdır. Artan sayısıyla mezun her öğrenciye potansiyel müşteri mantığıyla bakarak bünyesine almayı amaçlayan üniversiteler, adeta "eğitim pazarı" haline gelmiş, eğitim pazarından payını artırmak, potansiyel kitlelere ulaşım sağlamak, beyinleri keşfederek nitelikli öğrencileri bünyesine katarak insan kaynağını güçlendirmek amaçlı stratejik çalışmalara yer vermektedirler. Bu noktada özellikle vakıf üniversitelerinin özel bir gayret içinde oldukları bilinmektedir. Üniversite bazında devlet ve vakıf üniversitelerinin sosyal medyada rekabet içinde olmalarına rağmen (Ezgi Seçkiner Bingöl - Hava Tahtalıoğlu, 2017, 13) araştırma sonucunda, bünyelerindeki din öğretimi kurumlarına bu yarışın yansımadağı görülmektedir.

Devlet üniversiteleri bünyesindeki yüksek din öğretimi kurumlarının sosyal medyadaki toplam takipçi sayısı sıralaması ile fakültelerin kuruluş tarihi ve öğrenci sayıları arasında herhangi bir ilişki olup olmadığını tespit etmek adına Tablo 5 düzenlenmiştir.

**Tablo 5: İlk 10'a Giren İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinin Takipçi Sıralaması ile Öğrenci Sayısı ve Kuruluş Yılı İlişkisi**

Sıra No	Toplam Takipçi Sıralamasına Göre		
	Öğrenci Sayısı	Fakülte Adı	Kuruluş Yılı
1	1979	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	11.07.1992
2	1916	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	17.03.2006

3	92	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	31.01.2013
4	1599	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	01.01.1949
5	1247	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	11.07.1992
6	2820	Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	20.07.1982
7	984	Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	07.12.2016
8	2536	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	20.07.1982
9	1641	Malatya İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	30.12.2010
10	1230	Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	17.03.2006

Tablo 5'te görüldüğü üzere, her iki açıdan da sonuca bakıldığında öğrenci sayıları ile takipçi sayısı arasında ve kuruluş tarihi ile takipçi sayısı arasında doğru orantının olmadığı görülmektedir.

Yüksek din öğretimi kurumlarının sosyal medyadaki başarısı, her zaman öğrenci sayısı ve fakültelerin eski oluşuyla açıklanamaz. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde ve Çorum Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde olduğu gibi.

Sosyal medya hesabı olup da takipçi sayısı az olma durumu ise kurumsal bir ilgisizlik yanında, potansiyel olarak sosyal medya sayfasının ilgi çekici olmayan içeriği, hedef kitleye yönlendirilmemiş iletişim tarzı ile açıklanabilir.

Bazı köklü yüksek din öğretimi kurumlarının web sitelerinin olmadığı; bazılarında ise google+ hesabının ve LinkedIn kullanımının olduğu tespit edilmiştir. Facebook'ta paylaşımlara yapılan spam mesajlar olduğu, öğrencilerin kimi sorularının cevaplanmadığı hesaplar da tespit edilmiştir. Hesabı olup etkileşimsiz kullanımlar da göze çarpmaktadır. Twitter'da da sadece kendi kurumlarıyla ilgili haberlerin paylaşıldığı ya da retweet edildiği, kullanıcılarla etkileşimin az olduğu görülmektedir.

## 8.2. En Çok Takipçisi Olan Fakülteler ve Liderlik Stratejileri

Araştırmada, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, dört sosyal medya mecrasında (Facebook, Instagram, Twitter, YouTube) hesapları olması, aktif kullanımıyla 10 Temmuz 2020 itibarıyla Tablo 2'de de görüldüğü üzere, Türkiye'de sosyal medyada dört alanda da ilk 10'da olması, toplamda, Tablo 3'te görüldüğü üzere, Twitter'da ve Instagram'da en çok takipçiye sahip olması, sosyal medya hesaplarının içerik incelemesinde aktif kullanımı; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Facebook'ta ve Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakülte-

si YouTube’da en çok takipçisi sayısına sahip olması ve çalışmada belirtilen diğer sebeplerle incelemeye değer görülmüş, liderlik öyküleri öğrenilmeye çalışılmıştır.

### 8.3. Mülakat Bulguları

Bu bölümde, yukarıda belirlenen ölçütler çerçevesinde, örnek olarak seçilerek çalışma grubunda yer alan yüksek din öğretimi kurumlarının sosyal medya hesaplarını yöneten uzman kişilerle yapılan görüşme sonrası elde edilen verilere yer verilmiştir.

#### 8.3.1. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sosyal medyaya 2016 yılında fakülte tanıtımı, fakülte ismini kullanan gayri resmi hesaplardan muhtemel bilgi kirliliğini bertaraf edebilmek, öğrencilerle ve kamuoyuyla aktif iletişim amacıyla fakülte yönetiminin kişisel girişimleriyle dâhil olmuştur.

436 | db

İlk olarak, örgün öğretim sürecinde, yer yer öğrencilere sorarak ve derse giren hocalardan da yararlanarak, hangi mecraı kaç kişinin kullandığını tespit ederek, gençlerin ilgisini takip ettiklerini, öğrencilerin yoğunlukta olduğu, dönemin revaçtaki sosyal medya mecrası Facebook’la başladıklarını, daha sonra Instagram’a geçtiklerini belirtmişlerdir: “Facebook’ta gençlerin azaldığını, gençlerin bu alanda devrinin kapandığını, daha çok Instagram’a kaydıklarını fark edince bu mecraı girdik, resmi olarak Twitter’ın daha revaçta olması sebebiyle bu mecraı canlandırdık. Sık kullanıma göre yeni mecralarda da yer aldık. Öncelikli hedef kitemiz olan öğrencilerin mecraına göre bir yol izledik. Öğrencilerin kaymasıyla bizler de yeni gelişmelere bağlı mecramızı genişlettik. Tanıtım ve canlı yayın amaçlı sempozyum vb. özellikle covid sonrası, YouTube’u aktif kullanıyoruz.” (Özbek, 2020).

2017’de Sakarya Üniversitesinin yaptığı bir çalışmayla YouTube’u kullanmaya başladıklarını şöyle ifade etmektedirler: “Uzun videolar, canlı yayınlar diğer sosyal medya hesaplarında yapılamıyordu. YouTube’da ilk tanıtım videosuyla başladık. Bazı sempozyumlarımızı canlı kanaldan verdik. Ramazan’da dekan hocamızın programları oldu. Mezuniyet törenlerine yer verdik.” (Özbek, 2020).

Dünya’daki ve Türkiye’deki pek çok üniversite ve fakültenin sosyal medyada var oluşu, üniversite/fakülte tanıtımı, mevcut öğ-

rencilerle ve kamuoyuyla aktif iletişim sağlamak olduğu görülmüştür. Araştırmayla ilgili görüşmede Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin sosyal medya kullanımındaki geneli kapsayan bu amacının yanında, yapılan etkinlik ve duyuruları takipçilerine ulaştırmayı, kurumun tanınırlığını artırmayı, mezun ve potansiyel öğrencilerle iletişimi sağlamayı, kamuoyunu birinci elden ve doğru bir şekilde bilgilendirmeyi de hedeflediği ifade edilmiştir. (Özbek, 2020).

Ayrıca, Mart 2020 sürecinde uzaktan eğitim başlamasıyla birlikte, “Rektörlüğün, bütün birimlerinden öğrencilerle uzaktan iletişim sağlamak amacıyla resmî sosyal medya hesabı açmalarını istediği” belirtilmiştir. Kendisi de sosyal medya alanında ön sıralarda olan Sakarya Üniversitesinin (“Türkiye Sosyal Medya Marka Endeksi”, 08 Ekim 2020) bu başarısını alt birimlerine de taşımak istediği anlaşılmaktadır. Sosyal medya mecralarının genişlemesinde hedef kitlenin değişimini de takip ettikleri, üst yaş için Facebook, gençler için Instagram, resmî yazışmalar için Twitter ve video paylaşımında YouTube’u kullandıkları tespit edilmiştir. Tamamen bir mecraya yüklenmedikleri her yeni alanla birlikte önceki alanları da sürdürdükleri ifade edilmiştir: “Facebook’ta öğrenci yüzdesi azaldı ama oranın da kendine göre bir ilgilisi var, İlahiyat hocalarının aktif kullandığı hesaplar var, üst yaş gurubunun daha fazla kullandığını görüyoruz.” (Özbek, 2020).

db | 437

İfadelerden de anlaşılacağı üzere sosyal medya hesapları, dekan, sekreteri ve bir araştırma görevlisi olmak üzere üç kişi tarafından yönetilmekte, paylaşımlarda çoğunlukla idarenin teyidi alınmakta, bu da ortak bir dil ve ifade sağlanması bakımından avantaj sağlamaktadır. YouTube’da canlı yayın desteği için teknik personel bulunduğu da görüşmede belirtilmiştir.

Sakarya İlahiyat Fakültesi takipçi sayısındaki çokluğu, sosyal medyayı önemsemelerine, aktif kullanıma, öğrenci ve mezun sayılarının çok olmasına, faaliyetlerin fazla olmasına bağlamışlardır.

Paylaşım zaman aralığının, duyuru ihtiyacı ve faaliyet sıklığına göre değiştiği ifade edilmiştir: “Fakültemizdeki etkinlikleri, öğrencileri ilgilendiren duyuruları, hocalarımızın bireysel faaliyetlerini, öğrenci kulüplerimizin faaliyetlerini, üniversitenin fakültemizi ilgilendiren etkinliklerini paylaşıyoruz. Sosyal medya hesaplarımızın fakültemize ait resmî hesaplar olması sebebiyle özel paylaşımlara yer vermiyoruz. Daha çok okulu ilgilendiren paylaşımlar oluyor.

Bütün yapılan paylaşımlar zaten reklamdır. Tercih döneminde özellikle, öğrencilerimizin bizi daha iyi tanıyabilmeleri için paylaşımlar olmaktadır. Fakülte mekânlarıyla ilgili paylaşımlar yapılmaktadır.” (Özbek, 2020).

Sosyal medya hesaplarını yöneten kişiler, içerikle ilgili daha çok fakülte etkinlikleri ve duyuruların yer almasına dikkat ettiklerini, öğrencilerin okulla ilgili bilgi amaçlı sorularına cevap vermeye çalıştıklarını, interaktif iletişim sağladıklarını ifade etmişlerdir: “Çoğunlukla öğrencilerimiz bilgi sormak amacıyla hesaplarımıza mesaj göndermekte. Bunlardan dönüş yapılması gerekenlere cevap veriyoruz. Yorum yapan veya eleştiri getirenleri cevaplayamıyoruz.” (Özbek, 2020)

Paylaşımlarda “resmi bir hesap olması sebebiyle resmi bir dil” kullandıklarını beyan etmişlerdir. (Özbek, 2020).

“Fakültenin tanınırlığını artırması, öğrencilerin hızlı bir şekilde faaliyetlerden ve duyurulardan haberdar olmasını ve kamuoyunu faaliyetler konusunda şeffaf bir şekilde bilgilendirilmesini sağlamasını” sosyal medya mecralarının olumlu yönleri olarak görürlerken; “nadiren de olsa bazı faaliyetlere öğrenciler dışındaki takipçilerden olumsuz yorumlar gelmesini” bu mecraların olumsuz yönü olarak değerlendirmektedirler. (Özbek, 2020).

Sosyal medyanın örgütleme gücünü kullanıp kullanmadıklarına dair soruya; “Öğrenci birlikleri olan kulüp etkinliklerinde veya konferans, sempozyum vb. etkinliklerde, öğrencileri harekete geçirerek, duyurularak daha çok kişiye ulaşılması ve daha çok kişinin gelmesini sağlıyoruz. Dışarıdan da katılımın olmasını amaçlıyoruz. Programlarda bunun karşılığını da gördük. Pek çoğu yoğun kalabalık geçti. Sosyal medyanın gücü buradan geliyor.” şeklinde cevap verilmiştir. (Özbek, 2020).

2020 Covid sonrası sosyal medya hesaplarında yaşanan değişimi; “Duyuruları fakültede ilan asarak öğrencilere ulaştırma imkânı olmadığı için onları ilgilendiren tüm duyuruları hem sosyal medya hesaplarında hem de internet sitemizde paylaşmaya başladık” şeklinde ifade etmişlerdir. (Özbek, 2020). Sosyal medya ve web sitesinin varlığının, özellikle zor süreçlerde, uzaktan eğitim-öğretim dönemlerinde, fakültenin elini güçlendirdiği, iletişim engellerini kaldırdığı anlaşılmıştır.

Planlı bir sosyal medya stratejisi yürütüp yürütmediklerine dair sorumuza: “Öğrenciler ve kamuoyu ile etkili iletişim kurup fakültemizin tanınırlığının artmasını sağlamaya, kamuoyunu birinci elden ve doğru bir şekilde bilgilendirmeye çalışıyoruz” şeklinde cevap verilmiştir. (Özbek, 2020).

### 8.3.2. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği

Sosyal Medyanın Facebook mecrasında birinci olan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, “sosyal medya kullanımının çok zaman aldığını, zaman yönetimi sebebiyle sadece bu mecrayı kendilerinin yönettiğini, diğer alanlarda öğrenci temsilcisi aracılığıyla yer aldıklarını, sosyal medya mecralarının akışkanlığını düşünerek paylaşımlarda polemik üretebilecek konulardan uzak durduklarını” ifade etmiştir (Capcıoğlu, 2020).

Sosyal medyayı; “Fakültemiz bünyesindeki duyuruları yaparak öğrenci arkadaşlarımızı ve diğer paydaşlarımızı bilgilendirmek, bununla birlikte gündemi takip ederek Fakültemiz ve ilahiyat alanını ilgilendiren konularla ilgili de zaman zaman paylaşımlar yapmak” (Capcıoğlu, 2020) amacıyla kullandıklarını beyan etmişlerdir.

Facebook’taki liderliklerini; “Ankara İlahiyat’ın ilahiyat alanının ilki ve öncüsü olmak gibi bir misyonu ve buna bağlı olarak yerine getirdiği öncü görevler var. Kuruluşundan itibaren ilahiyat alanının sadece ülkemizde değil, uluslararası alanda da yıldızı diyebileceğimiz pek çok isme ev sahipliği yapıyoruz. Halen ilahiyat alanının en kurumsal fakültesiyiz. Mezunların aidiyet duygusu çok yüksek.” (Capcıoğlu, 2020) şeklinde açıklamışlardır.

Covid süreciyle kendilerinin de takipçi sayısında ciddi artış yaşadıklarını, soruların niteliğinin değişerek, uzaktan eğitim sürecinde derslerin planlaması ve içerikleriyle ilgili soru aldıklarını; ayrıca, yaşadıkları sorunları yüz yüze çözüme imkânı bulamayanların sorunlarına da uzaktan erişimle çözüm aradıklarını belirtmişlerdir.

Kendileri dışında yapılan paylaşımlarda hesapların etiketlenmesine izin vermediklerini, reklamsal içeriklere maruz kalınan durumlarda gerekli engellemeleri yaptıklarını, ancak her tedbire rağmen engel olmakta zorlandıklarını ifade ederek: “ancak ne yaparsanız yapın yine de veri madenciliğinden bütünüyle kurtulamıyorsunuz. Bunun için herhalde hepimizin daha çok sosyal medya okur-yazarı olmamız gerekiyor. Dijital dünya istesek de istemesek de

artık değişmez gündemimiz olmuş durumda. Esasen etkin haberleşmenin önemli bir aracı olan bu mecraları bilinçli kullanarak tehdit olmaktan çıkarıp fırsata dönüştürmek bizim elimizde” (Capcıoğlu, 2020) şeklinde, her şeye rağmen sosyal medyanın fırsat olarak değerlendirilmesine dikkat çekmişlerdir.

### 8.3.3. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği

YouTube’da lider olan Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, “tanıtım amaçlı bu mecraı tercih ettiklerini” ifade etmişler, bu alandaki liderliğin sebebini de müşterek çalışma, dar çerçeveyi kazanmadan geniş kitleye ulaşma amacı gütmeme şeklinde değerlendirirken; sosyal medyayı; “Eğlenceli ve kaliteli zaman geçirme, kurumsal bazda duyuru yapmak amaçlı” kullandıklarını, “Dini ve akademik içerikleri” öne çıkardıklarını ifade etmişlerdir. (Bulut, 2020).

Sosyal medyanın olumlu yönlerini: “Tüm faaliyetlerden öğrencilerimizin anında haberi oluyor. Derslerin ve özellikle de pandemi dönemindeki eğitimin seyri konusunda öğrencilerimiz bizlerle birebir muhatap olma imkânını buldular. Sorularını makul çerçevede cevaplamaya çalışıyoruz. Son olarak da asli amaçlarımızdan biri olan fakültemizin tanıtımı konusunda kurumumuza fayda sağlıyor.” şeklinde beyan ederek, sosyal medya hesaplarının “araştırma görevlilerince” yönetildiğini belirtmişlerdir. (Bulut, 2020).

Covid 19 sürecinde yaşadıkları değişimi şöyle beyan etmişlerdir: “Sürecin başlarında haber değerindeki tüm faaliyetlerin iptal edilmesi sebebiyle bir durgunluk yaşadık. Daha sonra akış içerisinde programlarımızı sanal ortama taşımaya başladık. Hocalarımızla çeşitli konular üzerine canlı yayınlar yaptık. Hastalıkla alakalı tedbir amaçlı paylaşımlarımızı artırdık. Uzaktan eğitime alt yapı desteği sunmaya çalıştık.” (Bulut, 2020).

### 8.4. Bulguların Değerlendirilmesi

Fakültelerin sosyal medya hesaplarının yönetiminde profesyonel bir stratejilerinin olmadığı, ancak konuşmacıların görüşme sırasında ifade ettiği kimi açıklamalardan hareketle, belirli ilkeler gözetilerek hesapların yönetildiği tespit edilmiştir. Fakültelerin özellikle sosyal medya mecralarında var oluş amaçları belirlidir: Gelişen iletişim araçlarına uygun, öğrenciler başta olmak üzere mezunlar, fakülte personeli ve kamuoyuyla iletişimi sağlamak, kurumun tanı-

nırlığını artırmak, kamuoyunu birinci elden ve doğru bir şekilde bilgilendirmektir. Bu bağlamda şu ilkeler benimsenmektedir:

1. Resmî bir dil kullanmak. (Hesaplar resmi kurum olduğu için bu yolu tercih etmektedirler.)
2. Sosyal medya hesaplarında paylaşımlar çoğunlukla dekan onayıyla yayımlandığı için ortak bir dil kullanmak.
3. Paylaşım içeriğinin belirli olup sosyal medyayı kullanma amacına yönelik paylaşımlara yer vermek ve özel paylaşımlardan kaçınmak.
4. İnteraktiflik; bilgi amaçlı sorulara anında cevap vermek.

**Örnek olarak incelemeye alınan fakültelerin, sosyal medya kullanma konusunda zayıf olduğu noktalar şöyle sıralanabilir:**

- Sosyal medya yöneticilerinin aşağıdaki görüşlerinden de anlaşıldığına göre, takipçilerle ilgili bir araştırma yapmadıkları, öğrenciler ve mezunlar dışında kendilerini kimlerin takip ettiğine dair bilgileri olmadıkları tespit edilmiştir:

“Takipçi kitlemiz genel olarak öğrencilerimiz ve mezunlarımızdan oluşmaktadır. Ancak bu grupların dışından da takipçilerimiz vardır. Bu kimselerle ilgili özel bir araştırma yapmadık.” (Özbek, 2020).

“Takipçi kitlemizin genellikle öğrencilerimizden oluştuğunu biliyoruz. Diğer ilahiyatlarda okuyan öğrencilerden de ciddi bir takipçi kitlemiz var. Merak eden ilgili bir takipçi grubuna da sahip olduğumuz söylenebilir.” (Caprıoğlu, 2020).

“Öğrencilerimiz (mezun, lisans ve lisansüstü), akademik ve idari personelimiz, okulumuzu merak eden bir kitle.” (Bulut, 2020).

- Fakültele ait sosyal medya hesaplarına bakıldığında, bu mecraların kendine özgü avantajlarından yararlanarak kullanılmadıkları görülmüştür. Bunda hesabın resmî olduğu düşüncesinin etkili olduğu ifade edilmiştir.

- İLİTAM dışında akademik bölümlerin kendilerine ait sosyal medya hesaplarının olmadığı, olanların da kurumsal hesapla ilişkili olmadığı tespit edilmiştir.



“Her bölümün kendi sosyal medya hesabı yok, akademik bölümlere ait duyurular ve faaliyetleri fakülte hesabımızdan paylaşıyoruz. Sadece ilitam programının özel hesabı bulunmakta.” (Özbek, 2020).

“Bölümlerimizin değil, fakültemizin hesapları var. Bu hesaplar da tüm bölümlerin haberleri yayınlanmaktadır.” (Bulut, 2020).

“Haberimiz olmadan tematik (tefsir, hadis, kelam, felsefe vs.) sayfaların açıldığını görüyoruz. Ancak bu hesapların kimler tarafından açıldığını ve yönetildiğini bilmiyoruz. Bazen öğretim elemanlarımız da kendi adlarına ya da çalıştıkları alanın diğer çalışanlarını da içerecek şekilde kapsayıcı bir adla bazı hesaplar açabiliyor. Bunları da gözlemliyoruz. Her birinin bir zenginlik ve çeşitlilik olduğunu düşünüyoruz.” (Capcıoğlu, 2020).

Fakültenin akademik birimlerinin kendine özgü tematik hesapların olmasının bu alanda, birimlerin özel paylaşımlarının bir farkındalık oluşturacağı ve fakülte hesabıyla etkileşimli kullanımının da fakülteyi sosyal medyada daha güçlü kılacağı düşünülmektedir.

442 | db

- Sosyal medya hesaplarının güvenliğine, tehditlere ve tehlikelere yönelik bir stratejilerinin olmadığı ifade edilmiştir:

“Tehditle karşılaşmadık ama birkaç kez şifre değişikliği oldu.” (Özbek, 2020).

“Gönderilerinizin, düşüncelerinizin sizden izin alınmadan kendi düşünceleriymiş gibi paylaşılması sosyal medyanın genelinde olan bir olumsuzluk” (Capcıoğlu, 2020).

“Son zamanlarda hocalarımız adına fake hesaplar açıldı ve öğrencilerimize mesajlar atılarak para dolandırıcılığı yapılmaya çalışıldı. Bu hesapları kendi hesabımızdan ifşa ederek olumsuzluğun önüne geçtik.” (Bulut, 2020).

- Diğer yüksek din öğretimi kurumlarıyla sosyal medya hesapları üzerinden bir etkileşim olmadığı anlaşılmıştır.

“Böyle bir etkileşim yok ama karşılıklı ziyaretler paylaşılıyor, birbirlerini etiketleme oluyor.” (Özbek, 2020).

Son olarak dört alanda aktif kullanımı ve toplam takipçi sayısı bakımından lider olan Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesindeki görüşmeciden, diğer yüksek din öğretim kurumlarından sosyal

medya hesabı kullanmaya yeni başlayacaklara öncelikli tavsiyeler alınmıştır:

“Kendilerini tanıtmayla başlayabilirler. Öncelikle aktif öğrencilerini ve gençleri hedef kitlesi olarak göz önünde bulundurarak ki, bir fakülteyi takip edecek ilk kişiler öğrencileridir; onların yoğun tercih ettiği sosyal medya mecrasından başlayabilirler. Bu da şu an için öncelikli Instagram ve sonra Twitter'dır. Bundan beş on yıl sonra başka bir sosyal medya mecrası olabilir. Güncelleme yaparak yenileri de dâhil ederek sürdürebilirler. (Özbek, 2020).

Sosyal medya hesaplarının öğrencilere, öğretim elemanlarına, personele duyurulması gerektiği de tavsiye edilmiştir: “Tüm faaliyetlere yer verilmeli. Öğrencilerinin, personelinin etkinlikleri, faaliyetleri desteklenerek paylaşılabilir, hem onore edilmiş, teşvik edilmiş olur hem duyuru yapılmış olur. Hesaplarda aktifliği ve takipçilerin artmasını sağlar. Ölü bir hesabı kimse takip etmek istemez. Resmi olabileceği gibi özel paylaşımlar da yapılabilir. Özel paylaşımlarla daha canlı ve daha ilgi çekici olabilir.” (Özbek, 2020).

Görüşlerden, sosyal medyanın olumlu yönlerinin yanında olumsuz durumlarının da olduğu ama izlenecek stratejilerle bunun önüne geçilebileceği anlaşılmaktadır.

### **Sonuç ve Öneriler**

Sosyal, dijital mecralarda değişim ve iletişim daimîdir. Dijital çağ ile kişilerde olduğu gibi kurumlarda da iletişimde öne çıkan araçlar yeni medya araçlarıdır. Yüksek din öğretimi kurumlarının yeni medya olan sosyal medyada profesyonel olarak var olmaları, fakültelerin mevcut ve potansiyel öğrenci, mezun ve akademik personeliyle etkili ve nitelikli iletişim kurması, kurumsal imajı yenilemesi, kurumsal kimliği güçlü hale getirmesi, bilinirliğini artırarak marka değer olması, tercihlerde üste çıkarak farkındalık oluşturmaması, ebeveynlerle, paydaşlarıyla iletişim kurması, akademik-pedagojik olarak öğrencilere, akademisyenlere ve kamuoyuna yararlı olması bakımından önemlidir (Aydın, 2016; Yılmaz, 2020).

Yüksek din öğretimi kurumlarının sosyal medyada bulunma durumlarına yönelik araştırmada; yüksek din öğretimi kurumlarının yeni tür sosyal medya ortamlarının işlevini yeterince keşfedemedikleri, sosyal medyaya yeteri düzeyde ilgi duymadıkları ve bu mecra da yeteri düzeyde yer almadıkları sonucuna ulaşılmıştır.

Ayrıca;

1. Tablo 1'e göre, yüksek din öğretimi kurumlarının yaklaşık dörtte biri, sosyal medyada bulunmaya yönelik kurumsal bir tercihte bulunmaktadır. Dörtte üçü, sosyal medyada hiç yer almamaktadır. Araştırma sürecinde bazı İlahiyat / İslâmi İlimler Fakültelerinin kendilerine ait web sitelerinin de bulunmadığı, bünyesinde yer aldıkları üniversitenin web sayfasından erişim sağladıkları tespit edilmiştir. Bu durum, dijital mecrada yer almanın, sosyal medya kullanımının fakülte yönetiminin yaklaşım tarzıyla da yakından ilişkili olduğunu ifade etmektedir.

2. Tablo 1'e göre, yüksek din öğretimi kurumları sosyal medyada, Facebook'a odaklanırken bu odaklanmayı, kısmi düzeyde sırasıyla Twitter, YouTube ve Instagram takip etmektedir. Dünyada ve diğer yükseköğretim kurumlarında olduğu gibi Facebook, yüksek din öğretimi kurumlarında da en popüler sosyal medya aracı olurken; en az ilgi gösterilen Instagram'dır. Diğer sosyal medya platformlarına da açık bir şekilde ilgi gösterilmediği görülmektedir.

3. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dört mecrada da yer alırken toplamda, Twitter ve Instagram'da, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Facebook'ta, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi YouTube'da en çok takipçi sayısına sahip kurumlardır.

4. Yüksek din öğretimi kurumlarının belirgin bir sosyal medya stratejilerinin olmadığı tespit edilmiştir.

5. Aktif kullanıma yönelik de bir ilgisizlikten söz edilebilir. Yüksek din öğretimi kurumlarının daha çok, kurumlarına ait haber, duyuru ve paylaşımlara yer verdiği görülmektedir.

6. Sosyal medya hesapları, farklı platformlar birbiriyle çok entegre değildir. Bu problemi, kurumsal açıdan ilgi göstermenin yanında potansiyel olarak her bir sosyal medya mecrasının kullanım özelliklerine uygun, sayfanın dikkat çekici içeriği ve hedef kitleye yönlendirilmiş iletişim tarzıyla ve araştırmada başarıları tespit edilerek başarı hikayelerini paylaşan kurumların görüşlerinden yararlanarak aşmak mümkündür.

#### **Öneriler:**

Ülkemizde bulunan yüksek din öğretimi kurumlarında sosyal medyayı etkili kullanmak için şu stratejilere yer verilebilir:

1. Fakültelerde sosyal medya birimi oluşturulmalıdır.
2. Fakülteler, özellikle hitap ettikleri muhatap kitlenin kullanımına göre sosyal medya mecralarını belirlemeli ve güncellemelidir.
3. Her sosyal medya mecrasının kendine özgü kullanım özellikleriyle ilgili hedefler ve stratejiler belirlenmelidir.
4. Sosyal medya hesapları imkân dâhilinde tek kişinin yönetiminde olmalıdır. Birden fazla kişi olacaksa platformlarda ortak, tutarlı ve resmî olmayan bir dil kullanılmalıdır.
5. Platformlar birbirleriyle bağlı, uyumlu olmalıdır. Fakülte web sitesinde ve her mecrada içinde, sosyal medya linkleri kolay, görülebilir şekilde paylaşılmalıdır.
6. Fakültenin mevcut ve potansiyel tüm insan unsurlarıyla etkileşimi sağlayacak bir anlayış ortaya konulmalıdır.
7. Gönderilerde süreklilik ve düzenlilik sağlanmalıdır. Zaman ve emek israfına dikkat edilmelidir.
8. Takipçilerle etkileşim önemlidir; sorulara en kısa sürede, doğru cevap verilebilmelidir.
9. Lüzumsuz içeriğe yer verilmemelidir. Ne tür içerik üretilcek, hedef kitleye öğretici, eğlendirici nasıl paylaşım yapılacak vb. konular belirlenmelidir.
10. Uygulama sonrası ölçümler yapılmalı; dönütlerle geliştirilebilir, sürdürülebilir, güvenilir bir süreç izlenmelidir.

Yüksek din öğretimi kurumlarının web sayfaları ve sosyal medya ağlarının içerikleri bakımından detaylı analizine yönelik yeni araştırmalar yapılabilir.

### **Teşekkür**

Sosyal medya hesaplarıyla ilgili sorularımıza içtenlikle cevap veren; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden, Prof. Dr. İhsan Capcıoğlu'na, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden, Doç. Dr. İsmail Bulut'a, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden, Araştırma Görevlisi Zehra Özbek'e teşekkür ederiz.

**KAYNAKÇA**

- Aydın, Hakan. "Diyanet İşleri Başkanlığı Merkez ve Taşra Teşkilatının Sosyal Medya Kullanımı Üzerine Bir İnceleme". e-Journal of New World Sciences Academy 11/3 (19 Temmuz 2016), 203-212.  
<https://doi.org/10.12739/NWSA.2016.11.3.4C0211>
- Aydın, M. Şevki. "İlahiyat Lisans Programının Amaç Sorunu". Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu. 19-25. İsparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2004.
- Bulut, İsmail. "Kişisel İletişim".
- Çapcıoğlu, İhsan. "Kişisel İletişim".
- Creswell, John W. Eğitim Araştırmaları. çev. Halil Ekşi. İstanbul: Edam, 2017.
- Çakaröz, Kübra Müge. "Türkiye'deki Üniversitelerin Sosyal Medya Etkililik Düzeylerinin Belirlenmesi". Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi Dergisi.  
<https://doi.org/10.15659/3.sektor-sosyal-ekonomi.18.09.1011>
- Deyirmenci, Bilent. Üniversite Seçiminde Sosyal Medyanın Etkisi Üzerine Bir Araştırma. İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Dough, Ridley. "Today's Colleges and Universities Using Social Media". Vital Design. 24 Nisan 2013. Erişim 30 Eylül 2020. <https://vtldesign.com/digital-marketing/social-media/how-todays-colleges-and-universities-are-using-social-media/>
- Gümüş, Niyazi vd. "Üniversite Tercihlerinde Öğrencilerin Yararlandıkları Bilgi Kaynaklarının Belirlenmesine Yönelik Kastamonu Üniversitesi Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma". İstanbul Gelişim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 2/2 (03 Ekim 2015), 43. <https://doi.org/10.17336/igusbd.32069>
- Özbek, Zehra. "Kişisel İletişim".
- Özbek, Zehra. "Kişisel İletişim".
- Sayan, Yunus Emre. Yüksek Din Öğretiminde Öğrenme İklimi Algıları. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Sayan, Yunus Emre - Tavukçuoğlu, Mustafa. "Yüksek Din Öğretimi Öğrencilerinin Öğrenme İklimi Algılarının Akademik Özyeterlik ve Akademik Başarıyla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 24/2 (15 Aralık 2020), 833-855.  
<https://doi.org/10.18505/cuid.778173>
- Seçkiner Bingöl, Ezgi - Tahtaloğlu, Hava. "Türkiye'de Üniversitelerin Sosyal Medya Kullanımı: Gazi Üniversitesi Örneği". Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi 22/Kayfor15 Özel Sayısı (2017), 2405-2423.
- Turan, İbrahim. "Türkiye'de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine Bir İlişki". İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 37/2 (15 Aralık 2017), 59-77. <https://doi.org/10.26650/ilahiyat.2017.19.2.0014>
- Yılmaz, Nurcan. Kurumsal İletişimde Diyalojik Sosyal Medya Kullanımı: Vakıf ve Devlet Üniversiteleri Açısından Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Yılmaz, Mustafa. Üniversitelerde Halkla İlişkiler: Kurumsal Web Sayfaları ve Sosyal Medya Uygulamaları Üzerine Bir Değerlendirme. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- "Digital 2020 July Global Statshot Report (July 2020) v01". Erişim 10 Ağustos 2020. <https://www.slideshare.net/DataReportal/digital-2020-july-global-statshot-report-july-2020-v01>
- Diyanet İşleri Başkanlığı. "Diyanet Aylık Dergi". 2012. Erişim 12 Temmuz 2020. [https://dosya.diyanet.gov.tr/flip/index.php?YIL=2012&TR=17&DERGI=ocak\\_2012.pdf](https://dosya.diyanet.gov.tr/flip/index.php?YIL=2012&TR=17&DERGI=ocak_2012.pdf)

- “İlahiyat Programı Bulunan Tüm Üniversiteler | YÖK Lisans Atlası”. Erişim 01 Temmuz 2020. <https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans-bolum.php?b=20041>
- “İslami İlimler Programı Bulunan Tüm Üniversiteler | YÖK Lisans Atlası”. Erişim 01 Temmuz 2020. <https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans-bolum.php?b=21300>
- We Are Social. “More than half of the people on Earth now use social media -”. Erişim 24 Eylül 2020. <https://wearesocial.com/blog/2020/07/more-than-half-of-the-people-on-earth-now-use-social-media>
- University of Oxford | University of Oxford. “Social-media-strategy”. Erişim 20 Eylül 2020. <https://www.ox.ac.uk/search?query=Social-media-strategy>
- “The What, Why & How of Social Media for Higher Education | DMI”. Erişim 30 Eylül 2020. <https://digitalmarketinginstitute.com/blog/what-why-and-how-of-social-media-for-higher-education>
- BoomSocial - SocialBrands. “Türkiye Sosyal Medya Marka Endeksi”. Erişim 08 Ekim 2020. <http://www.boomsocial.com/Social-Brands/2020/Eylul/Instagram/egitim>
- Futurarts. “Üniversitelerin Sosyal Medya Kullanımı”, 19 Temmuz 2011. <https://futurarts.wordpress.com/2011/07/19/universitelerin-sosyal-medya-kullanimi-2/>
- “Yüksek Din Öğretimi Kurumları'nın Resmi Sosyal Medya Hesapları”. 10 Temmuz 2020. Erişim 10 Temmuz 2020

# Social Media Usage On Behalf Of Higher Religious Education Institutions In Turkey And The Investigation Of Social Media Strategy Of Faculties

Yunus Emre SAYAN \*

## Extended Abstract

Social media has emerged as the best and new type of online media with the highest level of sharing. Social media is defined as a media system that enables mutual communication from one-sided traditional communication to multilateral and simultaneously interactive. Social media, with its effects on daily life and its high prevalence, affected the communication of institutions as well as interpersonal communication, and organizations had to use social media tools in the context of multi-purpose communication strategies. It is seen that the adaptation to social media on the basis of institutions is progressing at different speeds and understandings. While some institutions carry out their daily activities even through social media, it is observed that the issue is still not even on the agenda. Educational institutions have also taken their place in social media in many ways in communication with existing and potential human elements and other institutions. At higher education level, all kinds of information sharing made by universities, their faculties and other units over social networks has a serious impact on their followers. This effect plays an important role in the follow-up of the social network account of that university / faculty, and as the number of followers increases, the social network account directs its followers to share, adding value to the effect of the account over time. This effect of the account also adds value to the corporate identity of the account if used properly. In addition to strengthening the corporate identity, social media can be considered as a powerful tool in promoting, reaching more people by taking advantage of technologies, interacting with existing and potential students, and continuing education-training activities successfully and without interruption. It is observed that prominent universities in our country and around the world make serious investments in this field by establishing social media units. In this context, higher religious education institutions are expected to build and revive their corporate identities by actively using the communication tools of the age, and to ensure high level of interaction with human elements. In our study, in which both the state and private universities within the medium of social media continue their academic studies while higher religious education institutions in Turkey, were investigated at what level they are located. When considering the faculties' assets in social media, the accounts given on corporate websites against the possibility of fake accounts were taken into consideration, and if their link or information was not included in the websites, the social media account was deemed to be absent. After the data obtained, higher religious education institutions are mostly in four social media

\* Ph.D., Teacher, Ministry of Education, Selçuklu Mahmut Sami Ramazanoğlu AİHL Konya, Turkey, ysayan@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-1653-335X>

channels; It has been determined that they take place on Facebook, Instagram, Twitter and YouTube. Social media accounts of the Faculties of Theology and Islamic Sciences are given in a table with the number of followers. The top 10 faculties in the total number of followers in social media and higher religious education institutions that stand out in four areas have been identified. Sakarya University Faculty of Theology, which is determined to stand out in terms of the number of followers in social media use, its leadership in Instagram and Twitter, its total number of followers and its active use, Ankara University Faculty of Theology, due to its leadership in terms of the number of followers on Facebook, due to its leadership in terms of the number of followers on YouTube. Social media strategies of Hitit University Faculty of Theology are presented as a case study. The mentioned faculties' access to social media, how they use social media, the possible risks and threats they encounter on social media, their frequency of sharing, the issues they pay attention to while sharing, their experience of using social media since the day they have been on social media, success stories, semi-structured interview forms and accounts it was discussed in depth by interviewing the experts who manage it. It has been tried to understand how they reached the top in social media channels. The results of the research were interpreted in the presence of the literature, the results in the context of the possible social media policies and social media strategies of the Faculty of Theology and Islamic Sciences and the success stories of those who will use social media for the first time, with which social media they should start with, what social media should they start with There are practical and feasible strategies on social media and suggestions for those who are behind on social media to help them climb to the higher levels.

**Keywords:** Religious Education, Higher Religious Education, Faculty of Islamic Sciences, Theology, Social Media, Social Media Strategy.





# المصنّفات في النُّكت الحديثية "عوامل نشأتها ومجالاتها"

Yahya ZAKAREYA MAABDEH\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 15 Nisan 2020, **Kabul Tarihi:** 16 Mart 2021, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2021, **Atıf:** Zakareya Maabdeh, Yahya. "Hadis Nükteleri (Ortaya Çıkış Sebepleri, Alanları ve Eserler)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (Mart 2021): 451-484.  
<https://doi.org/10.33415/daad.720606>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 15 April 2020, **Accepted:** 16 March 2021, **Published:** 31 March 2021, **Cite as:** Zakareya Maabdeh, Yahya. "Specialized Works in Hadith's Nukât: Factors of Origins and Fields". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/1 (March 2021): 451-484.  
<https://doi.org/10.33415/daad.720606>



ملخص

النُّكت الحديثية ظاهرة لاقت اهتماماً علمياً عند المحرّرين، فنشأت المصنّفات وأخذت مكانة علمية مرموقة بين كتب الحديث المتنوعة، وهذا البحث يتناول: العوامل التي رافقت ظهور النُّكت الحديثية، ويوضّح المراحل التي مرّت بها، وبين البحث أنّ نشأة الكتب المستقلة في النُّكت الحديثية كانت مرتبطة بعوامل عديدة أهمّها: ازدهار التصنيف في علوم الحديث واستقراره، وظهور مؤلّفات مهيّمة ومحورية في أحد علوم الحديث أو تطبيقاته، وقدم البحث إحصاءاً للمؤلّفات المستقلة في مجال النُّكت الحديثية، وذلك من خلال: التسمية الصريحة أو إشارة المؤلفين لمقصدهم بالتكثيف وذلك في مقدّمة مؤلّفاتهم، أو بالاعتماد على مضمونها العلمي وفق المعيار العلمي المستنبط من استعمال المحرّرين، وقد بلغ عدد هذه المؤلّفات 18 كتاباً؛ وخلص البحث إلى أنّ المؤلّفات المستقلة في النُّكت الحديثية كانت في مجالات علمية متعدّدة، وقد تركز معظمها في مجال علم مصطلح الحديث، وكان هناك العديد منها في مجال مناهج المحرّرين ودراسة شروط المؤلّفات ودراسة الأسانيد وتخريج الأحاديث وغيرها من المجالات.

الكلمات المفتاحية: الحديث، منهج، المحرّرون، النُّكت، المصنّفات، نشأت، مجال.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, ymaabdeh@pau.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-4850-0990>

### Hadis Nükteleri (Ortaya Çıkış Sebepleri, Alanları ve Eserler)

#### Öz

Hadis Nükteleri, muhaddislerin nazarında özel te'lif sebepleri ve şartları bulunan ilmî eserlerin bir türüdür. Hadis Nükteleri, tarih boyunca hadis ilim dallarına ait olan literatürün arasında yerini almıştır. Bu çalışma, Nüket ismiyle kaleme alınan eserlerin yazılmasına sebep olan etkenleri ve Nüktelerin geçirdiği tarihî ve ilmî aşamaları ele almaktadır. Çalışma, Nüket türünde müstakil eserlerin ortaya çıkmasının, hadis ilimlerinin düzenli ve sistematik bir şekilde sınıflandırılmasında görülen istikrar ve hadis ilimlerinde temel kaynaklar arasına girmiş önemli bir eserin yazılması gibi birçok faktöre bağlı olduğuna temas etmektedir. Araştırma, Nüket başlığı altında toplanan literatürü ve bilimsel alanları konu edinmeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, Nüktelerin hadis ilimlerinin farklı dallarında kaleme alındığına dikkat çekilmiştir. Araştırma, Nüktelerin tam isimlerini, müelliflerin bu eserleri neden Nüket olarak adlandırdıklarını, eserlerin mukaddimelerini ve muhtevâlarını ana hatlarıyla ele almaktadır. Araştırmada, Nüktelerin mukaddime ve içeriklerini inceleme sırasında muhaddisler tarafından kabul görmüş ilmî ölçütler kullanılmış ve Nüktelerin müelliflerinin kendi eserleri hakkındaki görüşlerinden yararlanılmıştır. Bu minvâlde on sekiz adet eser tetkik edilmiştir. Nüktelerinin te'lifinin çoğunun hadis usûlü ve ıstılahları alanında yoğunlaşmasına rağmen hadis edebiyatı, hadis tarihi, isnâd ve hadis tahrîciyle ilgili Nüktelerin varlığı da ortaya çıkarılmıştır.

### Specialized Works in Hadith's Nukât: Factors of Origins and Fields

#### Abstract

Hadiths' Nukât are a phenomenon that has received scientific interest Muhaddith's scholars, and took their scientific important position among the various Hadith works. This research discusses the factors behind the emergence of books in the topic, the most important of which was the stability in the classification of Hadith sciences and the emergence of important and central literature in one of the Hadith sciences or its applications, and explains the stages that went through, and the research provides a statistic for independent literature in the field of Hadiths' Nukât. And that is through: the explicit designation or the authors' reference to their intention of Nukât, at the front of their books, or by relying on their scientific content, explaining the scientific standard to consider them according to the idiomatic status of Hadiths' Nukât. The number of these books reached 18 books. The research concluded that the independent literature on Hadiths' Nukât were in multiple scientific fields. And the Most of the books of them are belongs to field of Hadith terminology, whereas many of them belongs to the fields of Methods of Muhaddith's, studying the conditions of books, studying the chain of narrators, Hadith extraction/Takhrej, among other fields.

**Keywords:** Hadith, Nukât, Muhaddiths, Classifiers, Origins, Fields.

## مدخل

النُكت الحديثية ظاهرة من الظواهر العلمية التي توافرت دواعيها عند المحدثين، وحظيت بالاهتمام العلمي واشتغل العلماء بالتصنيف فيها باعتبارها فوائدها العلمية المتعددة في علوم الحديث وتطبيقاته، وقد ارتبطت نشأت المصنّفات في النُكت الحديثية وتطورت بناءً على عوامل محدّدة وفقاً للحاجة العلمية التي تلبّيها، وتناولت هذه المصنّفات قضايا متنوعة من علوم الحديث، يناقش هذا البحث نشأت المصنّفات المستقلة في كتب النُكت عند المتقدمين من المحدثين ومجالاتها العلمية حتى نهاية القرن الرابع عشر للهجرة، ضمن أسئلة علمية محدّدة، وهي:

1. ما هي أشكال التصنيف في النُكت الحديثية ومجالاتها العلمية؟

2. ما العوامل التي ساهمت في نشوء ظاهرة التصنيف في النُكت عند المحدثين؟ db | 453

3. ما هي الكتب العلمية المستقلة في مجال النُكت الحديثية وفق المعيار المنهجي عند المحدثين؟

## أهداف البحث

يهدف البحث من خلال الإجابة على أسئلة البحث الوصول إلى الأهداف العمية الآتية:

1. بيان الأشكال العلمية للنُكت الحديثية من حيث وجودها، وبيان مجالاتها العلمية من خلال المواضيع التي تناولتها.

2. توضيح أسباب نشوء ظاهرة التصنيف في النُكت الحديثية وبيان علاقتها بالتطور العلمي لعلوم الحديث وازدهار التصنيف فيه وظهور المصنّفات العلمية المهمة في علوم الحديث.

3. إحصاء المؤلفات في النُكت الحديثية بناء على المعيار العلمي لها وبيان المجالات العلمية التي تنطوي تحتها، وتقديم نبذة تعريفية عن كل منها تتضمن وجه اعتبارها ضمن كتب النُكت الحديثية، وتوضيح الفروق الجوهرية بين النُكت الحديثية وغيرها من الأشكال التصنيفية مثل كتب الشروح.

### خطة البحث

سيتم دراسة هذه الأسئلة وبيائها ضمن أربعة مباحث مستقلة على النحو الآتي:

المبحث الأول: الشكل العلمي للنُكت الحديثية ومجالاتها البحثية.

المبحث الثاني: تاريخ نشأة المؤلفات المستقلة في النُكت الحديثية.

المبحث الثالث: المعيار العلمي للمؤلفات المستقلة في النُكت الحديثية.

المبحث الرابع: التعريف بالمصنّفات المستقلة في النُكت الحديثية.

### أدبيات الدراسة

فيما يتعلق بأسئلة البحث حول عوامل نشأة النُكت الحديثية ومجالاتها وعرض مؤلفاتها، فلا يوجد دراسة متخصصة في هذا البحث أو أحد أسئلته، وما هو موجود بحسب صلتها بالموضوع وبحسب تاريخ التأليف يمكن اجماله على النحو الآتي:

من أقدم من تحدث عن المؤلفات في النُكت هو الزركشي في كتابه النُكت حيث ذكر بعض المؤلفات في النُكت الحديثية على مقدمة ابن الصلاح<sup>1</sup>، وتابعه في معظم ما ذكره زين العابدين فريج في مقدمة تحقيق كتاب "النُكت على ابن الصلاح" بإحصاء عشرة كتب منها، مقتصراً على ذكر الكتاب ومؤلفه<sup>2</sup>، وكثير مما ذكره من الكتب في عداد

<sup>1</sup> الزركشي، محمد بن عبد الله المنهجي، النُكت على مقدمة ابن الصلاح، نج. زين العابدين محمد بلا فريج، (الرياض: أضواء السلف، 1998)، 10/1.

<sup>2</sup> أنظر: بلا فريج، النُكت زين العابدين، الزركشي وكتابه النُكت على ابن الصلاح، (الرياض: أضواء السلف، 1998)، 126-128.

المفقود ولم يبين وجه اعتبارها من كتب النُّكت، وكذلك تابعه "فطان" فذكر خمس منها في اطار الحديث عن عناية المحدّثين بمقدّمة ابن الصّلاح في مجال النُّكت<sup>3</sup>، وقصد "حتامله" دراسة منهج الرّزّكشيّ في النُّكت على ابن الصّلاح مقارنة بمنهج ابن حَجْر في نكته<sup>4</sup>، والخالصة في هذه الدراسات السابقة: أنّها لم تقصد دراسة ظاهرة نشوء النُّكت الحديثية وعوامل ظهورها وبوادرها أشكالها العلميّة، ولم تقدّم استقصاءً للمؤلّفات في النُّكت الحديثية أو بيان المعيار العلمي لها، ولم تُعرّف بهذه الكتب ومحتواها العلمي ووجه اعتبارها في كتب النُّكت الحديثية.

### المبحث الأول: الشّكل العلمي للنُّكت الحديثية ومجالاتها البحثية

تعددت الأشكال العلميّة للنُّكت الحديثية بحسب وجودها وموضوعها ومجالها، وتبعاً لمقصد المؤلّف أو الضرورة العلميّة وغيرها من الأسباب، ويعتبر الشّكل العلمي لأي نوع من المصنّفات جزءاً مهماً من دراسة نشوء وتطوّر الظاهرة العلميّة في علم من العلوم، والنُّكت الحديثية أحد الطّواهر العلميّة الّتي لها دلالتها في ظاهرة التّصنيف عند المحدّثين، ويمكن الحديث في هذا المبحث عن الشّكل العلمي للنُّكت الحديثية ومفهومها ضمن العناوين الآتية:

#### 1. مفهوم النُّكت الحديثية ومؤلّفاتها

النُّكتة لغة: كالنُّقطة<sup>5</sup>، والنُّكت "بفتح النُّون وإسكان الكاف: أن تنكّت بقضيب في الأرض، فتؤثّر فيها بطرفه<sup>6</sup>، والنُّكتة تُطلق على المسألة الدّقيقة لتأثير الخواطر في

<sup>3</sup> فطان، أعمار "كتب النُّكت على ابن الصّلاح نكت الرّزّكشيّ نموذجاً"، مجلة الدراسات الإسلاميّة، ماليزيا، (2016)، 105-146؛ 109.

<sup>4</sup> حتامله، ثامر عبد المهدي "منهج الرّزّكشيّ في النُّكت على ابن الصّلاح مقارنة مع منهج ابن حجر في نكته"، أرض روم، مجلة كلية الآداب في جامعة أباتورك، (2015)، 425-474.

<sup>5</sup> ابن فارس، أحمد بن فارس الرازي، معجم مقاييس اللغة، (بيروت: دار الفكر، 1979)، 475/5.

<sup>6</sup> الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت)، 339/5.

استنباطها<sup>7</sup>، ويمكن استنباط العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي: بأنَّ النُّكْتة في اللغة موضع يلفت النَّظْرَ حسّاً، والثاني يلفت النَّظْرَ عقلاً.

وفي الاصطلاح يمكن القول بأنَّها: المواضع العلميّة الدقيقة التي ينطلق منها المصنّف بقصد البحث العلمي، بينما يمكن تحديد مفهوم كتب النُّكْتة الحديثيّة المستقلّة بأنَّها: تلك المؤلفات التي تناولت التَّنْكِيت الحديثي على مواضع علميّة محدّدة سواءً كانت كتاباً أو موضوعاً وهذا التعريف هو أساس المعيار العلمي في تمييز كتب النُّكْتة عن غيرها، وسيأتي بيان هذا المعيار العلمي.

## 2. الشُّكْلُ العِلْمِيّ لِلنُّكْتِ الحَدِيثِيَّةِ مِنْ حَيْثُ وَجُودِهَا

من خلال عمل المحرّرين نجد أنّ النُّكْتة الحديثيّة من حيث وجودها في المصنّفات تكون على شكلين علميّين، وهما:

456 | db

### 1.2. النُّكْتُ الحَدِيثِيَّةُ فِي ثَنَايَا الكُتُبِ الحَدِيثِيَّةِ

وهي تلك النُّكْتة التي يشير إليها المؤلفون بدلالة واضحة وصرّحة من خلال لفظة "النُّكْتة" واشتقاقاتها، سواءً كانت مفردةً أو مقرونةً بوصف آخر، كقولهم: نكّته لطيفة أو خفيّة أو غيرها من الأوصاف، وهذه النُّكْتة يمكن أن تكون موجودة في كلّ المجالات البحثيّة في علوم الحديث، ومظنّة وجود الكثير منها هو كتب الشُّرُوح الحديثيّة، وذلك باعتبار حجمها الكبير وتنوعها الواسع الذي يشمل علوم الرّواية والرّواية، وباعتبار أنّ كتب الشُّرُوح تناولت أهم المؤلفات الحديثيّة ذات الأهمية العلميّة مثل صحيح البخاري ومسلم فقد جمعا معظم الحديث الصّحيح في أبواب الرّئيسة، بالإضافة إلى أنّ الشُّرُوح العلميّة تناولت ما يتصل بدراسة هذه الكتب من قضايا علميّة في معرفة الرّجال والحكم على الأسانيد وأحاديث الأحكام وشروط المصنّفين ومناهجهم وغيرها من أبواب علوم الحديث.

<sup>7</sup> المرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1983)، 81.

## 2.2. المؤلفات المستقلة في النُكت الحديثية

وهي المؤلفات التي حملت في عنوانها أو مضمونها دلالة علمية تشير إلى أنّ الكتاب متخصص في النُكت الحديثية، وهذا ما يركز عليه البحث في جزء منه ويقدم إحصائية حول هذه المؤلفات المستقلة بالنُكت الحديثية.

## 3. المجالات العلمية للنُكت الحديثية.

تتناول النُكت الحديثية المستقلة بالنُكت الحديثية أو تلك الموجودة في ثنايا كتب الحديث المتنوعة، كل المجالات العلمية وتغطي افتراضياً جميع مضامين علوم الحديث روايةً ودرايةً، وهي من حيث الواقع قد شملت مجالات متعدّدة من علوم الحديث، ولا بد من الإشارة إلى أنّ النُكتة قد لا تكون مرتبطة بموضوع الكتاب أو عنوانه، فقد يكون الكتاب في علم مختلف عن مجال النُكتة الحديثية، فقد يورد المؤلف في كتابه نكتة مُهمّة وقعت في ذهنه أثناء تناوله مسألة من مسائل كتابه فيشير إليها ويُفيدها، وذلك إشارة إلى أهميتها في ذلك الموضوع، ويمكن من خلال عمل المحرّرين استنباط المجالات العلمية للنُكت الحديثية مع ذكر أمثلة عليها، ومن ذلك:

## 1.3. النُكت في مجال علم أصول الحديث ومصطلحه

تكتسب النُكت الحديثية في هذا المجال أهمية بالغة باعتبار أنّ علم مصطلح الحديث من العلوم الهامة عند المحرّرين، ويمكن القول إنّ كثيراً من النُكت الحديثية كانت ضمن هذا المجال، ومن الأمثلة على النُكت الحديثية في هذا المجال: ما أورده الإشيلي من نكتة في اختلاف ألفاظ متن الحديث وهو أحد مواضيع أصول الحديث فقال: "نكتة أصولية"، ثم قال: "إذا اختلفت الألفاظ في الرواية، فتأملوا الحديث، فإن كان مما يتكرّر، فكلّ لفظ أصلٌ مُمهّدٌ وثبني عليه الأحكام، وإن كان مما لا يتكرّر، فليعلم قطعاً أنّ النبي صلى الله

عليه وسلم إنما قال أحدها...فُتَعَرَّضُ الألفاظُ على الأصول والأدلة، فما استقرَّ منها عليها فهو الذي يُبنى عليها الحكم" <sup>8</sup>.

### 2.3. النُّكْت في باب مناهج المُحدِّثين وشروطهم واصطلاحاتهم في مصنفاتهم

وفي هذا المجال يكون مقصد المؤلف متعدد، فمنها: التنبية والإشارة إلى مناهج المُحدِّثين أو الإشارة الدقيقة إلى الفروق الدقيقة في مناهج المُحدِّثين، وذكر مصطلحاتهم، أو التحقق من الشُّروط التي اشتراطوها، فقد يشترط المؤلف في كتابه تخريج الأحاديث الصَّحيحة أو استقصاء تخريج أحاديث محدَّدة فتقوم النُّكْت الحديثية بدراسة هذه المواضع التي خالف فيها المؤلف شرطه أو قَصُر عنه أو وهم فيه أو أغفله، ويتداخل هذا المجال مع مجالات أخرى وفق ارتباط هذه المناهج بالمسائل العلميَّة الأخرى، مثل مجال أصول الحديث، ومنها في مجال تخريج الحديث ودراسة الأسانيد والتي سيأتي ذكر أمثلتها في النقاط الآتية، ومن الأمثلة المباشرة في مجال مناهج المُحدِّثين ما أورده ابن حَجَرَ في كتابه النُّكْت على ابن الصَّلَاح في استعمال المُحدِّثين لمصطلح الحسن في كتبهم، فقال: "وأما علي بن المديني فقد أكثر من وصف الأحاديث بالصحة والحسن..."<sup>9</sup>، فهذا مجال مهم من مجالات النُّكْت الحديثية.

458 | db

### 3.4. النُّكْت في مجال دراسة الأسانيد والتَّصحيح والتَّضعيف والحكم على الرواة

وتكتسب هذه النُّكْت الحديثية أهمية في عدة مجالات، منها: أنَّها تُدقِّق الأحكام الصَّادرة عن المؤلفين والاعتراضات الواردة عليها، وبالتالي يترتب على دراسة هذه المواضع تدقيقها وبيان صحتِّها أو تصويبها، ويندرج في هذا المجال كتاب "تعقبات السُّيوطي على

<sup>8</sup> الاشيبلي، محمد بن عبد الله المعافري، المسالك في شرح موطأ مالك، (تونس: دار الغرب الإسلامي، 2007)، 457/5.

<sup>9</sup> ابن حَجَرَ، أحمد بن علي العسقلاني، النُّكْت على كتاب ابن الصَّلَاح ونكت العراقي، تج. ماهر الفحل، (الرياض: الميثان للنشر والتوزيع، 2013)، 424/1.



المصنّفات في النُّكت الحديثية "عوامل نشأتها ومجالاتها" —————

موضوعات ابنُ الجوزي<sup>10</sup>، فقد درس المواضع التي وهم فيها الجوزي فذكر أنّها موضوعة وهي صحيحة أو ضعيفة.

### 5.3. النُّكت الحديثية في باب تخريج الأحاديث

فقد يرد في بعض المصنّفات حديث وقد يقع الخطأ في تخريجها أو في سياق المتون أو في نسبتها لكتاب ما، ويزيد من أهمية هذا الموضوع ودقته إذا كان الكتاب يشترط أن يكون الحديث وارداً في كتاب محدد، أو أن يقصد استقصاء الأحاديث الواردة في مجموعة كتب، وتأتي هذه النُّكت الحديثية للتحقق من هذه الشُّروط، ولما كانت هذه الكتب مُهمّة في بابها فإنّ هذه النُّكت تدرس المواضع التي تُكمل فائدة الكتاب حتى يكون محكماً وتام الفائدة.

ويمكن النُّظر هنا إلى كتاب: "النُّكت الظِّراف على الأطراف"، وهو مجموعة من النُّكت على كتاب المزيّ "تحفة الاشراف"<sup>11</sup>، وهذه النُّكت تتعلق بإغفال المزيّ لجملة من الأحاديث أو أوهام وقع فيها، وهذا ما نص عليه ابن حَجَر في مقدمته<sup>12</sup>، فلمّا كان هذا الكتاب مهمّاً في استقصاء أحاديث الكتب البسّنة وبيان طرفها، فكانت هذه النُّكت مكبلةً لمقصد الكتاب الأصل وإتمام فوائده في تخريج الحديث وذلك لسهولة الوصول إلى الأحاديث بواسطته، فمثل هذه الكتب خاصّة في زمانهم تعتبر فهارس مهمّة للبحث عن الحديث.

db | 459

<sup>10</sup> الشُّيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تعقيبات الشُّيوطي على موضوعات ابن الجوزي أو النُّكت البدعات على الموضوعات، (مصر: دار مكة المكرمة، 2004).

<sup>11</sup> المزيّ، يوسف بن عبد الرحمن، تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، (دمشق: المكتب الإسلامي، 1983).

<sup>12</sup> ابن حَجَر، أحمد بن علي، النُّكت الظِّراف على الأطراف، وهو ملحق بمادش كتاب: "تحفة الاشراف بمعرفة الأطراف"، (دمشق: المكتب الإسلامي، 1983)، 4/1.

### 6.3. النُّكْت في باب تراجم أبواب متون الحديث

وهذه النُّكْت تشير إلى الفوائد الدقيقة في توضيح تراجم الأبواب في كتب السُّنن والصحاح، وفي مجال ترتيب الأبواب والأحاديث داخل الباب الواحد، وتوضيح العلاقة بين التَّرْجَمَة والباب خاصةً الاستنباطية منها، ومن أهمها ما كان متعلقاً بكتاب مهم مثل كتاب الإمام البخاري، وقد يشير المؤلف في النُّكْت إلى معنى خفيٍّ وفائدة مُهمَّة والاشارة إليها بأحد اشتقاقات لفظة النُّكْتَة.

ومن أمثلة ذلك: ما أورده العيني في بيان ترتيب أحاديث الباب وتراجمها في صحيح البخاري وعلاقتها بمتون الأحاديث في هذه الأبواب، وقد بيَّن العيني مقصد البخاري في نكته<sup>13</sup>، فرغم أنَّ الأحاديث الثلاثة عن أبي هُرَيْرَةَ إلا أنَّ سياق الرواية مُختلفٌ، فقال: "ولما كَانَ ذكر الْعَصْرِ مقدماً على الصُّبْح في حديث: باب من أدرك من الْعَصْرِ، قَالَ في التَّرْجَمَة: باب من أدرك من الفجر، فراعى الْمُنَاسِبَة في التَّقْدِيم والتَّأْخِير...". ثم قال: "وهذه نُكْتَة مَلِيحَة تدل على إمعان نظره في التَّصْرُفَات".

460 | db

### 7.3. النُّكْت في باب التصحيف وضبط المرويَّات

وتكون النُّكْت في مجال التصحيف وضبط المرويَّات للإشارة إلى مواضع التصحيف من النُّسخ أو المواضع الدَّقيقة التي تحتاج إلى ضبط حتى لا يقع فيها الوهم، وقد يترتب على ذلك أحكاماً في السُّنَد والمتن خاصةً في باب الأحكام الشرعية<sup>14</sup>، وقد أُستعمل لفظ النُّكْتَة في هذا المجال، ومنه ما ورد في وفيات الأعيان من ترجمة القَاسِم بن فيرة الشاطبي المقرئ المشهور، قال: "وكان إذا قرئ عليه صحيح البخاري ومسلم والموطأ تصحح النُّسخ

<sup>13</sup> العيني، محمود بن أحمد بن موسى، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 75/5.

<sup>14</sup> ينظر: أثر التصحيف في كتاب: اسطرير، جمال، التصحيف وأثره في الحديث والفقهاء وجهود المحققين في مكافحته، (الرياض: دار طيبة، 1997).

من حفظه، ويملي النُّكت على المواضع المحتاج إليها<sup>15</sup>، فقد سمى المواضع التي يشير إليها تصحيحاً بالنُّكت.

### 8.3. النُّكت الحديثية في باب فقه الأحاديث وأحاديث الاحكام

والنُّكت الحديثية في هذا المجال قد تكون من جهة صحة وقوع الاستدلال والاستنباط، والإشارة إلى أمور خفية وذات أهمية تؤثر في صحّة الاجتهاد، ومن ذلك ما ورد في فتح الباري في مسألة طلاق الثلاثة، فقد أشار إلى موضع خفي يؤثر في صحة الاستدلال على مسألة طلاق الثلاثة عند من يرى وقوعها ثلاثاً، فقال ابن حجر بعد ذكر رواية ابن عباس في طلاق "ركانه": "الثَّالِثُ أَنَّ أَبَا دَاوُدَ رَجَّحَ أَنَّ مَكَانَهُ إِنَّمَا طَلَّقَ امْرَأَتَهُ أَلْبَتَّةَ..."، ثم يؤكد ابن حجر أنّ هذا يؤثر في أصل الاستدلال على المسألة فقال: "فبهذه النُّكتة يقف الاستدلال بحديث بن عباس" <sup>16</sup>.

والخلاصة مما سبق أن مجالات النُّكت الحديثية تدخل في أبواب متعدّدة ومجالات مختلفة في علوم الحديث روايةً ودرايةً، ويمكن ان تغطي كل مسائل علوم الحديث، وهذه الجوانب هي عناوين عامّة، يندرج تحتها عناوين فرعية أخرى، لا يمكن التوسّع بها في هذه المقالة المحدودة.

### المبحث الثاني: تاريخ نشأة المؤلفات المستقلة في النُّكت الحديثية ومراحلها

المصنّفات في النُّكت الحديثية كغيرها من المصنّفات التي ظهرت ضمن بيئة علمية لها أسبابها وعواملها، والنُّكت الحديثية كان لها علاقة وطيدة بحركة التصنيف العلمي وأغراضها العلمية وحاجة كل زمان إلى نوع مستقل من التصنيف والآليات المستحدثة التي تلي الحاجات العلمية والعملية، ومن المهم في دراسة المصنّفات العلمية في أي علم من العلوم،

<sup>15</sup> ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، (بيروت: دار صادر، 1971)، 71/4.

<sup>16</sup> ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، 1379)، 363/9.

هو: البحث في العوامل التي ساهمت في إيجادها، ويمكن دراسة هذا المبحث في العناوين الآتية:

## 1. تاريخ نشأة التصنيف في النُكت الحديثية

### 1.1. المرحلة الأولى: النُكت الحديثية في ثنايا الكتب

مرّ سابقاً أن النُكت الحديثية إما أن تكون في ثنايا الكتب الحديثية، وإما أن تكون في كتب مستقلة، ومن خلال البحث عن لفظة النُكتة الحديثية في ثنايا كتب الحديث أو في عناوين الكتب المستقلة في النُكت الحديثية ومطابقتها، فيمكن القول: أن المرحلة الأولى لظهور النُكت الحديثية كانت للشكل العلمي الأول: وهي النُكت الحديثية في ثنايا الكتب الحديثية.

462 | db

وأقدم ما وجد الباحث مما يدل على ابتداء استعمال لفظة النُكتة في مجال علوم الحديث، ما كان في كتاب نواذر الأصول للحكيم الترمذي (ت 320 هـ) وكانت في بيان الفرق بين الهدية والتُّحفة، حيث يقول: "والتُّحفة عندنا هي الطرفة والهدية هي العُطية ومعناها قريب إلا أن بينهما نُكتة في الفرق فالهدية ما تعطيه لتستميل به وأهدى: ألميل والطرفة شيء يُعطيه بعد الاستمالة وبعد أن صار له وليا وثقة...<sup>17</sup>"، وأيضاً في معالم السنن للخطابي (ت 388 هـ)، وذلك في بيان الحكمة من سؤال النبي صلى الله عليه وسلم للصَّحابة رغم علمه بالجواب، حيث يقول: "ومعناه التقرير والتنبية فيه على نكتة الحكم وعلته، ليعتبروها في نظيرها وأخواتها، وذلك أنه لا يجوز أن يخفى عليه"<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> الحكيم الترمذي، محمد بن علي بن الحسن، نواذر الأصول في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، (بيروت: دار الجليل، 1992)، 1/285.

<sup>18</sup> الخطابي، حمد بن محمد البستي، معالم السنن، (حلب: المطبعة العلمية، 1932)، 3/76.

## 2.1. المرحلة الثانية: مرحلة المصنّفات المستقلة في النُكت الحديثية

حيث نجد أنّ أول كتاب في النُكت الحديثية ظهر في القرن الثامن الهجري ثم توالى تبعاً حتى بلغت 18 كتاباً مستقلاً، واستمرّ التصنيف حتى وقت متأخر من القرن الرابع عشر الهجري، وكان آخر كتاب في هذا القرن هو كتاب النُكت للكوثري (1371هـ).

## 2. عوامل نشأت النُكت الحديثية

النُكت الحديثية علامة فارقة في التصنيف عند المحدّثين، وقد جاءت في المراحل المتأخرة من المصنّفات الحديثية، ويمكن إرجاع عوامل نشوئها ظاهرة إلى عاملين مهمين:

### 1.2. ازدهار التصنيف في علوم الحديث واستقراره

كتب النُكت لم تظهر في المراحل الأولى من المصنّفات العلمية في علوم الحديث، لكنّها ظهرت بعد ازدهار التصنيف في علوم الحديث واستقراره، حيث ارتبط ظهور الكتب المستقلة بالنُكت الحديثية بازدهار المصنّفات في علوم الحديث واستقرار الأشكال التصنيفية المشهورة فيه، سواءً في العلوم النظرية مثل المؤلفات في علم أصول الحديث ومصطلحه عموماً أو في أحد فروعها، بعد ظهور الحاجة العلمية لنقاشات علمية متخصصة تناول كتاباً أو موضوعاً علمياً وتعالج النقاط العلمية الدقيقة في ذلك العلم أو الكتاب.

وهنا لا بد من الإشارة إلى ملاحظة مهمة حول تفسير نشوء ظاهرة النُكت الحديثية في وقت متأخر، وهي: التفريق بين التأليف الذي رافق نشأة العلوم روايةً ودرايةً وبين التأليف في كتب النُكت الحديثية التي ظهرت في مرحلة متقدمة نسبياً، ومع أنّ كلاهما يشترك في كونه بحثاً علمياً إلا أنّ الأول كان يظهر فيه براعة المصنّف في إيجاد المسائل العلمية والإشارة إليها فهو يقصد التأسيس والإنشاء لعلوم الحديث ومفرداتها ومصطلحاتها على سبيل الإنشاء، وأمّا في كتب النُكت الحديثية فالتأليف مرتبط بالوقوف على ما سبق من

تراكمية معرفية في المؤلفات السابقة والبناء عليه بقدر الحاجة العلمية، وبراعة المصنّف تكون في اظهار المواضع المحتاجة إلى ذلك، ولذلك ليس من الممكن وجود هذا الطابع التّصنيفي في طور مبكر من أطوار التّصنيف، خاصّة إذا نظرنا إلى عدم تشكّل معظم المصطلحات الحديثيّة على سبيل الوضع الاصطلاحي النّهائي.

## 2.2. وجود المؤلفات المحورية في مجالات علوم الحديث

وهذا له ارتباط بما سبق في التّقطة الأولى فإنّ من علامات ازدهار التّصنيف عند المحدثين وجود مصنّفات علميّة محوريّة، ولما كان التّأليف في معظم كتب التّكت الحديثيّة مرتبطاً في الجانب النّظري والتّأصيلي لعلوم الحديث وأصوله ومصطلحه عموماً أو تطبيقاته، فإنّ أول من أفرد كتاباً مستقلاً في علوم الحديث كان الرامهرمزي<sup>19</sup> (360 هـ)، واستمر التّصنيف إلى منتصف القرن السابع الهجري<sup>20</sup>، وأهم كتاب في علم أصول الحديث هو كتاب ابن الصّلاح (ت 643هـ)، وكان محور التّصنيف لمن بعده، قال ابن حجر: "فلهذا عكف الناس عليه، وساروا بسيرة، فلا يُخصى كم ناظم له ومُختصر، ومستدرك عليه ومُقتصر، ومعارض له ومُنْتَصِر"<sup>21</sup>، ومن وجوه عناية المحدثين بها أنّهم تناوّلها بالتّكثيف<sup>22</sup>.

### المبحث الثالث: المعيار العلمي للمؤلفات المستقلّة في التّكت الحديثيّة

يسعى هذا المبحث إلى إحصاء الكتب المستقلّة بالتّكت الحديثيّة، وقيل ذلك لا بد من توضيح المعيار العلمي للتّكت الحديثيّة والذي من خلاله يمكن اعتبار الكتاب داخلياً في التّكت الحديثيّة، مع بيان مسائل علميّة مفيدة تساهم في تصور مفهوم المؤلفات في التّكت الحديثيّة وتمييزها عن غيرها من المصنّفات، وذلك ضمن العناوين الآتية:

<sup>19</sup> ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، نزعة النظر في توضيح نخب الفكر في مصطلح أهل الأثر، (الرياض: مطبعة السفير، 1422)، 31.

<sup>20</sup> ينظر: المفتي، محمد مختار، المنهاج الحديث في شرح علوم الحديث، (عمّان: أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، 2012)، 48-53.

<sup>21</sup> ابن حجر، نزعة النظر، 34.

<sup>22</sup> أنظر: قطان، "كتب التّكت على ابن الصّلاح"، 109.

## 1. المعيار العلمي لاعتبار كتب النُّكت الحديثية

المعيار العلمي لكتب النُّكت والذي يمكن استنباطه من مفهوم النُّكت الحديثية هو: الاقتصار بالدراسة والبحث على المواضيع العلمية الدقيقة التي تحتاج الى عمل علمي من أصل الكتاب وليس كله، فهي لا تقصد تناول كل متن الكتاب الأصيل، وهذا المعيار هو الفارق الذي يميز كتب النكت الحديثية عن غيرها كما سيأتي، وهو المعيار العلمي الذي يمكن من خلاله أحصاء كتب النُّكت الحديثية وتمييزها، ويمكن استنباط ذلك من واقع كتب النُّكت الحديثية بسهولة، حيث نجد بوضوح اقتصارها على المواضيع العلمية الدقيقة من أصل الكتاب، فإذا قصد المصنّف الاقتصار على المواضيع العلمية الدقيقة دون غيرها كان هذا الكتاب كتاباً في النُّكت الحديثية، وهذا يفسر تسمية المحرّرين لبعض الكتب بالنُّكت الحديثية رغم أنّها لا تحمل مسمى النُّكت أو أحد اشتقاقاتها وهذا ما هو موجود في العديد من الكتب كما يتضح من الجدول المرفق، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ قيد الأهمية يبقى قيداً نسبياً فإذا تحقق الحد الأدنى منه فيكون كافياً.

## 2. مالا يدخل ضمن كتب النُّكت الحديثية.

من خلال المعيار العلمي لاعتبار الكتاب مندرجاً تحت كتب النُّكت المستقلة، فثمة احتمالات علمية سواء كانت موجودة أو كان من الممكن تصور وقوعها وفق هذا المعيار العلمي، وهي:

الصورة الأولى: وجود كتاب يحمل اسم النُّكت الحديثية ولا يمكن اعتباره كتاباً في النُّكت الحديثية، باعتبار افتقاده إلى المعيار العلمي المطابق لمفهوم كتب النُّكت الحديثية، فإنّ الكتب التي غلب على مضمونها التعليقات والشروح أو التصحيح لا يمكن أن تسمى بالنُّكت الحديثية جرياً على تسمية المتقدّمين، لأنّها لم تقتصر على تناول المسائل الدقيقة التي تتعلق بموضوع الكتاب فهي لم تحمل معيار النُّكت الحديثية، حتى لو سُميت بالنُّكت

وهذا ما لم أجد له مثلاً واحداً عند المتقدِّمين، حيث خلاص البحث الى مطابقتها لمفهوم النُّكت لاقتصارها على دراسة مواضع علمية محدَّدة تنسم بالدقة من أصل الكتاب .

الصُّورة الثانية: الكتب الَّتِي درست متن الكتاب الأصلي كاملاً أو اختصاراً لا تدخل في النُّكت الحديثية، لأنَّها لم تقتصر على مواضع محدَّدة، وذلك لأن النُّكت الحديثية تحمل في دلالتها اللغوية والاصطلاحية دراسة مواضع محدَّدة ومهمة من الكتاب لا متن الكتاب كاملاً.

الصُّورة الثالثة: وجود مسائل في ثنايا كتب النُّكت لا علاقة لها بمواضع التَّنكيث، فهي لا تغير صفة هذه الكتب، فإذا وُجد في كتب النُّكت الحديثية مسائل لا علاقة لها بالنُّكت الحديثية مما يخالف هذه الشُّروط فإنَّ الجواب عليها يكون من عدة أوجه:

الأول: أن يكون لازماً لخدمة النَّص من بيان وغيره، فهذا داخل في صلب موضوع هذه النُّكت، فهي تسعى لتوضيح هذه المواضع وما يتعلق بها، فقد يلجأ إلى اللغة والتفسير وعلم الرجال وغيرها من العلوم؛ فكل ما له صلة بتوضيح هذه المواضع داخل في صلب النُّكت الحديثية وليس بخارج عنها باعتبار أنَّه خادم لموضع التَّنكيث، وهذا حكم غالب عليها.

الثاني: وجود مسائل لا علاقة لها من قريب بالنُّكت الحديثية، وهذه الصُّورة قد تتكرر، فقد يذكر المؤلف بعض اللطائف أو الأسانيد الَّتِي يرويها بنفسه، وقد يذكر غيرها من الأمور الَّتِي لا علاقة لها بالنُّكت الحديثية، فهذا لا يُعبر الصفة الغالبة لكتب النُّكت، فما هو خارج عنها ليس إلَّا النَّزير اليسير الذي لا يطغى على طبيعة هذه الكتب، لأنَّ الطَّابع الغالب لهذه الكتب دراسة المواضع العلميَّة الدقيقة دون غيرها، وعلى العموم فهذا هو واقع كتب النُّكت الحديثية حيث تقتصر غالباً على المواضع الدَّقيقة.



### 3. الفرق بين كتب النُّكت الحديثية وغيرها من الكتب.

بناءً على المعيار العلمي لكتب النُّكت الحديثية، فالفرق الذي يميز النُّكت الحديثية عن المؤلفات والمصنّفات الحديثية الأخرى واضح، وهو أنّ كتب النُّكت الحديثية لا تدرس إلا مواضع محدّدة من المادة العلمية الأصل، فهي لا تتناول متناً كاملاً بالشرح والتوضيح، وهنا يمكن ملاحظة الفروق بين كتب النُّكت الحديثية وغيرها من المصنّفات وذلك ضمن أقرب الكتب لها شكلاً وهي كتب الشُّروح، فصحيح أنّ كتب النُّكت تتوسع في توضيح المسائل ألا أنّها لا تتناول إلا المسائل العلمية الدقيقة، بينما الشُّروح الحديثية تتناول أصل المادة العلمية كاملاً بالشرح الوافي لكل ما جاء فيها وهي سمة عامة لكتب الشُّروح، فهي تشرح المسائل الدقيقة وغيرها تبعاً لدلالة لفظة الشُّرح في اللغة، ومثال تطبيقي يوضّح هذا الفرق العلمي بين كتب النُّكت الحديثية والشُّروح هو كتاب "فتح المغيبي"، حيث شرح فيه السخاوي ألفية الحديث للعراقي بالتفصيل والتبيين لكل ألفاظها<sup>23</sup>، بينما نجد أن كتب النُّكت على مقدّمة ابن الصّلاح مثلاً لم تتناول إلا المواضع الدقيقة من ألفية الحديث للعراقي.

وبالنسبة لكتب الاستدراكات والتتبع فهي تختلف عن النُّكت الحديثية فأساس هذه المؤلفات هو تتبع شرط المؤلف أو الاستدراك عليه ومحت مدى تحقق شرط المؤلف أو القياس عليه، ومع أنّ هناك قدر مشترك بينهما وهو أن النُّكت قد تشتمل على الاستدراكات والتتبع في مسألة ما لكنّها ليست المقصد الأساسي للتتبع ولا تقصد التتبع أو الاستدراك إلا في المواضع الدقيقة التي يراها المصنّف.

### 4. طرق معرفة كتب النُّكت الحديثية

يمكن التعرف على كتب النُّكت الحديثية من خلال ثلاثة وسائل؛ وهي:

1- دلالة المؤلف عليها صراحةً من خلال العنوان.

<sup>23</sup> أنظر مقدمة المؤلف: السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، فتح المغيبي بشرح ألفية الحديث للعراقي، (مصر: مكتبة السنة، 2003)، 15/1.

2- دلالة المؤلف عليها صراحةً من خلال مقدّمة كتابه.

3- أن تستنبط استنباطاً من خلال عمل المؤلف في كتابه وموافقته لمعيار النُّكت الحديثية وفق مفهوم النُّكت عند المحدّثين.

فمن خلال عمل المحدّثين نجد أنّ العلماء قديماً يُسمّون كتباً بالنُّكت الحديثية ويعدونها في مجال النُّكت الحديثية بناءً على هذه المعايير وإن لم يصرّحوا ببيان هذا المعيار، وسيتمتع البحث هذه الطرق في إحصاء كتب النُّكت مع ذكر وجه اعتبار كل منها مندرجا في كتب النُّكت الحديثية، والاستدلال أيضا بأقوال العلماء في هذا المجال إن وجدت.

5. الشُّكل العلمي للكتب المستقلة للنُّكت الحديثية من حيث تناولها للكتب أو الموضوعات.

468 | db

وصورها ثلاث:

1.5. أن تتناول المؤلفات المستقلة للكتب الحديثية التَّنكييت على كتاب واحد، وهذه هي السِّمة العامّة لكتب النُّكت الحديثية.

2.5. وجود بعض الكتب المستقلة في النُّكت الحديثية التي درست كتابين معاً، وهذا هو الأقل، وقد وجدت هذا الشُّكل العلمي في كتاب واحد، وهو كتاب النُّكت على ابن الصّلاح ونُّكت العراقي للحافظ ابن حَجْر، ومع ورود اختلاف في تسمية الكتاب إلا أنّ الكتاب في الحقيقة قد تناول بالنُّكت الحديثية الكتابين معاً<sup>24</sup>.

3.5. وقد تتناول المؤلفات في النُّكت موضوعاً مستقلاً سواء كان عاماً مثل التَّنكييت في علم مصطلح الحديث، أو مسألة فرعية منه، ومع أنّه لا يوجد مثال قد صرّح العلماء به على هذه النوع، إلا أنّ كتاب النُّكت على ابن الصّلاح قد تناول علم أصول الحديث دون غيره من العلوم، فهو مثال يصلح على هذا النوع من الكتب المستقلة في النُّكت

<sup>24</sup> ابن حَجْر، أحمد بن علي العسقلاني، النُّكت على كتاب ابن الصّلاح ونُّكت العراقي، 5/1.

الحديثية، ويبقى هذا المجال ممكناً لدراسات جديدة تجمع النُّكت الحديثية في موضوع علمي واحد.

#### المبحث الرابع: التعريف بالمصنّفات المستقلة في النُّكت الحديثية

ويقصد بهذا العنوان إحصاء الكتب المستقلة بالنُّكت الحديثية التي حملت اسم النُّكت أو اشتهرت به أو طابقت المعيار العلمي لاعتبارها في عداد كتب النُّكت، وذلك باقتصارها على المسائل الدقيقة دون غيرها، وفي رأي الباحث لا يشترط لمعرفة كتب النُّكت أن تكون هذه الكتب تحت عنوان النُّكت، بل يمكن الرجوع إلى إشارة المصنّف في مقدّمة كتابه، وإن لم يشر فإنّه يمكن استنباط ذلك المعيار بالرجوع إلى طريقته في التّصنيف ثم نضعه ضمن هذا النوع من التّصنيف طالما هو يقصد بالدراسة مواضع محدّدة ينطلق منها غيرها، ومثال ذلك كتاب التقييد والإيضاح<sup>25</sup> كما سيأتي، وقد تنوعت الكتب المؤلفة في النُّكت ويمكن اجمالها على النحو الآتي، وسأشير إلى المؤلف الذي ذكر هذه المصنّفات وأجتهده في ذكر ما استطعت الوصول إليه بحسب تاريخ وفاة المؤلف.

#### 1. تقي الدين ابن الصّلاح (ت 643 هـ)، معرفة أنواع علوم الحديث، ويُعرف بمقدّمة ابن الصّلاح.

وذكرتُ كتاب ابن الصّلاح في أوائل كتب النُّكت ليس من باب التّقرير والحسم في هذه المسألة، فهي قضية نقاشية تصلح للنّظر، ومع ذلك فالباحث يميل هنا إلى اعتباره من كتب النُّكت الحديثية، وأنّه أسس للتوسّع فيها، لإشارة ابن الصّلاح له ولتحقق المعيار العلمي لكتب النُّكت فيه، مع ملاحظة أنّ هذا الاصطلاح لم يستقر في زمن ابن الصّلاح رغم إشارته المبكّرة له.

وهذه مجموعة من المبررات العلميّة التي يمكن استنباطها من مقدّمة كتابه وأنقل معظم النّص لأهميته، حيث بيّن ابن الصّلاح ما احتواه كتابه فقال: "هَذَا الَّذِي تَأَخَّرَ بِأَسْرَارِهِ

<sup>25</sup> العراقي، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين، التقييد والإيضاح شرح مقدّمة ابن الصّلاح، (المدينة المنورة: المكتبة السلفية، 1969)، 1.

الْحَقِيقِيَّةِ، وَكَشَفَ عَنْ مُشْكِلَاتِهِ الْأَيِّبَةِ، وَأَحْكَمَ مَعَايِدَهُ، وَقَعَدَ قَوَاعِدَهُ، وَأَنَارَ مَعَالِمَهُ، وَبَيَّنَّ أَحْكَامَهُ، وَفَصَّلَ أَفْسَافَهُ، وَأَوْضَحَ أَضْوَالَهُ، وَشَرَحَ فُرُوعَهُ وَفُضُولَهُ، وَجَمَعَ شَتَاتَ عُلُومِهِ وَقَوَائِدِهِ، وَقَصَصَ شَوَارِدَ نُكْتِهِ وَقَرَائِدِهِ"، فقد أشار لوجود النكت في كتابه، ثم طلب في دعائه أن يكون مليئا بها، فقال: "فَاللَّهُ الْعَظِيمَ الَّذِي بِيَدِهِ الضَّرُّ وَالنَّفْعُ، وَالْإِعْطَاءُ وَالْمَنْعُ أَسْأَلُ، وَإِلَيْهِ أَضْرَعُ وَأَتَبْتَهَلُ، مُتَوَسِّلًا إِلَيْهِ بِكُلِّ وَسِيلَةٍ، مُتَشَفِّعًا إِلَيْهِ بِكُلِّ شَفِيعٍ، أَنْ يَجْعَلَهُ مَلِيًّا بِذَلِكَ".<sup>26</sup>

ويمكن ذكر هذه المبررات العلمية:

أ. أن ابن الصلاح هو الأسبق في استخدام لفظة النكت عند المحدثين؛ فهو يشير بوضوح إلى أن التكتيت على المواضيع الدقيقة في علوم الحديث جزءاً من عمله في كتابه، ولعله أسس بهذا اللفظ لمن بعده، وربما وقع دعاءه في أذهان العلماء فاستعملوا لفظة النكت في مؤلفات مستقلة فيما بعد، ولا يمكن نفي هذا الوصف عن كتابه وقد أشار إليه صراحة ودعا الله أن تكون كثيرة في كتابه.

ب. أن واقع كتابه يدل على اعتباره من كتب النكت الحديثية؛ فهو كتاب مليء بالمواضيع الدقيقة والفوائد المستقلة تماماً ويكاد يقتصر عليها، والنظر لكتابه يرى أن صنيع ابن الصلاح يشبه إلى حد بعيد صنيع المحدثين من بعده في كتب النكت، فهو يبسط المسألة ويركز على المواضيع محدّدة ودقيقة بعد ذكره النوع من علوم الحديث، فيورد المصطلح ثم يورد الاحترازات ويعقب على اقوال العلماء تقييدا وتوضيحا وتنبیها واستدراكا، فهو ينطلق من مواضيع محددة في المسألة ثم يشير إلى دقائقها، وهذا مطابق لمفهوم النكت عند المحدثين.

ج. ويؤيد ذلك عناية ابن الصلاح السابقة لكتاب معرفة علوم الحديث للحاكم وتعليقاته عليه وتدريبه للكتاب في دار الحديث<sup>27</sup>، فرمما كان هذا الكتاب مرحلة متقدمة من حياة

<sup>26</sup> ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، معرفة أنواع علوم الحديث، تج. نور الدين عتر، (دمشق: دار الفكر، 1986)، 6.

<sup>27</sup> ينظر: مقدمة المحقق، الحاكم، محمد بن عبد الله البسابوري، معرفة علوم الحديث، (بيروت: دار ابن حزم، 2003)، 32-33.

ابن الصَّلَاح العلميّة وسعيه الاقتصار على المسائل الدّقيقة بعد مطالعته لكتاب الحاكم وعنايته به.

د- ويقوي ذلك وصف الرُّزْكَشِيِّ لكتاب ابن الصَّلَاح بأنّه قد تضمن النُّكت الحديثية إلى جانب فوائد أخرى، فقال: "وَجَاءَ بَعْدَهُمُ الْإِمَامُ أَبُو عَمْرٍو بْنِ الصَّلَاحِ فَجَمَعَ مَفْرُقَهُمْ وَحَقَّقَ طَرَفَهُمْ وَأَجْلَبَ بِكِتَابَتِهِ بَدَائِعَ الْعَجَبِ وَأَتَى بِالنُّكْتِ وَالنَّخْبِ حَتَّى اسْتَوْجِبَ أَنْ يَكْتُبَ بِدُوبِ الذَّهَبِ"<sup>28</sup>.

## 2. شمس الدين ابن اللبّان (ت 749 هـ)، إصلاح كتاب ابن الصَّلَاح.

وقد ذكره الرُّزْكَشِيُّ في مقدّمة كتابه النُّكت على مقدّمة ابن الصَّلَاح فقال: "وَأُخْبِرُنِي شَيْخَنَا الْعَلَمَاءُ مُعْطَايُ أَنْ بَعْضَ طَلَبَةِ الْعِلْمِ مِنَ الْمَغَارِبَةِ كَانَ يَتَرَدَّدُ إِلَيْهِ ذَكَرَ لَهُ أَنَّ الشَّيْخَ شَمْسَ الدِّينِ بْنِ اللَّبَّانِ وَضَعَ عَلَيْهِ تَأْلِيفًا سَمَّاهُ إِصْلَاحَ كِتَابِ ابْنِ الصَّلَاحِ وَأَنَّهُ تَطَلَّبَ ذَلِكَ دَهْرَهُ فَلَمْ يَجِدْهُ"<sup>29</sup>، وهو ليس بمطبوع ولا توجد احالات علمية على كتابه الا ما ذكره الرُّزْكَشِيُّ.

db | 471

## 3. علاء الدين مُعْطَايُ (ت 762 هـ)، إصلاح كتاب ابن الصَّلَاح.

وقد حُقق الكتابُ وطبع في مجلد واحد، ورغم أنّ المؤلف لم يطلق على كتابه مُسمًى النُّكت، إلا إنّ العلماء ذكروه في عدادها، فقد عدّه الرُّزْكَشِيُّ في كتب النُّكت، فقال: "نَمَّ شَرَعَ الشَّيْخُ عَلَاءُ الدِّينِ فِي التَّنْكِيتِ وَسَمَّاهُ بِالْإِسْمِ الْمَذْكُورِ لَكِنَّهُ لَا يَشْفِي الْغَلِيلَ وَإِنَّمَا تَكَلَّمَ عَلَى الْقَلِيلِ"<sup>30</sup>، وهذا يدل على أن المعيار العلمي لكتب النُّكت واضح في اذهان

<sup>28</sup> الرُّزْكَشِيُّ، النُّكت، 10-9/1.

<sup>29</sup> الرُّزْكَشِيُّ، النُّكت، 10/1.

<sup>30</sup> الرُّزْكَشِيُّ، النُّكت، 10/1.

المحدثين، فوجه اعتبار الزركشي له موافقته للمعيار العلمي لكتب التُّكْتِ الحديثية لكونه لا يقصد إلا دراسة مواضع محدّدة وفق احتياجها العلمي كما نصَّ في مقدمته الوجيزة<sup>31</sup>.

#### 4. بدر الدين الزُّرْكَشِيُّ (ت 794 هـ)، وله كتابان في التُّكْتِ:

الأول: التُّكْتِ على مقدّمة ابن الصَّلَاح، فقد قصد التَّنْكِيت فيه ويظهر ذلك من تصريحه بتسمية كتابه بالتُّكْتِ، وقصد متابعة ما قبله من كتب التُّكْتِ التي ذكر بعضاً منها<sup>32</sup>، وواقع كتابه مطابق لمعيار التُّكْتِ الحديثية فهو يتضمن دراسة مواضع محدّدة من الكتاب الأصل، وفق الاحتياج العلمي لها<sup>33</sup>، ولعل كتابه من أهم كتب التُّكْتِ الحديثية لسعته وتنوعه<sup>34</sup>.

الكتاب الثاني: التُّكْتِ على عمدة الاحكام<sup>35</sup>، ويسمى تصحيح العمدة، وكتاب العمدة للمقدسي يهتم بجمع أحاديث الاحكام مما اتفق عليه البخاري ومسلم<sup>36</sup>، ونكت الزُّرْكَشِيُّ في هذا الكتاب تقع في قسمين، الأول منها يرجع إلى شرط المقدسي في إيراد الأحاديث المتَّفَق عليها عند البخاري ومسلم، فقال: "وقد وُجِدَ فيه خلافٌ هذا الشرط، والتصريحُ يَحُلُّ هذا الرَّبْطَ، فَلَا بُدَّ مِنَ الْوَقُوفِ عَلَى تَمْيِيزِ ذَلِكَ، وَالثَّانِي يَتَعَلَّقُ بِتَحْرِيرِ" أَلْفَاظٍ يَقَعُ فِيهَا التَّصْحِيفُ، وَوُجِدَ بِهَا ذَلِكَ إِلَى التَّحْرِيفِ"<sup>37</sup> وهذا الكتاب في التُّكْتِ يدخل في مجال ضبط الألفاظ والتصحيح وفي باب فقه الحديث وأحاديث الاحكام، ووجه اعتباره في التُّكْتِ أَنَّ ضَبْطَ الْأَلْفَاظِ مَهْمٌ لِمَا لَهُ عِلَاقَةٌ بِالْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ فَهُوَ يَقُولُ:

<sup>31</sup> مُعْلَطَائِي، علاء الدين أبو عبد الله، إصلاح كتاب ابن الصلاح، (القاهرة: المكتبة الإسلامية، 2007)، 61-62.

<sup>32</sup> الزُّرْكَشِيُّ، التُّكْتِ، 11/1-12.

<sup>33</sup> الزُّرْكَشِيُّ، التُّكْتِ، 11/1.

<sup>34</sup> أنظر النتائج العلمية في المقارنة بين نكت الزركشي وابن حجر: حتاملة، "منهج الزركشي مقارنة مع منهج ابن حجر في نكتة"، 469-470.

<sup>35</sup> الزُّرْكَشِيُّ، محمد بن عبد الله المنهجي، تصحيح العمدة، تح. مرزوق الزهراني، المدينة المنورة، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، العددان 75-76، (1987) ص 33-447.

<sup>36</sup> أنظر مقدمة المؤلف: المقدسي، عبد الغني بن عبد الواحد، العمدة في الأحكام، (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1998)، 25.

<sup>37</sup> الزُّرْكَشِيُّ، تصحيح العمدة، 62.

المصنّفات في النُّكْت الحديثيّة "عوامل نشأتها ومجالاتها" —————

والاعتناء بهذا القدر أهم من الأول؛ لأنه تحرير في الأحاديث واحتياط للسنة العزّاء<sup>38</sup>،  
ولذلك فهي مواضع علميّة دقيقة، وتدخل في مجال مناهج الحديّثين وشروطهم.

5. زين الدين العراقي (ت 806 هـ)، التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من كتاب  
ابن الصّلاح.

فقد عُرف كتابه بنكت العراقي وهذا ما أشار اليه ابن حجر في كتابه النُّكْت على كتاب  
ابن الصّلاح ونكت العراقي<sup>39</sup>، وقد صرّح العراقي بمقصده بالتَّنكِيت في مقدّمته فقال: "  
فأردت أن أجمع عليه نكناً تقيد مطلقه وتفتح مغلقه"<sup>40</sup>، وهو واضح في مطابقته لمعيار  
النُّكْت الحديثيّة، وهو في مجال أصول الحديث تبعاً لموضوع الكتاب الأصل.

6. برهان الدين الأبناسيّ ت (802)، الشذا الفياح من علوم ابن الصّلاح.

ومجاله علم مصطلح الحديث وأصوله، هو من كتب النُّكْت الحديثيّة، فهو وإن لم يحمل  
اسم النُّكْت لكنه قصد في مقدمته متابعة العراقي في التَّنكِيت على كتاب ابن الصّلاح،  
فقد قال في مقدمته: "ثم إني نظرت فوجدت أحسن شيء عليه كلام الحافظ زين الدين  
العراقي أمتعننا الله تعالى به نظمه ألفية وشرحها في مجلدة وله عليه نكت في مجلدة لطيفة  
ذكر فيها اعتراضات وأجوبة عن المصنّف ورد على من اعترض عليه فلخصت من كلامه  
وكلام غيره"<sup>41</sup>.

1- سراج الدين البلقينيّ (ت 805 هـ)، محاسن الاصطلاح وتضمنين كتاب ابن  
الصّلاح.

<sup>38</sup> الزّركشي، تصحيح العمدة، 62.

<sup>39</sup> أنظر مقدمة التحقيق، ابن خبّز، النُّكْت على كتاب ابن الصّلاح ونكت العراقي، تج. ماهر ياسين الفحل، 5-12.

<sup>40</sup> العراقي، التقييد والإيضاح، 1.

<sup>41</sup> الأبناسيّ، إبراهيم بن موسى، الشذا الفياح من علوم ابن الصّلاح، (الرياض: مكتبة الرشد، 1998)، 1/ 65.

وقد قصد البُلْفِيَّيْنِ في كتابه التَّنْكِيتِ على مواضع محدَّدة من كتاب ابن الصَّلَاحِ التي تحتاج لذلك، وقد قال: "ولأقتني آثاره، مع الإشارة إلى زيادات مهمة، وإيضاح أمور ملمة" <sup>42</sup>، ومن خلال الاطلاع على كتابه نجد أنَّ عمله داخل في النُّكْتِ الحديثة، وقد أضاف على كتاب ابن الصَّلَاحِ أنواعاً جديدة من علوم الحديث، ويرى محقق الكتاب أن كتاب البُلْفِيَّيْنِ كان على نسق التَّقْيِيدِ والإيضاح <sup>43</sup>.

2- ابن ناصر الدين الدمشقي (842 هـ)، النُّكْتِ الأثرية على الأحاديث الجزرية.

وقصد في نكته التَّنْبِيهَ على مسائل دقيقة في كتاب الأحاديث الجزرية وهو كتاب في الأحاديث المسلسلة بالمصافحة، وعند النَّظَرِ في مواضع التَّنْكِيتِ التي أشار إليها فقد كان جُلُّها في ضبط الأسماء والانساب وتصحيحها، فقال: "فوجدت في الجزء المشار إليه بعض ما ينبغي التَّنْبِيهَ عليه مما ذكر فيه والصواب سواه فنبهت على ذلك" <sup>44</sup> فهو داخل في كتب النُّكْتِ لاشتماله على المواضع الدقيقة التي تحتاج إلى تنبيه، وقد ذكر ابن حَجَرٍ كتاب الأحاديث الجزرية والنُّكْتِ عليه فقال: "وخرج جزءاً فيه مسلمات بالمصافح" وغيرها جمع أوهامه فيها في جزء مفرد حافظ الشام ابن ناصر الدين، ووقفت عليه وهو مفيد" <sup>45</sup>.

3- ابن حَجَرٍ العَسْقلاني (852 هـ)، وله في النُّكْتِ ثلاثة كتب.

الأول: "النُّكْتِ على كتاب ابن الصَّلَاحِ ونكته العراقي" <sup>46</sup>، ويسمى أيضاً "النُّكْتِ على ابن الصَّلَاحِ"، وواقع الكتاب تضمن كثيراً من النُّكْتِ، وقد أحصى "المدخلي" (37)

<sup>42</sup> البُلْفِيَّيْنِ، عمر بن رسلان، محاسن الاصطلاح، (القاهرة، دار المعارف، د.ت)، 146-147.

<sup>43</sup> البُلْفِيَّيْنِ، محاسن الاصطلاح، 107.

<sup>44</sup> ابن ناصر الدين، محمد بن أبي بكر الدمشقي، النُّكْتِ الأثرية على الأحاديث الجزرية، (الرياض: دار أطلس الخضراء، 2002)، 34. ومؤلف الكتاب الأصل هو: ابن الجزري، محمد بن محمد الدمشقي، ويسمى بـ: "الأحاديث المسلسلة بالمصافحة"، ولم أعثر عليه مطبوعاً.

<sup>45</sup> ابن حَجَرٍ، أحمد بن علي العسقلاني، الجمع الموقر للمعجم المفهرس، (بيروت: دار المعرفة، 1994)، 227/3.

<sup>46</sup> أنظر مقدمة التحقيق، ابن حَجَرٍ، النُّكْتِ على كتاب ابن الصَّلَاحِ ونكته العراقي، تح. ماهر ياسين الفحل، 5-12.



نكتة حديثة على كتاب العراقي بالإضافة إلى التَّنكِيت على "مَقْدِمَة ابن الصَّلَاح"<sup>47</sup>، وقد تضمن كتابه مجالات علمية متعددة من النُكت الحديثية وهو من أهم كتب النُكت الحديثية باعتبار أسبقيته ومنزلة مؤلفه العلمية، وهذه النُكت كان بحث بعضها على شيخه العراقي ودَوَّنَهَا في هامش كتابه، وأضاف إليها غيرها مما أجتهد في جمعه، فأراد أن يجعلها في كتاب فقال: "فَرَأَيْتَ الْآنَ أَنَّ الصَّوَابَ الْاجْتِهَادَ فِي جَمْعِ ذَلِكَ"<sup>48</sup>.

الثاني: "النُّكْتُ الظَّرْفُ عَلَى الْأَطْرَافِ"، وهو مجموعة من النُّكْتِ على كتاب المَرْيِّ "تَحْفَةُ الْأَشْرَافِ بِمَعْرِفَةِ الْأَطْرَافِ" وهذه النُّكْتُ تتعلق بإغفال المَرْيِّ لجملة من الأحاديث أو التَّنْبِيهِ عَلَى أَوْهَامٍ وَقَعَ فِيهَا كَمَا نَصَّ فِي مَقْدَمَتِهِ، وهذا الكتاب في زمانه مهم لأنه يرتب أطراف الأحاديث في الكتب الستة، وهذه النُّكْتُ أتمت الفوائد العلمية لهذا الكتاب<sup>49</sup>، وهذه النُّكْتُ مجالها التَّخْرِيجُ لِلْأَحَادِيثِ وَالتَّحْقِيقُ مِنْ شُرُوطِ الْمُحَدِّثِينَ وَمَنَاهَجِهِمْ.

الثالث: "النُّكْتُ عَلَى صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ"، والكتاب قد تضمن مجموعة من النُّكْتِ الحديثية، ويرى: "المدخلي" أنها كانت متضمنة في كتابه فتح الباري ومقدمته، وأن فيه مناقشات للإمام الرَّزَّكَانِيِّ فِي عِدَّةِ مَوَاضِعٍ<sup>50</sup>، ولم يكتمل الكتاب إلا في ثلاثة أبواب من أبواب صحيح البخاري وهي كتاب بدء الوحي وكتاب الإيمان وكتاب العلم، وقد قال ابن حَجَرَ فِي بَيَانِ عَمَلِهِ وَتَأْلِيفِهِ: "فَهَذِهِ نُّكْتٌ مُفِيدَةٌ لِلْجَامِعِ الصَّحِيحِ... اقْتَضَبْتُهَا مِنْ كَلَامِ الْأَئِمَّةِ الَّذِينَ اعْتَنَوْا بِهِ فِي قَدِيمِ الزَّمَانِ وَحَدِيثِهِ، مَعَ مَا ضَمَمْتَهُ إِلَيْهَا مِنَ التَّنْبِيهِاتِ الَّتِي أَظُنُّ أَنَّهُمْ أَغْفَلُوا، أَوْ ذَكَرُوا"<sup>51</sup>.

#### 4- برهان الدين البقاعي (885 هـ)، "النُّكْتُ الْوَقِيَّةُ بِمَا فِي شَرْحِ الْأَلْفِيَّةِ".

<sup>47</sup> أنظر مقدمة المحقق، ابن خنجر، أحمد بن علي العسقلاني، النُّكْتُ عَلَى كِتَابِ ابْنِ الصَّلَاحِ، تج. ربيع بن هادي المدخلي، (المدنية المنورة، الجامعة الإسلامية، 1984)، 1/130، 193.

<sup>48</sup> ابن خنجر، النُّكْتُ عَلَى ابْنِ الصَّلَاحِ، 222/1.

<sup>49</sup> ابن خنجر، النُّكْتُ الظَّرْفِ، 10/1.

<sup>50</sup> ابن خنجر، أحمد بن علي العسقلاني، النُّكْتُ عَلَى صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ، (القاهرة: المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، 2005)، 1/5، 2/6.

<sup>51</sup> ابن خنجر، النُّكْتُ عَلَى صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ، 73/1.

والدلالة على كونه من كتب النكت واضحة من عنوان الكتاب ومقدمته، فقد بين البقاعي مقصده فقال: "فهذه فوائد ونكت وأبحاث، تتعلق بالألفية الحديثية وشرحها (للعرافي)... قيدت فيها ما استفدته من تحقيق تلميذه شيخنا (ابن حجر)"<sup>52</sup>.

5- شمس الدين السخاوي (902هـ).

وقد ذكره في كتابه "فتح المعيث" في أكثر من موضع، ويبدو أن كتابه ليس بمقتصر على التنكيت على مقدّم ابن الصّلاح بل تطرق إلى دقائق علوم الحديث عموماً، والذي يظهر من كلامه أن الكتاب يحتوي على كم جيد من المعلومات لم يودعها في غيره، وأنقل هنا عدة مواضع من كلامه عن هذا الكتاب لبيان قيمته العلميّة، منها عند حديثه عن مسألة أصح الاسانيد، فقال: "وفي المسألة أقوال آخر، أوردت منها في النكت مما لم يذكر هنا ما يراحم عشرين قولاً"<sup>53</sup>، ومنها قوله في مسألة الصحيح خارج الصحيحين، فقال معقبا: "كما أوضحت كل هذا في النكت مع فوائد لا يسعها هذا المختصر، منها أن المعتمد في العدة (7397) حديثاً بزيادة (122)، كل ذلك سوى المعلمات والمتابعات والمنفوقات على الصحابة، والمنقطوعات عن التابعين فمن بعدهم"<sup>54</sup>، وفي مسألة فوائد المستخرجات ذكر فائدة مقترنة بمثال ثم علق بعد ذلك بقوله: "إلى غير ذلك من الفوائد التي أوردت منها في النكت نحو العشرين"<sup>55</sup>.

6- جلال الدين السيوطي (911 هـ)، وله كتابان:

الأول: "تعقبات السيوطي على موضوعات ابن الجوزي أو النكت البديعات على الموضوعات"، وهذه التسمية وفق ما هو موجود على إحدى النسخ المخطوطة، ومجاله: دراسة المواضع التي ضعفها ابن الجوزي وتبين عدم صواب حكمه بالوضع، وفي مواضع

<sup>52</sup> البقاعي، إبراهيم بن عمر، النكت الواقية بما في شرح الألفية، (الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، 2007)، 52/1.

<sup>53</sup> السخاوي، فتح المعيث، 39/1.

<sup>54</sup> السخاوي، فتح المعيث، 52/1.

<sup>55</sup> السخاوي، فتح المعيث، 60/1.

أخرى من نكته يبين صواب ابن الجوزي في أحكامه كما صرح في مقدمته، ولذلك قد عمد إلى دراسة هذه المرويّات وبيان ما يحتاج من جمع طرق ومتابعات ودراسة أسانيد فقال: "وأما موضوعات ابن الجوزي فلم أفهم على من اعتنى بشأنها، فاختصرتها معلّفاً أسانيداً وتعقبت منها كثيراً على وجه الاختصار على نحو ما صنع الذّهبي في المستدرك ثم جمعت كتاباً حافظاً في الأحاديث المتعقبة خاصة بسطت فيه الكلام على كل حديث مع ذكر طرقها وشواهد ما وما وقفت عليه من كلام الحفاظ، وما عثرت عليه في ضمن المطالعة من المتابعات" <sup>56</sup>.

الثاني: "تحفة الأبرار بنكت الأذكار النووية".

وقد كان عمله مرتبطاً بتوضيح درجة الأحاديث الواردة في كتاب الأذكار للنووي في المواضع التي تحتاج ذلك، لما لذلك علاقة بمدى نسبتها إلى النبي صلى الله عليه وسلم صحةً أو ضعفاً، وما هو وارد بمثل الحديث الضعيف في الصحاح، وقد نَبّه إلى الاختلاف في بعض ألفاظ الأحاديث، فقال: "هذه نكت مهمّة علقتها على كتاب الأذكار لشيخ الإسلام محي الدين النووي عند قراءتي له التقطتها من الأمالي لحافظ العصر أبي الفضل ابن حجر، وضممت إليه أشياء من غيرها" <sup>57</sup>.

7- ابن هَمَّات الدمشقي (1175 هـ)، "التنكيك والإفادة في تخريج أحاديث خاتمة سفر السعادة" <sup>58</sup>.

حيث جعل الفيروز آبادي في خاتمة كتابه "سفر السعادة" قسماً في الأبواب التي لم يصح فيها حديثاً، فقال: "خاتمة الكتاب في الإشارة إلى أبواب، روى فيها أحاديث، وليس منها شيء صحيح، ولم يثبت منها عند جهابذة علماء الحديث" <sup>59</sup>، وقد قصد ابن هَمَّات في

<sup>56</sup> الشُّبُّوطِي، النُّكت البديعات، 22-23.

<sup>57</sup> الشُّبُّوطِي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تحفة الأبرار بنكت الأذكار النووية، (المدينة المنورة: مكتبة دار التراث، 1987)، 23.

<sup>58</sup> ابن هَمَّات، محمد بن حسن الدمشقي، التنكيك والإفادة في تخريج أحاديث خاتمة سفر السعادة، (دمشق: دار المأمون للتراث، 1987).

<sup>59</sup> الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، من هدي الرسول صلى الله عليه وسلم المسمى "سفر السعادة"، (القاهرة: مركز الكتاب للنشر، 1997)، 273-279.

نكته الإشارة إلى المواضع التي وهم فيها الفيروز أبادي، فاثبت أحاديث صحت في هذه الأبواب التي نفى الفيروز أبادي ورود أحاديث صحيحة فيها، وقال عن الكتاب " وهو كتاب نفيس، غير أنه محتاج إلى تنقيح وزيادة وتنكيت وإفادة" <sup>60</sup>.

8- الكوثري (ت 1371هـ)، "النكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبه على أبي حنيفة" <sup>61</sup>.

والكتاب وإن كان في مقصد فقهي، إلا أن أدوات الإثبات كانت من خلال علوم الرواية، فمعظم ما فيه يتعلق ببيان درجة الحديث وبيان الروايات الأخرى في المسألة، وبيان اختلاف الروايات وعلاقتها بالحكم الشرعي والتي تؤيد ما فعله الإمام أبي حنيفة ورد دعوى تركه للحديث، حيث أجاب الكوثري بأجوبة من خلال هذه المواضع، وهو كتاب مليء بالفوائد الحديثية والأصولية، ويمكن تصنيف نكته في عدة مجالات، منها دراسة الأسانيد وأصول الحديث، فهو يناقش قضايا أصولية تتعلق بالاستدلال بالحديث.

#### الخاتمة:

من خلال الإجابة على مشكلة البحث وأسئلته يمكن الوصول إلى النتائج العلمية الآتية:

1. حظي التصنيف في مجال النكت الحديثية بالاهتمام العلمي وأخذت النكت الحديثية مكانتها العلمية بين المصنّفات، وقد ارتبط ظهورها بازدهار التصنيف المنهجي في علوم الحديث عموماً واستقراره وظهور الكتب الحديثية المحورية، ولذلك كان نشوء التصنيف في كتب النكت الحديثية متأخراً نسبياً.

2. ابتداء التصنيف على شكل كتب مستقلة تحمل اسم النكت الحديثية في القرن الثامن الهجري، بينما بدأت الإشارة الواضحة إلى مقصد التنكيت في مقدمات الكتب قريباً من منتصف القرن السابع الهجري.

<sup>60</sup> ابن همام، التنكيت والإفادة، 13.

<sup>61</sup> الكوثري، محمد زاهد بن الحسن، النكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبه على أبي حنيفة، (عشّان: دار الفتح للدراسات والنشر، 2015).

3. تتناول الكتب المستقلة بالنُّكت الحديثية أو النُّكت الحديثية في ثنايا كتب الحديث كل المجالات العلمية تبعاً لمقصد المؤلف أو الضّرورة العلميّة التي تفتضيها، وتغطي افتراضياً جميع مضامين علوم الحديث روايةً ودرايةً، وهي من حيث الواقع قد شملت مجالات واسعة ومتعدّدة من علوم الحديث.

4. المعيار العلمي لكتب النُّكت الحديثية والذي يميزها عن غيرها من المصنّفات كالتشريح هو الاقتصاد على المواضع الدقيقة في أصل كتاب أو أكثر أو في موضوع معين، وقد عُدت بعض الكتب ضمن كتب النُّكت دون أن تحمل اسم النُّكت بناء على توفر هذا المعيار في محتواها، أو من خلال إشارة المؤلف إلى ذلك في مقدمته، وبناء على ذلك فقد أحصى البحث 18 عشر مصنفاً مستقلاً بالنُّكت الحديثية عند المتقدّمين حتى نهاية القرن الرابع عشر للهجرة.

5. تعددت المجالات العلميّة لكتب النُّكت الحديثية وكان معظمها يدور حول كتاب محوري أو أكثر، ومن أهم هذه المجالات العلميّة مجال علم أصول الحديث، ومصطلحه، ومناهج المحدّثين، وشروطهم.

جدول: يبين قائمة بالكتب المستقلة في النُّكت الحديثية، ومجالها العلمي، الموضوع الأصل الذي يدور عليه التَّنكيث سواء كان كتاباً أو موضوعاً، والطريقة التي عُدت بها سواءً بالعنوان أو دلالة العلماء، ثم بيان مدى تطابقه مع المعيار العلمي.

رقم الكتاب	المؤلف	المجال العلمي	الموضوع الاصل	طريقة معرفته
1	تقي الدين ابن الصّلاح (643)	أصول الحديث	أقوال من سبقه	مقّمة الكتاب ودلالة العلماء
2	شمس الدين ابن اللّبان (749)	أصول الحديث	مقّمة ابن الصّلاح	دلالة العلماء
3	علاء الدين مغلطاي (762)	أصول الحديث	مقّمة ابن الصّلاح	مقّمة الكتاب ودلالة العلماء
4	بدر الدين الرزكشي (794)	أصول الحديث	مقّمة ابن الصّلاح	العنوان (مطابق)
5		مناهج المحدّثين/التصحيف	العمدة للمقدسي	العنوان (مطابق)
6	زين الدين العراقي (806)	أصول الحديث	مقّمة ابن الصّلاح	مقّمة الكتاب ودلالة العلماء

7	الشذا الفتح من علوم ابن الصلاح	برهان الدين الأبناسي (802)	أصول الحديث	مقدمة ابن الصلاح العلماء	مقدمة الكتاب ودلالة العلماء
8	محاسن الاصطلاح	سراج الدين البلقيني (805)	أصول الحديث	مقدمة ابن الصلاح العلماء	مقدمة الكتاب ودلالة العلماء
9	الثكت الأثرية على الأحاديث الجزرية	ابن ناصر الدين دمشقي (842)		الأحاديث الجزرية	العنوان (مطابق)
10	الثكت على كتاب ابن الصلاح والعراقي		أصول الحديث	كتاب العراقي وابن الصلاح	العنوان (مطابق)
11	الثكت الأطراف على الأطراف	ابن حجر العسقلاني (852)	تخريج الحديث/مناهج المحدثين	تحفة الأشراف	العنوان (مطابق)
12	الثكت على صحيح البخاري		مناهج أصول الحديث	صحيح البخاري	العنوان (مطابق)
13	الثكت الوافية بما في شرح الألفية	برهان الدين البقاعي (885)	أصول الحديث	مقدمة ابن الصلاح	العنوان (مطابق)
14	الثكت	شمس الدين السخاوي (902)	أصول الحديث	علوم الحديث عموما	العنوان (مطابق)
15	الثكت البيدعات على الموضوعات	جلال الدين السيوطي (911)	دراسة الاسانيد/مناهج	موضوعات ابن الجوزي	العنوان (مطابق)
16	"تحفة الأبرار بنكت الأذكار الثووية"		دراسة الأحاديث ضبط المرويات	الأذكار الثووية	العنوان (مطابق)
17	الثكت والافادة في تخريج أحاديث خاتمة سفر السعادة	ابن همام دمشقي (1175)	التخريج ودراسة الاسانيد	خاتمة سفر السعادة	العنوان (مطابق)
18	الثكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبة على أبي حنيفة	الكوثري (1371)	أصول الحديث الاسانيد/المتون	ردود ابن أبي شيبة على أبي حنيفة	العنوان (مطابق)

## KAYNAKÇA

- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*. Beyrut: Dâru İhyait'turâs el-Arabi. ts.
- Bikaî, Burhânuddîn İbrâhîm b. Ömer. *en-Nuketü'l-vefiyye bimâ fi şerhi'l-Elfiye*. thk. Mâhir Yasin el-Fahl. Mektebetu'r-Ruşd Naşirun, 2007.
- Bulkînî, Ömer b. Reslân. *Meĥâsinü'l-iştilâĥ fi tazmîni Kitâbi İbni's-Şalâĥ*. thk. Âişe Abdurrahman. Kahire: Daru'l meârif, 1394/1974.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta rîfât*. Beyrut: Daru'l-kutubu'l-ilmîyye, 1.basım. 1983.
- Ebnâsî, İbrahim b. Musa b. Eyyub. *eş-Şezâ'l-Feyyah min Ulûmi İbni's-Salâĥ*. thk. Salâĥ Fethî. Riyad: Mektebetu'r-ruşd, 1998.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitabu'l-Ayn*. thk. Mehdi Mahzûmî, İbrahim Sâmîrî. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-hilâl, ts.
- Fettân, A'mer. *Kütübi'n-Nüket alâ İbni Salâĥ, (Nüketü'z-Zerkeşi Nemuzecen)*. 16/3530 el Malezya:Diraset el İslamiyyeh, Temmuz, 2016: 1-24.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *Sifrü (Süferü)'s-sa'âde*. Thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih. Ömer Yusuf Hamza. Kâhire: Merkezü'l-Kitâb li'n-neşr.1997.
- Fureyc, Zeynul abidin. *ez Zerkeşi'nin kitabı" en Nuketü ala İbni Salah"*. Riyad: Edvâu's-Selef, 1998.

- Hâkim, en-Nisâbûrî, Ebû Abdullah, *MA'RİFETÜ ULÛMİ'L-HADİS*, Thk. Ahmed Salloum. Beyrut: Dâru Ibn Hazm, 2003.
- Hakîm al-Tirmidhî, Muḥammad ibn; Mustafâ ibn Ismail Dimashqî. *Nawâdir al-usûl fî ma'rîfat ahadîth al-Rasul*. Bayrut: Dar Al-Jeel, 1992.
- Hatamleh, Thamer, "Zerkeşî İle İbn Hacer'in en-Nüket Adlı Eserlerindeki Yöntemlerin Karşılaştırılması" *Erzurum, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2015) ,425-474.
- Irakî, Zeynuddin Abdirrahim b. el-Huseyin. *et-Taḳyîd ve'l-îzâh limâ uṭlika ve uḡlika min Muḳaddîmeti'İbni's-Şalâh*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: el Mektebetus' selefîyye, 1.basım.1969.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris er-Râzî el-Kazvînî. *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Daru'l-fikr, 1979.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *en-Nuket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*. thk. Rebî b. Hâdi Umeyr el-Medhâli. Medine: İslam Üniversitesi Bilimsel Araştırma Dekanlığı, 1984.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-Mecmaü'l-müesses li'l-mu'cemi'l-müfehres*. Thk: Yusuf Abdurrahman el-Meraşlî. Beyrut: Darü'l-Marife. 1994.
- ....., *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*. Thk.Mâhir Yâsîn el-Fahl v.dğr.Riyâd: el-Meymân(el-Mimân). 2013.
- ....., *en-Nüket alâ Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Hişâm b. Ali v.dğr. Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye. 2005.
- ....., *en-Nüketü'z-zurâf 'ale'l-Etrâf*. Thk. Abdüssamed Şerafeddin.yy:el-Mektebetü'l-İslâmiyye. 1983.
- ....., *Fethu'l-Bârî Şerhi Sahîh el-Buhârî*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1379.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ ü ebnâ 'i'z-zamân*. Thk:İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdr, 1971.
- İbn Himmât ed-Dimeşki, Muhammed b. Hasan. *et-Tenkîṭ ve'l-ifâde fî tahrîc Ehâdîsi Hâti-meti Sifrî's-Seâde*. Thk. Ahmed el-Büzra. Dimeşk:Dârü'l-Me'mûn. 1987.
- İbn nâsirüddin, Ebû Bekr Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Kaysî. *En-Nüketü'l-Eseriyye alâ'l-Ehâdîsi'l-Cezeriyye*. Thk. İsmail b. Muhammed el-Cezâirî. Riyâd: Dârü Atlasi'l-Hadrâi.2002.
- İbn rüşeyd, Ebû Abdillâh Muhibbüddîn Muhammed b. Ömer b. Muhammed el-Hatîb el-Fihri es-Sebtî. *es-Senenü'l-ebyen ve'l-mevridü'l-em'an fî'l-muḥâkeme beyne'l-imâmeyn fi's-senedi'l-mu'an'an*. Thk.Salâh b. Sâlim. Medine: Mektebetü'l-Ğurabâ, 1417.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Ma'rîfetü envâ'i 'ilmi'l-ḥadîs (Muḳaddîmetü İbni's-Salâh)*. thk. Nureddin İtr. Şam: Daru'l-fikr, 1986.
- Istiri, Jamal. *altashif wa'atharah fi alhadith walfaqih wjhwad almuḥdathin fi mukafatih*..Riyad: Dar Taiba, 1997.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *en-Nüketü't-tarîfe fî't-teḥaddüs 'an Rudûdi İbn Ebî Şeybe 'alâ Ebî Hanîfe*. Thk. Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî. Ammân: Dâru'l-Feth, 2015.
- Makdisî, Abdülğanî b. Abdilvâhid, Umdetü'l-ahkâm. Thk. Semîr b. Emin. Riyâd: Mektebetü'l-meârif.1998.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman. *Tuḥfetü'l-eşrâf bi-ma'rîfeti'l-etraf*. Thk. Abdüssamed Şerafeddin. yy.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye. 1983.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn. *İslâhu İbni's-Salâh fî 'ulûmi'l-ḥadîs*. Thk. Muḳyiddin el-Bekkârî. Kâhire: Mektebetü'l-İslâmiyye.2007.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Seḥâvî. *Fethu'l-muḡîs bi-şerhi Elfîyyeti'l-ḥadîs li'l- 'Irâkî*. Thk. Ali Hüseyin Ali. Mısır: Mektebetü's-Sünne.2003.

- Süyûtî, bü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *en-Nüketü'l-Bedîat alâ'l-Mevzuât*. Thk. Abdullah Şa'bân. Mısır:Dâru Mekketi'l-Mükerrame. 2004.
- ....., *Tuhfetü'l-Ebrâr binüketi'l-Ezkârî'n-Nevevî*. Thk. Muhyiddîn Mestû. Medine: Mektebetü Dâri't-Türâs.1987.
- Zerkeşî, Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh el-Minhâcî. *en-Nüket 'ale'l-'Umde fî'l-ahkâm (Tashîhu 'Umdeti'l-ahkâm, Şerhu'l-'Umde)*.Thk. Merzûk b. Heyyâs ez-Zehrânî. Medine: Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye.1407.
- ....., *en-Nüket 'alâ Mukaddîmeti İbni's-Şalâh*. thk. Zeynelabidin b. Muhammed Bela Feric. Riyad: Edvau's-Selef, 1998.



# Specialized Works in Hadith's Nukât: Factors of Origins and Fields

Yahya ZAKAREYA MAABDEH\*

## Extended Abstract

The topic of Hadiths' Nukât is considered to be amongst scholarly topics receiving enough research motivation in the field of Hadith. Therefore; many books were written in this topic enjoying a prestigious status in the field. The research problem of this work is about clarifying the criteria used to identify books belonging to Hadiths' Nukât. Also, this research aims to explore the factors behind these books, and to explore their fields. Moreover; this research presents a survey for independent literature in Hadiths' Nukât based on the scientific criteria. This research seeks to answer the research problem and to fulfill its goals through answering four sub research problems:

First; The scholarly form of Hadiths' Nukât and their research fields. This section started by clarifying the concept of Hadiths' Nukât in Hadiths' terminology; which is: the scholarly problems or issues that need attention to show its scholarly value. This research identified the forms in which these Hadiths' Nukât exists in the literature, which is either to be scattered within commentary books and so, or as complete works discussing solely Hadiths' Nukât. Moreover, this research also showed the fields and subtopics of Hadiths' Nukât as they virtually cover all Hadiths' topics both considering the chains of narrators or considering the content. Some of the found topics are: Principals of Hadith and its terminology, Method and criteria of Muhadiths, the study of chains, the classification of Hadith content, understanding or Fiqh of Hadith, and Nukât in terms of writings and narration verification.

Second; discussing the history and stages of specialized books in Hadiths' Nukât. One finding here is that Hadiths' Nukât have a strong relationship with the movement of scholarly Hadiths' classification. Which is a natural outcome of the steady Hadiths' classification growth and maturity with the existence of main referential books in the various fields of Hadith and its applications such as Muqademet Oloum Alhadith Ebin Salah. whereas we find that it was limited in the early stages of classification, especially when we consider that most Hadith terminology was not coined or finalized yet. One of the earliest instances of using the term Nukât in Hadith can be found in the book Nawader Alosoul Alhakeem Altermethi (320 Hijri), another instance can be found in Maalim Alsunan Alkhatabi (388 Hijri), which is the first stage of Hadiths' Nukât when Nukât are scattered inside Hadith books. The second stage; which is specialized Hadiths' Nukât books; in which the term Nukât was used books titles in the 800s

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı,  
ymaabdeh@pau.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-4850-0990>

Journal of Academic Research in Religious Sciences  
Volume 21, Number 1, 2021  
ss. 451-484  
<https://doi.org/10.33415/daad.720606>

hijri, these books kept coming until late 1400s hijri to become 18 specialized books in total.

Third; scholarly criteria for identifying specialized literature in Hadiths' Nukāt. This criteria was derived from both linguistic meaning and Hadith terminology. Based on this criteria we can distinguish between Hadiths' Nukāt literature and other types of literature, then it is classified as Hadiths' Nukāt literature. This practice is found in the culture among Hadith scholars who identified such books to be Hadiths' Nukāt even though their titles didn't mention Nukāt or any of its forms. The main evidence to tell that a given book belongs to Hadiths' Nukāt literature is its author's declaration about the book's type either in the title or in the introduction chapter. However; we can conclude that a given book belongs to Hadiths' Nukāt literature by evaluating its content based on Hadiths' Nukāt criteria. One can observe that there are three main types of specialized Hadiths' Nukāt books; focusing on the topics of a given set of books, focusing on a certain topic, or focusing on a certain problem or sub topic.

Conclusions:

Specialized literature in Hadiths' Nukāt can be tied with the movement of scholarly Hadiths' classification growth and maturity, therefore Hadiths' Nukāt books were produced late in the time line of Hadith references.

The clear mentioning of Hadiths' Nukāt on books introductory chapters started in the middle of the 700s Hijri, and then Hadiths' Nukāt started to be mentioned in the titles in the 800s Hijri. Hadiths' Nukāt literature covers virtually all fields of Hadith, mainly Hadith fundamentals, terminology, criteria, and methods.

The main characteristics that distinguishes Hadiths' Nukāt literature from other types of literature are: focusing on the important topics only, as they discussed critical issues and presented deep scholarly arguments throughout the history of Hadith discipline since it is directed for specialized scholars in Hadith. Moreover, specialized literature in Hadiths' Nukāt can be tied with the movement of scholarly Hadiths' classification growth and maturity.

**Keywords:** Hadith, Nukāt, Muhaddiths, Classifiers, Origins, Fields.



# BİR KASİDEDEN ONLARCA YENİ YAPITA: TUĞRÂÎ'NİN LÂMİYYETU'L- 'ACEM'İNE YAPILAN TAHMÎS, MUÂRAZA (NAZİRE) VE TAŞTÎRLER

Mehdi CENGİZ\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 02 Aralık 2020, **Kabul Tarihi:** 18 Mart 2021, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2021, **Atf:** Cengiz, Mehdi. "Bir Kasideden Onlarca Yeni Yapıtı: Tuğrâî'nin *Lâmiyyetu'l- 'Acem*'ine Yapılan Tahmîs, Muâraza (Nazire) Ve Taştîrler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (Mart 2021): 485-505.

<https://doi.org/10.33415/daad.835047>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 02 December 2020, **Accepted:** 18 March 2021, **Published:** 31 March 2021, **Cite as:** Cengiz, Mehdi. "From an Ode to Dozens of New Works: The Tahmîses, Mu'arazas (Imitatio) and Taştîrs to Lâmiyat Al-'Ajam of al-Tuğhrâî". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/1 (March 2021): 485-505.

<https://doi.org/10.33415/daad.835047>



## Öz

On ikinci asrın önemli şairleri arasında yer alan, Selçuklu Devleti kâtiplerinden Müeyyidüddin et-Tuğrâî'nin *Lâmiyyetu'l- 'Acem* adlı kasidesi, zengin muhteva ve dikkat çeken üslubu ile edebiyat dünyasını etkilemiştir. Bu çerçevede *Lâmiyyetu'l- 'Acem*'in, çeşitli şairlerin kaleme aldıkları tahmîs ve muâraza gibi yapıtlarla zemin bir şiir olduğu ifade edilmelidir. Bu çalışmada, *Lâmiyyetu'l- 'Acem*'e yazılan tahmîs ve muârazalar incelenerek Tuğrâî'nin, kendisinden sonraki şairlere etkisi ortaya konulacaktır. Ayrıca bu makaleyle klasik Arap edebiyatı şiir üretim metodlarının ve zemin şairin yapıtı ile diğer şairlerin ilişkisinin gösterilmesi de amaçlanmaktadır. Tespit edilen tahmîs ve muâraza gibi yeni metin oluşturmaya yönelik çalışmaların incelenmesiyle İslam düşünce geleneğinde özgün yapıt ortaya koyma metodları hakkında daha kapsamlı değerlendirmeler yapılabilecektir.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, mehdicengiz@artvin.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-7593-1801>

**Anahtar Kelimeler:** Arap dili ve belagatı, Selçuklu Devleti, Zemin şiir, Kurucu metin, *Lâmiyyetu'l-'Acem*.

**From an Ode to Dozens of New Works: The Tahmîses,  
Mu'ârazas (Imitatio) and Taştîrs to Lâmiyat Al-'Ajam of al-Tughrâi**

**Abstract**

Clerk of Seljuk state Mueyyiduddin al-Tughrâi's ode named Lâmiyat Al-Ajam, one of the important poets of the 12th century, influenced the literary world with its rich content and remarkable style. In this context, it should be stated that Lâmiyat Al-Ajam formed a ground for the works such as tahmîs and muâraza written by other poets. In this study, the tahmîs and muârazas written to Lâmiyat Al-Ajam will be examined and the influence of al-Tughrâi on the poets after him will be revealed. In addition, this article aims to show the methods of producing poetry in classical Arabic literature and the relationship between the work of the ground poet and other poets. By examining the studies aimed at creating new texts such as tahmîs and muâraza, a more comprehensive assessment can be made about the methods of writing in the Islamic thought tradition.

**Keywords:** Arabic Language, Seljuk state, Ground poem, Constitutive text, Lâmiyat al-Ajam.

## 1. Giriş

Selçuklu Devleti vezirlerinden el-Hüseyn b. Alî (ö. 515/1121), resmî yazışmalarda bismelenin üzerine yazılan, hükümdarın isim ve sıfatlarını içeren tuğraya (turre) nispet edildiğinden "Tuğrâi" adıyla meşhur olmuştur. Edebiyat alanındaki kabiliyeti ile kısa sürede devlet kademelerinde yükselen Tuğrâi, rakiplerinin komploları sonucunda Bağdat'taki görevinden azledilince İsfahan'da uzlete çekilmiş ve başına gelen olaylardan şikâyet ettiği *Lâmiyyetu'l-'Acem* isimli kasidesi yazmıştır.<sup>1</sup>

Tuğrâi'nin *Lâmiyyetu'l-'Acem* adlı kasidesi kısa sürede edebiyat dünyasını etkilemiş ve kaside etrafında çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Bunlar metni anlamaya ve yeni metin oluşturmaya yönelik çalışmalar olarak iki kısımda incelenebilir. Metni anlamaya yönelik çalışmalar ile kaside üzerine yapılan şerh, hâşiye ve ihtisâr faaliyetleri; yeni metin oluşturmaya yönelik çalışmalarla ise tahmîs, tezyîl, taştîr ve muâraza gibi bir şiiri esas alıp onun etrafında oluşan yeni yapıtlar kastedilir.

<sup>1</sup> Rahmi Er, "Tuğrâi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/339-341.

Yukarıda sayılan yeni metin oluşturmaya yönelik çalışmalardan en az birisinin yapılması sonucunda ilgili yapıt, zemin şiir hâlini alır. Zemin şiir etrafında yapılan çalışmaların artmasıyla yeni bir edebiyat akımı meydana gelir ve zemin kabul edilen şiir, edebiyat çevrelerinde kabul görüp üstün nitelikleri ile sonraki nesillere aktarılır.

Yeni metin oluşturmaya yönelik çalışmalar arasında en yaygını, Türk edebiyatında nazîre adıyla bilinen muârazalardır. Muâraza geleneğinde, etrafında nazîrelerin yazıldığı esas şiire zemin (model), yeni ortaya çıkan şiire ise nazîre adı verilir.<sup>2</sup> Yeni metin oluşturmaya yönelik çalışmalarda da asıl yapıt ve bunun etrafında şekillenen başka bir eser bulunduğundan ilk yapıt, zemin şiir olarak adlandırılabilir. Zira aşağıda da görüleceği üzere bütün bu türlerde, nazîrelerde olduğu gibi, hazırlanan çalışmalara esas olan bir yapıt ve bunun etrafında oluşan yeni şiirler vardır. Bu yüzden bu çalışmada, kendisi etrafında yeni metin oluşturulan bütün eserler için “zemin şiir” ifadesi kullanılacaktır.

Nazîre ve sayılan diğer edebî türler, zemin bir şiir etrafında olduğundan bir kaside üzerine neden nazîre yapıldığı sorusuna verilecek cevap, ana hatlarıyla yeni metin oluşturmaya yönelik çalışmaların kaleme alınma nedenini de açıklayacaktır.

Bir şiire nazire yazılması, örnek alınan şiirin (zemin şiir) etkileyiciliği ve beğenilmesi ile ilgili olup bu tür şiirlerin amacı, genelde asgarî düzeyde zemin şiire eş ya da daha güzel bir şiir kaleme almak, daha açık bir ifadeyle zemin şiiri muhteva ve üslup açısından geçecek bir yapıt ortaya koymaktır. Zemin şiire, muâraza yazmaya sevk eden önemli faktörlerden bir diğeri ise şairin üslubundaki yaratıcılığı göstermek için daha önce yaşamış bir şairin ele aldığı konuyu yeniden nazmetme isteğidir. Yani bir şiirin konusu muhatapları tarafından kabul görüp güzel bulunduğu, sonraki dönem şairleri de kendi kabiliyetlerini göstermek için o şiire muâraza yazmıştır.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Ahmet Mermer, Neslihan Koç Keskin, *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları), 83; Hasan Kaplan, “Bâkî'yi Yenilemeye Çalışan Bir Şair Ümidî Ve Bâkî'ye Nazireler”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/38 (2015), 222.

<sup>3</sup> Mustafa Sadık er-Rafî'î, *Târîhu âdâbi'l-'Arab* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.), 3/255.

İran edebiyatı nazîre geleneğinde; bazı şairlerin zor kafiye ve redifler kullanması, alışılmayan kelimeleri seçip bunları edebî sanatlarla süslemesi ve çeşitli kelime oyunlarına yer vermesi, şairlerin birbirleriyle olan rekabetini göstermesi bakımından kayda değerdir. Rakip şairi geçmek, sonraki şairleri bu alandan uzaklaştırmak için yapılan bu tür uygulamalara, Cemâleddîn-i İsfahânî'nin (ö. 588/1192) "âteş" redifli şiirinde, Eşref-i Gaznevî (ö. 556/1161 [?]) ve Reşîdüddin Vatvât'ı (ö. 573/1177) hedef alması örnek verilebilir. Benzer şekilde "gevher" redifli kasidesinde Zahîr-i Fâryâbî (ö. 598/1201), şairleri bu redifle şiir söylemeye davet eder. Bu bağlamda Kemâleddîn-i İsfahânî (ö. 638/1240 [?]), Zahîr'in kasidesine cevap olarak yazdığı nazîrede, kendi şiirinin daha üstün olduğunu öne sürmüştür.<sup>4</sup>

Zemin şiirle bu yapıt etrafında oluşan yeni ürün arasındaki ilişki, sadece bir şairin diğerine meydan okuması ya da onu geçme isteğiyle sınırlı değildir. Şairleri bu tür çalışmalara iten sebepler arasında şunlar da sayılabilir:

488 | db

- Büyük şairlerin yolundan gitmek,
- Dostluk işareti olarak nazîreleşmek,
- Genç şairleri teşvik etmek için nazîre yazmak,
- Nazîrenin sunduğu imkânlar.<sup>5</sup>

Sanatta ilerlemenin, öykünme yoluyla gerçekleştiği, dolayısıyla da bütün yapıtların bir şekilde önceki eserlerden izler taşıdığı düşünüldüğünde, *yeni metin oluşturmaya yönelik çalışmaların* zemin şiirin etkisiyle ortaya çıkması, eserin orijinalliği açısından bir problem teşkil etmez. Daha önce kaleme alınan yapıttan izler taşımaya bir adım daha ileriye taşıyan Kurnaz, taklidin şiir eğitimindeki önemine vurgu yapıp iyi bir şairi taklit etmenin, önemli bir öğrenim metodu olduğunu ve kişinin, doğru ve etkileyici şiir yazmayı bu yolla öğrendiğini vurgular.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Mustafa Çiçekler, "Nazîre (Fars Edebiyatı)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/458.

<sup>5</sup> M. Fatih Köksal, *Sana benzer güzel olmaz -Divan şiirinde nazire-* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2006), 97-106.

<sup>6</sup> Cemal Kurnaz, *Osmanlı şair okulu* (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2007), 28.

Rekabet ve dostluk gibi yukarıda ifade edilen pek çok sebeple, *Lâmiyyetu'l-'Acem* kasidesi etrafında, yeni metin oluşturmaya yönelik çeşitli çalışmalar kaleme alınmıştır.

## 2. *Lâmiyyetu'l-'Acem* Çerçevesinde Yeni Metin Oluşturmaya Yönelik Çalışmalar

*Lâmiyyetu'l-'Acem* kasidesi etrafında üretilen eserler incelendiğinde muâraza, tahmîs ve taştîr türlerinin oldukça yoğun; buna karşılık tasdîr-tezyîl ve tasdîr gibi çalışmaların ise olabildiğince az olduğu dikkat çekmektedir. Bu da yeni metin oluşturmaya yönelik yapıtların genellikle muâraza, tahmîs ve taştîr yoluyla kaleme alındığını işaret eder. *Lâmiyyetu'l-'Acem* etrafında oluşan metin türleri özelinde çeşitli şiir örneklerini görmek, hem kasidenin edebiyat dünyasındaki etkisini ortaya koyacak hem de zemin şiir ile sonraki dönem şairinin yapıtını karşılaştırma imkânı sunacaktır. Bu yüzden karşılaştırmalı örnekler ışığında, -yaygın etkisi göz önüne alınarak- ilk önce muâraza çalışmaları, ardından da sırayla tahmîs ve taştîr nazım biçimleri hakkında bilgi verilecektir.

### 2.1. Mu'âraza/Nazire

“Bir şairin, manzum bir eserine başka bir şair tarafından aynı vezin ve kafiyede yazılan şiir” olarak tanımlanan<sup>7</sup> nazîre/muâraza; Klasik Dönem’de ihtizâ ve muhâkât, modern zamanlarda ise taklîd, nazîr ve mesîl kelimeleri ile karşılanır.<sup>8</sup>

Muârazanın bu çalışmada kullanıldığı şekliyle terim anlamını değil, yaygın anlamını esas alan Hattâbî (ö. 388/998), bu türü “şiirindeki bir sıfatla diğerini geçmeye çalışan iki şair arasındaki rekabet” şeklinde anlatır<sup>9</sup> ve buna, İmruülkays b. Hucr (ö. 540 dolayları) ile ‘Alkame b. ‘Abede (ö. 3/625 [?]) arasındaki tartışmayı örnek verip muâraza türünün, Câhiliye Devri’nden bu yana kullanıldığına işaret eder.<sup>10</sup> Rivayet odur ki, İmruülkays ve ‘Alkame,

<sup>7</sup> M. Fatih Köksal, “Nazîre (Türk Edebiyatı)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/456. Ayrıca bkz. Seyit Kemal Karaalioğlu, *Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü*, (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri), 544; Mermer, Keskin, *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, 83.

<sup>8</sup> İsmail Durmuş, “Nazîre (Arap Edebiyatı)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/455.

<sup>9</sup> Bkz. Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim el-Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halefullah - Muhammed Zağlûl Sellâm (Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 1976), 58-63-65.

<sup>10</sup> Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*, 58.

hangisinin daha iyi şair olduğunu ortaya koymak için İmruülkays'ın eşi Ümmü Cündeb'i hakem olarak belirlerler. İmruülkays, yarışma sonunda 'Alkame'yi başarılı bulan Ümmü Cündeb'i boşar, ardından da 'Alkame, Ümmü Cündeb'le evlenir.<sup>11</sup> Şairler arasındaki iletişimi göstermesi açısından önemli olan Hattâbî'nin yukarıdaki tespiti, bir esere muâraza yapılmasının arkasındaki sebeplerden birisine yani şairler arasındaki rekabete işaret etmesi bakımından da kayda değerdir.

Yaygın kullanıldığı şekliyle daha çok manzum eserlerde görülen ve zemin şiirle aynı vezin ve revîde olan nazîrenin<sup>12</sup> işlevleri hakkında Kurnaz'ın tespitleri önemlidir. Ona göre nazîrenin işlevlerinden birincisi; okuma, araştırma ve ezberleme gibi kuramsal çalışmalardan sonra şairin taklit ve nazîre yoluyla şiir becerisini geliştirmek, ikincisi şiir meşk ederek yetkinliğe ulaşan şairin bu kabiliyetini koruyup geliştirmek, üçüncüsü ise zemin şiiri aşmaya yönelik yapıtlar kaleme almaktır.<sup>13</sup> Aynı zamanda nazîre, basit bir taklit olmayıp bir şiir kültürü ve eğitim faaliyetinin de adıdır. Benzer şekilde şairin edebî kişiliğini ispat için araç olan nazîre, sanatta daha iyiyi elde etme çabası olarak da nitelendirilebilir.<sup>14</sup>

Muârazanın mahiyetinin daha iyi anlaşılabilmesi için *Lâmiyyetu'l-'Acem* üzerine kaleme alınmış muâraza çalışmalarına örnek olan Garseddîn el-Halîlî'nin (ö. 1057/1647) kasidesinin ilk dört beytini, Tuğrâî'nin mısralarıyla karşılaştırmak uygun olacaktır. Tuğrâî şöyle der: [Bahr-ı basît]<sup>15</sup>

وَجَلِيَّةُ الْفَضْلِ زَانَتْني لَدَى الْعَطَلِ	أَصَالَةُ الرَّأْيِ صَانَتْني عَنِ الْخَطَلِ	1
وَالشَّمْسُ رَأَدَ الصُّحَى كَالشَّمْسِ فِي الطَّلَلِ	مَجْدِي أُخِيرَ أَوْلاً شَرَعَ	2
بِهَا وَلَا نَاقِي فِيهَا وَلَا جَمَلِي	فِيمَ الْإِقَامَةَ بِالرُّؤُوزِ لَا سَكْنِي	3

<sup>11</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ* (Kahire: Darü'l-Hadîs, 1423), 1/212-213.

<sup>12</sup> Durmuş, "DİA", 32/455.

<sup>13</sup> Kurnaz, *Osmanlı şair okulu*, 32-45.

<sup>14</sup> Harun Tolasalı, *16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2002), 266.

<sup>15</sup> Ebû İsmail Müeyyidüddin Hüseyin b. Ali b. Muhammed et-Tuğrâî, *Dîvânü'r-Tuğrâî*, thk. Ali Cevad Tahir - Yahyâ Vehîb el-Cübûrî (Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1403-1983), 301-302.



1. Fikrimin sağlamlığı yanlış konuşmaktan korudu ve yokluk zamanında faziletimin mücevheri beni süsledi,
2. Güneş yükselirken ve batarken eşit olduğu gibi, benim şerefim de başta ve sonda aynıdır.
3. Neden ez-Zevrâ'da (Bağdat) oturayım ki! Ne oturacak bir evim ne de erkek ya da dişi bir devem vardır orada.
4. Ailemden uzak, elimde avucumda bir şey yok ve yalnızım; iki tarafında mücevher olmayan bir kılıç gibi.

Halîlî yukarıdaki beyitlere muâraza yaparak şöyle der: [Bahr-ı basît]<sup>16</sup>

وحياتي في خليّ الجمع لا الخلل	صيناتي في فراق الفرق والخيّل	1
والمجد لي قاعد في الجمع بالأزل	لا مجد لي حيث فرق قائم أبداً	2
سكني سكني بها كلاً ولا أملي	فيم الإقامة في أرض الطباع ولا	3
كالحصيب يدأب في الترحال والتقل	نأء عن القدس في ذا الحسّن منفرد	4

1. Benim [kendimi] korumam, korkak ve düzenbazlardan uzak durmamdadır. Çözümüm ise elbiselerde değil, bir araya getirme zinetindedir.
2. Korkağın olduğu yerde şerefim de olmaz. Ezelde şerefim, bir araya getirmemdedir.
3. [Farklı] tabiatlı insanların olduğu yerde nasıl kalırım! Ne huzurlu bir evim vardır orada, ne de ümidim.

<sup>16</sup> Ali Han Ahmed b. Muhammed el-Haseni el-Hüseyni İbn Masûm, *Sülâfetü'l-'asr fi mehasini's-şu'ara bi-küllü Msr*, 1324, 404.

4. Bu güzelliklerin arasında Kudüs'ten uzak ve yalnızım; yolculuğa almışım, yerinde durmayan bir misafir gibi.

Tuğrâî ve Halîlî'nin yukarıdaki beyitleri incelendiğinde, muhteva açısından iki şiir arasında ciddi bir fark olmadığı görülmemektedir. Tuğrâî, Bağdat'tan ayrılışını, yalnızlığını ve yoksulluğunu anlattığı gibi Halîlî de Kudüs'ten uzak olduğunu ve bir yerde istikrar etmediğini ifade eder. Şu farkla ki Halîlî'nin hayat hikâyesi, Kudüs'le alakalı olduğundan nazîrede bu şehir merkeze alınmıştır. Şiirin muhtevası açısından önemli olan mısra ve beyitler arası geçişler konusunda Halîlî, Tuğrâî kadar başarılı değildir. Bunun nedeni Halîlî'nin kendini, anlam ve biçim olarak zemin metinle sınırlandırıp bunun dışına çıkmamasıdır.

Üslup açısından bakıldığında ise kelime ve cümle yapılarında Tuğrâî ile Halîlî arasında bazı ortak noktalar göze çarpar. Kullanılan kalıp ifadelerde daha net görünen bu durumu üçüncü beyit özelinde şöyle açıklayabiliriz: Halîlî, Tuğrâî'nin kullandığı *فيم الإقامة* (Nasıl oturabilirim!) ve *ولا سكني* (Oturacak yerim yok.) söz kalıplarını herhangi bir değişiklik yapmadan olduğu gibi kullanmıştır. Benzer şekilde Tuğrâî gibi o da olumsuzluk edatı olan *لا*'yı üç defa tekrarlamıştır. Halîlî'nin muârazasının dikkat çeken bir yönü de kaleme alınan nazîrenin her mısraında, Tuğrâî'nin zikrettiği bir kelimenin ya da aynı kökten türemiş farklı bir lafzın kullanılmasıdır. Mesele nazîrenin son beytinin ilk mısraında *لنا* lafzı ve beraber kullanıldığı harf-i cer (عن), zemin şiirde geçtiği şekliyle tekrarlanırken nazîrenin ilk mısraında, zemin şiirde geçen *صانثني* fiili yerine, aynı kökten türeyen *صيانتي* kelimesinin kullanımı tercih edilmiştir.

## 2.2. Tahmîs

Kök anlamı “beşe çıkarmak” olan tahmîs, bu mana ile ilişkili olarak “Bir şiirin her beytinin önüne aynı vezin ve anlam bütünlüğüne sahip üç mısra eklenmesiyle oluşturulan beş bendlik yapıt”<sup>17</sup> şeklinde tanımlanır. Seyyid b. Ali el-Mersafî'nin (ö. 1350/1931) *ed-Dürrüllezi insecem* adlı çalışmasından alınan aşağıdaki beyitler, *Lâmiyyetu'l-'Acem* kasidesi üzerine yazılmış tahmîs çalışmalarına örnek verilebilir. [Bahr-ı basî] <sup>18</sup>

<sup>17</sup> Ahmed el-Hâşimî, *Mizânu'z-zeheb fî sinâ'ati şî'ri'l-'Arab*, thk. Alauddîn 'Atıyye (Beyrut: Mektebetu Dâru'l-Beyrûtî, 2006), 156.

<sup>18</sup> Müessesetu Abdülaziz Su'ûd el-Bâbitîn es-Sekâfiyye, “Seyyid b. Ali el-Mersafî” (Erişim: 18 Kas 2020).

وَفِكْرَتِي أَكْسَبْتَنِي حِكْمَةَ الْأَوَّلِ	نَزَاهَةُ النَّفْسِ أَغْنَتْني عَنِ الدُّوَلِ	1
أَصَالَةُ الرَّأْيِ صَانَتْني عَنِ الْخَطْلِ	وَآتَيْتِي وَدُورَ الْأَبَابِ تَشْهَدُ لِي	2
	وَجَلِيَّةُ الْفَضْلِ زَانَتْني لَدَى الْعَطْلِ	3

1. *Nefsimin nezâheti, beni döneklikten korudu. Fikrim ise bana öncekilerin hikmetini kazandırdı.*

2. *Bendeki işaret ve akıllı kişiler şahidimdir ki fikrimin sağlamlığı yanlıştır konuşmaktan korudu.*

3. *Ve yokluk zamanında faziletimin mücevheri beni süsledi.*

Bir tahmîsin başarısı, ilave edilen mısralar ile zemin şiirin beyitleri arasındaki anlam bütünlüğünde saklıdır.<sup>19</sup> Bu açıdan birbirini tamamlayan Mersâfi'nin yukarıdaki mısraları, biçimsel olarak da zemin şiirle uyumludur. Mesela yukarıdaki tahmîs, zemin şiirin ilk mısraları ile karşılaştırılırsa cümlenin ilk ögesi olan نَزَاهَةُ النَّفْسِ (Nefsimin nezâheti) ve أَصَالَةُ الرَّأْيِ (fikrimin sağlamlığı) lafızlarının, isim tamlaması olduğu ve tamlanan iki kelimenin sonunda da beyitler arasındaki ses ahengini sağlayan müenneslik tâsının bulunduğu görülür. Ayrıca bu lafızlar mübteda olup ardından gelen haber, her iki mısradaki fiil cümlesidir. Benzer şekilde nefis-i mütekellim yâsı, bu fillerin nesnesi olup mezkûr söz öbeklerinde geçen tamlanan (نَزَاهَةُ-أَصَالَةُ) ve tamlayanlar da (النَّفْسِ-الرَّأْيِ) aynı vezinde (fe'âletunfa'lun) kullanılmıştır.

İki şiir arasında anlamsal bütünlüğün kurulabilmesi için zemin şiirin temasının, daha sonra kaleme alınan şiirde kullanılması zorunlu değildir. Daha açık bir ifadeyle şair, asıl şiirin ana konusunu değiştirip bunu zemin şiirle ilişkilendirebilir. Tahmîslerin bu şekilde yazılması, aynı temayı taşıyan tahmîslere göre daha zordur. Çünkü birinci tür tahmîslerde, yeni bir temaya ihtiyaç olmayıp kasidenin istenilen biçimsel özellikleri taşıması yeterliyken ikinci çeşit tahmîslerde hem biçimsel özelliklerin korunması hem de seçilen farklı temanın zemin şiirle ilişkilendirilmesi gerekir. İbnu'r-Rufâ'î olarak bilinen Muhammed b. Ali'nin (ö. 706/1306) Hz. Hüseyin'e yazdığı

<sup>19</sup> İskender Pala - Kılıç Filiz, "Musammat" (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/234.

mersiye, ikinci tür tahmîse örnek verilebilir. Bu tahmîsin başı aşağıdaki gibidir: [Bahr-ı basît]<sup>20</sup>

وَصَوَّرُ مَدْحِي عَنِ الْأَنْدَالِ وَالسُّفُلِ	لَوْلَا إِبَانِي بِنَفْسِي عَنْ ذَوِي الْبُخْلِ	1
أَصَالَةَ الرَّأْيِ صَانَتْنِي عَنِ الْخَطْلِ	مَا كُنْتُ أَنْثِيْدُ وَالْأَفَاقُ تَنْثِيْدُ لِي	2
	وَجَلِيَّةُ الْفَضْلِ زَانَتْنِي لَدَى الْعَطْلِ	3

1. *Uzak tutmasaydım kendimi cimrilerden, hakir ve aşağılık kişilerin övgüsünden*

2. *Uzak diyarlar [şiiirime] şahitken, şiiir söyleyemezdim. Fikrimin sağlamlığı yanlış konuşmaktan korudu.*

3. *Ve yokluk zamanında faziletimin mücevheri beni süsledi.*

### 2.3. Taştîr

Lügatte bir şeyi ikiye ayırmak anlamına gelen taştîr, şairin zemin kabul ettiği bir manzumeyi esas alıp bu şiiirin her beytinin sadr<sup>21</sup> kısmına ‘acuz,<sup>22</sup> ‘acuz kısmına ise sadr eklemesiyle meydana gelir.<sup>23</sup> Taştîr yapılan bir beytin mısraına bir başka mısra daha eklendiğinden bir beyit iki parçaya bölünür dolayısıyla da bir şiiirin tümüne taştîr yapıldığında zemin şiiirin hacmi iki katına çıkar. Taştîrlerin biçimsel olarak en önemli özelliği yapılan taştîrde, zemin şiiirin vezninin ve kafiyesinin korunması, farklı bir tasarrufta bulunulmamasıdır.<sup>24</sup> İbn Ferhûn el-Ya‘merî’nin (ö. 799/1397) *Lâmiyyetu’l-‘Acem*’e yazdığı taştîr bu bağlamda zikredilebilir: [Bahr-ı basît]<sup>25</sup>

وَسُرَّعَهُ الْحَزْمُ ذَانَتْنِي عَنِ الْمَدْلِ	أَصَالَةَ الرَّأْيِ صَانَتْنِي عَنِ الْخَطْلِ	1
وَجَلِيَّةُ الْفَضْلِ زَانَتْنِي لَدَى الْعَطْلِ	وَحَلَّةُ الْعِلْمِ أَغْنَتْنِي مَلَابِسُهَا	2

<sup>20</sup> Esed Mûlevî, “Tahmîsu Lâmiyyeti’l-‘Acem fî resâ’îl-Hüseyn ‘aleyhi’s-selâm”, *Turâsunâ* 6/1 (1407), 204.

<sup>21</sup> Sadr: Bir beytin ilk yarısına verilen isim.

<sup>22</sup> ‘Acuz: Bir beytin ikinci yarısına verilen isim.

<sup>23</sup> Zekiyüddin Abdülazim b. Abdülvahid b. Zafir İbn Ebi’l-İsba’, *Tahrîrû’t-tahbîr fî sîna ‘atî’ş-şî’r ve’n-nesr ve beyâni i’câzi’l-Kur’ân*, thk. Hafnî Muhammed Şeref (Kahire: el-Meclisü’l-‘A’lâ li’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, ts.), 2/308; Hâşimî, *Mizânu’z-zeheb*, 155.

<sup>24</sup> Mücahit Küçüksarı, “Osmanlı Dönemi Arap Şiiirinde Taştîr”, *Marife Dergisi* 15/1 (2015), 195.

<sup>25</sup> Marife, “Lâmiyyetu’l-‘Acem” (Erişim 18 Kasım 2020).

وسؤددي ذاع في جلي ومزتخلي	مجدي أخيراً ومجدي أولاً شرع	3
والشمس رأذ الضحى كالشمس في الظل	وهمتي في الغنى والفقر واحدة	4

1. **Fikrimin sağlam oluşu yanlış konuşmaktan beni korudu. Kararlılık ipi sırrı ifşa etmemi engelledi.**
2. **Bilgi elbisesi elbiselerden ihtiyaçsız bıraktı. Ve yokluk zamanında faziletimin mücevheri beni süsledi.**
3. **Benim şerefim de başta da sonda da aynıdır. Hakimiyetime, mukim ve yolcu olduğum yerlerde yayılmıştır.**
4. **Fakirlikte ve zenginlikte gayretim birdir. Güneş yükselirken ve batarken eşit olduğu gibi.**

Anlam yönünden asıl metni tamamlayan bu taşîrde, zemin metinde olduğu gibi iki farklı zıtlık zikredilmiştir. Zemin metindeki zıtlık, baş-son ve güneşin yükselmesi-batması etrafında kurgulanırken taşîrdeki zıtlık, mukim-yolcu ve zenginlik-fakirlik çerçevesinde ifade edilmiştir. Benzer şekilde her iki şiirde de güzel vasıflar, şairlere izafe edilirken nefis-i mütekellim yâsına yer verilmiştir.

Yukarıda bold (kalın) verilen mısralar Tuğrâî'ye, diğerleri ise İbn Ferhûn'a aittir. Safedî'nin (ö. 764/1363) kaleme aldığı takrizdeki aşağıdaki cümleler bu çalışmanın değerini ortaya koyması bakımından önemlidir. Safedî şöyle der: "Tuğrâî, Ali b. Muhammed'in [İbn Ferhûn] bu nazmını görseydi onun yapıtını, yazdığı divanın tuğrası yapar ve şunu bilirdi: Tuğrâî'nin nazmının bahçesinde bir çiçek varsa bu eserin her yerinde güneş, ay ve çiçek vardır."<sup>26</sup>

Bir kısmı günümüze ulaşmasa da Tuğrâî'nin kasidesi esas alınarak yeni manzûme üretmeye yönelik pek çok eser kaleme alınmıştır. İslam düşünce geleneğinde *Lâmiyyetu'l-'Acem*'in etkisini göstermesi açısından bu eserlerin tespit edilmesi büyük önem taşır.

<sup>26</sup> Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *A'yânü'l-asr ve a'yânü'n-nasr*, thk. Ali Ebû Zeyd vd. (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Mu'asır, 1418-1998), 3/509-510; Bkz. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-'Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yânü'l-mietî's-sâmine*, ed. Muhammed Abdülmu'î'd Dâ'n (Hindistan: Meclisu Dâirati'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1392-1972), 4/138.

### 3. *Lâmiyyetu'l- 'Acem* Kasidesinden Üretilen Yapıtlar

Tuğrâî'nin kasidesi etrafında oluşan eserler aşağıda tasnif edilmiş ve bunların zikredildiği kaynaklar, tespit edilen kütüphane kayıtlarıyla beraber dipnotta verilmiştir.

#### 3.1. Muâraza Çalışmaları

a) *Muârazatu Lâmiyyeti'l- 'Acem*: Bu eseri Abdullah b. Abdülhak b. es-Sâim (ö. 515'den sonra) kaleme almıştır.<sup>27</sup>

b) *Muârazatu Lâmiyyeti'l- 'Acem*: Bu yapıt Abdullah eş-Şâzelî'ye (ö. 515'den sonra) aittir.<sup>28</sup>

c) *Muârazatu Lâmiyyeti'l- 'Acem*: Bu manzûmeyi İsmail Şerefüddin b. Ebîbekr b. el-Mukrî el-Yemenî (ö. 837/1433) hazırlamıştır.<sup>29</sup>

d) *Serdü'l-lâm fî şerhi Lâmiyyeti'l- 'Acem*.<sup>30</sup> Bu eseri İbnü'l-Vahîd olarak bilinen hattât Muhammed b. Şerîf b. Yusuf (ö. 711/1311) hazırlamıştır. Bu çalışmanın bir şerh olduğu söylene de<sup>31</sup> Safedî, bunun bir kaside olduğunu açıkça zikreder.<sup>32</sup> Benzer şekilde İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) de İbnü'l-Vahîd'in *Serdü'l-lâm* adlı bir kasidesinin olduğunu ve bunun *Lamiyyetü'l-Acem*'e muâraza olarak kaleme alındığını ifade eder.<sup>33</sup> İbn Vahîd'in Arapçayı iyi bilmesine rağmen nazmında biraz kuruluk olduğunu söyleyen Safedî, bu eserin adını *Serdü'l-lâm fî mâddeti Lâmiyyeti'l- 'Acem* olarak zikrederken<sup>34</sup> Kehhâle, bu yapıtın ismini *Serdü'l-lâm fî ma'na Lâmiyyeti'l- 'Acem* olarak belirtir.<sup>35</sup>

<sup>27</sup> Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur (Târîhü'l-edebi'l- 'Arabî)*, çev. es-Seyyid Yakub Bekir- Ramazan Abdüttevâb (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l- 'Âmme li'l-Kitâb, 1993), 3/18.

<sup>28</sup> Brockelmann, *Târîhü'l-edebi'l- 'Arabî*, 3/19.

<sup>29</sup> Brockelmann, *Târîhü'l-edebi'l- 'Arabî*, 3/19.

<sup>30</sup> Abdullah Muhammed Habeşî, *Câmî 'uş-şurûh ve'l-havâşî: mu'cemun şâmilun li-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fî't-türâsi'l-İslâmî ve beyâni şurûhihâ* (Ebûzabî [Abudabi]: el-Mecma' ü's-Sekâfî, 1425–2004), 3/779; Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâût - Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l- 'Arabî, 1420–2000), 3/125.

<sup>31</sup> Cemaleddin Muhammed b. Ömer b. Mübarek el-Hadramî, *Neşrü'l- 'alem fi Şerhi Lâmiyyeti'l- 'acem* (Cidde: Darü'l-Minhâc, 1433/2012), 50.

<sup>32</sup> Safedî, *A' yânü'l-asr*, 4/469.

<sup>33</sup> İbn Hacer el- 'Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 5/197.

<sup>34</sup> Safedî, *A' yânü'l-asr*, 4/469.

<sup>35</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), 10/68.

e) *Muârazatu Lâmiyyeti'l-'Acem*: Resâ, ahlak ve gazel gibi pek çok temada şiirler yazan Adbullatif b. Ali b. Abdülkerim Fethullah (1768 -1844), Tuğrâ'nin kasidesini esas alarak bir muâraza çalışması yapmıştır.<sup>36</sup>

f) *Muârazatu Lâmiyyeti'l-'Acem*: Bu kasideyi Garseddin el-Halîlî (ö. 1057/1647), kaleme almıştır.<sup>37</sup>

### 3.2. Tahmîs Çalışmaları

a) *ed-Dürrü'l-muntezam bi tahmîsi Lâmiyyeti'l-'Acem*: Muhammed b. Ali b. 'Alvân er-Rufâ'î el-Bağdâdî (ö. 706/1306) tarafından yazılan bu tahmîs, tahkik edilerek neşredilmiştir.<sup>38</sup>

b) *Tahmîsu Lâmiyyeti'l-'Acem*: Bu tahmîsi, İbnü'l-muhaddis olarak tanınan<sup>39</sup> Bedrüddin el-Hasen b. Ali b. Muhammed b. Adnan el-Hamdânî ed-Dimaşkî (ö. 734/1334) kaleme almıştır.<sup>40</sup>

c) *Tahmîsi Lâmiyyeti'l-'Acem*:<sup>41</sup> Safedî, İbn Muhâcir olarak bilinen Ahmed b. Abdullah b. Abdullah'ın (ö. 739/1338) hazırladığı bu kasidenin, Hz. Muhammed'in methine dair olduğunu söyler. İbn Hacer el-'Askalânî, Safedî ve Bağdatlı İsmail Paşa bu kasideden övgüyle bahseder.<sup>42</sup>

d) *Tahmîsu Lâmiyyeti'l-'Acem*: Bu çalışmayı 'İmadüddin Ebu Hafs Muhammed b. Ali er-Rabî' el-Bağdâdî (ö. 515'den sonra) yapmıştır.<sup>43</sup>

<sup>36</sup> Müessesetu Abdülaziz Su'ûd el-Bâbitîn es-Sekâfiyye, "Adbullatif b. Ali b. Abdülkerim Fethullah" (Erişim: 18 Kasım 2020)

<sup>37</sup> Habeşî, *Câmi uş-şurûh*, 3/786; İbn Masûm, *Sülâfetü'l-'asr*, 404.

<sup>38</sup> Mülevî, "Tahmîsu Lâmiyyeti'l-'Acem fi resâi'l-Hüseyn 'aleyhi's-selâm", 201-217.

<sup>39</sup> Safedî, *A yânu'l-asr*, 2/210.

<sup>40</sup> İbn Hacer el-'Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/131; Habeşî, *Câmi uş-şurûh*, 3/786; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 3/261; Safedî, *A yânu'l-asr*, 2/214.

<sup>41</sup> Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 1/296; Safedî, *el-Vâfi*, 7/93; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 2/1537; Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Lübnan: Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 1/318.

<sup>42</sup> İbn Hacer el-'Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/214; İsmail b. Muhammed Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-'ârîfîn: esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Lübnan: Dâru İhyâit-Turâsî'l-'Arabî, 1951), 1/109.

<sup>43</sup> Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1537; Habeşî, *Câmi uş-şurûh*, 3/786.

e) *Tahmîsu Lâmiyyeti'l-'Acem*:<sup>44</sup> Şîi alimlerden Muhammed b. el-Hasan b. Ali el-Hur el-Âmilî'nin (ö. 1104/1692) bu tahmîsi bir makale çalışmasında yayımlanmıştır.<sup>45</sup>

f) *Tahmîsu Lâmiyyeti'l-'Acem*: Zerellî olarak bilinen Tunuslu edebiyatçı Ali b. Ali Zeyd'in (ö. 1171/1758) yazdığı tahmîsdir. Ayrıca aynı müellif, Tuğrâî'nin kasidesine bir şerh yazmıştır.<sup>46</sup>

g) *Şifâu's-sekam fî Tahmîsi Lâmiyyeti'l-'Acem*: İmam Şafi'î'nin [?] (ö. 204/820) *En'ame 'Ayşen* kasidesine; Ka'b b. Zühey'r'in (ö. 24/645 [?]) *Bânet Su'âdîna*, Bûsîrî'nin (ö. 695/1296 [?]) *Bürde*, *Mudariyye* ve *Hemziyye'sine*; Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî'nin (ö. 449/1057) *Yâ men yerâ* adlı kasidesine tahmîs yazan Ma'rûf en-Nûdehî lakaplı Iraklı sûfi Muhammed Ma'rûf b. Mustafâ Berzenc (ö. 1254/1838), Tuğrâî'nin kasidesi üzerine bir tahmîs çalışması kaleme almıştır.<sup>47</sup>

h) *ed-Dürrüllezî insecem 'alâ Lâmiyyeti'l-'Acem*:<sup>48</sup> Habeşî, eserin bir yerinde Seyyid b. Ali el-Mersafî'nin (ö. 1350/1931) *ed-Dürrüllezî insecem* adlı bu çalışmasının, şerh olduğunu söylerken başka bir yerinde tahmîs olduğunu öne sürer. O, ikinci zikrettiği yerde h. 1313 yılında Bulak'ta neşredilen bu çalışmanın ilk beyitlerine yer verir.<sup>49</sup> Mersâfî hazırladığı tahminin başında bu eseri dostlarının işaretini üzerine edebiyatın hakkını vermek için hazırladığını zikredip bu çalışmayı *ed-Dürrüllezî insecem 'alâ Lâmiyyeti'l-'Acem* olarak adlandırdığını söyler.<sup>50</sup>

<sup>44</sup> Habeşî, *Câmi uş-şurûh*, 3/786.

<sup>45</sup> Esad et-Tayyib, "Tahmîsu Lâmiyyeti'l-'Acem li'l-Hur el-Âmilî", *Turâsunâ* 28 (ts.), 163-192.

<sup>46</sup> Muhammed Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifîne't-Tûnisîyyîn* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 2/417.

<sup>47</sup> Habeşî, *Câmi uş-şurûh*, 3/786; Ali Benli, "Nûdehî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016), Ek-2/364; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 2/369; Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 6/369; Muhammed b. Seyyid Mustafa en-Nûdehî - 'Umeyd Ömer Sadûn, *er-Ravzatu'l-gannâ fi'd-du'â bi esmâillâhi'l-hüsnâ* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 80; Enise Sema Gonca, *İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde Bulunan Arap Şiirine Dair Arapça Yazmalar (Sad ص - Ye ي)* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 208-209.

<sup>48</sup> Habeşî, *Câmi uş-şurûh*, 3/785; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 4/287; Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkis, *Mu'cemü'l-matbû'âtü'l-'Arabîyye ve'l-mu'arreb* (Mısır: Matba'atu Serkis, 1346-1928), 2/1737; Brockelmann, *Târîhü'l-edebî'l-'Arabî*, 3/19.

<sup>49</sup> Habeşî, *Câmi uş-şurûh*, 3/786.

<sup>50</sup> Muhammed Kamil el-Fakî, *el-Ezher ve eseruhu fi'n-nehdati'l-edebîyyeti'l-hadîse* (Mısır: el-Matbaatü'l-Müniriyye bi'l-Ezheri's-şerîf, ts.), 3/72-73.



i) *ed-Dürrü'l-muntazam fî Şerhi Lâmiyyeti'l-'Acem*:<sup>51</sup> Naşit Efendi Sawiris'in yazdığı bu eser, 1895 yılında neşredilmiştir.<sup>52</sup>

j) *İ tilâfü'l-me ânî ve'l-mebânî bi mücârâtî't-Tuğrâî ve Ebî Firâs el-Hamdânî*:<sup>53</sup> Muhammed el-Cenbîhî, (ö. 1346/1927) bu eserinde ilk olarak Ebû Firâs'ın kasidesini zikredip bunu tahmîs etmiş, akabinde ise *Lâmiyyetü'l-'Acem*'e ve buna yazdığı tahmîse yer vermiştir.<sup>54</sup> Yazarın ismi el-Cenbîhî şeklinde belirtilmişse de<sup>55</sup> zikredilen baskıda müellifin adı el-Cenbîhî olarak geçmektedir.<sup>56</sup>

k) *Tahmîsu Lâmiyyeti'l-'Acem*: Mahmûd Kâmil'in yazdığı tahmîs, 1344 yılında Kahire'de basılmıştır.<sup>57</sup>

l) *Tahmîsu Lâmiyyeti'l-'Acem*: Corcî Nahle Sa'd (ö. 1336/1917'den sonra), hazırladığı bu çalışmayı *el-Hilâl* dergisinde yayımlamıştır.<sup>58</sup>

m) *Tahmîsu Lâmiyyeti'l-'Acem*: Bu kasideyi Muhyiddin b. el-Emîr Abdülkadir b. Mühyiddin el-Cezâirî (ö. 1871 sonrası)<sup>59</sup> kaleme almıştır.

Brockelmann, el-Cenbîhi ve el-Cenbîhî'yi iki ayrı kişi olarak zikreder ve bunların her birine bir tahmîs çalışması nispet eder.<sup>60</sup> Fakat bu doğru değildir. Çünkü onun el-Cenbîhî'ye izafe ettiği *İ tilâfü'l-me ânî ve'l-mebânî bi mücârâtî't-Tuğrâî ve Ebî Firâs el-Hamdânî* adlı eser, Muhammed el-Cenbîhî'ye aittir.<sup>61</sup> Yani Brockelmann'ın, iki ayrı kişiye aynı çalışmayı nispet ettiği anlaşılmaktadır.

<sup>51</sup> Serkis, *Mu'cemü'l-matbû'ât*, 2/998; Habeşî, *Câmi'uş-şurûh*, 3/786; Brockelmann, *Târîhü'l-edebî'l-'Arabî*, 3/19.

<sup>52</sup> Nâşid Sâvirîs, *ed-Dürrü'l-muntazam fî Şerhi Lâmiyyeti'l-'Acem* (Mısır: Matba'atü'l-me'ârif, 1895).

<sup>53</sup> Habeşî, *Câmi'uş-şurûh*, 3/786; Brockelmann, *Târîhü'l-edebî'l-'Arabî*, 3/19.

<sup>54</sup> Cenbîhî, *İtilâfü'l-me ânî ve'l-mebânî et-Tuğrâî ve Ebî Firâs el-Hamdânî* (Bulak: el-Matba'atü'l-Emîriyye, 1318).

<sup>55</sup> Brockelmann, *Târîhü'l-edebî'l-'Arabî*, 3/19.

<sup>56</sup> Cenbîhî, *İtilâfü'l-me ânî*, 3.

<sup>57</sup> Er, "Tuğrâî", 41/341.

<sup>58</sup> Corcî Nahle Sad, "Tahmîsu Lâmiyyeti'l-'Acem (Kasîde)", *el-Hilâl* 2 (1905), 93-98.

<sup>59</sup> Abdürrezzâk b. Hasan b. İbrahim el-Meydânî ed-Dimaşkî el-Baytar, *Hilyetü'l-beşer fî târihi'l-karnî's-sâlis aşr*, thk. Muhammed Behcet el-Baytâr (Beyrut: Dâru Sadır, 1413-1993), 1430.

<sup>60</sup> Brockelmann, *Târîhü'l-edebî'l-'Arabî*, 3/19.

<sup>61</sup> Cenbîhî, *İtilâfü'l-me ânî*, 3.

### 3.3. Taştîr Çalışmaları

a) *Taştîru Lâmiyyeti'l-'Acem*:<sup>62</sup> Bu eseri, *Kasîde-i Bürde* ve İbnü'l-Verdî'nin *Lâmiyye*'sine de taştîr yazan Ahmed b. Davud el-Ânî el-Bağdâdî (ö. 1367/1948) kaleme almıştır.

b) *Taştîru Lâmiyyeti'l-'Acem*:<sup>63</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ferhûn el-Ya'merî el-Kurtubî (ö. 746/1345), Safedî'den, yazdığı bu kasideye takrîz yazmasını ister. İbn Ferhûn'un, *Lâmiyyetü'l-'Acem* için hazırladığı 'acuz ve sadırları inceleyen Safedî, bu eser için bir takrîz yazar ve İbn Ferhûn'un bu çalışmasına *Kitâbü't-tezkira*'nın 20. cüzünde yer verir.<sup>64</sup> Safedî, *A'yânü'l-'asr ve A'vânü'n-nasr* isimli eserinde İbn Ferhûn'un bu yapıtı hakkında daha ayrıntılı bilgi verir.<sup>65</sup> Brockelmann, bu esere taştîr değil, tasdîr ve't-tezyîl başlığıyla yer vermiştir.<sup>66</sup>

c) *Taştîru Lâmiyyeti'l-'Acem*: Bu eseri İbrahim b. Muhammed el-Ensârî (ö. 515'den sonra) yazmıştır.<sup>67</sup>

d) *Taştîru Lâmiyyeti'l-'Acem*: Bu tahminin yazarı bilinmemektedir.<sup>68</sup>

Yukarıda zikredilen eserlerin dışında Brockelmann, et-Tasdîr ve't-Ta'cîz (kalbü'l-ebîyât) başlığıyla İshâk b. İbrahim el-Ensârî'nin; nazm başlığıyla da İsmail b. Ebîbekr ez-Zübedî'nin kaleme aldığı nazım çalışmalarına yer verir.<sup>69</sup> Ayrıca Safiyyüddin el-Hillî de tazmîn olarak değerlendirilebilecek bir çalışma hazırlamıştır. Bu kasidede Hillî, *Lâmiyyetu'l-'Acem*'den aldığı yirmi beytin sadrını,

<sup>62</sup> Habeşî, *Câmi'ü'ş-şurûh*, 3/786; Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, *Mucemü'l-müellifîne'l-muâsrîn fî âsârihimi'l-mahtûta ve'l-mefkûde ve mâ tubia minhâ ev hukûka bade vefatihim Vefayat (1315-1424 h) (1897-2003 m)* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1425-2004), 60; Yusuf Mar'aşî, *Nesrü'l-cevâhir ve'd-dürer fî 'ulemâi'l-karnî'r-râbi' 'aşer: İkdü'l-cevher fî 'ulemâi'r-rub 'il-evvel mine'l-karnî'l-hâmis 'aşer* (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1427-2006), 114; Hayreddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 1/123.

<sup>63</sup> Brockelmann, *Târîhü'l-edebî'l-'Arabî*, 3/18.

<sup>64</sup> Safedî, *el-Vâfî*, 22/72-73.

<sup>65</sup> Safedî, *A'yânü'l-asr*, 308-310.

<sup>66</sup> Brockelmann, *Târîhü'l-edebî'l-'Arabî*, 3/18.

<sup>67</sup> Brockelmann, *Târîhü'l-edebî'l-'Arabî*, 3/18.

<sup>68</sup> Brockelmann, *Târîhü'l-edebî'l-'Arabî*, 3/18.

<sup>69</sup> Brockelmann, *Târîhü'l-edebî'l-'Arabî*, 3/18.

Mütenebbî'nin Seyfûddeve hakkında yazdığı kasideden çıkardığı yirmi 'acuzla kendi belirlediği bir tema etrafında birleştirmiştir.<sup>70</sup>

#### 4. Sonuç

Tuğrâî'nin *Lâmiyyeti'l-'Acem* adlı kasidesi, muhteva ve üslubuyla sonraki dönem şairlerini etkilemiş ve böylece yeni şiir metinlerinin oluşmasına imkân sağlamıştır. Üzerine yazılan şerh ve hâşiyelerle kurucu metin olan bu kaside, aynı zamanda eser etrafında oluşan muâraza, tahmîs ve taştîr gibi çalışmalarla da zemin şiir özelliği de taşımaktadır.

Şairler arasındaki rekabet, karşılıklı nazireleşme isteği, daha önce yaşayan bir şairi taklit etme düşüncesi ve bu tür bir çalışmanın dostluk nişanesi kabul edilmesi, zemin şiir etrafında yeni yapıtların oluşmasını sağlar. Meydana gelen yeni yapıtların bir kısmı nazîrelerde olduğu gibi zemin şiirin muhtevasına ve biçimsel özelliklerine bağlı kalıp bu şiirden bağımsızken, bir kısmı ise tahmîslerde olduğu gibi zemin şiirin beyitlerine ekleme yaparak meydana geldiğinden zemin şiirden bağımsız değildir.

db | 501

Yeni oluşan şiirin başarısı, zemin şiire eklenen mısralar ile asıl metnin beyitleri arasındaki anlam bütünlüğü ile doğrudan alakalıdır. Bu yüzden yapılan çalışmaların basit bir taklit olmaması için sonraki metnin, belirli biçimsel özellikler taşıması gerektiği gibi iki metin arasında sıkı bir anlamsal bağın bulunması da lazımdır. İlgili şartları taşıyan eserler, edebiyat dünyasında yeni akımlar meydana getirdiği gibi oluşturdukları yaygın etki ile de ilgili zemin metni kanonlaştırır.

Bu makalede *Lâmiyyeti'l-'Acem* üzerine kaleme alınan sekiz muâraza, on üç tahmîs ve dört taştîr çalışması tespit edilmiştir. Farklı asırlarda yaşamış, muhtelif mezhep ve meşreplere mensup birçok edebiyatçının, Tuğrâî'nin mezkûr kasidesini esas alarak şiirler nazmetmesi *Lâmiyyeti'l-'Acem*'in edîpler nezdinde kabul gördüğünü göstermektedir. Ayrıca yeni metin oluşturmaya yönelik bu çalışmalar *Lâmiyyeti'l-'Acem*'in edebiyat dünyasındaki yaygın etkisini ortaya koyduğu gibi İslam düşünce geleneğinde Tuğrâî'nin yapısının konumuna da işaret etmektedir.

<sup>70</sup> Ebû'l-Mehâsin Abdülazîz b. Serâyâ b. Ali Safiyyüddîn el-Hillî, *Divânu Safiyyüddîn el-Hillî* (Beirut: Dâru Sâdır, ts.), 54.

**KAYNAKÇA**

- Bağdatlı İsmail Paşa, İsmail b. Muhammed. *Hediyyetü'l-ârifin: esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. 2 Cilt. Lübnan: Dâru İhyâit-Turâsî'l-'Arabî, 1951.
- Baytar, Abdürrezzâk b. Hasan b. İbrahim el-Meydânî ed-Dımaşkî. *Hilyetü'l-beşer fî târihi'l-karnî's-sâlişe 'aşar*. thk. Muhammed Behcet el-Baytâr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 2. Basım., 1413/1993.
- Benli, Ali. "Nüdehî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/363-364. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur (Târîhü'l-edebî'l-'Arabî)*. çev. es-Seyyid Yakub Bekir - Ramazan Abdüttevâb. 10 Cilt. Kahire: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1993.
- Cenbîhî. *İtilâfü'l-me'ânî ve'l-mebânî et-Tuğrâî ve Ebî Firâs el-Hamdânî*. Bulak: el-Matba'atü'l-Emîriyye, 1318.
- Corcî Nahle Sad. "Tahmîsü Lâmiyyeti'l-'Acem (Kaside)". *el-Hilâl* 2 (1905), 93-98.
- Çiçekler, Mustafa. "Nazîre (Fars Edebiyatı)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/458 Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Durmuş, İsmail. "Nazîre (Arap Edebiyatı)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/455-456. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Er, Rahmi. "Tuğrâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/339-441. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Fakî, Muhammed Kamil. *el-Ezher ve eseruhu fî'n-nehdati'l-edebiyeti'l-hadîse*. Mısır: el-Matbaatü'l-Müniriyye bi'l-Ezheri's-şerîf, ts.
- Gonca, Enise Sema. *İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde Bulunan Arap Şiirine Dair Araştırma Yazmalar (Sad - Ye)*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmi' u's-şurûh ve'l-havâşî: mu'cemun şâmilun li-esmâi'l-kütübî'l-meşrûha fî't-türâsî'l-İslâmî ve beyâni şurûhihâ*. 3 Cilt. Ebûzabî [Abudabî]: el-Mecma'ü's-Sekâfî, 1425/2004.
- Hadramî, Cemaleddin Muhammed b. Ömer b. Mübarek. *Neşrü'l-'alem fî Şerhi Lâmiyyeti'l-'Acem*. Cidde: Darü'l-Minhâc, 1433/2012.
- Hâşimî, Ahmed. *Mizânü'z-zeheb fî sunâ'ati şî'ri'l-'Arab*. thk. Alauddîn 'Atıyye. Beyrut: Mektebetü Dâru'l-Beyrûtî, 3. basım., 2006.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim. *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halefullah - Muhammed Zağlûl Sellâm. Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 1976.
- Hayr Ramazan Yusuf, Muhammed. *Mucemü'l-müellifîne'l-muâsırîn fî âsârihimi'l-mahtûta ve'l-mefkûde ve mâ tubia minhâ ev hukkika bade vefatihim Vefayat (1315-1424 h) (1897-2003 m)*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1425/2004.
- İbn Ebi'l-İsba', Zekiyyüddin Abdülazim b. Abdülvahid b. Zafir. *Tahrîrüt-tahbîr fî sunâ'ati şî'ri ve'n-nesr ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Hafnî Muhammed Şeref. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yânî'l-mietî's-sâmine*. ed. Muhammed Abdülmü'd Dâ. 6 Cilt. Hindistan: Meclisü Dâirati'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1392-1972.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *eş-Şî'r ve'ş-şu'arâ*. Kahire: Darü'l-Hadîs, 1423.
- İbn Masûm, Ali Han Ahmed b. Muhammed el-Haseni el-Hüseyni. *Sülâfetü'l-'asr fi mehâsini'ş-şu'ara bi-küllü Mısır*, 1324.
- Kaplan, Hasan. "Bâkî'yi Yenilemeye Çalışan Bir Şair Ümîdî Ve Bâkî'ye Nazireler". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/38 (2015).
- Karaalioğlu, Seyit Kemal. *Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri.

- Katib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu 'cemü'l-müellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.
- Köksal, M. Fatih. "Nazîre (Türk Edebiyatı)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/456-458. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Köksal, M. Fatih. *Sana benzer güzel olmaz -Divan şiirinde nazire-*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.
- Kurnaz, Cemal. *Osmanlı şair okulu*. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2007.
- Küçüksarı, Mücahit. "Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Taştır". *Marife Dergisi* 15/1 (2015), 189-206.
- Mahfûz, Muhammed. *Terâcimü'l-müellifîne't-Tûnisîyyîn*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım., 1994.
- Mar'aşî, Yusuf. *Nesrül-cevâhir ve'd-dürer ft 'ulemâ'l-karnî'r-râbi'a 'aşer: İkdül-cevher ft 'ulemâ'r-rub 'il-ewvel mine'l-karnî'l-hâmise 'aşer*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1427-2006.
- Marife, "Lâmiyyetu'l-'Acem". Erişim: 18 Kasım 2020.  
[https://www.marefa.org/%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9\\_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AC%D9%85](https://www.marefa.org/%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AC%D9%85).
- Mermer, Ahmet ve Koç Keskin Neslihan. *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Mûlevî, Esed. "Tahmîsu Lâmiyyeti'l-'Acem fi resâi'l-Hüseyn 'aleyhi's-selâm". *Turâsunâ* 6/1 (1407), 201-217.
- Müessesetu Abdülaziz Su'ûd el-Bâbitîn es-Sekâfiyye. "Adbullatif b. Ali b. Abdülkerim Fethullah". Erişim: 18 Kas 2020.  
<https://www.almoajam.org/lists/inner/4200>
- Müessesetu Abdülaziz Su'ûd el-Bâbitîn es-Sekâfiyye. "Seyyid b. Ali el-Mersafî". Erişim: 18 Kas 2020. <https://www.almoajam.org/lists/inner/2989>.
- Nûdehî, Muhammed b. Seyyid Mustafa. thk. Ömer Sadûn, 'Umeyd. *er-Ravzatu'l-gannâ fi'd-du 'â bi esmâillâhi'l-hüsnâ*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.
- Pala, İskender - Filiz, Kılıç. "Musammât". 31/233-235. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Rafî 'î, Mustafa Sadık. *Târîhu âdâbi'l-'Arab*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *A yânu'l-asr ve a 'vânü'n-nasr*. thk. Ali Ebû Zeyd vd. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Mu'asır, 1418-1998.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâût - Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420-2000.
- Safiyüddîn el-Hillî, Ebü'l-Mehâsin Abdülaziz b. Serâyâ b. Alî. *Dîvânu Safiyüddîn el-Hillî*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Sâvîrîs, Nâşid. *ed-Dürri'l-muntazam ft Şerhi Lâmiyyeti'l-'Acem*. Mısır: Matba'atü'l-Me'ârif, 1895.
- Serkis, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ. *Mu 'cemü'l-matbû 'âti'l-'Arabîyye ve'l-mu 'arreb*. 2 Cilt. Mısır: Matba'atu Serkis, 1346-1928.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Buğyetü'l-vu 'ât ft tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Lübnan: Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Tayyib, Esad. "Tahmîsu Lâmiyyeti'l-'Acem li'l-Hur el-'Âmilî". *Turâsunâ* 28 (ts.), 163-192. Tolasalı, Harun. 16. *Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.
- Tuğrâî, Ebü İsmail Müeyyidüddin Hüseyin b. Ali b. Muhammed. *Dîvânü't-Tuğrâî*. thk. Ali Cevad Tahir - Yahyâ Vehîb el-Cübûrî. Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1403/1983.
- Zirikî, Hayreddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım., 2002.

# From an Ode to Dozens of New Works: The Tahmîses, Mu'ârazas (Imitatio) and Taştîrs to Lâmiyat Al-'Ajam of al-Tughrâi

Mehdi CENGİZ\*

## Extended Abstract

Written by Mueyyiduddin al-Tughrâi (d.515/1121), the ode called *Lâmiyat Al-Ajam*, has attracted great interest from literary scholars since its writing. In addition to it has been discussed, it is memorized and many commentaries (sharh), annotations (hashiyah) have been made on it. Since most of the studies which were prepared in the classical period, were written in different times and geographies, they present a scattered image, so the effect of these studies on each other and the place of the ode in the tradition of thought cannot be determined. In this context, it should be stated that *Lâmiyat Al-Ajam* is a *constitutive text* with dozens of commentaries (sharh), annotations (hashiyah) and abridgments (mukhtaşars) studies written on it, and that it is a *ground poem* with works such as tahmîs and muâraza written by other poets. In other words, with the writing of commentaries (sharh), annotations (hashiyah) on the main text (matn), this text becomes a *constitutive text*, while the formation of new styles around this poem also becomes the poem *ground text*.

Without determining the relationships between commentaries (sharh), annotations (hashiyah) and abridgments (mukhtaşars) neither widespread influence of the original text nor commentaries (sharh), annotations (hashiyah) written on this text can be revealed. Similarly the effect of this ode in the literary world cannot be determined until the works of tahmîs, muâraza and taştîr written by other poets are also identified and examined. In this context, many works have been written in the classical and modern periods in order to determine the tahmîs, muâraza and taştîr studies written on *Lâmiyyetü'l-'Ajam*. For example the bibliographic encyclopedia named *Kaşf az-Zunûn* of Kâtip Çelebi [Hâjî Khalifa] (d. 1067/ 1657), Brockelmann's (1868-1956) *Geschichte der arabischen Litteratur*, known as GAL, *Câmi'u al-Shurûh ve al-hawâshî* of Al-Habashî and *Shurûh Lâmiyat Al-Ajam* of Ahmad Mohammed al-Mansur which tries to identify the works written *Lâmiyat Al-Ajam*, is of importance. However, these books are insufficient in determining the tahmîs, muâraza and taştîr written on ode. Therefore, in our article, many tahmîs, muâraza and taştîr studies that were not mentioned in these studies were identified and information was given about them.

Writing muâraza to a poem is generally related to the impressiveness and appreciation of the exemplified poem (ground poetry), and the purpose of such poems is to write a poem that is at least equal to the ground poem, or to write a

\* Asst. Prof., Artvin Çoruh University, Faculty of Theology, Department of al-Lugha al-'Arabiya ve al-balâgha, Artvin, Turkey, mehdicengiz@artvin.edu.tr., Orcid Id: 0000-0001-7593-1801

more beautiful poem than ground poetry in terms of content and style. Another of the important factors that encouraged to write tahmîs, muâraza and taştîr on ground poetry is the desire of the poet to re-writing the subject of a previous poem in order to show the creativity in his style. In other words, when the subject of a poem was accepted by its addressees, later poets wrote to that poem to show their talents.

The success of the newly formed poetry is directly related to the integrity of meaning between the verses added to the ground poem and the couplets of it. For the newly formed poetry is not to be a simple imitation, it should have certain formal features, as well as a semantic link between the two texts. Studies with these conditions create a new movement in the literary world and canonize the ground text with the widespread effect they create.

This article focuses on the tahmîs, muâraza and taştîr literature on *Lâmiyat Al-Ajam*, its content and the various problems of this literature. With this study it is aimed to show the place, function and importance of tahmîs, muâraza and taştîr written on *Lâmiyat Al-Ajam*. In this way, in Islamic thought tradition, more detailed information about poetry writing styles such as tahmîs, muâraza which has an important place in our thought tradition, can be obtained, and the question of why different poetry works are formed around a ground poem can be answered.

For this purpose, the introduction of the study will answer the question of why poets are based on previous poems when creating a new text, and then the tradition of writing tahmîs, muâraza and taştîr will be discussed by giving examples with high representative power among the mentioned works on the ode of al-Tughrâi. In addition, within the framework of selected examples, the ground poem will be compared with the poem written later in terms of content and form. In the last section, newly formed poems and library records related to them will be explained.

**Keywords:** Arabic Language, Seljuk state, Ground poem, Constitutive text, *Lâmiyat al-Ajam*.



# دور المعاجم الإلكترونية أثناء الترجمة وأثرها في تعليم اللُّغة العربية للناطقين بغيرها

Ahmet Derviş MÜEZZİN\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 06 Aralık 2020, **Kabul Tarihi:** 14 Şubat 2021, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2021, **Atıf:** Müezzın, Ahmet Derviş. "Elektronik Sözlüklerin Tercüme Esnasındaki Rolü Ve Ana Dili Arapça Olmayanlar İçin Arapça Öğretimi Üzerindeki Etkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (Mart 2021): 507-528.

<https://doi.org/10.33415/daad.836684>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 06 December 2020, **Accepted:** 14 February 2021, **Published:** 31 March 2021, **Cite as:** Müezzın, Ahmet Derviş. "The Role of E-Dictionaries During Translation and Their Impact on Teaching Arabic To Non-Native Speakers". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/1 (March 2021): 507-528.

<https://doi.org/10.33415/daad.836684>



ملخص

إنَّ استعمال المعاجم اللغوية وخاصة الإلكترونية أثناء التعليم يساعد على تقوية الحصيلة اللغوية لدى الطلاب، فالمعاجم تحتوي على ثقافة أهل اللغة وتزخر بمفرداتهم وتراكيبهم العامة والخاصة. وتماشياً مع القفزة النوعية في عالم التكنولوجيا والتعليم، كان لابد لنا في عصرنا اليوم أن نعمل على استخدام هذه المعاجم الإلكترونية والتطبيقات الذكية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها وأثناء الترجمة أيضاً. المشكلة التي يطرحها البحث هي: كيف يمكننا أن نستفيد من المعاجم الإلكترونية المتوفرة بين أيدينا

\* Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Mütercim Tercümanlık Bölümü, (Arapça) Anabilim Dalı, Samsun. Moazen.ahmad@gmail.com, Orcid Id: 0000-0002-8702-6371



أثناء الترجمة إلى اللغة العربية من لغات أجنبية (اللغة التركية) على وجه الخصوص!، وما المعاجم المثلثي، وما أصناف تلك المعاجم ودورها الفعال في الترجمة والتعليم للناطقين بغير العربية!، وهل نحن بحاجة إلى شيء جديد وتوصيات تخدم اللغة العربية أم تكفينا المعاجم المصنوفة على الرفوف في المكتبات؟!، وهل الورقية أفضل أم الإلكترونية بناء على تصورات الدارسين؟. استخدم الباحث المنهج التحليلي الوصفي والكمي، إضافة إلى بعض الاستبانات مع تحليلها للوصول إلى تصورات الدارسين في جامعة 19 مايو.

الكلمات المفتاحية: المعاجم الإلكترونية، الترجمة، تعليم اللغة العربيّة، التكنولوجيا، التطبيقات الذكية.

### Elektronik Sözlüklerin Tercüme Esnasındaki Rolü ve Ana Dili Arapça Olmayanlar İçin Arapça Öğretimi Üzerindeki Etkisi

#### Öz

Dil sözlüklerinin, özellikle de elektronik sözlüklerin eğitim sırasında kullanılması öğrencilerin dilsel kazanımlarını güçlendirmeye yardımcı olur. Araştırmanın ortaya koyduğu sorun şudur: Özellikle yabancı dillerden (Türkçe) Arapçaya çeviri yaparken kullanabileceğimiz elektronik sözlüklerden nasıl faydalanabiliriz? En iyi sözlükler nelerdir? Bu sözlüklerin çeşitleri ve ana dili Arapça olmayanlar için çeviri ve eğitimdeki etkin rolleri nelerdir? Bugün bu araçları son derece ihtiyaç olarak gördüğümüz, Arapça diline hizmet eden yeni bir şeye ve önerilere ihtiyacımız var mıdır yoksa kütüphanelerimizin raflarında dizili sözlükler bizim için yeterli midir? Öğrencilerin görüşlerine göre, basılı olan mı yoksa elektronik olan mı daha iyidir? Araştırmacı, Ondokuz Mayıs Üniversitesi öğrencilerinin algılarına ulaşmak için bazı anketler ve analizlerinin yanı sıra tanımlayıcı analitik ve nicel yöntemi kullanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Elektronik sözlükler, Çeviri, Tercüme, Arapça öğretimi, Teknoloji, Akıllı uygulamalar.

### The Role of E-Dictionaries During Translation and Their Impact on Teaching Arabic To Non-Native Speakers

#### Abstract

The use of Language dictionaries, especially electronic during teaching, helps to strengthen the linguistic outcome of students. Based on the qualitative leap in the world of technology and education, it was necessary for us today to work on using these electronic dictionaries and smart applications in teaching Arabic to Non-Native speakers and during translation as well. The problem posed by the research is: How can we take advantage of the electronic dictionaries available in our hands during translation into the Arabic Language from foreign Languages (Turkish Language) in particular, and what are the classes of those dictionaries and their effective role in translation and education for Non-Native speakers. This research will establish whether or not we need new dictionaries to serve the Arabic language, both electronically and in the library. The researcher used the descriptive-analytical method and the quantitative method, in addition to some questionnaires and their analysis to reach the perceptions of the students at the University of May 19 in Samson City.

**Keywords:** Electronic Dictionaries, Translation, Teaching Arabic Language, Technology, Smart Applications.

— دور المعاجم الإلكترونية أثناء الترجمة وأثرها في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها —

## 1. مدخل للبحث:

### 1.1. مشكلة البحث وأهميته:

المشكلة التي يطرحها البحث هي كيف يمكننا أن نستفيد من المعاجم الإلكترونية المتوفرة بين أيدينا اليوم على كثرتها أثناء الترجمة إلى اللغة العربية من لغات أجنبية (اللغة التركية) على وجه الخصوص!، وما المعاجم المثلى والمستخدمة بكثرة؟.

وتكمن أهمية البحث في أن استعمال المعاجم اللغوية وخاصة الإلكترونية أثناء التعليم يساعد على تقوية الحصيلة اللغوية لدى الطلاب، فالمعاجم تحتوي على ثقافة أهل اللغة وتزخر بمفرداتهم وتراكيبهم العامة والخاصة، وهي أيضًا وعاء مليء ينكفيء بالعلوم والفنون.

وبناء على ذلك جاءت هذه الدراسة للكشف عن هذه المعاجم من خلال مراجعة الأدبيات والتعريف بها والتعريف على مستخدميها من خلال استبانة خاصة مع تحليلها، وإبراز دور تلك المعاجم الفعال أثناء الترجمة وعند تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها.

### 1.2. أهداف البحث:

1- التعرف على أنواع المعاجم العربية إضافة إلى المعاجم الإلكترونية الموجودة اليوم من خلال مراجعة الدراسات السابقة.

2- تحليل تصورات الدارسين للغة العربية واستخدامهم للمعاجم بشكل عام.

3- معرفة تلك المعاجم الإلكترونية التي يستخدمها الطلاب اليوم وأثرها أثناء الترجمة وأثناء تعليم وتعلم اللغة العربية.

**1.3 . أسئلة البحث:**

- 1- ما أصناف تلك المعاجم ودورها الفعال في الترجمة والتعليم للناطقين بغير العربية؟.
- 2- ما هي تصورات الدارسين حول تلك المعاجم في جامعة 19 مايو التركية؟
- 3- ما أثر المعاجم الإلكترونية على تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها والترجمة بشكل عام في تركيا؟.

**1.4 . منهجية البحث:**

- 1- المنهج التحليلي الوصفي لكونه مناسبًا لمثل هذه الدراسة من أجل وصف الموضوع المراد دراسته، وأثناء التحليل للوصول إلى الحلول بشكل دقيق.
- 2- المنهج الكمي القائم على الأساليب الإحصائية أو الرياضية بهدف تطوير النظريات والفرضيات المتعلقة بالظواهر، بحيث نسأل أسئلة محددة ومركزة لنحصل على نتائج غير منحازة من أجل تعميمها كما فعلنا من خلال الاستبانات التي أجريناها مع الطلاب.

510 | db

**1.5 . مجتمع الدراسة:**

جامعة 19 مايو، بمدينة سامسون التركية، طلاب كلية الإلهيات في المرحلة التحضيرية ومركز اللغة العربية ممن يتعلمون اللغة العربية لسنة 2020-2021.

**1.6 . عينة البحث:**

تتكون عينة البحث من طلاب كلية الإلهيات في المرحلة التحضيرية في مركز اللغة العربية والبالغ عددهم 480 دارسًا للغة العربية.

— دور المعاجم الإلكترونية أثناء الترجمة وأثرها في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها —

## 1.7. أدوات البحث وتصميمه:

من خلال تحليل الاستبانات الإلكترونية الموزعة على الطلاب، ومعرفة تصوراتهم وآرائهم، مع الاعتماد على السرية وحماية معلومات المشاركين أثناء تسليم هذه الاستبانات، وقد صممت الأسئلة في هذه الاستبانات بشكل دقيق بحيث تراعي مستوى الطلاب وفهمهم، وما هي الأشياء التي يفضلونها، بحيث تكون جميع المعلومات المقدمة تتحلى بالسرية التامة أثناء كتابة البحث وفي النتائج.

## 2. مدخل إلى علم المعاجم العربية

إن للمعاجم العربية قديماً وحديثاً دوراً كبيراً في الحفاظ على الأصالة اللفظية للغة العربية، وهي أداة للحفاظ على التراث الإنساني ولغته عبر العصور، فالعلماء اليوم لا يستغنون عن هذه المعاجم وتطويرها لإدراكهم الشديد أن سبب موت أي لغة واندثارها إنما يكمن في إهمال هذا العلم.

db | 511

والمعجم في اللغة: مأخوذ من (ع، ج، م) والعَجْمُ ضد العَرَب، ويقال: العُجْمُ والعُرْبُ، والأَعْجَمِيُّ: هو الذي لا يُفصح ولا يُبَيِّنُ كلامه وإن كان عربيَّ النَّسَبِ، والأَعْجَمُ: كل كلام ليس بلغة عربية، والعَجَمَاءُ: كل صلاة لا يُقرأ فيها، والمعْجَمُ: حروف الهجاء المقطعة لأنها أعجمية، وتعْجيم الكتاب تنقيطه حتى تستبينَ عجمته وتُنَّضح.<sup>1</sup>

واصطلاحاً: هو كل كتاب يضم مفردات لغوية مرتبة ترتيباً معيناً وشرحاً لهذه المفردات مع توضيحها في المعنى واللفظ والصفات والدلالة أو ما يقابلها في اللغات الأخرى كما ورد في معجم العين وغيره.

ويعرفه الباحث الخولي بقوله: "مرجع يشمل على كلمات لغة ما أو مصطلحات علم ما مرتبة ترتيباً خاصاً مع تعريف كل كلمة أو ذكر مرادفها أو نظيرها في لغة أخرى أو بيان

<sup>1</sup> الخليل ابن أحمد الفراهيدي، معجم العين (بيروت: دار النشر وزارة الثقافة والإعلام العراقية، 1970)، 237/1؛ جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار الصادر، 2000)، 236/2.

اشتقاقها أو استعمالها أو معانيها المتعددة أو تاريخها أو لفظها".<sup>2</sup> ليكون المفهوم عند الخولي أوسع فهو يشمل معنى الكلمة وتاريخها ولفظها.

ويعرفه الباحث عبد الجواد بأنه: "كتاب يضم أكبر عدد ممكن من مفردات اللغة مقرونة بشرحها وتفسير معانيها على أن تكون المواد مرتبة ترتيباً خاصاً، إما على حروف الهجاء وإما على الموضوعات".<sup>3</sup> والمصطلح هنا عنده يشمل المعنى فقط.

ومن الاستعمالات الحديثة إطلاق اسم القاموس على المعجم سواء كان باللغة العربية أو باللغة الإنكليزية أو مزدوج اللغة،<sup>4</sup> والقاموس: هو البحر العظيم، وهو علم على معجم الفيروزآبادي، ومنه سمي كل كتاب في اللغة مشتمل على مفرداتها، ومرتبة على حروف المعجم مع ضبطها وتغيير معانيها بالقاموس، وهو من اصطلاح المولدين،<sup>5</sup> ومع مرور الوقت ظن بعضهم أن هذه الكلمة هي مرادفة لكلمة معجم وشاع ذلك بين الباحثين والعلماء على اختلافهم.

وتعود نشأة المعاجم العربية إلى عدة عوامل وهي:

## 1- العامل الديني:

وهو أن القرآن الكريم نزل باللغة العربية، فكان لزاماً على المسلمين الحفاظ على هذه اللغة من أجل الحفاظ على القرآن الكريم من التحريف والتبديل، وذلك عندما بدأ اللحن يتفشى بين الناس ودخول الكثير من غير العرب في الإسلام وتحديداً في القرن الثاني الهجري، فانبرى العلماء في التأليف والتصنيف وصولاً إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي الذي رتب اللغة على الألفاظ في معجم موحد هو "معجم العين".

<sup>2</sup> محمد علي الخولي، معجم اللغة النظري (بيروت: مكتبة لبنان، 1982)، 74.

<sup>3</sup> رجب عبد الجواد إبراهيم، دراسات في الدلالة والمعجم (القاهرة: دار غريب للطباعة، 2001)، 142.

<sup>4</sup> أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب (القاهرة: عالم الكتب، 1966)، 163.

<sup>5</sup> أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، أساس البلاغة (لبنان: مكتبة ناشرون، 1992)، 522.

— دور المعاجم الإلكترونية أثناء الترجمة وأثرها في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها —

## 2- العامل السياسي والاجتماعي:

وذلك من خلال اتساع رقعة الدولة الإسلامية آنذاك وكثرة الفتوحات، واختلاط العرب مع العجم مما أدى إلى ظهور ألفاظ لم يكن للعرب عهد بها من قبل في ميادين الاقتصاد والزراعة وغيرها،<sup>6</sup> وازدياد التشعب داخل الدولة مما أدى إلى ضرورة إيجاد حل عاجل، ومواكبة الظروف والأوضاع.<sup>7</sup>

## 3- العامل اللغوي والثقافي:

عندما أصبح للكلمة معنيان: أولهما لغوي والآخر اصطلاحى عند نزول القرآن الكريم، وتوجه الكثير من العلماء إلى الغوص في علوم القرآن واستعمالاته في اللغة والترجمة، ليبدأ الفكر العربي من خلال ذلك يتطور مع تطور الألفاظ واتساعها اللغوي واتساع الفكر الإسلامي.

db | 513

## 3. أنواع المعاجم العربية والإلكترونية

تعددت المعاجم العربية في تراثنا وتنوعت تبعاً لاختلاف وظائفها وطرق ترتيبها وتهديتها، فجاءت على عدة أقسام:

### 1- معاجم المعاني:

وتشمل الموضوعات الخاصة بموضوع معين كأسماء السيف وصفاته، وأسماء الخيل وأصواتها وألوانها وغيرها من المواضيع. ونلجأ إليها عندما يستعصي علينا لفظ يوافق معنى يدور في خاطرننا،<sup>8</sup> فكان من أشهرها: فقه اللغة وسر العربية للثعالبي، والغريب المصنف لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي، والمخصص لابن سيده وغيرها.

<sup>6</sup> الأمير مصطفى الشهابي، المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم والحديث (بيروت: دار الصادر، 1995)، 23-24.

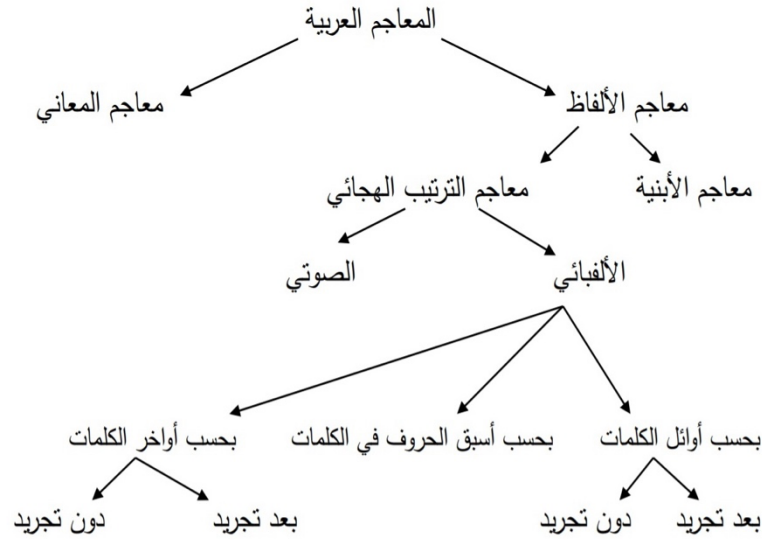
<sup>7</sup> أحمد عبد الرحمن عباد، عوامل التطور اللغوي (بيروت: دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع، 1983)، 102.

<sup>8</sup> ديزيره سقال، نشأة المعاجم العربية وتطورها (بيروت: دار الصداقة العربية، 1995)، 38.

## 2- معاجم الألفاظ:

وهي التي تجمع الألفاظ حسب ترتيب معين دون النظر إلى الموضوعات كسابقها، وأول من بدأ بها كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي في كتابه العين، المتسلسل على حسب الأصوات العربية ومخارج الحروف، ومنها القائم على أساس الاشتقاق الكبير ككتاب الجمهرة لابن دريد، ومنها المرتب وفق الحرف الأخير من الكلمة المجردة ككتاب الصحاح للجوهري، ومنها الذي رتبته موادها ترتيباً ألفبائياً على حسب حروف المعجم ككتاب أساس البلاغة للزمخشري،<sup>9</sup> وغيرها من المعاجم.

## المخطط رقم (1)



<sup>9</sup> عمر، البحث اللغوي عند العرب، 177؛ سارة ابن دخان، المعجم العربي بين النشأة والتطور (الجزائر: جامعة العربي بن مهيدي قسم اللغة العربية، رسالة ماجستير، 2016)، 22.

— دور المعاجم الإلكترونية أثناء الترجمة وأثرها في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها —

### 3- المعاجم المتعددة (المتخصصة):

معاجم العرب والدخيل التي تحتوي على الألفاظ الدخيلة على اللغة العربية من الشعوب الأخرى، كمعجم المفصل في العرب والدخيل لسعدي ضناوي، ومعجم الأمثال التي تحتوي على الأمثال العربية وشرحها كمعجم الميسر في أمثال العرب للزنجشيري، ومعاجم المفردات التي تعنى بألفاظ القرآن الكريم والسنة النبوية كمعجم المفردات في غريب القرآن لأبي القاسم الأصفهاني، ومعاجم المصطلحات العلمية الذي يحتوي على شرح للمصطلحات الطبية والعلمية كمعجم التعريفات للجرجاني، ومعاجم مصطلحات الفقه والمنطق والفلسفة وغيرها.

وأما حديثاً فقد جاءت المعاجم الإلكترونية اليوم لتسهل علينا الطريق أثناء البحث، وتجعل من البحث أكثر سرعة ودقة عما كانت عليه في السابق، فتعددت وتنوعت، فهي إما أن تكون أحادية اللغة فقط بالعربية وإما أن تكون ثنائية أو متعددة اللغات، وتنقسم إلى:

db | 515

1- برامج (EXE): التي تعمل على نظام (وندوز - Windows) للحاسوب أو نظام لينكس (Linux) أو أبل ماكنتوش (Apple Machintos)، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر عددًا منها لأنها في كل يوم تتجدد:

- برنامج إيزي لينجو للحاسوب (Easy Lingo) الذي يدعم الترجمة بين اللغة العربية وجميع اللغات العالمية الأخرى بمجرد المرور فوق الكلمة داخل الحاسوب.
- القاموس العربي "الذهبي الوافي" (Golden Wafi Arabic Translator) ولكن إصداراته أصبحت قديمة بسبب ظهور القواميس المباشرة عبر الإنترنت.
- القاموس أو المعجم العربي التركي (Türkçe Arapça Sözlük) للحاسوب، وهو برنامج ترجمة ما بين العربية والتركية مع بعض الإضافات الأخرى.



**2- القواميس التي تكون مباشرة عبر الإنترنت (Online):** وهي صفحات الويب والمواقع الإلكترونية التي تعد الأكثر استخدامًا في أيامنا هذه لسهولة البحث فيها وتوفر الإنترنت للجميع، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر عددًا منها لأنها في كل يوم تتجدد:

- قاموس ترجمة جوجل (Google Translate)، وهو من أشهرها على الإطلاق رغم أن دقة الترجمة فيه ليست 100 بالمئة، فهو يترجم أيضًا إلى جميع لغات العالم.
- قاموس أو معجم المعاني الشهير (يتوفر منه للحواسب والتطبيقات الذكية)، ما بين اللغة العربية ولغات أخرى عديدة من بينها التركية، يتميز بالدقة، ويغطي مجالات عديدة في القانون والطب والإعلام والزراعة وغيرها من التخصصات.

• قاموس عرب ديكت الذي يضم قاعدة بيانات كبيرة لأهم المعاجم العربية مع الترجمة للعديد من اللغات من بينها التركية.

- الباحث العربي الذي يوفر خدمة البحث في العديد من المراجع اللغوية كلسان العرب والصحاح وغيرها من الكتب، ولكنه لا يتوفر على ترجمات.
- معجم الدوحة التاريخي للغة العربية، المشروع الذي صدر حديثًا وشارك فيه أكثر من 300 أكاديمي وباحث من دول عربية مختلفة، ولكنه لا يتوفر على ترجمات.

**3- القواميس التي يمكن تحميلها على الهواتف الذكية:** كالتطبيقات الخاصة بالمتاجر الإلكترونية (جوجل بلاي Google Play - وآب ستور App Store)، وسيمبيان (Symbian) و جافا (Java) وبلاك بيري (Blackberry)، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر عددًا منها لأنها في كل يوم تتجدد:

- قاموس ترجمة جوجل (Google Translate)، و قاموس المعاني الشهير.

— دور المعاجم الإلكترونية أثناء الترجمة وأثرها في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها —

• قاموس توقع (Tevakku Arapça Türkçe Sözlüğü)، ويستخدمه الطلاب في تركيا بكثرة عادة لأنه يقدم ترجمة جيدة نوعا ما.

• قاموس أون لاين العربية (Online Arabic - Arapça Türkçe Sözlüğü) وبأبي بنسختين، الأولى مجانية بخيارات محدودة، والثانية مأجورة بخيارات أكبر.

• القاموس التركي العربي (Arapça Türkçe Sözlük) ويتوفر بنسخته المجانية ولكنه ليس بنفس أداء ما قبله.

• القاموس الذهبي الناطق، وهو من القواميس الشهيرة في الترجمة للهواتف الذكية.

#### 4. دور المعاجم الإلكترونية في الترجمة وأثناء تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها

أصبحت المعاجم الإلكترونية اليوم أداة مهمة أثناء الترجمة، ووسيلة لا يستغنى عنها لكل مترجم محترف، فهي لا تقدم الترجمة للكلمات بلغات مختلفة وتوضح دلالتها فحسب، بل تعمل على إحياء اللغة وثقافتها عند مجتمعات أخرى من خلال توظيف المعنى الدلالي لهذه الكلمات وما يقابلها في اللغات الأخرى.

ثم إن استعمال المعاجم اللغوية وخاصة الإلكترونية أثناء تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها يساعد على تقوية الحصيلة اللغوية لدى الطلاب، فالمعاجم تحتوي على ثقافة أهل اللغة وتزخر بمفرداتهم وتراكيبهم العامة والخاصة.

وكما أشار "علي القاسمي" إلى أنه يجب على المدرسين أن يزودوا طلابهم بثقافة معجمية؛ لأن إهمال هذا الجانب الحيوي في التربية اللغوية لا يسبب عدم تمكن الطالب من

استخدام المعجمات بشكل فعال فحسب، بل قد يؤدي إلى فهم خاطئ للغة نفسها وللمعاجم ووظيفتها بشكل خاص.<sup>10</sup>

وإذا كانت الحصيلة اللغوية هي الرصيد الأساسي للوصول بمتعلمي العربية إلى امتلاك مهارات اللغة الأربعة: الاستماع، والمحادثة، والكتابة، والقراءة، فإن التركيز على إثرائها وتنميتها ينبغي أن يكون من أهم محاور تعليم العربية للناطقين بغيرها، حتى يتمكنوا من التواصل بلغة عربية سليمة فيما بينهم، ومن ثم التواصل مع أبناء العربية بالمستوى نفسه أو أفضل منه.<sup>11</sup>

وقد يكون السبب الأساسي في الضعف اللغوي لدى الطلاب، وفقر حصيلتهم اللغوية هو إهمال استخدام المعاجم اللغوية مع الناشئة من قبل المعلمين، أو أن الموجود منها لا يلي حاجات التلاميذ ويجذبهم إليها.<sup>12</sup> حيث أثبتت دراسة أجراها قدوم وجبولك أن ضعف المعلمين أحد أسباب ضعف الطلبة الأتراك في مهارة المحادثة، ونسبة تبلغ 60%.<sup>13</sup>

ومع القفزة النوعية في عالم التكنولوجيا والتعليم، كان لابد لنا في عصرنا اليوم أن نعمل على استخدام وتطوير هذه المعاجم الإلكترونية والتطبيقات الذكية في تعليم اللغة العربية وأثناء الترجمة أيضًا، وهو ما نسعى إليه في إحدى مشاريعنا التطبيقية في منصة العربية العالمية المفتوحة، وفكرة إنشاء معجم سريع بثلاث لغات يلي احتياجات الطلاب أثناء التعلم مع الترجمات والصور والفيديوهات، لأن هذا النوع من المعاجم يوفر الوقت والجهد للباحثين ويجعلهم يركزون أكثر على المادة التي يعملون عليها أثناء الترجمة، فلا تتشردم

<sup>10</sup> علي القاسمي، علم اللغة وصناعة المعاجم (الرياض: عمادة شؤون المكتبات بجامعة الملك سعود، 1991)، 163.

<sup>11</sup> محمود قدوم، يعقوب جببولك، الحصيلة اللغوية المشتركة بين العربية والتركية وأثرها في تعليم العربية للطلبة الأتراك (الأردن: مؤتمر النقد الدولي الخامس عشر "التراث اللغوي والأدبي والنقدي العربي في الآداب العالمية"، جامعة اليرموك 28-30 تموز/ يوليو 2015)، 1598.

<sup>12</sup> أحمد المغنوق، المعاجم اللغوية العربية "المعاجم العامة ووظائفها ومستوياتها وأثرها في تنمية لغة الناشئة" دراسة وصفية تحليلية ونقدية (أبو ظبي: المجتمع الثقافي، 1996)، 10-19.

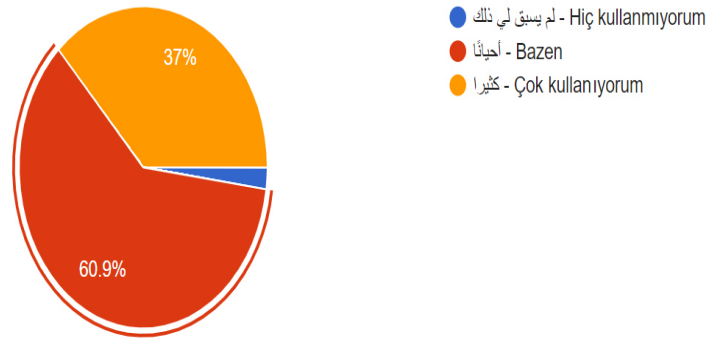
<sup>13</sup> محمود قدوم، يعقوب جببولك، ضعف الطلبة الأتراك في مهارة المحادثة: المشكلة وطرق المعالجة اللغوية (إسطنبول: مؤتمر اسطنبول الدولي الثاني لتعليم العربية للناطقين بغيرها: إضاءات ومعالم، مؤسسة إينار للأبحاث والدراسات، 8-9/10/2016)، 597.

— دور المعاجم الإلكترونية أثناء الترجمة وأثرها في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها —  
الأفكار إذا ما بحث الطالب في الكتب الورقية، وتكون الصور والفيديوهات المدعمة  
وسيلة لحفظ المفردة ورسوخها في ذهن الطالب أيضاً.

##### 5. إحصائيات البحث مع التحليل والتوصيات:

تم توجيه استبانة البحث إلى طلاب كلية الإلهيات في المرحلة التحضيرية في مركز اللغة  
العربية بجامعة 19 مايو، سامسون التركية، والبالغ عددهم 480 دارساً للغة العربية،  
وتوزعت الإحصاءات على الشكل التالي:

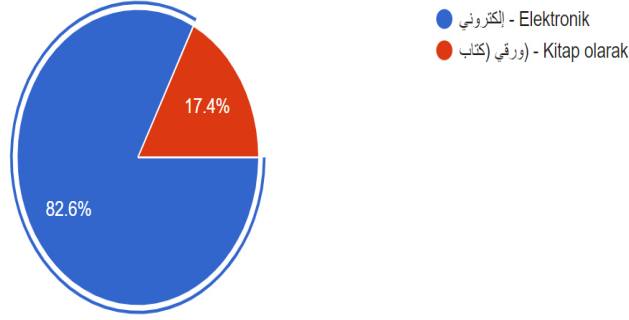
1- هل تستخدم المعجم (القاموس) أثناء القراءة والتعلم والترجمة؟



db | 519

السؤال الأول في استبانة البحث هو: هل تستخدم المعاجم أثناء القراءة والترجمة؟ فكانت  
النتائج أن 60 بالمئة من الطلاب يستخدم المعجم أحياناً، و37 بالمئة منهم أجاب بأنه  
يستخدم المعجم بكثرة، بينما 2 بالمئة فقط أجاب بأنه لا يستخدم المعجم، وهذا يدل  
على أن للمعجم دوراً كبيراً في حياة الطلاب وأثناء تعلمهم والترجمة للغة العربية بشكل  
خاص.

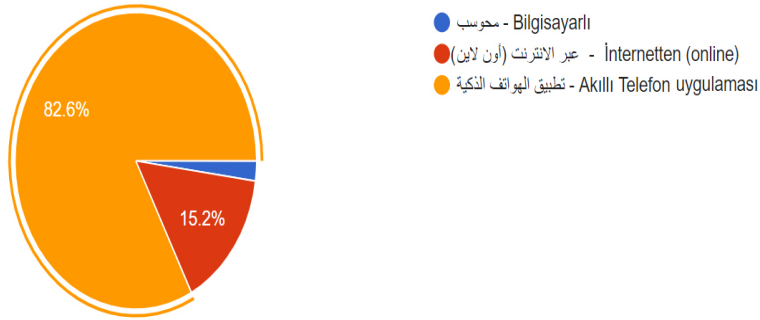
2 - إذا كنت تستخدم المعجم (القاموس) فما هو نوعه؟



السؤال الثاني في استبانة البحث كان امتدادًا للسؤال الأول وهو: إذا كنت تستخدم المعجم فما نوعه؟ فكانت النتائج أن 82 بالمئة من الطلاب يستخدم المعجم الإلكتروني، و17 بالمئة فقط يستخدم المعجم الورقي، وهذا يدل على كمية التحول السريع من المعجم الورقي إلى المعجم الإلكتروني في هذا العصر.

520 | db

3 - إذا كنت تستخدم المعجم (القاموس) الإلكتروني فما نوعه؟

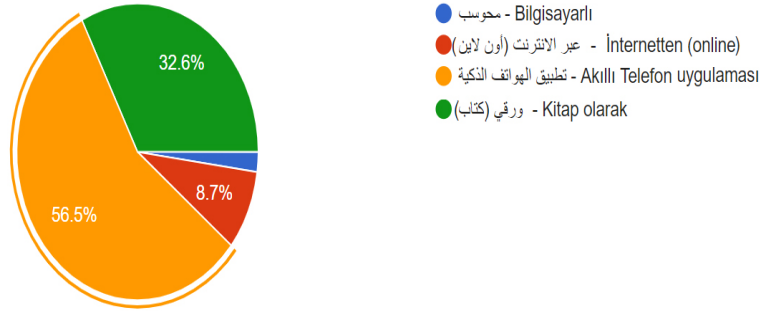


السؤال الثالث في استبانة البحث كان امتدادًا للسؤال الثاني وهو: إذا كنت تستخدم المعجم الإلكتروني فما نوعه؟ فكانت النتائج أن 82 بالمئة من الطلاب أجاب بأنه

— دور المعاجم الإلكترونية أثناء الترجمة وأثرها في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها —

يستخدم تطبيقات الهواتف الذكية، و15 بالمئة أجاب بأنه يستخدم صفحات الإنترنت (أون لاين) بينما 2 بالمئة أجاب بأنه يستخدم البرامج الحوسبية، وبذلك نجد أن التطبيقات الذكية هي التي يجب علينا أن نراعيها اهتماماً أكثر، لأن الإقبال عليها أكبر من بقية الأنواع الأخرى، ولا بد من جهود موحدة على مستوى مجامع اللغة العربية لتوحيد المعاجم الذكية والمتعددة اللغات على مستوى العالم.

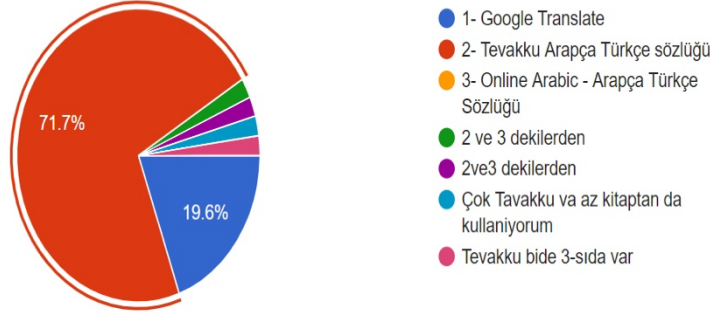
4 - أيهم أفضل برأيك؟



db | 521

السؤال الرابع في استبانة البحث كان امتداداً للسؤال الثالث وهو: أيهم أفضل برأيك؟ فكانت النتائج أن 56 بالمئة من الطلاب أجاب بأنه يفضل تطبيق الهواتف الذكية، 32 بالمئة يفضلون الكتاب والمعجم الورقي، و8 بالمئة يفضلون عبر الإنترنت (أون لاين)، بينما 2 بالمئة يفضلون البرامج الحوسبية، وبهذا النتائج نعود إلى فكرة الاهتمام بالتطبيقات الذكية أكثر لأنها محط إقبال الجيل الجديد اليوم.

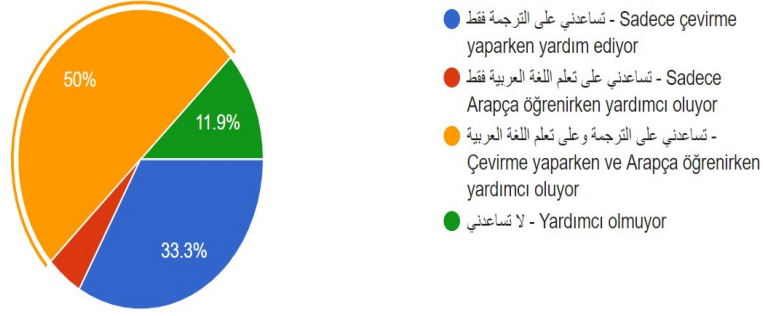
5 - اذكر اسم المعجم (القاموس) الإلكتروني الذي تستخدمه بكثرة أو اختر من القائمة؟



السؤال الخامس في استبانة البحث كان امتدادًا للسؤال الرابع وهو: اذكر اسم المعجم الإلكتروني الذي تستخدمه بكثرة؟ فكانت النتائج أن 71 بالمئة من الطلاب أجاب بأنه يستخدم برنامج (توقع - Tevakku)، و19 بالمئة أجاب بأنه يستخدم (جوجل للترجمة - Google Translate)، بينما توزعت النسب القليلة المتبقية على برنامج (أون لاین العربية - Online Arabic)، أو استخدام (توقع مع أون لاین العربية)، أو استخدام (توقع) إلى جانب المعجم الورقي. وهذه دليل واضح على أن برنامج (توقع - Tevakku) هو المفضل لدى الطالب، والأكثر استخدامًا من غيره رغم وجود العديد من التطبيقات والبرامج.

— دور المعاجم الإلكترونية أثناء الترجمة وأثرها في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها —

6. هل تساعدك المعاجم الإلكترونية على الترجمة وعلى تعلم اللغة العربية؟



السؤال السادس في استبانة البحث هو: هل تساعدك المعاجم الإلكترونية على الترجمة وعلى تعلم اللغة العربية؟ فكانت النتائج أن 50 بالمئة قالوا بأن المعاجم الإلكترونية تساعدهم على الترجمة وعلى تعلم اللغة العربية، 33 بالمئة قالوا بأنها تساعدهم على الترجمة فقط، 11 بالمئة قالوا بأنها لا تساعدهم، ونسبة قليلة قالوا بأنها تساعدهم على تعلم اللغة العربية فقط، فيظهر لنا من خلال هذه النتائج أن نسبة كبيرة من الطلاب تساعدهم تلك المعاجم الإلكترونية أثناء التعلم والترجمة، لتكون بذلك وسيلة مهمة للطالب لا يستغني عنها أثناء التعلم والترجمة، ولكن هناك نسبة لا بأس بها يرون أن هذه المعاجم تساعدهم في الترجمة فقط، ولعل ذلك يرجع إلى فهمهم بأن معرفة معنى الكلمة يرتبط فقط بترجمتها في حين أن العملية تقوم على الفهم والترجمة أولاً ثم الحفظ والتعلم ثانياً.

db | 523

## 6. الخاتمة والتوصيات

وجدنا أن للمعاجم العربية قديماً وحديثاً دوراً كبيراً في الحفاظ على الأصالة اللفظية للغة العربية، وهي أداة للحفاظ على التراث الإنساني ولغته عبر العصور، فالعلماء اليوم لا يستغنون عن هذا العلم وتطويرة لإدراكهم الشديد أن سبب موت أي لغة واندثارها إنما يكمن في إهمال هذا العلم، وتطرقنا إلى تعريف المعجم لغة واصطلاحاً ثم انتقلنا للحديث



عن سبب نشأة المعاجم العربية وقلنا بأنها تعود إلى العامل الديني المرتبط بالحفاظ على القرآن الكريم، والعامل السياسي والاجتماعي المتمثل في اتساع رقعة الدولة الإسلامية واختلاط العرب بغيرهم من العجم، والعامل اللغوي والثقافي، عندما بدأت الكلمة العربية تنقسم إلى معنى اصطلاحي ومعنى لغوي بنزول القرآن الكريم والغوص في علوم القرآن الكريم، واتساع الفكر الإسلامي.

ثم تحدثنا عن المعاجم العربية وأنواعها، ووجدنا بأنها تنقسم إلى معاجم المعاني التي تحتوي على موضوعات معينة كأسماء السيف وصفاته وأسماء الخيل وأصواتها وغيرها نحو كتاب فقه اللغة وسر العربية للثعالبي. ومعاجم الألفاظ التي تجمع الألفاظ على حسب ترتيب معين دون النظر إلى الموضوعات كمعجم العين للخليل بن أحمد الفراهيدي، والمعاجم المتعددة أو متخصصة التي تحتوي على الدخيل على اللغة العربية أو معجم الأمثال أو معجم المفردات الخاص بالقرآن الكريم وغيرها الكثير من المعاجم، وقد أشرنا إلى ذلك داخل البحث.

524 | db

وتطرقنا أيضا إلى أنواع المعاجم الإلكترونية، فوجدناها تنقسم أيضا إلى ثلاثة أقسام أولها معاجم على شكل برامج محوسبة كبرنامج إيزي لينجو للحاسوب (Easy Lingo)، وثانيها معاجم عبر الإنترنت (Online)، كمعجم ترجمة جوجل (Google Translate)، وثالثها معاجم يمكن تحميلها على الهواتف الذكية، كمعجم توقع (Tevakku Arapça Türkçe Sözlüğü) الذي يستخدمه الأتراك بكثرة لأنه يقدم ترجمة جيدة نوعا ما.

ثم تحدثنا عن دور المعاجم الإلكترونية في الترجمة وأثناء تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها ووجدنا أن استعمال المعاجم اللغوية وخاصة الإلكترونية أثناء تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها يساعد على تقوية الحصيلة اللغوية لدى الطلاب، وتساعدهم على الترجمة بشكل أفضل، فالمعاجم تحتوي على ثقافة أهل اللغة وتزخر بمفرداتهم وتراكيبهم العامة والخاصة، وهي أيضا وعاء مليء ينكفي بالعلوم والفنون.

— دور المعاجم الإلكترونية أثناء الترجمة وأثرها في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها —

وفي نهاية البحث عرضنا النتائج الخاصة من خلال تحليلنا للاستبانات التي تعرض لنا تصورات المتعلمين حول استخدام المعاجم بشكل عام واستخدام المعاجم الإلكترونية بشكل خاص، فكانت ستة أسئلة تشرح لنا واقع استخدام المعاجم الإلكترونية وأنواعها ولاسيما المفضلة لدى الطالب، وصلنا من خلالها إلى أن تطبيقات المعاجم المثبتة على الهواتف الذكية هي الأكثر استخدامًا من خلال عينة البحث ومجمعه، ووصلنا إلى إحصاءات مفصلة عرضناها داخل البحث تعزز دور تلك المعاجم أثناء الترجمة وعند تعلم اللغة العربية للناطقين بغيرها.

وبناءً على ذلك نوصي بإنشاء معجم إلكتروني خاص لطلاب كلية الإلهيات وطلاب قسم الترجمة للغة العربية وطلاب كليات أقسام اللغة العربية وآدابها في تركيا، بحيث يساعدهم على التعلم والترجمة في آن معًا، وأن يكون هذا المعجم يلبي احتياجات الطلاب ويمكن تنزيله على الحاسوب كبرنامج محوسب، وبرنامج يمكن تنزيله على الهواتف الذكية، والأفضل أن يكون هناك ميزة الاستخدام دون إنترنت أيضًا، وهو ما نراه حاجة مهمة يجب تعميمها على الجامعات التركية جميعًا.

db | 525

## 7. المصادر والمراجع

- إبراهيم، رجب عبد الجواد. *دراسات في الدلالة والمعجم*. القاهرة: دار غريب للطباعة، 1 الطبعة، 2001.
- ابن دخان، سارة. *المعجم العربي بين النشأة والتطور*. الجزائر: جامعة العربي بن مهيدي قسم اللغة العربية، رسالة ماجستير، 2016.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. *لسان العرب*. 15 مجلد. بيروت: دار الصادر، 1 الطبعة، 2000.
- الحويلي، محمد علي. *معجم اللغة النظري*. بيروت: مكتبة لبنان، 1 الطبعة، 1982.
- الزحشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد. *أساس البلاغة*. لبنان: مكتبة ناشرون، 1 الطبعة، 1992.
- الشهابي، الأمير مصطفى. *المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم والحديث*. بيروت: دار الصادر، 3 الطبعة، 1995.
- الفراهمي، الخليل ابن أحمد. *معجم العين*. 4 مجلد. بيروت: دار النشر ووزارة الثقافة والإعلام العراقية، 1 الطبعة، 1970.
- القاسمي، علي. *علم اللغة وصناعة المعاجم*. الرياض: عمادة شؤون المكتبات بجامعة الملك سعود، 1991.
- المعتوق، أحمد. *المعاجم اللغوية العربية "المعاجم العامة ووظائفها ومستوياتها وأثرها في تنمية لغة الناشئة"* دراسة وصفية تحليلية وتقديرية. أبو ظبي: المجتمع الثقافي، 1996.
- ديزيره سقال. *نشأة المعاجم العربية وتطورها*. بيروت: دار الصداقة العربية، 1 الطبعة، 1995.

عباد، أحمد عبد الرحمن. *عوامل التطور اللغوي*. بيروت: دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع، 1 الطبعة، 1983.  
عمر، أحمد مختار. *البحث اللغوي عند العرب*. القاهرة: عالم الكتب، 6 الطبعة، 1966.

### KAYNAKÇA

- Abbad, Ahmed Abdel-Rahman. *Dil gelişiminin faktörleri*. Beyrut: Dar el-Endalus, 1. Baskı, 1983.
- Al-Farahidi, Al-Halil İbn Ahmad. *Al-Ayin Sözlüğü*. Irak: Irak Kültür ve Enformasyon Bakanlığı, 1970.
- Al-Hüli, Muhammed Ali. *Dilin teorik sözlüğü*. Beyrut: Lübnan Kütüphanesi, 1. Baskı, 1982.
- Al-Kasimi, Ali. *Dilbilim ve Sözlükbilimi*. Riyad: Kütüphane İşleri Dekanlığı, Kral Saud Üniversitesi, 1991.
- Al-Maatouk, Ahmad. *Arapça Dil Sözlükleri*. Abu Dabi: Kültür Topluluğu, 1996.
- Al-Shehabi, Emir Mustafa. *Eski ve Modern Arap Dilinde Akademik Terminoloji*. Beyrut: Dar Al-Sadr, 3. Baskı, 1995.
- Al-Zemahşerî, Abu al-Kasim Mahmud bin Amr bin Ahmed. *Esâsü'l-Belâga*. Lübnan: Yayıncılar Kütüphanesi, 1. Baskı, 1992.
- Desert, Sakal. *Batı sözlüklerinin ortaya çıkışı*, Beyrut: Dar el-Sadaaka, 1. Baskı, 1995.
- İbn-u Duhan, Sarah. *Köken ve gelişme arasındaki Arapça sözlüğü*. Cezayir: Arabi Bin Mahidi Üniversitesi Arap dili bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- İbn-u Manzur, Cemal el-Din Muhammed İbn Makram. *Lisan el-Arab*. Beyrut: Dar el-Sader, 1. Baskı, 2000.
- İbrahim, Rajab Abdulcevad. *Anlambilim ve sözlükte çalışmalar*. Kahire: Dar el-Gharib, 2001.
- Ömar, Ahmed Muhtar. *Araplar arasında dil araştırması*. Kahire: Kitaplar Dünyası, 6. Baskı, 1966.
- Ömar, Ahmed Mukhtar. *Modern Sözlük Endüstrisi*. Kahire: Kitaplar Dünyası, 1998.

# The Role of E-Dictionaries During Translation and Their Impact on Teaching Arabic To Non-Native Speakers

Ahmad Darwish MOAZEN\*

## Extended Abstract

Arab dictionaries, both ancient and modern, have a great role in preserving the verbal authenticity of the Arabic language, and they are a tool for preserving the human heritage and its language through the ages. Scientists continue to carry out research into such dictionaries due to their keen awareness that the cause of the death of any language and its disappearance lies in the neglect of this science. The reason for the emergence of Arabic dictionaries is due to the religious factor associated with preserving the Noble Qur'an, the political and social factors represented in the expansion of the Islamic State and the mixing of Arabs with other non-Arabs, and the linguistic and cultural factors, when the Arabic word began to be divided into an idiomatic meaning and a linguistic meaning with the descent of the Noble Qur'an and immersion in the sciences of the Qur'an and the breadth of Islamic thought. (Al-Shehabi, 1995:24.23)

As for the types of Arabic dictionaries, they are dictionaries of meanings that contain specific topics such as the names of the sword, its attributes, the names and sounds of the horses, and others, such as the jurisprudence of the language by Thaalabi. and dictionaries of idioms that combine expressions according to a specific order without looking at topics such as the lexicon of Al-Ain by Khalil bin Ahmed Al-Farahidi, and multiple dictionaries that contain the intruder on the Arabic language or the dictionary of proverbs or the vocabulary of the Holy Quran and many other dictionaries.

As for the types of electronic dictionaries, we find that they are also divided into three sections: the first of which are dictionaries in the form of computerized programs such as the Easy Lingo program for the computer, the second of which are online dictionaries, such as the dictionary of Google Translate, and the third are dictionaries that can be downloaded to smartphones. As an expectation lexicon (Tevakku Arapça Türkçe Sözlüğü) that Turks use a lot because it offers a fairly good translation.

## Research problem and its importance:

\* Assist. Prof. Dr. Ahmet Dervis MUEZZİN, Ondokuz Mayıs University, Higher Institute of Languages, Department of translation and translator, (Arabic Language), Samsun. Moazen.ahmad@gmail.com, Orcid Id: 0000-0002-8702-6371

The problem posed by the research is how we can take advantage of the many electronic dictionaries available to us today while translating into Arabic from foreign languages (Turkish language) in particular, and what are the best and widely used dictionaries. The importance of the research lies in the fact that the use of linguistic dictionaries, especially electronic, during education, helps to strengthen the linguistic outcome of the students, as the dictionaries contain the culture of the people of the language and private vocabulary and structures, and it is a wealth of information relating to the sciences and the arts. Based on that, this study came to reveal these dictionaries by reviewing the literature and introducing it and identifying its users through a special questionnaire with its analysis, and highlighting the effective role of these dictionaries during translation and when teaching Arabic to non-Arabic speakers.

#### Research aims:

- 1- Identify the types of Arabic dictionaries in addition to the electronic dictionaries that exist today through a literature review.
- 2- Analyzing the students' perceptions of the Arabic language and their use of dictionaries in general at the May 19 Turkish University.
- 3- Identify which electronic dictionaries that students use today during translation and while learning the Arabic language in Turkey.

#### Research questions:

- 1- What is the effect of electronic dictionaries on teaching the Arabic language and translation in general!
- 2- What are the types of these dictionaries and their effective role in translation and education for non-Arabic speakers
- 3- What are the students' perceptions of these dictionaries

#### Research tools and design:

By analyzing electronic questionnaires distributed to students, and eliciting their perceptions and opinions, with anonymization of the participants' information during the delivery of these questionnaires. The questions in these questionnaires are carefully designed to take into account the students' level and understanding, and what they prefer in strict confidence.

At the end of the research, we presented the diversified results through our analysis of the questionnaires that show us learners' perceptions about the use of dictionaries in general and the use of electronic dictionaries in particular. Six questions explain to us the facts of the use of electronic dictionaries, their types, and the preferences of the student. We discovered through this that the use of smart applications for dictionaries is more through the research sample and its community, and we reached detailed statistics that we have presented within the research that enhance the role of these dictionaries during translation and when learning Arabic for non-native speakers.

**Keywords:** Electronic Dictionaries, Translation, Teaching Arabic Language, Technology, Smart Applications.



# BUHÂRÎ NÜSHALARININ CEM‘İ AÇISINDAN YÛNÎNÎ‘YE AİT TASARRUFLARIN ANLAMI ER-RUMÛZ ALÂ SAHÎHÎ‘L-BUHÂRÎ ÖZELİNDE

Osman AYDIN\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 02 Aralık 2020, **Kabul Tarihi:** 11 Mart 2021, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2021, **Atf:** Aydın, Osman. “Buhârî Nüshalarının Cem‘î Açısından Yûnîni‘ye Ait Tasarrufların Anlamı *Er-Rumûz Alâ Sahîhi‘l-Buhârî* Özelinde”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (Mart 2021): 529-559.

<https://doi.org/10.33415/daad.835017>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 02 December 2020, **Accepted:** 11 March 2021, **Published:** 31 March 2021, **Cite as:** Aydın, Osman. “The Meaning of the Effects of Yûnîni In Terms of Consolidation of The Copies of Bukhari’s Named Şahîh, An Investigation Specific to “Al-Rumûz Alâ Şahîh Al-Bukhârî””. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/1 (March 2021): 529-559.

<https://doi.org/10.33415/daad.835017>



## Öz

Sahîh-i Buhârî’nin bugüne ulaşması noktasında en önemli isimlerden biri Yûnîni’dir. Kendisini diğer *Sahîh* râvilerinden ayrı kılan husus ise nüsha farklılıklarına okuyucuların da ulaşabileceği bir şekilde sayfa kenarlarında ve kendi rivayetlerine müdahalede bulunmaksızın remizlerle işaret etmiş olmasıdır. Ancak ilerleyen süreçte, *Sahîh* nüshalarında yer alan remizlerin; yazımı, müellife aidiyeti ve onlara yüklenen manalar sorun oluşturmuştur. Özellikle Kastallâni’nin (öl. 923/1517) konuya dair izahları ile Yûnîni’nin kendi açıklamalarının kimi zaman ayrışması, sonraki yorumlamaları da ciddi oranda etkilemiştir. Bu bağlamda araştırmanın amacı, müellife ait remizlerin tespiti ve doğru bir şekilde anlaşılan-

\* Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, hititosmanaydin@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-0413-1799>

dırılabilmesidir. Çalışmada, Yunîni'nin bizzat bu meseleye hasrettiği *Rumûz* isimli risalesi dikkate alınarak meseleye ilişkin hatalı yorumlamalar tespiti için çalışılmıştır. Keza mezkûr risâlenin neşri de çalışma sonunda verilmiştir. Kendisinin bizzat belirlediği kısaltmalar ve onlara verdiği anlamlar yapılan diğer değerlendirmelerle mukayeseli bir şekilde ortaya konulmuştur. Netice olarak gerek şekilsel gerekse anlamsal açıdan bazı hataların varlığı belirlenmiştir. *Sahîh* metninin sıhhati açısından bu hususların ortaya konulması ve kısaltmaların doğru anlaşılması büyük bir önemi haizdir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Yûnîni, Rumûz, Sahîh-i Buhârî, Nûsha Farklılıkları.

**The Meaning of the Effects of Yûnîni In Terms of Consolidation  
of The Copies of Bukharî's Named Şahîh, An Investigation Specific to  
"Al-Rumûz Alâ Şahîh Al-Bukhârî"**

**Abstract**

One of the most important names for Şahîh al-Bukharî to reach this day is Yûnîni. What makes Yûnîni different from other names that convey Şahîh is; The fact that he used abbreviations for the different versions of the Şahîh in a way that the readers can understand. However, in the following process, the abbreviations of Yunîni in Şahîh; Writing styles, belonging to the author, and the meanings given to the abbreviations created problems. Particularly, the separation of Qaşallâni's explanations on the subject and Yûnîni's own explanations from time to time significantly affected the interpretations made in the following process. In this context, the aim of the research is to determine the abbreviations belonging to the author and to be able to interpret them correctly. In the study, taking into account the treatise "Rumûz" written by Yûnîni personally on this issue, erroneous interpretations regarding the issue were determined. Likewise, it is given at the end of the study in the verified publication of the aforementioned booklet. The abbreviations Yûnîni personally determined and the meanings he gave to them and the other evaluations made were compared. In conclusion; It has been determined that there are some errors in both form and semantics. It is of great importance to put forward these issues and to understand these abbreviations correctly in terms of the correct determination of the authentic text.

**Keywords:** Hadîth, Yûnîni, Rumûz, Şahîh al-Bukhârî, Copy Differences.

**Giriş**

Bir eserin telifi ile sonraki nesillere aktarımı, birbirinden farklı ve zor bir uğraşı ifade eder. Bu durum, selef ulemânın kaleme aldığı çalışmalarda kendisini çok net bir şekilde hissettirmektedir. Özellikle de hadis araştırmalarında; kaynak, sıhhat ve hüküm istinbâtı gibi birçok husus devreye girmektedir. Tüm bunlar gerek müellif gerekse eseri nakledenler açısından büyük bir mükellefiyettir. Hadise dair malzemenin yanlış tespiti ve eserlerde yer bulması büyük bir sorundur. Bununla birlikte telif edilmiş bir kaynağın sonraki kuşağa

hatalı ya da eksik bir şekilde iletilmesi de aynı ölçüde problem oluşturabilir.

Buhârî'nin (öl. 256/870) *Sahîh*'i açısından meseleye yaklaşıldığında, kendisi eserini; *on altı sene içerisinde*<sup>1</sup> *altı yüz bin rivâyet*<sup>2</sup> arasından<sup>3</sup> seçmek suretiyle kaleme almış ve her bir rivâyetin belirlenmesi noktasında ilmî ve manevî açıdan ciddi çaba sarf etmiştir.<sup>4</sup> Horasan, Hicaz, Kuzey Afrika üçgeninde defaten ilmî seyahatlerde bulunarak çalışması için en uygun malzeme arayışında olmuş<sup>5</sup> ve sadece sahîh hadisleri toplama amacı gütmüştür.<sup>6</sup> Keza seçtiği rivâyetleri; içerdiği hükümler muvacehesinde fikhî, muhteviyatları itibarıyla da farklı zaviyelerden bâblara ve kitaplara bölerek tasnif etmiştir.<sup>7</sup> Tüm bunların akabinde eserini bitirip dönemin önemli isimlerine sunmuştur.<sup>8</sup>

Buhârî'nin eseri büyük bir gayretin neticesidir. Ancak bunun sonraki kuşak için bir mana ifade etmesi ve *Sahîh*'ten faydalanılması, onu aynı hassasiyetle nakleden kimseler sayesinde. Zira kaynaklarda ismi ve değeri dile getirilmekle birlikte, elde mevcut olmayan yüzlerce çalışma bulunmaktadır. Aynı şekilde eksik veyahut

- <sup>1</sup> Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1983), 24/449; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavud (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), 12/405; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî İbn İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Mahmûd Arnavud (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 3/253.
- <sup>2</sup> Bu eserin isminin "el-Mebsût" olduğu ifade edilir. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tağlîku't-ta'lik*, thk. Sa'îd Abdurrahmân el-Kazekî (Beyrut: el-Mektebetü'l-islâmiyye, 1405), 5/420; Yaşar Kandemir Kandemir, "Câmiu's-Sahîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/114.
- <sup>3</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hind: Matbaatu dâirati'l-meârif, 1326), 9/49; Zehebî, *Siyer*, 12/402; Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Mahmûd Hâmid el-Fekî (Beyrut: Dâru'l-marîfe, t.y.), 2/252; İbn İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 3/253.
- <sup>4</sup> Zehebî, *Siyer*, 12/402; İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 2/250.
- <sup>5</sup> Zehebî, *Siyer*, 12/393.
- <sup>6</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1987.), 2/8; Zehebî, *Siyer*, 10/96; İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 2/253; İbn İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 3/254.
- <sup>7</sup> Buhârî'nin tüm bu tasarrufları otoritesinin oluşmasında büyük etken oluşturmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Zişan Türcan, "Tarihte Buhari Algılamaları", *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012), 73-97.
- <sup>8</sup> İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 2/246; İbn Hacer, *Tağlîku't-ta'lik*, 5/423; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/54.



kusurlu aktarılan bir o kadar eser de hak ettiği kıymeti görememektedir. Bu bağlamda İslâm ulemâsı, Buhârî'nin sıhhatli bir şekilde nakli konusunda ciddi uğraş vermişlerdir. Bunu, elde mevcut nüshalar ve yapılan mütalaalar neticesinde rahatlıkla söylemek mümkündür.

Ali b. Muhammed el-Yûnînî (öl. 701/1302) Buhârî'nin nakli konusunda ismi ilk sıralarda anılması gereken bir ilim insanıdır. Kendisi; on yaşından itibaren Buhârî rivâyetlerini dinlemeye başlamış, ilerleyen dönemlerde de birçok âlimden; semâ, kıraat ya da başka yollarla *Sahîh*'i temin etmiştir.<sup>9</sup> Kendisini diğer Buhârî râvilerinden ayıran en önemli husus ise farklı nüshalarla kendi nüshasını mukayese ederek bunu eserinde çeşitli remizlerle belirtmesidir. Birçok Buhârî müstensihî farklı nüshaları derlemiştir. Ancak Yûnînî karşılaştırmaya tabi tuttuğu nüshalara belli remizler vererek eserini son derece şeffaf bir hâle büründürmüştür. Öyle ki bu konuda hususi bir risâle de kaleme almıştır.

532 | db

Makalede mezkûr risâlenin mahiyeti ve sistematığına ilişkin tartışma alanları tetkike açılacaktır. Ayrıca risâlenin belirlenen nüshalar çerçevesinde yapılan neşri çalışmanın sonunda verilecektir. Risâlede yer alan remizlerin doğru anlaşılabilmesi adına, Kastallânî'nin konuya dair izahları ve son dönemde yapılan bazı çalışmalarla mukayese yapılacaktır. Araştırmanın odak noktası bahse konu risâle olduğu için Yûnînî'nin hayatı, diğer Buhârî nüshaları ya da müellifin *Sahîh*'i kaleme alış serüveni gibi başlıklar konuya dair hususi çalışmalara havale edilerek yüzeysel bir şekilde işlenecektir. Kezâ gerek Kastallânî'nin ilaveten zikrettiği; “عط”, “ق”, “ج”, “صع” gerekse *Sahîh*'in Bulak baskısında tespit ettiğimiz; “ح”,<sup>10</sup> “خ”,<sup>11</sup> “طع” ya da “قصر”,<sup>17</sup> “م..م”,<sup>16</sup> “ليس”,<sup>15</sup> “خف”,<sup>14</sup> “معا”,<sup>13</sup> “إلى”,<sup>12</sup> “إلى...إلى” gibi “مؤخر...يقدم”,<sup>25</sup> “هذا عند”,<sup>24</sup> “مقدم...مؤخر”,<sup>23</sup> “جميعا”,<sup>22</sup> “د”,<sup>21</sup> “م”,<sup>20</sup> “م”,<sup>19</sup> “طع” gibi

<sup>9</sup> Tetkike açtığımız risâlede bizzat kendisi *Sahîh*'i dinlediği kişileri belirtmektedir.

<sup>10</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beirut: Dâru tavkî'n-necât, 1422), 3/50.

<sup>11</sup> Buhârî, *Sahîh*, 5/51,96; 6/3; 9/36.

<sup>12</sup> Buhârî, *Sahîh*, 2/3, 15; 3/5, 151; 4/22; 6/19.

<sup>13</sup> Buhârî, *Sahîh*, 1/150; 3/132.

<sup>14</sup> Buhârî, *Sahîh*, 2/102; 3/3,14; 4/3,11; 6/5,185; 7/49; 9/151.

<sup>15</sup> Buhârî, *Sahîh*, 6/19; 8/52; 9/18.

<sup>16</sup> Buhârî, *Sahîh*, 1/73, 85; 2/26.

<sup>17</sup> Buhârî, *Sahîh*, 3/94, 118; 4/40; 5/50; 6/19; 7/8.

<sup>18</sup> Buhârî, *Sahîh*, 3/32; 4/172.

<sup>19</sup> Buhârî, *Sahîh*, 1/171; 2/13.

farklı remizler makalenin doğrudan konusu olmadığı ve önemlerine binaen farklı bir çalışmada ele alınmasının gerekliliğine inanıldığı için tetkik alanına dâhil edilmemiştir.

### 1. Yûnînî'nin Hayatı

Tam adı Şerefüddîn Ebü'l-Hüseyn Ali b. Muhammed b. Ahmed Abdullah el-Ba'lebekî el-Hanbelî olan el-Yûnînî, 11 Receb 621 (29 Temmuz 1224) senesinde o dönemde Memlükî idaresinde bulunan<sup>26</sup> bugün Lübnan'ın sınırları içerisinde yer alan Ba'lebek şehrinde doğmuştur.<sup>27</sup>

İdarecilerle yakın ilişkiler kurmuş<sup>28</sup> bir aileye mensup olan Yûnînî'nin babası ve ilk hocası Muhammed b. Ahmed el-Yûnînî (öl. 658/1260) meşhur bir Hanbelî fıkıhçısı, kardeşi Kutbüddin el-Yûnînî (öl. 726/1326) de *Zeylu Mir'âti'z-zamân* isimli eserin sahibi önemli bir tarihçidir.

Yûnînî farklı ilmî disiplinlerde öğrenim görmüştür. Hadis alanında; *et-Tergîb ve't-terhîb* sahibi Münzirî (öl. 655/1258), Mısırlı muhaddis Dimyâtî (öl. 705/1306), hadis usûlü noktasında İbnü's-Salâh (öl. 643/1245), dil ve kıraat âlimi İbn Mâlik et-Tâî (öl. 673/1274) kendilerinden ilim öğrendiği isimler arasındadır.<sup>29</sup> Müellifin, talebeleri ile şiir dersleri yaptığı bilgisi de bu alana dair ilgisini göstermektedir.<sup>30</sup> Aldığı eğitim ve yaptığı ilmî seyahatlerin ardından memleketi Ba'lebek'e dönen Yûnînî, babasından sonra dersleri devralmıştır. Öğrencileri arasında ilk sırada, Zehebî (öl.

<sup>20</sup> Buhârî, *Sahîh*, 1/29; 2/29.

<sup>21</sup> Buhârî, *Sahîh*, 9/104.

<sup>22</sup> Buhârî, *Sahîh*, 8/13.

<sup>23</sup> Buhârî, *Sahîh*, 2/104.

<sup>24</sup> Buhârî, *Sahîh*, 2/10.

<sup>25</sup> Buhârî, *Sahîh*, 4/30, 53; 5/14, 71.

<sup>26</sup> Burak Gani Erol, "Memlüklerde Dört Mezhep Başkadılıklarının Kuruluşu ve İşleyişi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 87 (2018) 75; Fatih Yahya Ayaz, *Memlükler* (İstanbul: İSAM Yayınları, t.y.), 110.

<sup>27</sup> Yûnînî'nin hayatı ile ilgili kaynakların listesi için bk. Cuma Fethi Abdulhalim, *Rivâyâtü'l-Câmi'i's-Sahîh ve Nüsehuh* (Mısır: Dâru'l-felâh, 2013), 655-663; Ebü'l-Hüseyn Şerefüddîn Alî b. Muhammed b. Ahmed el-Yûnînî, *Meşyehatü Şerefiddîn el-Yûnînî (Mukaddime)* (Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 2002), 25-26.

<sup>28</sup> Kutbüddîn Mûsâ el-Yûnînî, *Zeylu Mir'âti'z-zemân* (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-islâmî, 1992), 2/131-132.

<sup>29</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Yûnînî, *Meşyeha*, 7-15.

<sup>30</sup> Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleymân el-Useymin (Riyad: Mektebetü'l-ubeykân, 2005), 4/332-333.

748/1348) zikredilebilir. Ayrıca muhaddis tarihçi Birzâlî (öl. 739/1339), bir şafiî fakihî ve sufi olan İbn Lebbân (öl. 749/1349) ve *Tuhfetu'l-eşrâf ile Tehzîbu'l-Kemâl* gibi önemli eserler kaleme alan Yûsuf el-Mizzî (öl. 741/1341) de talebeleri arasında yer almaktadır.<sup>31</sup>

Yûnînî, 701/1302 senesindeki Dımaşk seyahatinin ardından Ba'lebek'e dönmüş ve kendi kurduğu kütüphaneye kitap vakfetmek için depoya girmiştir. Bu sırada ismi Musa olan Mısırlı birisinin saldırısına uğramıştır. Kaynaklarda aklî melekelerinin de yerinde olmadığı ifade edilen bu şahıs, elindeki sopayla Yûnînî'nin başına defalarca vurmuş ve onu bıçaklamıştır. Uğradığı saldırının ardından ateşli bir humma nöbeti geçiren Yûnînî, 10 Mayıs 1302 senesinde Perşembe günü saat sekiz civarında Ba'lebek'te vefat etmiştir. Cenazesi Ba'lebek şehrinin dışındaki Şam mezarlarından Bâb-ı Satha'ya defnedilmiştir.<sup>32</sup>

## 2. Rumûz'un Ortaya Çıkışı

534 | db

*Rumûz*'u gerek içerik gerekse sistematik açıdan doğru anlayabilmek için Yûnînî'nin kendisine ait *Sahîh* nüshasını teşekkül sürecinin bilinmesi gerekmektedir. Bu zaviyeden meseleye yaklaşıldığında, Yûnînî'nin *Sahîh* nüshasını oluştururken gösterdiği çaba, “zabt, tashih ve mukabele” şeklinde sıralanmaktadır.<sup>33</sup> Ancak kronolojik silsile içerisinde durum daha farklı olmalıdır. Buna göre müellif, henüz on yaşındayken 630/1232'de ilk kez Buhârî'yi baştan sona dinlemiştir. Babası Muhammed b. Ahmed el-Yûnînî ve başkaca üç isim<sup>34</sup> Buhârî râvîlerinden biri olan İbn Zebîdî'ye (öl. 629/1231) *Sahîh*'i kıraat ederken Yûnînî de bu mecliste yer almış ve *Sahîh*'i semâ etmiştir. Devam eden süreçte de birçok farklı hocadan *Sahîh*'i dinlemiştir. Bu süreç “zabt” kısmını ifade eder. Kendisinin 640-41/1242/1243 senesinden sonra 5 sefer Mısır'a gittiği kaynaklarda ifade edilmektedir.<sup>35</sup> *Rumûz*'da onun 661/1262'de Kahire'de *Sahîh*'i dinlediği de açıkça belirtilmektedir.<sup>36</sup> Dolayısıyla Yunîni bu dönem-

<sup>31</sup> Yûnînî, *Meşyeha*, 15-21.

<sup>32</sup> İbn Receb, *Zeyl*, 4/333.

<sup>33</sup> Ahmed Muhammed Şâkir, *en-Nakd en-Nüşatü'l-Yûnînîyyeti min Sahîhi'l-Buhârî* (Kahire: Âlemü'kütüb, t.y.), 5.

<sup>34</sup> Ebü'l-Hüseyn Şerefüddîn Alî b. Muhammed b. Ahmed el-Yûnînî, *er-Rumûz 'alâ Sahîhi'l-Buhârî* (Berlin: Prusya Kültür Mirası Devlet Kütüphanesi, 4460), 7a.

<sup>35</sup> İbn Receb, *Zeyl*, 4/333; Cuma Fethi, *Rivâyâtü'l-Câmi'i's-Sahîh*, 660.

<sup>36</sup> Yûnînî, *er-Rumûz*, 7b.

de hâlâ nüsha teminine devam etmektedir. Bu sebeple müellifin elindeki aslı Kahire'de mevsûk nüshalarla karşılaştırdığı<sup>37</sup> bilgisi 661/1262'den sonra olmalıdır. Kendisinin 668/1270'te<sup>38</sup> gittiği Dimaşk'ta İbn Mâlik et-Tâî'nin ve diğer birçok âlimin hazır bulunduğu bir mecliste Buhârî nüshasını yetmiş bir oturumda okuyup naklettiği düşünülürdüğünde<sup>39</sup> ve Zehebî'nin Yûnî'nin bir yıl içerisinde 11 nüsha ile kendi nüshasını mukayese ettiği bilgisinden<sup>40</sup> hareketle 661-668/1262-1270 arasında mukabele işlemini bitirmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Yani Yûnî'nî, diğer Buhârî rivâyetleriyle karşılaştırdığı asıl nüshasını İbn Mâlik'e sunmuştur. Zaten bu işlemi mukabeleden önce yapmış olsaydı mukayeseye tabi olan nüshalarda var olması muhtemel hataları da hocasına gösterme imkânı bulamayacaktı. Zabt, mukabele ve tashih işlemlerini gerçekleştiren Yûnî'nî 669/1271 senesinde İbn Zeyd isminde yazısı güzel<sup>41</sup> bir kişiye mukayeseli nüshasını yazdırmıştır.<sup>42</sup> Rosemarie'nin Berlin yazmalarından edindiği bilgiye göre 671/1273'te *Sahîh*'i öğretmek için Hama'da bulunması da eserin tamamlandığına dair net bir karine sunmaktadır.<sup>43</sup>

Burada Yûnî'nî'nin tasarrufları açısından hususiyetle değinmenin yerinde olacağı bir nokta söz konusudur. Yukarıdan beri izah edildiği üzere Yûnî'nî birçok farklı nüsha temin etmiş ve onları tetkike açmıştır. Ancak tüm bu Buhârî rivâyetlerine anlam katan şey,

<sup>37</sup> Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr Kastallânî, *İrşadü's-sâri li şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: Matbaatü'l-kübrâ, 1323), 1/57.

<sup>38</sup> Bu tarihlendirmenin 666/1268 ve 667/1269 olduğu da ifade edilmektedir. Ahmed Muhammed Şâkir Kastallânî'nin tarihlendirmede hata yaptığını mahtut ve matbu nüshaları kıyaslayarak tespit etmiştir. Şâkir, *en-Nakd*, 6.

<sup>39</sup> Kendisi bu mecliste sadece talebe ya da imtihan edilen kimse konumunda değildi. Bilakis hem dinleyici hem kıraat eden hem de hoca vasfını taşıyordu. Elindeki *Sahîh* nüshası İbn Mâlik et-Tâî'nin gözetiminde Arap dil kuralları itibarıyla tashih edilmiştir. Yûnî'nî ise İbn Mâlik'in bütün düzeltmelerini kabul etmemiştir. Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: Otto, 2015), 198. E. Levi Provençal-Sadık Cihan, "Sahîhi Buhârî'nin Magrib Nüshasının İncelenmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1986), 62; Şâkir, *en-Nakd*, 6.

<sup>40</sup> Ebşer Avz Muhammed İdris Ebşer Avz, "Cuhûdu'l-imâmeyn el-Hâfız el-Yûnî'nî ve'l-Hâfız İbn Hacer fi tahkiki Sahîhi'l-İmâm el-Buhârî", *Mu'temeru'l-intisâr li's-Sahîhayn* 15 (2010), 5; İbn Receb, *Zeyl*, 4/330.

<sup>41</sup> Muhammed b. Abdullah b. Humeyd en-Necdî Necdî, *es-Sehabu'l-vâbile alâ darâihî'l-hanâbile*, thk. Ebû Zeyd Bekr b. Abdillâh, (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1996), 3/990.

<sup>42</sup> Arafat Aydın-Ali Albayrak, "Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular: Bulak Baskısı, Yûnî'nî Yazmaları ve Abdullah b. Sâlim el-Basrî Nüshası", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 35 (2016), 7.

<sup>43</sup> Quiring-Zoche Rosemarie, "How al-Buhârî's Sahîh Was Edited in the Middle Ages: 'Ali al-Yûnî'nî and His Rumûz", *Bulletin d'Etudes Orientales* 50 (1998), 196.

kendisinin asıl nüshasıdır. Müellif, nüshalar arasında salât ü selâm ve dua ifadelerindeki farklılıklara kadar değinmiş,<sup>44</sup> tenkitli neşir mantığı barındıran bir takım tatbiklerde bulunmuştur.<sup>45</sup> Öyle ki bazı uygulamalarında, batılların textual criticism/lower criticism ismini verdikleri metin eleştirisine bakan yönlerinin olduğu söylenmiştir.<sup>46</sup> Onun, “Buhari’yi, kendisine sonradan izafe edilen şartlardan uzaklaştıracak kısımlardan mümkün olduğu kadar kurtarmaya” çalıştığı dile getirilmiştir.<sup>47</sup> Tüm bunlara rağmen o; nüshasına dışarıdan bir müdahalede bulunmamış, bütün tasarruflarını sayfa kenarlarındaki izahlarıyla gerçekleştirmiştir. Birçok yerde mukayeseye esas olan diğer nüshalarda müşterek lafızları kendi aslında değiştirmemiş, sadece hamışte bu duruma işaret etmiştir. Hatta kendi nüshasında yanlış olduğunu bildiği bazı yerleri dahi düzeltmemiş ve bu hataya hamışte değinmiştir.<sup>48</sup> Dolayısıyla onun karşılaştırdığı metinlerde doğru gördüğü kısımları kendi aslında tashih ederek yeni bir nüsha oluşturduğunu düşünmek çok doğru gözükmemektedir.

536| db

Netice olarak Yûnînî, elde ettiği nüshalara ayrı remizler vermiş ve tüm bu mesainin ardından *Rumûz*’u kaleme almış olmalıdır. Zira en eski nüshalardan biri olan Berlin nüshası da olmak üzere eserin sonunda,

تمت الفهرسة المباركة الدالة على الخلاف الواقع في بعض حروف من الجامع الصحيح  
المزيلة للإشكال عنها

ifadelerinin yer alması<sup>49</sup> mezkûr remizlere ilişkin sonradan ortaya çıkan bazı müşküller sebebiyle bu risâlenin yazıldığını göstermektedir. Dolayısıyla risâlenin telif tarihi 669/1271 sonrası olmalıdır. Müellifin vefatının 701/1302 olduğu düşünülürken tamamlanmış *Sahîh* üzerinden yaptığı derslerde ortaya çıkan bazı sıkıntılar sebebiyle bu çalışmayı oluşturduğu ihtimali akıllara gelmektedir.

<sup>44</sup> Şehseddin Muhammed es-Sehâvî, *Fethu’l-muğîs şerhu Elfiyeti’l-hadîs* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 1403), 3/69.

<sup>45</sup> Salahattin Polat, “Modern Dönemde Hadis İliminin Temel Meseleleri”, *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri (İlmi Toplantı)*, (2007), 240.

<sup>46</sup> Fatma Kızıl, “Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları (Dergi)* 5/1 (2019), 203-204.

<sup>47</sup> Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, 201.

<sup>48</sup> Ali Albayrak, “Mehmed Zihni Efendi Örneğinde Sahîh-i Buhârî Baskılarının Tashihi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 54 (2018), 56.

<sup>49</sup> *er-Rumûz (Prusya 4460)*, 9a.

Yûnînî'nin *Sahîh* nüshası bazı kaynaklarda babasına atfedilerek hata edilmiştir.<sup>50</sup> Dolayısıyla *Rumûz*'un müellife aidiyetine ilişkin kısa bir bilgilendirmede bulunmak da faydadan hâlî değildir. Yûnînî'nin müstakil bir isim vermediği eser daha sonra *Rumûzu'l-Câmiî's-Sahîh li'l-Îmâm el-Buhârî*,<sup>51</sup> *er-Rumûzu'l-Yûnîniyye*, *er-Rumûz alâ Sahîhi'l-Buhârî*, *el-Usûl ve'r-rumûz*<sup>52</sup>, *el-Fürûsü'l-mübârekü'd-dâl ale'l-hilâfi'l-vâkı fî bil-hurûf mine'l-Câmiî's-sahîh* gibi birçok farklı isimle anılmıştır.<sup>53</sup> Bunlardan *er-Rumûz alâ Sahîhi'l-Buhârî* ismi daha çok kabul görmektedir. Eserin müellife aidiyeti ise risâlenin baş kısmında yer alan

قال الشيخ الإمام العلامة أبو الحسين علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله اليونوني عفا الله عنه. الاصول المشار اليها مما احلث عليه في هوامش نسختي من صحيح البخاري

ifadeleri<sup>54</sup> ile net bir şekilde anlaşılmaktadır.

### 3. Remizlerin Ait Olduğu Buhârî Rivâyetleri

Yûnînî, kullandığı kısaltmalara ve anlamlarına ilişkin bazı değerlendirmelerde bulunmakla birlikte, konuya taalluk eden kimi hususların netliğe kavuşturulmadığı da ortadadır. Remizlerle ilgili bizzat müellifin bazı izahlarındaki kapalılık ve bazı kısaltmaların farklı anlamlara gelecek bir yapı arz etmesi bunlar arasında zikredilebilir. Ayrıca Bulak baskısında olmakla birlikte risâlede yer almayan remizlerin izahı da başlı başına bir sıkıntı oluşturmaktadır. Nitekim Irakî tarafından remizlerde bazı muğlak kullanımların olduğu belirtilmiş ve doğru anlamı tespit noktasında net yorumlamada bulunulamamıştır.<sup>55</sup> Bu bağlamda risâlede geçen remizlerin anlamlarına yönelik izahların ayrı ayrı mütalaa edilmesi önem taşımaktadır.

<sup>50</sup> Ignaz Goldziher Goldziher, *Muhammedanische Studien II* (Hidesheim: Repr. of the ed. Halle, 1888), 239.

<sup>51</sup> Mahtut nüshanın geçtiği yer için bk. Yûnînî, *Rumûzu'l-Câmiî's-Sahîh li'l-Îmâm el-Buhârî* (Medine: Mektebetü Melik Abdülazîz Vizâretü'l-hacc ve'l-evkâf Mektebetü Şeyhu'l-islâm Ârif Hikmet, 61/232); Abdolvahap Özsoy, *Buhârî Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mahiyeti Üzerine* (Kayseri: Fenomen, 2016), 197.

<sup>52</sup> Yûnînî, *er-Rumûz alâ Sahîhi'l-Buhârî*, *el-Usûl ve'r-rumûz* (Riyad: Merkezü Melik Fay-sal, 05116-2/ 74718).

<sup>53</sup> Bu ibare risâlenin son kısmında yer alan açıklamadır ve “el-fürûs” şeklinde yanlış zabt edilmiştir. Doğrusu “el-Fehrese” olmalıdır. Kızıl da bahse konu nüshayı -zühûlen olsa gerek- Yûnînî'ye ait farklı bir eser olarak zikretmiştir. Fatma Kızıl, “Yûnînî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 43/596.

<sup>54</sup> *er-Rumûz* (Prusya 4460), 6b.

<sup>55</sup> Abdurrahâmân b. Hamd el-Hudayr el-Hudayr, *Şerhu Elfiyeti Irakî* (b.y.: el-Lecnetü'd-dâime li'l-buhûsî'l-ilmîyye, t.y.), 623. Kastallânî, *İrşadü's-sâri*, 1/57.

### 3.1. Asîlî Rivâyeti

Ebû Muhammed Abdullâh b. İbrâhîm b. Muhammed el-Ümevî el-Endelüsî el-Asîlî 324/934 senesinde dünyaya gelmiştir.<sup>56</sup> Bir Mâlikî âlimi olan Asîlî *Sahîh*'i; Ebû Zeyd el-Mervezî'den (öl. 371/981) iki sefer ve Cürçânî'den (öl. 373/983) de bir kez dinlemiştir.<sup>57</sup> Yûnînî ise Asîlî'nin üç farklı talebesinden gelen *Sahîh* nüshalarını edinmiştir. Asîlî 392/1002 yılında vefat etmiştir.<sup>58</sup>

Yûnînî risâlede Asîlî için “ص” kısaltmasını kullandığını belirtmektedir.<sup>59</sup> Kastallânî de aynı şekilde Yûnînî'nin bu remizi kullandığını söyler.<sup>60</sup> Asîlî nüshası ile ilgili en dikkat çekici detay, Yûnînî'nin esas aldığı nüshada bulunup da Asîlî'nin nüshasında bulunmayan kısımların oranıdır. Öyle ki bazen hadisin bir kısmı<sup>61</sup> bazen hadisin tamamı<sup>62</sup> bazen de bir bâbın hatta birkaç bâbın dahi bulunmadığı durumlar<sup>63</sup> mevcuttur. Bu husus, Asîlî nüshasının niteliğine ilişkin fikir verici mahiyettedir. Ayrıca Asîlî'nin iki ayrı hocasından ve üç talebesinden gelen nüsha/nüşhaları mukayeseye tabi tutan Yûnînî'nin hepsi için tek remiz kullanması da mezkûr rivâyeti yorumlamayı zorlaştırmaktadır.

### 3.2. İbn Asâkir Rivâyeti

İbn Asâkir'in (öl. 571/1176) tam ismi Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî'dir ve 499/1105 senesinde doğmuştur. İbn Asâkir'e ait bu nüshanın Küşmîhenî (öl.578/1182) ve İbn Şebbûye (öl. ?) rivâyetlerini içerdiği, Yûnînî'nin nüshasını tekrardan yazan Nüveyrî (öl. 733/1333) tarafından ifade edilmiştir.<sup>64</sup> Yûnînî İbn Asâkir'den gelen birçok

<sup>56</sup> Ebü'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*, thk. es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Huseynî (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1988), 1: 290.

<sup>57</sup> Ebû Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdillâh el-Bağdâdî Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemül-büldân* (Beyrut: Dâru sâdır, 1995), 1/213.

<sup>58</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998), 3/1020; Zehebî, *Siyer*, 16/560-561.

<sup>59</sup> *er-Rumûz* (Prusya 4460), 6b.

<sup>60</sup> Kastallânî, *İrşadi's-sâri*, 1/57.

<sup>61</sup> Buhârî, *Sahîh*, 1/77; 2/83.

<sup>62</sup> Buhârî, *Sahîh*, 1/79-80; 2/151.

<sup>63</sup> Buhârî, *Sahîh*, 1/81; 2/148.

<sup>64</sup> Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 362, vr. 296b; Aydın-Albayrak, “Sahîh-i Buhârî Nüşhalarına Dair Yeni Bulgular”, 10.

*Sahîh* rivâyeti olduğunu bildirmekle birlikte herhangi bir senet zikretmemiştir.<sup>65</sup>

Kastallânî, Yûnînî'nin İbn Asâkir için “ش” kısaltmasını kullandığını söyler.<sup>66</sup> Ancak risâle incelendiğinde çok net ve gerekçeli bir şekilde Yûnînî'nin “س” remizini tercih ettiği görülmektedir.<sup>67</sup> Ne var ki sonraki dönem çalışmalarının neredeyse tamamında Kastallânî'nin ifadesi kabul edilerek İbn Asakir için “ش” remizi kullanıldığı belirtilmiştir. Hatta Ahmed Muhammed Şâkir bunun ed-Dımeşkî isminden geldiğini öne sürmüştür.<sup>68</sup> Oysaki Yûnînî İbn Asâkir isminin çok meşhur olması sebebiyle “س” remizini kullandığını söylemektedir. *Sahîh*'in Bulak baskısı incelendiğinde metin içerisinde “ش” remizinin kullanılmamış olması da bu bağlamda önemlidir.

### 3.3. Ebü'l-Vakt Rivâyeti

Ebü'l-Vakt'in (öl. 553/1158) tam ismi, Sedîdüddîn Abdülevvel b. İsâ b. Şu'ayb es-Siczi'dir. Kendisi 458/1066 senesinde dünyaya gelmiştir. *Sahîh*'i hocası Dâvûdî'den (öl. 467/1075) 465/1075 senesinde dinlemiştir.<sup>69</sup> Yûnînî'nin esas kabul ettiği nüsha da Ebü'l-Vakt nüshasıdır. Aynı zamanda Ebü'l-Vakt'in meşhur talebesi Sem'ânî'nin (öl. 562/1167) hocasına kıraat ettiği Buhârî nüshasını da mukabeleye esas tuttuğu dört rivâyetten biri olarak belirlemiştir.

Yûnînî risâlesinde Ebü'l-Vakt için “ط” kısaltmasını kullanmıştır.<sup>70</sup> Ancak Bulak baskısında çok fazla sayıda “ط” ve “ط” remizlerinin kullanılmış olması akıllarda soru işareti bırakmaktadır. Kastallânî çok net bir biçimde Ebü'l-Vakt için Yûnînî'nin “ط”<sup>71</sup> remizini kullandığını söyler. Fück,<sup>72</sup> Rosemarie,<sup>73</sup> Kandemir,<sup>74</sup> Özsoy<sup>75</sup> ve

<sup>65</sup> *er-Rumûz (Prusya 4460)*, 8a.

<sup>66</sup> Kastallânî, *İrşadi's-sâri*, 1/57.

<sup>67</sup> *er-Rumûz (Prusya 4460)*, 6b.

<sup>68</sup> Şâkir, *en-Nakd*, 8.

<sup>69</sup> Zehebî, *Siyer*, 20/3011; Nezzâr Abdulkadir er-Reyyân, “el-İmâm el-Yûnînî ve cuhûduhu fî hıfzî Sahîhi'l-İmâmi'l-Buhârî ve tahkîku rivâyâtihi”, *Mecelletu câmiati'l-İslâmiyye* 1 (2002), 256. 256; Kızıl, “Yûnînî”, 43/596.

<sup>70</sup> *er-Rumûz (Prusya 4460)*, 6b, 8b.

<sup>71</sup> Kastallânî, *İrşadi's-sâri*, 1/57.

<sup>72</sup> Johann Fück-Bekir Ezer, “Buhari'nin Hadis Tedvininin Rivâyet Tarihine Katkıları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/1 (2010), 159.

<sup>73</sup> Rosemarie, “How al-Buhari's Sahih Was Edited in the Middle Ages”, 218.

<sup>74</sup> Kandemir, “Câmiu's-Sahîh”, 7/117.

<sup>75</sup> Özsoy, *Buhârî Nüshaları*, 198.



Kızıl<sup>76</sup> gibi isimlerin araştırmalarında ve konuya dair müstakil başkaca çalışmalarda<sup>77</sup> bu ayrıma ilişkin bir değerlendirme yer almaktadır. Bulak baskısını hazırlayan Ezher ulemâsı ise 1, 3 ve 5. cildin giriş kısmında “ط” remizinin Ebü'l-Vakt'i ifade ettiğini belirtmişler,<sup>78</sup> ancak geriye kalan ciltlerde ise Ebü'l-Vakt için hem “ط” hem de “ط” remizinin kullanılmış olabileceğini söylemişlerdir.<sup>79</sup> Başka bir araştırmada ise “karışma tehlikesi olmadığı için olsa gerek” şeklinde bir kayıt koşularak iki kısaltmanın da aynı anlama geldiği dile getirilmiştir.<sup>80</sup>

Yûnînî risâlede Ebü'l-Vakt için “ط” kısaltmasını kullandığını gerekçe göstererek izah etmiştir.<sup>81</sup> Bununla birlikte her iki remiz de Bulak baskısı içerisinde sıklıkla kullanılmıştır. Öyle ki aynı sayfada yan yana “ط” ve “ط” kısaltmaları birlikte verilmiştir.<sup>82</sup> *Sahîh*'in Bulak baskısında “ط” remizi ile ifade edilen hemen her yere ilişkin değerlendirmelerinde Kastallânî Ebü'l-Vakt'e işaret etmişken, “ط” remizi kullanılan yerlerde kimi zaman Ebü'l-Vakt'e atıfta bulunmuş<sup>83</sup> kimi zaman ise bunu belirtmemiştir.<sup>84</sup> Böylesi bir durum ise bu iki kısaltmanın Ebü'l-Vakt'e işaret etmekle birlikte “ط” remizinin farklı bir isim eliyle konulmuş olma ihtimalini hatıra getirmektedir.

540 | db

### 3.4. Herevî Rivâyetleri

Tam ismi Ebû Zer Abd b. Ahmed b. Muhammed el-Herevî (öl. 434/1043) olup 355/966 senesinde doğmuştur. *Sahîh*'i 373/983'te İbn Hammûye'den, 374/984'te Müstemlî'den ve 387/997'de Küşmîhenî'den dinlemiştir. Bu yüzden *Sahîh*'in üçüncü nesil râvileri içerisinde önemli bir konumdadır.<sup>85</sup> Yûnînî risâlesinde Ebû Zer üzerinde özellikle duracağını ve mezkûr üç rivâyetini de kullandığını ifade etmiştir.<sup>86</sup>

<sup>76</sup> Kızıl, “Yûnînî”, 43/596.

<sup>77</sup> Abdulkadir er-Reyyân, “el-İmâm el-Yûnînî”, 243; Şâkir, *en-Nakd*, 8.

<sup>78</sup> Buhârî, *Sahîh*, 1/5.

<sup>79</sup> Buhârî, *Sahîh*, 2/1; 4/1; 6/1; 7/1; 8/1; 9/1.

<sup>80</sup> Aydın-Albayrak, “Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular”, 11.

<sup>81</sup> *er-Rumûz (Prusya 4460)*, 8b.

<sup>82</sup> Buhârî, *Sahîh*, 2/159, 160.

<sup>83</sup> Buhârî, *Sahîh*, 2/159, 161; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 3/195.

<sup>84</sup> Buhârî, *Sahîh*, 2/158, 159; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 3/187, 189.

<sup>85</sup> Muhammed b. Hayr el-İşbîlî, *Fehrese mâ revâhu 'an şüyûhih*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Tunus: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 2009), 131; Zehebî, *Siyer*, 17/554-563.

<sup>86</sup> *er-Rumûz (Prusya 4460)*, 6b.

Yûnînî, Herevî için “و” kısaltmasını kullanmıştır. Kastallânî ise bunu “هـ” olarak ifade etmiştir.<sup>87</sup> Bu büyük bir hatadır. Mezkûr “هـ” remizi ise ifade edileceği üzere Ebü'l-Heysen el-Küşmîhenî'ye aittir. Belki de müstensih eliyle ortaya çıkan bu durum, sonraki dönemde Kastallânî'nin ilmî otoritesinin de etkisiyle kabul görmüştür.

#### 3.4.1. Müstemlî Rivâyeti

Tam ismi İbrahim b. Ahmed b. İbrahim b. Ahmed b. Dâvud Ebû İshâk el-Belhî olan Müstemlî'nin (öl. 376/986) doğum tarihi net olarak bilinmemektedir. *Sahîh*'i Firebrî'den 314/926 senesinde dinlemiştir.<sup>88</sup>

Kastallânî Müstemlî için “ست”<sup>89</sup> şeklinde bir kısaltma belirlemiştir. Yûnînî kendi risâlesinde bunun “سـ” olduğunu söylemektedir.<sup>90</sup>

#### 3.4.2. Ebü'l-Heysen el-Küşmîhenî Rivâyeti

Küşmîhenî 389/998 senesinde vefat etmiştir ve Firebrî'den *Sahîh*'i bir defadan çok dinlemiştir.<sup>91</sup> Gerek Yûnînî'nin kendi ifadeleri gerekse Kastallânî'nin değerlendirmeleri arasında bir farklılık yoktur. Netice itibarıyla Küşmîhenî için belirlenen kısaltma “هـ” dir. Dolayısıyla Kastallânî hem Herevî hem de Küşmîhenî için aynı kısaltmayı kabul etmiştir.<sup>92</sup>

#### 3.4.3. İbn Hammûye Rivâyeti

Tam ismi Abdullah b. Ahmed b. Hammûye b. Yûsuf b. A'yen Ebû Muhammed es-Serahsî olan İbn Hammûye (öl. 381/991), 293/905 senesinde dünyaya gelmiştir. *Sahîh*'i Firebrî'den 316/928 senesinde dinlemiştir.<sup>93</sup>

Kastallânî İbn Hammûye için “ح” remizinin Yûnînî tarafından kullanıldığını belirtmiştir.<sup>94</sup> Oysaki Yûnînî bunu, “حـ” şeklinde kuy-

<sup>87</sup> Kastallânî, *İrşadü's-sâri*, 1/57.

<sup>88</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Târîhu'l-islâm ve vefeyâtu meşâhir ve'l-a'lam* (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 2003), 8/424.

<sup>89</sup> Kastallânî, *İrşadü's-sâri*, 1/57.

<sup>90</sup> *er-Rumûz* (Prusya 4460), 7a.

<sup>91</sup> Zehebî, *Târîhu'l-islâm*, 8/653; Zehebî, *Siyer*, 16/492; Kâtib Çelebi, *Süllemül-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl* (İstanbul: Mektebetü ırcica, 2010), 5/180.

<sup>92</sup> *er-Rumûz* (Prusya 4460), 7a.

<sup>93</sup> Zehebî, *Târîhu'l-islâm*, 8/520; Hayreddîn Ziriklî, *el-A'lâm* (Kahire: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 1956), 7/110; Kâtib Çelebi, *Süllemül-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, 2/101.

<sup>94</sup> Kastallânî, *İrşadü's-sâri*, 1/57.

ruksuz olarak belirtmiştir.<sup>95</sup> Bu durum sonraki çalışmalarda bir sorun olarak görülmüş ve “ح” remizinin anlamlandırılması hususunda sıkıntı ortaya çıkmıştır.<sup>96</sup> Netice olarak Yûnînî eliyle ya da onunla Kastallânî arasında yapılan bir ekleme ile “ح” şeklinde bir remizin varlığından bahsedilmiş olabilir.

#### 3.4.4. Ebû Zerr’in Talebeleri Arasında Ortak Rumûzlar

Yûnînî Ebû Zerr’in talebelerine ait *Sahîh* rivâyetlerini kimi zaman müstakil kimi zaman ise müşterek remizlerle ifade etmiştir. Bu bağlamda Kastallânî, İbn Hammûye ile Küşmîhenî’nin birlikte ifade edilmesini “ح”; Müstemlî ile İbn Hammûyi’nin müştereken zikredilmesini ise “حس” kısaltmaları ile açıklandığını söylemiştir.<sup>97</sup> Yûnînî’nin risâlesinde ise bunlara ilaveten bir remiz daha mevcuttur. Bu ise Müstemlî ile Küşmîhenî’nin ortak kullanımı olan “سهـ” kısaltmasıdır. Dolayısıyla Kastallânî eksik bir aktarımda bulunmuştur.

#### 4. Remizlere Yüklenen Anlamlar

Bu kısımda Yûnînî’nin remizlere yüklediği anlamlar; kendi değerlendirmelerinden, örnekler üzerinden ve doğrudan nüshalara delalet etmeyen “صح”, “سقط” gibi ikincil remizlerden istifade ile izah edilmeye çalışılacaktır. Dolayısıyla bahse konu anlamlandırmaların doğru bir şekilde ortaya konulması müellifin nüshalara ilişkin tespitlerinin de doğru anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

##### 4.1. Yûnînî’nin Diğer Nüshalarla Mutabık Olduğu “ه ص س ظ” Remizi

Yûnînî mukayeseye esas teşkil eden dört nüshanın da ittifak ettiği durumlarda, böylesi bir kullanım benimsemiştir. Mezkûr dört nüshada ittifakın tam olmadığı zamanlarda ise muhalif nüshanın/nüshaların remizi yazılmaz.<sup>98</sup>

Örneğin; Vahiy Başlangıcı Kitabı’ndaki bir rivâyette geçen “أحدكم” kelimesinin üzerinde “ه ص س ظ” remizleri mevcuttur.<sup>99</sup> Buradan anlaşılan; her ne kadar *Sahîh*’in başkaca rivâyetlerinde bu ke-

<sup>95</sup> *er-Rumûz (Prusya 4460)*, 7a.

<sup>96</sup> Özsoy, *Buhârî Nüshaları*, 198.

<sup>97</sup> Kastallânî, *İrşadi’-s-sâri*, 1/57.

<sup>98</sup> *Sahîh*’in tamamı bu tarz örnekler içerdiği için herhangi bir atıfta bulunmak zait görünmektedir.

<sup>99</sup> Buhârî, *Sahîh*, 1/12.

lime "أحد" şeklinde gelmiş olsa da<sup>100</sup> Yûnînî'nin kendi nüshası ve mukayeseye tabi tuttuğu dört asıl nüshada fikir birliği mevcuttur. *Sahîh*'te bu şekilde kullanım örneklerinin sayısı çok fazladır. Keza

هـ ص ط  
أبو عبد

şeklinde bir kullanımda da<sup>101</sup> Ebû Abdullâh isminin üç nüshada mevcutken Aslî nüshası zikredilmeyerek onda ifadenin farklı olduğu belirtilmek istenmiştir.

#### 4.2. Yûnînî'nin Diğer Nüshaları Benimsemediği Durumlar

Yûnînî'nin mukabeleye tabi tuttuğu *Sahîh* rivâyetlerinde bulunmayan ibareleri ifade ediş şekli farklı tarzlarda kendisini göstermektedir. Zira kimi zaman Yûnînî'nin aslı ile diğer nüshaların hiçbiri uyuşmazken kimi zaman bu farklılıklar nüshaların bir kısmı için geçerli olur. Mukayeseye esas olan bir aslın ferleri arasında da ayrışma vaki olabilir.

db | 543

##### 4.2.1. "سقط" ya da "لا" Remizleri

Hadiste geçen bir kelimeye ilişkin dört asıl nüshanın ihtilaf ettiği durumlarda, ilgili ibarelerin üzerine ya da sayfa kenarlarına, "سقط عند هـ ص س ظ"<sup>102</sup> ya da "لا هـ ص س ظ"<sup>103</sup> şeklinde bir kısaltma koyan Yûnînî bu yolla, ilgili ibarenin bahse konu hiçbir nüshada bulunmadığını söyler. Şayet bunlar içerisinde Yûnînî'nin aslı ile muvafık bir nüsha olursa ilgili remiz çıkarılır. Örneğin, kendisi tarafından "Humeydî Abdullah b. Zübeyir" olarak aktarılan râvînin ismi diğer dört nüshada sadece Humeydî olarak geçmektedir. Yûnînî, Abdullah b. Zübeyir'in üzerine "هـ ص س ظ لا" remizini koyarak<sup>104</sup> ilgili kısmın mukabele ettiği dört nüshada bulunmadığını belirtmiştir. Keza,

<sup>100</sup> Nitekim Ebû Zerr'in Yûnînî tarafından asıl kabul edilmeyen bir rivâyetinde bu ibarenin أحد şeklinde olduğu görülmektedir.

<sup>101</sup> Buhârî, *Sahîh*, 1/66.

<sup>102</sup> Buhârî, *Sahîh*, 1/65; 1/111 (9. Hâmiş); 2/68 (9. Hâmiş); 2/85 (8. Hâmiş); 1/97; 5/73.

<sup>103</sup> Buhârî, *Sahîh*, 1/26, 112 (9. Hâmiş).

<sup>104</sup> Buhârî, *Sahîh*, 1/6.

لا هـ من ص  
مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ

şeklindeki bir kullanımda<sup>105</sup> ise Mâlik b. Enes ismi; Herevî, İbn Asâkir ve Asîlî nüshalarında bulunmaması sebebiyle kısaltmalar zikredilmiş, Ebü'l-Vakt nüshasında ise Yûnînî'nin aslıyla uyum söz konusu olduğu için çıkarılmıştır. Aynı durum “سقط عند” ile başlayan remizler için de geçerlidir. Zira Yûnînî bu iki remizi aynı amaca mukarin kullandığını bizzat kendisi belirtmiştir.

#### 4.2.2. Müşkil Arzeden Bir Remiz: “صح”

Hadis eserlerinde -sonradan- tadbîb şeklinde isimlendirilen, kimi zaman ص harfine benzer bir şekilde bazen de صح şeklinde yapılan düzeltmelerin varlığı bilinmektedir. Araştırmada böylesi bir başlığın açılma nedeni; Yûnînî'nin tadbîb uygulamasını başlatan ilk kişi olduğunu iddia etmek değil, bilakis risâlede bu remizi farklı bir surette kullandığını bizzat kendisinin belirtmesi ve son dönemlerde yapılan bazı çalışmalarda da bunun yanlış yorumlanmasıdır.

Yûnînî, “صح” kısaltmasını kullanım şekli net bir şekilde belirtmiştir. Buna göre kimi zaman müstakil, kimi zaman da صح üzerine • ekleyerek çift remiz kullandığını söylemektedir. Burada kapalı olan kısım bu kısaltmada müellifin muradının ne olduğudur. Zira onun açıklamalarından iki farklı anlam çıkabilmektedir. Bunlardan ilki; bu remizin bulunduğu kelime doğru kullanımı ifade eder ve Yûnînî kendi metni yerine onu tercih etmiştir. İkincisi ise müellif “صح” kısaltmasıyla birlikte kullanılan remizde yer alan ifadeyi tashih ederek, kendi nüshasının doğru olduğunu gözler önüne sermek istemektedir. Belki de bu karışıklıktan dolayı Bulak baskısında Ezher ulemâsı bu remizi; üstü kapalı şekilde tanıtmışlardır.<sup>106</sup>

Kanaatimize göre Yûnînî; Herevî'nin (•) üç hocasının kullanımına muhalefet ettiği durumlarda, onların tercihlerini tashih etmek için bu remizi kullanmıştır. Bunu yaparken de kabul etmediği ibareye “•” yazıp onun da üzerine “صح” kısaltmasını eklemiştir.<sup>107</sup>

<sup>105</sup> Buhârî, *Sahîh*, 1/16.

<sup>106</sup> Buhârî, *Sahîh*, 2/5.

<sup>107</sup> *er-Rumûz* (Prusya 4460), 6b.

Bu konuda Fück aksini iddia ederek birinci görüşü tercih eder.<sup>108</sup> Ancak örnekler bu durumu bir bakıma nakzetmektedir. Mesela, Yûnînî kendi metninde “بترجمانه” ibaresini kabul etmiş ve hamişe<sup>109</sup> “بالتَّرْجُمَانِ” yazarak bahse konu iki remizi koymuştur. Fück'e göre ana metindeki “بترجمانه” kelimesi Herevî'nin üç hocasının seçimleridir ve Yûnînî kendi nüshasındaki kelime olan “بالتَّرْجُمَانِ” yerine bunu tercih etmiştir. Oysaki İbn Hacer (öl. 852/1449) çok net bir şekilde hamişe-teki ibare olan “بالتَّرْجُمَانِ” nin Herevî nüshasına ait olduğunu belirtmektedir.<sup>110</sup> Bu ve buna benzer örnekler<sup>111</sup> Yûnînî'nin üzerine remiz koyduğu ibare tercih ettiği değil, Herevî nüshasında kabul etmediği ibaredir. Onu tashih ederek kendi nüshasındaki seçmiştir.

Müstakilen kullanılan “صح” kısaltmalarının da Yûnînî'ye göre sahih olan kullanıma işaret ettiğine dair bir değerlendirme yapılmıştır.<sup>112</sup> Böylesi bir izah, kapalı kısımları biraz daha netleştirilebildiği takdirde doğru bir tespiti ifade etmektedir. Namaz Kitabı'nda geçen bir rivâyette<sup>113</sup> “فَلَأَصَلَ” kelimesinin üzerine “صح” remizi konulmuştur. Hâmişte ise bu ibarenin mukayese edilen dört nüshanın tamamında, “فَلَأَصَلَ” olarak fethalı naklettiği belirtilmektedir.<sup>114</sup> Kirmânî (öl. 786/1384),<sup>115</sup> Aynî (öl. 855/1451)<sup>116</sup> ve Kastallânî (öl. 923/1517)<sup>117</sup> de nüsha farklılıklarına işaret etmektedirler. Dolayısıyla Yûnînî tıpkı yukarıda olduğu gibi başkaca nüshalarda farklı geçen ibareyi değil, kendi nüshasını esas kabul etmiş ve bu tashih mantığı içerisinde, “صح” remizini kullanmıştır.<sup>118</sup>

<sup>108</sup> Fück, “Buhârî'nin Hadis Tedvininin Rivâyet Tarihine Katkıları”, 159.

<sup>109</sup> Buhârî, *Sahîh*, 1/8.

<sup>110</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri bi şerhi imâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dâru'l-marife, 1379), 1/34.

<sup>111</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, 1/165; 2/551. Bulak baskısında Hac Kitabı'nın 42. Bâbında yer alan açıklamalar da bu durum çok daha net bir şekilde ortaya koymaktadır. Buhârî, *Sahîh*, 2/146.

<sup>112</sup> Özsoy, *Buhârî Nüshaları*, 197-198.

<sup>113</sup> Buhârî, *Sahîh*, “Salat” 20.

<sup>114</sup> Buhârî, *Sahîh*, 1/86.

<sup>115</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 1981), 4/45.

<sup>116</sup> Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Aynî, *Umdetu'l-kâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2001), 4/111.

<sup>117</sup> Kastallânî, *İrşadü's-sâri*, 1/405.

<sup>118</sup> *Sahîh*'te “صح” remizi fazlaca kullanıldığı için bir örnekle iktifa edilmiştir.

Fück'ün صح remizlerine ilişkin iddiaları, Yûnînî'nin kendi nüshasına ekleme ya da çıkarma yaptığı anlamına gelir ki yukarıdan beri ifade edildiği üzere Yûnînî, asıl nüshasına müdahale etmemiş ve tüm tasarruflarını hamîşte ya da satır aralarında yaptığı izahlarla şekillendirmiştir.

### 4.3. Remizlerin Tespitinde Kastallânî'nin Etkisi

Yûnînî'nin risâlesinde belirttiği remizleri doğru anlamak ve yorumlayabilmek için en önemli isim mutlak surette Kastallânî'dir. Zira Yûnînî'nin *Rumûz* isimli eserinden daha çok Kastallânî'nin konuya dair izahları mezkûr meselede belirleyici olmuştur. Bu sebeple kendisinin *Sahîh* nüshaları ve remizler hakkındaki izahları son derece kıymetlidir.

Kastallânî; ilk olarak Yûnînî'nin elindeki aslı, Akboğa Medresesi'nde<sup>119</sup> mevsuk diğer nüshalarla karşılaştırdığını söyler.<sup>120</sup> İlerleyen zaman diliminde bölge emiri Akboğa *on bin* dinar vererek Yûnînî nüshasını satın almıştır. Ancak daha sonra iki ciltten oluşan eserin birinci cildi kaybolmuştur.<sup>121</sup>

Kastallânî 916 senesinde elindeki mevcut nüshalar ile şerhinin mütalaasını tamamladıktan sonra Yûnînî'ye ait nüshanın ikinci cildini temin etmiştir. Bu ikinci cilt eşliğinde bir sene içerisinde şerhini yeniden harf harf kontrole tabi tutan Kastallânî, 917 senesinden sonra bir kez daha aynı şekilde mukabelede bulunmuştur. Aradan belli bir zaman geçtikten sonra yaklaşık elli senedir kayıp olan birinci cilt de bulunup Kastallânî'ye getirilmiştir ve nihayetinde o da mukabelesini tamamlamıştır.<sup>122</sup>

Yûnînî'ye ait *Sahîh* nüshasının akıbetine ilişkin bu şekilde değerlendirilmelerde bulunan Kastallânî, daha sonra remizlere ilişkin

<sup>119</sup> Kahire'nin güney surları olan Bâbuzzüveyle'nin dışındaki kale caddesi ile Gundur Caddesi arasında yer alan İzzî pazarına bitişik medresedir. Abdurrahmân Zekî, *Mevsû'âtü medîneti Kâhire fi elfi 'âm* (Kahire: Mektebetü'l-anglo el-Mısıriyye, 1987), 134.

<sup>120</sup> Kastallânî, *İrşadü's-sâri*, 1/57.

<sup>121</sup> Kaynaklarda bu medresenin Yûnînî'nin vefatından sonra kurulduğu bilinmektedir. Muhtemelen Kastallânî, kendi döneminde ismi Akboğa olarak bilinen medresenin bulunduğu Ezher içerisindeki başka bir ilim merkezini bu şekilde isimlendirmiştir. Bu durum da aynı zamanda Yûnînî'nin yaşadığı dönemde tanınmaya başladığını ve nüshasının sonradan değil, o dönemde değer kazandığını gösterir. Muhammed el-Behî, *el-Ezher: târîhu ve tetavvürüh* (Kahire: Dârü'ş-Şa'b, t.y.), 116-173.

<sup>122</sup> Tüm bu izahların tamamı, Kastallânî, *İrşadü's-sâri*, 1/56-58.

bahsi geçen izahlarına yer verir. Mukayese esnasında görülen ve Yûnînî'nin risâlede verdiği bilgilerden farklılık arz eden kısımlar dikkat çekicidir.

Kastallânî Yûnînî nüshasının ikinci cildini 917 senesinde ve bir senelik bir mesainin ardından ancak mukabele edebilmiştir. Akabinde bir tekrar daha yapmıştır. Tüm bunlar bittikten sonra -tam tarihi de bilinmemekle birlikte- birinci cilt bulunmuştur. Elli senedir kayıp olan bu nüsha Kastallânî'nin vefatının 923 olduğu düşünüldüğünde ömrünün son dönemlerinde ve 70 yaşının üzerinde kontrol edilmiş olmalıdır. Bu da yazım ve değerlendirmeye ilişkin bazı hata ihtimallerini hatıra getirmektedir. Ayrıca kendisinin birinci mukabeleyi harf harf yaptığını kendinden emin bir surette belirtmesine karşın, ikinci kontrolü için,

فكملت مقابلتی علیہ جميعه حسب الطاقة

diyerek daha temkinli davranması düşündürücüdür. Son tahlilde mezkûr izahları içerisinde bir yerde tarihlendirme hatasında bulunduğu tespit edilmesi de<sup>123</sup> bu durumu desteklemektedir. Bunun dışında ifade edilmesi gereken bir diğer husus da Kastallânî'nin *Rumûz* isimli tetkike açtığımız risâlenin muhteiyatına dair bu kadar bilgilendirmelerde bulunmasına rağmen esere hiçbir atıf yapmamasıdır. Bu durum da kendisinin risâlenin aslına muttali olamayıp muhtemelen bir hocası eliyle mezkûr bilgilere sahip olduğu noktasında yönlendirici bir fikir vermektedir. Zira Yûnînî nüshasını aktaran Bedrânî rivâyetinde *Rumûz* isimli bu eser mevcuttur ve Kastallânî'nin doğumundan yaklaşık 50 sene öncesine aittir.<sup>124</sup>

Kastallânî'nin remizlere ilişkin mezkûr değerlendirmeleri hem nüshaların belirlenmesi hem de sonraki dönemlere etkileri itibarıyla bir takım farklı sonuçları da beraberinde getirmiştir. Zira Ebû Zer el-Herevî ile onun râvîsi olan Ebû'l-Heysem el-Küşmîhenî nüshalarına aynı rumûzların verildiğini söylemek nüsha farklılıklarının tespitinde ciddi bir karışıklığa neden olabilecek niteliktedir. Kezâ İbn Asâkir için farklı harfte rumûzlar kullanmak, Müstemlî nüshası için Yûnînî'nin kendisinin belirlediği tek harfli bir remiz yerine çift harfli kısaltma seçmek de aynı şekilde mütalaa edilebilir. Zira Yûnînî'nin iki harf kombinasyonu ile seçtiği başkaca rumûzlar da mevcuttur.

<sup>123</sup> Şâkir, *en-Nakd*, 6-7.

<sup>124</sup> *er-Rumûz* (Prusya 4460), 9a.



Son dönemdeki çalışmalar incelendiğinde Kastallânî'nin etkisi çok ciddi şekilde kendisini göstermektedir. Ulaşabildiğimiz konuya dair kaynaklar arasında; Kandemir<sup>125</sup> Kızıl,<sup>126</sup> Ebşer Avz,<sup>127</sup> Nezzâr Abdulkâdir,<sup>128</sup> Özsoy<sup>129</sup> Fück,<sup>130</sup> Rosemarie,<sup>131</sup> Aydın<sup>132</sup> ve Sezgin<sup>133</sup> gibi isimler Kastallânî'nin izahlarından hareketle yorumlamalarda bulunmuşlardır. Ancak, Muhammed b. Abdulkerîm b. Ubeyd,<sup>134</sup> Abdulğânî b. Abdulhâlik,<sup>135</sup> Özşenel<sup>136</sup> ve Cuma Fethi<sup>137</sup> gibi ilim adamları ise Yûnînî'nin belirttiği tasnifi kabul etmişlerdir. Bununla birlikte Bulak baskısını neşreden Ezher âlimlerinin dahi risâleden istifade etmediğinin belirlenmesi, Kastallânî'nin var olan tesirini çok net bir şekilde göstermektedir.<sup>138</sup>

### Risâlede Yer Alan Remizler ve Sorunlar

REMİZ	ANLAMI	ANLAMLANDIRMASINDA YAŞANAN SORUNLAR
°	Ebû Zer el-Herevî nüshası	Birçok kaynakta Ebû'l-Heysem rivayeti ile aynı zannedilmiştir.
ص	Asilî nüshası	Kaynaklarda genel olarak doğru ifade edilmiştir.

548 | db

<sup>125</sup> Kandemir, "Câmiu's-Sahîh", 7/117.

<sup>126</sup> Kızıl, "Yûnînî", 43/596.

<sup>127</sup> Ebşer Avz, "Cuhûdu'l-imâmeyn el-Hâfız el-Yûnînî ve'l-Hâfız İbn Hacer", 5-6.

<sup>128</sup> Abdulkâdir er-Reyyân, "el-İmâm el-Yûnînî", 243.

<sup>129</sup> Kendisi Yûnînî'nin tespit ettiği remizleri doğru aktarmakla birlikte sadece Herevî'nin remizi noktasında Kastallânî'nin tespitlerini kullanmıştır. Özsoy, *Buhârî Nüshaları*, 198.

<sup>130</sup> Fück, "Buhârî'nin Hadis Tedvininin Rivâyet Tarihine Katkıları", 158-159.

<sup>131</sup> Kendisinin Yûnînî'ye ait tetkike açılan risâlenin mahtut hâlini çalışmasının sonunda vermesine rağmen Kastallânî'nin izahlarını tercih etmesi düşündürücüdür.

<sup>132</sup> Aydın-Albayrak, "Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular", 7-11.

<sup>133</sup> Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 198.

<sup>134</sup> Muhammed b. Abdulkerîm b. Ubeyd, *Rivâyâtü ve neshu'l-Câmi'i's-sahîh li'l-İmâm Ebî Abdillâh Muhamed b. İsmâîl el-Buhârî* (b.y.: Mültekâ Ehli'l-hadîs, t.y.), 25.

<sup>135</sup> Abdulğânî b. Abdulhâlik, *Sahîhu Ebî Abdillâh el-Buhârî* (Mekke: Mektebetü'n-nehdati'l-hadîsiyye, 1984) 145.

<sup>136</sup> Mehmet Özşenel, "Sahîh-i Buhârî Neşirleri: Sehârenpûrî Neşri ile II. Abdülhamid Neşrinin Karşılaştırılması", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 472.

<sup>137</sup> Cuma Fethi, *Rivâyâtü'l-Câmi'i's-Sahîh*, 683.

<sup>138</sup> Özsoy, *Buhârî Nüshaları*, 197.

س	İbn Asâkir nüshası	Risalede açıkça “س” olduğu ifade edilse de İbn Asâkir’in Dimeşkî nisbesi sebebiyle “ش” şeklinde kaydedilmiştir.
ظ	Ebü'l-Vakt nüshası	Bulak baskısı da dâhil olmak üzere bazen “ط” bazen ise “ظ” şeklinde kaydedilmiştir.
ص س ظ ه	Dört nüshada ortak	Anlamlandırmada bir sorun yaşanmamıştır.
سقط عند ه ص س ظ ظ لا عند ه ص س ظ	Dört nüshada yok	Anlamlandırmada bir sorun yaşanmamıştır.
ه صح	Herevî'nin 3 rivayetinde de tashih edilmiş ibare için	Bir ibarenin üzerinde bu remiz yer aldığı bahse konu “صح” kısaltmasının râci olduğu nüsha tartışma konusudur.
ح	Herevî nüshasının İbn Hammûye rivayeti	Bu kısaltma aynı harfin “ح” şeklindeki kullanımını sebebiyle farklı yorumlanmıştır.
س	Herevî nüshasının Müstemlî rivayeti	İbn Asâkir nüshası ile karışma riski söz konusudur.
ه	Herevî nüshasının Ebü'l-Heysem rivayeti	Birçok kaynakta Herevî rivayeti ile aynı zannedilmiştir.
حس	İbn Hammûye ve Müstemlî'de ortak	Anlamlandırmada bir sorun yaşanmamıştır.
حه	İbn Hammûye ve Ebü'l-Heysem'de ortak	
سه	Müstemlî ve Ebü'l-Heysem'de ortak	

### Sonuç

*Sahîh-i Buhârî*'nin günümüze ulaşması noktasında Yûnî'nin harcadığı ilmî mesâi ve çaba malumdur. Bunun ötesinde, remizlere dair risalesi ile kendisi, nüsha farklılıklarının belirlenmesi açısından son derece kıymetli tespitler ortaya koymuştur. Kezâ, *Sahîh*'i zabt ve tashih işlemi bittikten sonra öğrencilerine okutması esnasında

karşılaştığı sorunlar neticesinde bu risaleyi kaleme aldığı varsayımı da çalışmanın pratik yanını göstermesi itibarıyla değerlidir.

Doğrudan söylenmesi güç olsa da Yûnînî tenkitli neşir mantığı ile hareket ederek kendi asıl rivâyetini sadece “nüsha” olarak nitelemenin çok ötesine taşımıştır. Asıl ve tali nüshaları tanıtmak için farklı remizler kullanması, mezkûr kısaltmalarda geçen ibarelerin sıhhati noktasında da çoğu kez tercihini belirtmesi bu meyanda zikredilebilir. Kendisinin bahse konu tatbikinin ilim dünyasına bir diğer katkısı ise mukayeseye esas teşkil eden nüshaların da günümüze ulaşmasını sağlamasıdır. Ayrıca Yunînî'nin mukabelede bulunduğu nüshaların var olan diğer versiyonlarıyla karşılaştırma imkânı sağlaması da ikincil derecedeki faydaları arasındadır.

Tüm bu hususların yanında kendisini eksik kılan en önemli husus ise bazı kısaltmaların izahlarında kapalı noktalar bırakmış olmasıdır. Keza rumûzlara yüklediği anlamların kimi zaman tam aksi anlamlar verilebilecek şekilde tabir olunması da bu meyanda zikredilebilir. Bu zaviyeden yaklaşıldığında Kastallânî'nin, Yûnînî'ye ait kısaltmaların tanımlanması noktasında en önemli isim olduğu ortadadır. Ancak konuya dair bazı eksik ya da hatalı kabul edilebilecek yorumlamalarda bulunması da remizlerin tarihi bir silsile içerisinde hatalı zabtı ve değerlendirilmesi sonucunu doğurmuştur.

*Sahîh*'in Bulak baskısında yer alan ve Yûnînî'nin eserinde zikretmediği kısaltmalar aidiyet sorunu oluşturmaktadır. Bu sebeple mezkûr baskıda yer alan diğer kısaltmalardan yola çıkarak nüsha farklılıklarının mahiyeti üzerine teorinin dışında pratik çalışmalar yapılmalıdır. Keza Yunînî'nin risalesinde zikrettiği remizlerden hareketle; mukayeseye tabi tuttuğu nüshaların tamamında müştereken kabul gören lafızlar yerine -tek kalma pahasına- tercihte bulunduğu ibarelerin tespiti ve bunların gerek fikhî gerekse usûl-i hadîs açısından izahları ortaya konmalıdır.

### **Risâlenin Neşri**

Yûnînî'nin tetkike açılan risâlesi her ne kadar Kastallânî tarafından büyük oranda aktarılsa da onun eksik ya da hatalı bazı değerlendirmeleri mevcuttur. Rosemarie da risâlenin yazma bir nüshasını çalışmasını takiben vermiş ancak risâleden vermesi gereken birçok bilgiyi Kastallânî üzerinden aktarmıştır. Son olarak Cum'a Fethi, bu eseri neşretmesine karşın her ne kadar remizlerin doğru zabtı noktasında hassasiyet gösterse de risâledeki Yûnînî'ye ait bazı

izahları zikretmemiş<sup>139</sup> bir kısım isimler<sup>140</sup> ve tarihlendirmelerde de ciddi hatalar yapmıştır.<sup>141</sup> Tüm bu gerekçelerden ötürü en eski Yûnîni'ye nispeten yakın bir dönemde istinsah edildiği görülen Berlin nüshası asıl olmak üzere Süleymaniye,<sup>142</sup> Diyarbakır<sup>143</sup> ve Çorum<sup>144</sup> nüshalarından da istifade edilerek risalenin neşri gerçekleştirilmiştir:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صل وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه.

قال الشيخ الإمام العلامة أبو الحسين علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله اليونوني -عفا الله عنه- : الأصول المشار إليها مما أخلت عليه في هوامش نسختي من صحيح البخاري. وما أعلمت عليه في نفس الكتاب بين الأسطر. فما وقع عليه اتفاق الأئمة الحفاظ الأربعة وهم:

١- أبو محمد عبد الله بن إبراهيم الأصيلي،

٢- والحافظ أبو ذر عبد بن أحمد الهروي،

٣- والحافظ أبو القسم علي بن الحسن بن عساكر الدمشقي،

٤- والأصل المسموع على أبي الوقت بقراءة الحافظ أبي سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني.

كتبت عليه "ه ص س ظ" هكذا. وما اتفق عليه ثلاثة منهم، أسقطت رسم أحدهم. وكذلك أن اتفق اثنان منهم رُقم ما جُعل رسماً لهما. وإن لم يكن عندهم: فإما أن أكتب على الهامش "سقط عند ه ص س ظ" أو أكتب عليه "لا"، وأرقم رسم من ليس عنده.

مثاله: أنه وقع في أصل سماعي حديث بدئ الوحي: "جَمَعَهُ لَكَ فِي صَدْرِكَ"

ووقع عند "ه ص س ظ": "جَمَعَهُ لَكَ صَدْرُكَ" بإسقاط "في". فأنا أرقم على "في" "لا"، وأرقم فوقها أو إلى جانبها "ه ص س ظ". هذا أن وقع الاتفاق على سقوطها.

<sup>139</sup> Örneğin, "رُقمتم رسمه وتركت رسمهم. وكذلك إن لم تكن عند واحد وكانت عند الباقيين", Cuma Fethi yer vermemiştir. Cuma Fethi, *Rivâyâtü'l-Câmi'i's-Sahîh*, 667.

<sup>140</sup> İbn Hammûye'nin ismini acin yerine acim olarak aktarmıştır. Cuma Fethi, *Rivâyâtü'l-Câmi'i's-Sahîh*, 669.

<sup>141</sup> Örneğin, Yûnîni'nin üç hocasının, 630 vefatlı İbn Zebîdî'den 635 senesinde Sahîh'i dinlediğini belirtmiştir. Aynı şekilde Muhammed b. Kudâme'nin Ebü'l-Vakt'ten Sahîh'i dinleme zamanını 583 olarak belirlemiştir. Oysaki Ebü'l-Vakt'in vefat tarihi 553'tür. Kezâ Dâvûdî'nin vefatı da 465 iken kendisinden Sahîh'in semâ edilmiş zamanını 495 yılı olarak aktarmıştır. Cuma Fethi, *Rivâyâtü'l-Câmi'i's-Sahîh ve Nüshuh*, 669.

<sup>142</sup> Ebü'l-Hüseyn Şerefüddîn Alî b. Muhammed b. Ahmed el-Yûnîni, *el-Fehresetü'l-mübârekü'd-dâl 'ale'l-ħilâfi'l-vâkı' fi ba'zi'l-ħurûf mine'l-Câmi'i's-şahîh*, (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, 161).

<sup>143</sup> Ebü'l-Hüseyn Şerefüddîn Alî b. Muhammed b. Ahmed el-Yûnîni, *Fihrist alâ Sahîhi'l-Buhârî*, (Diyarbakır: Halk Kütüphanesi, 775/5).

<sup>144</sup> Ebü'l-Hüseyn Şerefüddîn Alî b. Muhammed b. Ahmed el-Yûnîni, *el-Fihrist fi Rumûzi's-Sahîhi'l-Buhârî*, (Çorum: Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 1633/1).

وإن كانت عند أحدهم وليست عند الباقيين، رقت رسمه وتركت رسمهم. وكذلك إن لم تكن عند واحد وكانت عند الباقيين كتبت عليها "لا" ورقت عليها الحرف المصطلح عليه. وعلى ذلك فقس في كل ما تراه مرقوما عليه، فافهم الرسم، واختر من الغلط.

وراعت رقم أبي ذر ومشايقه الثلاثة -الحموي والمستملي وأبي الهيسم-. فما خالف أصل سماعي:

- فإن كانت المخالفة من الجميع، كتبت في الهامش ورقت عليه "ه" هكذا، وصححت عليه "صح" هكذا.
- وإن وافق أحد مشايخه أصل سماعي كتبت الذي خالف إما في الأصل بين الأسطر ورقت عليه ما تقرر من الاصطلاح أنه قد رسم له أو في الهامش كتبت فوقه الرقم.
- فالحموي رقمه: "د" هكذا والمستملي "س" هكذا، والكشميني "ه" هكذا. فإن كان عند الحموي والمستملي رقت عليه "حس" هكذا، وإن كان عند الحموي وأبي الهيثم رقت عليه "حه" هكذا، وإن كان عند المستملي وأبي الهيثم رقت عليه "سه" هكذا. وإن كان عند أحدهم دون الآخر رقت عليه رسمه، إما في الأصل أو في الهامش.

وقد وقع شيء كثير من التراجم والأحاديث والكلمات، ويرقم عليها في رواية أبي ذر أنها عند المستملي وحده، وهي في أصل سماعي من صحيح البخاري الذي أخبرني به الإمام العالم الثقة أبو عبد الله الحسين بن أبي بكر عبد الله بن المبارك ابن محمد بن يحيى بن الزبيدي الربيعي السلامي،

بقراءة سيدي ومولاي ووالدي أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الله اليونيني،

والحافظ الإمام العلامة مفتي الفرق رئيس الأصحاب حجة العلماء تقي الدين أبو العباس أحمد بن الإمام العلامة الحافظ عز الدين محمد بن الإمام العلامة حجة الحفاظ الحافظ تقي الدين أبو محمد عبد الغني بن عبد الواحد بن علي بن سرور،

وقراءة ابن عمه الإمام العالم شرف الدين أبي محمد الحسن بن الإمام الحافظ كمال الدين أبي موسى عبد الله بن الحافظ عبد الغني،

والإمام العلامة المحدث سيف الدين أبو العباس أحمد بن عيسى بن الإمام العلامة موفق الدين محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسيين،

وذلك في شهر رمضان سنة ٦٣٠ بدمشق المحروسة في قلعتها عن الشيخ الثقة الصدوق الصالح السديد بقية الأشياخ أبي الوقت عبد الله الأول بن عيسى بن شعيب بن إبراهيم بن إسحاق السجزي الهروي قراءة عليه في شهر سنة ٥٥٣.

أنبأنا الإمام جمال الإسلام أبو الحسن عبد الرحمن بن محمد بن المظفر بن محمد بن داود بن أحمد بن معاذ بن سهل بن الحكم الداودي قراءة عليه ببوشنج في ذي القعدة سنة ٤٦٥.

أنبأنا الإمام أبو محمد عبد الله بن أحمد بن حموية أحمد بن يوسف بن أعين السرخسي قراءة عليه في صفر سنة ٣٨١ عن الفربري عن البخاري.

وإنما سُقْتُ سَنَدِي حَتَّى يُعْلَمَ أَنَّهُ عَنِ الْحَمَوِيِّ وَقَدْ خَالَفْتُ رِوَايَةَ الْحَافِظِ أَبِي ذَرِّ عَبْدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عُقَيْبِ الْهَرَوِيِّ عَنِ الْحَمَوِيِّ لِرِوَايَةِ الْحَسَنِ الدَّوْدِيِّ عَنِ الْحَمَوِيِّ فِي أَشْيَاءٍ ثَابِتَةٍ عِنْدَ الْحَمَوِيِّ.

وكذلك يرقم على ما ترجمته أنها ليست عند الحموي من روايته وهي ثابتة في أصل سماعي من رواية الداودي عن الحموي، أو يرقم فوقها بما اصطلح الحافظ أبو ذر عليه "هـ" هكذا أنها عنده وهي ثابتة عند الحموي من رواية "حـ" هكذا أو "سـ" هكذا فيعلم ذلك.

وليس ما أعلمت عليه من أنه عند أبي الهيثم على ما أرقم عليه أن ذلك ليس في روايتي وإنما رقت فوقه أو نبهت عليه إما في أصل أو في هامش حتى يعلم أنه عند الحافظ أبي ذر كذلك وهو ثابت عند الحموي من طريق الداودي فيعلم ذلك.

وعنيت برواية الإمام الحافظ أبي ذر لأمرين:

**أحدهما** أني قرأت جميع صحيح البخاري رضي الله عنه على الشيخ الإمام العالم المحدث شيخ القراء وكبيرهم بالديار المصرية أبي الحسن علي بن شجاع بن سالم العباسي الضرير المنعوت بكمال الدين في شهور سنة ٦٦١ بالقاهرة المحروسة من أصل سماعي بحق روايته له عن المشايخ الثلاثة الثقات المسندين:

١- أبي القاسم هبة الله بن علي بن سعود بن ثابت ابن غالب بن هاشم الأنصاري الخزرجي المعروف بالبوصيري

٢- والإمام المقري الصالح أبي عبد الله محمد بن حمد بن حامد بن مفرح الحنبلي المصري

٣- والثقة المسند أبي محمد عبد الرحمن بن عبد الله عتيق بن باقا البغدادي.

قال البوصيري أنبأنا الإمام العلامة اللغوي النحوي أبو عبد الله محمد بن بركات ابن هلال بن عبد الواحد السعدي الصوفي رحمه الله.

وقال الأرتاخي أخبرنا الشيخ المسند أبو الحسن علي بن الحسين بن عمر الفراء إجازة قالوا أخبرتنا الحرة العاملة أم الكرام كريمة بنت أحمد بن محمد بن حاتم المروزية.

وقال البوصيري أيضا أخبرنا الشيخ المسند أبو صادق مرشد بن يحيى بن قاسم بن علي بن خلف ابن محمد بن رعبل المدني إجازة إن لم يكن سماعا أخبرتنا كريمة المرزوية.

قال السعدي بقراتي سنة ست وقال أبو صادق قراءة وأنا أسمع في شوال سنة سبع، ثم اتفقا وخمسين وأربعمئة بمكة شرفها الله تعالى. قالت أنبأنا أبو الهيثم محمد بن المكي محمد بن المكي بن زراع الكشميهني قراءة عليه وأنا أسمع في جمادى الأولى سنة ٣٨٩، أنبأنا أبو عبد الله محمد بن يوسف ابن مطر بن صالح بن بشر بن إبراهيم الفريري بفرير قراءة عليه وأنا أسمع في شهر ربيع الأول سنة ٣٢٥، أنبأنا الإمام الحافظ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن المغيرة بن الأحنف الجعفي مولاهم البخاري بصحيحه مرتين، مرة بفرير سنة ثمان وأربعين، ومرة سنة ٢٥٢.

وقال أبو محمد عبد الرحمن بن عبد الله عتيق بن باقا أنبأنا أبو الوقت أخبرنا الداودي أخبرنا الحموي أخبرنا الفريري أخبرنا البخاري.

**الأمر الثاني؛** إن أصل سماعي الوقف بخانكاه الشيخ أبي القاسم السمساطي الذي سمع على الشيخ أبي الوقت ببلاد خراسان بقراءة الإمام الحافظ أبي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور

السمعاني، فإنه مسموع من رواية كريمة المروزية وقد جُمع فيه بين روايتي أبي الوقت و كريمة، فعنيت برواية أبي ذر؛ لأن أحد مشايخه وهو أبو الهيثم وقد خالف كريمة المروزية في روايتها عن كشميهني للحافظ أبي ذر في أشياء من روايته عن الإمام أبي الهيثم الكشميهني.

والأصل الذي قابلت به من طريق أبي ذر هو مسموع علي الشيخ الإمام الثقة العالم الفقيه المسند أبي العباس أحمد بن عبد الله بن الحطينة عن الشيخ الفقيه العالم أبي عبد الله محمد بن منصور الحضرمي عن الشيخ الفقيه أبي القاسم عبد الجليل ابن أبي سعد عن الحافظ أبي ذر الهروي وهي نسخة صحيحة مَعْنَى بها حجة. قال الإمام الحافظ العالم العارف الزاهد العابد أبو إسحاق محمد ابن الأزهر الصريفيني شيخنا هذه النسخة من صحيح البخاري مفزع يلجأ إليه لصحتها وإتقانها.

وأما الأصل المعزوّ إلى الأصيلي فإنه وقّف في مدرسة شيخنا الحافظ ضياء الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي، وعليه الحواشي بخط الحافظ أبي عمر يوسف بن عبد البر النمري وهو أصلٌ صحيحٌ تظهر عليه مخايل النباهة والصحة.

وأما الأصل المعزوّ إلى الحافظ أبي القاسم مؤرخ الشام علي بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر فإنه أصلٌ سماعه وقد سمع عليه غير مرة.

وأما الأصل المعزوّ إلى الحافظ أبي سعد السمعاني فإنه أصلٌ أصيل، وهو أحد أصول سماعات دمشق المحروسة وخرسان، رَدّها الله إلى المسلمين، وهو قد سمع على جماعة من الحفاظ وسمع بقراءة جماعة من الحفاظ.

554 | db

واخترت لأبي ذر "ه" على هذا الشكل علامته لأنه غلب عليه النسبة إلى بلده فلا يقال إلا الحافظ الهروي.

وللأصيلي "ص" هكذا؛ لأنه غلب عليه النسبة إلى بلده وهو أزيله فقلبت إلى الصاد وغلبيت على الزاي.

وللحافظ دمشقي مؤرخ الشام "س" هكذا؛ لأنه لا يقال له إلا ابن عساكر.

وأما ابن السمعاني فاخترت له "الطاء" لحفظه وأتقانه وتقدمه على أقرانه فيعلم ذلك.

وكذلك ربما وقع الخلاف في حرف واحد من كلمة مثل أن يكون في أصل سماعي "فقال" وفي غيره "وقال" بالواو أو بالعكس. فربما كتبت الحرف المختلف فيه فقط، ورقمت فوقه أو إلى جانبه بالحرف المصطلح عليه. وكذلك إذا كان الخلاف في الياء والتاء أو غير ذلك من الحروف.

وقد أخبرني بالجامع الصحيح من رواية الإمام الحافظ أبي عبد الله الأصيلي رحمه الله فأخبرني سيدي ومولاي والدي أبو عبد الله محمد رحمه الله إذنا أخبرنا الشيخ الثقة المسند أبو طاهر بركات بن إبراهيم بن طاهر بن بركات الخشوعي إجازة أخبرنا الشيخ الإمام أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن عتاب إذنا أخبرني والدي عن أحمد بن ثابت الواسطي وغيره عن الأصيلي عن أبي زيد محمد بن أحمد المروزي وأبي محمد يوسف الجرجاني كلاهما عن الفريري

قال أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن عتاب وأخبرني بالجامع الصحيح أبو عبد الله بن نبات إجازة عن الأصيلي.

وأما رواية الحافظ أبي القاسم مؤرخ الشام للجامع الصحيح فحدثني بها إجازة الشيخ السديد المكي بن علان القيسي وزين الأمانة بحق سماع شيخنا زين الأمانة من عمه مؤرخ الشام.

وهذا الرسم الذي أشرت إليه وجعلته مضافاً إلى رواية الحافظ أبي ذر فهو رسم روايتي في الأصل الذي رواه الحافظ أبو سعد عبد الكريم بن السمعاني على أبي الوقت.

وإنما وقع اختياري على هذه النسخة المنسوبة إلى الحافظ أبي ذر لتتحقق ضبطها وتحريره وما قال شيخنا الحافظ أبو اسحاق إبراهيم بن أزهر الصريفيني من جودة ضبطها أنها مفزغٌ يُلجأ إليه وإن خالفها النسخة التي في الوقف السُميساطي في بعض رسم ما، فيعلم ذلك.

وقد أخبرني نازلاً برواية الحافظ أبي ذر بدرجات الشيخ المقرئ أبو جعفر الهمداني إجازة عن الحافظ أبي طاهر السلفي إجازة عن الإمام أبي الفضل عياض إجازة. قال القاضي عياض أخبرني القاضي الشهيد أبو علي الحسين بن محمد الصدفي عن القاضي أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي عن أبي ذر رحمه الله تعالى.

تمت فهرسة المباركة الدالة على الخلاف الواقع في بعض حروف من الجامع الصحيح المزيئة للإشكال عنها، رحم الله من اعتنى بجمعها وأسكنه فسيح جنته وأعاد علينا وعلى المسلمين من بركته أمين.

علقه محمد ابن الحسن بن علي بن عبد العزيز بن عبد الرحمن البدراني عفى الله عنه في يوم الخميس حادي عشر في جمادى الأولى سنة ٨٣٥.

لطف الله به في الدارين وختم له بخير أمين أمين أمين و صلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا. أمين.

## KAYNAKÇA

- Abdulhâlik, Abdulğani b. *Sahîhu Ebî Abdillâh el-Buhârî*. Mekke: Mektebetü'n-nehdati'l-hadîsiyye, 1984.
- Abdulkadir er-Reyyân, Nezzâr. "el-Îmâm el-Yûnînî ve cuhûduhû fi hıfzî Sahîhi'l-Îmâmî'l-Buhârî ve tahkîku rivâyâtihî". *Mecelletu câmiati'l-islâmiyye 1/* (2002).
- Abdulkerîm b. Ubeyd, Muhammed b. *Rivâyâtü ve neshu'l-Câmi'i's-Sahîh li'l-Îmâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî*. b.y.: Mültekâ Ehli'l-hadîs, t.y.
- Albayrak, Ali. "Mehmed Zihni Efendi Örneğinde Sahîh-i Buhârî Baskılarının Tashihiş". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi) 54* (2018), 45-78.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlûkler*. İstanbul: İSAM Yayınları, t.y.
- Aydın, Arafat-Albayrak, Ali. "Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular: Bulak Baskısı, Yûnînî Yazmaları ve Abdullah b. Sâlim el-Basrî Nüshası = Some New Findings on Manuscript Copies of Sahîh al-Buhkârî: The Bulak Printing, the Yûnînî Manuscripts and the Ditto of Abdullah b. Sâlim al-Basrî". *İslâm Araştırmaları Dergisi 35* (2016), 1-39.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrûddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetu'l-kâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 2001.
- Behî, Muhammed el-. *el-Ezher: târihu ve te'avvürüh*. Kahire: Dârü's-Şa'b, t.y.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî. *Sahîhu'l-Buhârî*. Ürdün: Dâru tavki'n-necât, 1422.
- Cuma Fethi, Cuma Fethi Abdulhalim. *Rivâyâtü'l-Câmi'i's-Sahîh ve Nüsehuh*. Mısır: Dâru'l-felâh, 2013.



- Ebşer Avz, Ebşer Avz Muhammed İdris. "Cuhûdu'l-imâmeyn el-Hâfız el-Yûnînî ve'l-Hâfız İbn Hacer fî tahkîki Sahîhi'l-İmâm el-Buhârî". *Mu'temeru'l-intisâr li's-Sahîhayn* 15/ (2010).
- es-Sehâvî, Şehseddin Muhammed. *Fethu'l-muğîs şerhu Elfiyeti'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1403.
- Fuck, Johann-Ezer, Bekir. "Buhari'nin Hadis Tedvininin Rivayet Tarihine Katkıları". *Hadis Tetkikleri Dergisi* VIII/1 (2010), 145-164.
- Goldziher, Ignaz Goldziher. *Muhammedanische Studien II*. Hidesheim: Repr. of the ed. Halle, 1888.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, t.y.
- Hudayr, Abdurrahmân b. Hamd el-Hudayr el-. *Şerhu Elfiyeti Irakî*. b.y.: el-Lecnetü'd-dâime li'l-buhûsi'l-ilmîyye, t.y.
- İbn Ebû Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, t.y.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-Bâri bi şerhi imâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî*. Riyad: y.y., t.y.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Taglîku't-ta'lik*. Beyrut: el-Mektebetu'l-islâmîyye, 1405.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Hind: Matbaatu dâirati'l-meârif, t.y.
- İbn İmâd, Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. Beyrut: y.y., 1986.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî. *ez-Zeyl alâ Tabakâtü'l-Hanâbile*. Riyad: y.y., 2005.
- İbnü'l-Farâdî, Ebû'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf. *Târîhu 'ulemâ' il-Endeliüs*. Kahire: y.y., 1966.
- İşbîlî, Muhammed b. Hayr el-. *Fehrese mâ revâhu 'an şüyühih*. Kahire: y.y., 1963.
- Kandemir, Yaşar Kandemir. "Câmiu's-Sahîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 7. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşadü's-sâri li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Mısır: Matbaatü'l-kübrâ, 1323.
- Kâtib Çelebi. *Süllemül-vüsûl ilâ tabakâtü'l-fuhûl*. İstanbul: Mektebetü ircica, 2010.
- Kızıl, Fatma. "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar". *Hadis ve Siyer Araştırmaları (Dergi)* V/1 (2019), 155-245.
- Kızıl, Fatma. "Yûnînî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 43. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, t.y.
- Kutbuddîn Yûnînî, Kutbuddîn Mûsâ el-Yûnînî. *Zeylû Mirâtü'z-zemân*. Kahire: Dâru'l-kütübî'l-islâmî, 1992.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbu'l-Kemâl fî es-mâ'ir-ricâl*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1980.
- Necdî, Muhammed b. Abdullah b. Humejd en-Necdî. *es-Sehabu'l-vâbile alâ darâihî'l-hanâbile*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1996.
- Özsoy, Abdulvahap Özsoy. *Buhârî Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mahiyeti Üzerine*. Kayseri: Fenomen, 2016.
- Özşenel, Mehmet. "Sahîh-i Buhârî Neşirleri: Sehârenpûrî Neşri ile II. Abdülhamid Neşrinin Karşılaştırılması". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* XI/21 (2013), 454-484.
- Polat, Salahattin. "Modern Dönemde Hadis İlminin Temel Meseleleri". *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri (İlmî Toplantı)*, 211-248.

- Provençal, E. Levi-Cihan, Sadık. "Sahihi Buhari'nin Magrib Nüshasının İncelenmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1986), 59-76.
- Rosemarie, Quiring-Zoche, Rosemarie. "How al-Buhari's Sahih Was Edited in the Middle Ages: 'Ali al-Yûnîni and His Rumuz". *Bulletin d'Etudes Orientales* 50/ (1998).
- Sezgin, Fuat. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Otto, 2015.
- Şâkir, Ahmed Muhammed. *en-Nakd en-Nüshatü'l-Yûnîniyyeti min Sahîhi'l-Buhârî*. Mısır: Âlemü'kütüb, t.y.
- Türcan, Zişan. "Tarihte Buhari Algılamaları". *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/21 (2012), 73-97.
- Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdillâh el-Bağdâdî. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru sâdır, 1995.
- Yûnîni. *er-Rumûz alâ Sahîhi'l-Buhârî, el-Usûl ve'r-rumûz*. Riyad: Merkezü Melik Faysal, 05116-2/ 74718.
- Yûnîni. *Rumûzu'l-Câmii's-Sahîh li'l-İmâm el-Buhârî*. Medine: Mektebetü Melik Abdülazîz Vizâretü'l-hacc ve'l-evkâf Mektebetü Şeyhu'l-islâm Ârif Hikmet, 61/232.
- Yûnîni, Ebû'l-Hüseyn Şerefüddîn Alî b. Muhammed b. Ahmed el-Yûnîni. *er-Rumûz 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*. (Berlin: Prusya Kültür Mirası Devlet Kütüphanesi, 4460), ts.
- Yûnîni, Ebû'l-Hüseyn Şerefüddîn Alî b. Muhammed b. Ahmed el-Yûnîni. *Meşyehatü Şerefiddîn el-Yûnîni (Mukaddime)*. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 2002.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-islâm ve ve'feyâtu meşâhir ve'l-a'lam*. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 2003.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1982.
- Zekî, Abdurrahmân. *Mevsû'âtü medîneti Kâhire fi elfi 'âm*. Kahire: Mektebetü'l-anglo el-Mısriyye, 1987.
- Zirikî, Hayreddîn. *el-A'lâm*. Kahire: Dâru'l-ilmî li'l-melâyîn, 1956.

# The Meaning of the Effects of Yūnīnī In Terms of Consolidation of The Copies of Bukharī's Named Şahīḥ, An Investigation Specific to "Al-Rumūz Alā Şahīḥ Al-Bukhārī"

Osman AYDIN \*

## Extended Abstract

Writing a work and transferring it to the next generations represents a very different and at the same time a difficult task. This situation makes itself felt very clearly in the studies written by predecessor scholars. Especially in ḥadīth research; Many issues such as sources, health and evaluation of ḥadīths come into play. All this is a great responsibility for both the author and those who transfer the author's book. Because if the wrong detection of the material related to the ḥadīth and its place in the works is a big problem, the transmission of a written work in an erroneous or incomplete way to the next generation may also create a problem.

When the issue is approached in terms of Bukhari's Şahīḥ, he wrote his work; In sixteen years, he wrote it by choosing from among six hundred thousand narrations. He made serious efforts both scientifically and spiritually in determining each ḥadīth. He traveled around the triangle of Khorasan, Hejaz and North Africa many times and searched for the most suitable material for his work. Again, he only aimed to collect authentic ḥadīths. Selected ḥadīths; It divided them into chapters and sections from different angles both in terms of their provisions and their contents. So much so that the titles he gave to them were considered valuable as much as the ḥadīths he included in his work. So Bukhari; In addition to determining the correct material, it has accepted that it is a necessity to systematize it correctly in understanding the Prophet.

Bukhārī's work is also the result of a great effort. But, this has meaning for the next generation, thanks to those who convey it with the same precision. In this way, its value is understood and benefit is gained from it. Because although the name and value are mentioned in the sources, there are hundreds of studies that are not available. Likewise, many works that are transmitted incompletely or inaccurately do not see the value they deserve. In this context, Islamic scholars have made serious efforts to transport Şahīḥ in a healthy way. It is possible to say this easily as a result of the existing copies and the opinions made.

'Ali b. Muḥammad al-Yūnīnī is a scientist whose name should be mentioned in the first place regarding the transmission of Şahīḥ. Itself, he started to listen to Bukhari narrations from the age of ten, and in his later years, many scholars; He provided Şahīḥ through sema, qiraat or other means. The most important point

\* Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, hititosmanaydin@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-0413-1799>

that distinguishes him from other Bukhari narrators is that he compares his own copy with the different copies he provided and indicates this with various abbreviations in his work. Many Bukharî scribals compiled different versions. However, Yûnînî made his work extremely transparent by giving certain abbreviations to the copies he compared. So much so that he wrote a special treatise on this subject.

The life of the author will be briefly discussed in the article first. Then, the emergence adventure of the work named "Rumûz" will be explained. Because Yûnînî's; There is a serious connection between the issues such as obtaining the Sahîh, making corrections and comparing it with other copies and his work named "Rumûz".

Subsequently, the problem of meaning in the abbreviations in the work will be discussed through examples personally. While doing this, the abbreviations used by Yûnînî for the names given to the copies and the abbreviations used when comparing the copies will be separated from each other. In particular, the problems arising from the writing of copy abbreviations and the problems arising from the meanings given to these abbreviations will be evaluated under different titles. In order to understand the abbreviations in the work correctly, a comparison will be made with Qaşallânî's explanations on the subject and some recent studies. Because, the meanings expressed by these abbreviations have been quoted not from Yunini's treatise but from Qaşallânî's evaluations until today. In addition, the verified publication of the work made within the framework of the determined copies will be given at the end of the study.

**Keywords:** Hadîth, Yûnînî, Rumûz, Şahîh al-Bukhârî, Copy Differences.



# İBN KUTEYBE’NİN EDEBÜ’L-KÂTİB MUKADDİMESİ’NDE DÖNEMİNİN İLMÎ ÇEVRELE- RİNE DAİR YAPTIĞI ELEŞTİRİLERİN TAHLİLİ

Soner AKSOY\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 01 Ekim 2020, **Kabul Tarihi:** 14 Şubat 2021, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2021, **Atf:** Aksoy, Soner. “İbn Kuteybe’nin *Edebü’l-Kâtib* Mukaddimesi’nde Döneminin İlmî Çevrelerine Dair Yaptığı Eleştirilerin Tahlili”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (Mart 2021): 561-580.

<https://doi.org/10.33415/daad.803455>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 01 October 2020, **Accepted:** 14 February 2021, **Published:** 31 March 2021, **Cite as:** Aksoy, Soner. “Analysis of Ibn Kuteyba’s Criticisms about the Scientific Circles of his Period in the Muqaddimah (Introduction) of *Edeb al-Kâtib*”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 21/1 (March 2021): 561-580.

<https://doi.org/10.33415/daad.803455>



## Öz

İslamî ilimlerin hemen her alanında kendisini yetiştiren İbn Kuteybe (ö. 276/889), Arap dilinde edebî ve dilsel geleneğin gelişmesi ve ilerlemesinde büyük payı olan âlimlerin başında gelir. Bu bağlamda İbn Kuteybe’nin devlet hizmetinde görevli olan kâtipler için kaleme aldığı dil, imlâ ve kompozisyon esaslarıyla ilgili bilgileri içeren *Edebü’l-kâtib* isimli eseri oldukça önemlidir. Öyle ki bu eser üzerine hicri dördüncü asırdan itibaren birçok şerh yazılmıştır. Daha çok dinî metinlerin özellikle Kur’an ve hadislerin doğru anlaşılması çerçevesinde döneminin ilmî çevrelerine dair eleştirileri içeren kısa bir Mukaddime ile başlaması, *Edebü’l-kâtib*’i farklı kılan temel noktalardan birisidir. Bu Mukaddime’nin öneminden olsa gerek İbnü’s-Sîd el-Bağalyevsî (ö. 521/1127), eser üzerine yazmış olduğu *el-İktidâb fî şerhi Edebi’l-Küttâb* isimli üç ciltlik şerhinde Mukaddime bölümüne bir cilt ayırmıştır. Dolayısıyla yapılacak olan bu araştırmanın kapsamını bu Mukaddime oluşturmaktadır. Araştırmanın temel amacı ise Mukaddime’de yapılan eleştirilerin İbn Kuteybe’nin düşünce dünyası ve dönemin fikrîsel hare-

\* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı ve İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi, snrak-soytrbnz@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3178-7937>

ketliliği açısından değerlendirilmesidir. Bu şekilde gerek İbn Kuteybe'nin düşünce dünyası gerekse de dönemin fikrî hareketliliği açısından yapılan eleştirilerin arka planını ve nereye oturduğunu görme imkânı olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Edebiyatı, İbn Kuteybe, Kur'an ve Hadis, Edebü'l-Kâtib, Mukaddime, Eleştiri.

### Analysis of Ibn Quteyba's Criticisms about the Scientific Circles of his Period in the Muqaddimah (Introduction) of Edeb al-Kâtib

#### Abstract

Ibn Quteyba (d. 276/889) who improved himself in almost every field of Islamic sciences, is one of the leading scholars who have a great role in the development and advancement of the literary and linguistic tradition in the Arabic language. In this context, Ibn Quteyba's work titled Edeb al-Kâtib, which contains information about language, composition and spelling, which he wrote for the scribes (kuttâb) working in the state service, is very important. Such that many commentaries have been written on this work since the 4th century of the Islamic tradition. One of the main points that differentiates Edeb al-Kâtib is that it begins with a short Muqaddimah (introduction) that includes criticisms about the scientific circles of the period in terms of correct understanding of religious texts, especially the Qur'an and hadiths. Due to the importance of this Muqaddimah, Ibn al-Sîd al-Baṭalyevsî (d. 521/1127) in his three-volume commentary named *al-İqtidâb fî Şerhi Edeb al-Kuttâb*, he has commented the chapter of Muqaddimah in one volume. Therefore, this Muqaddimah constitutes the scope of this research. The main purpose of the research is to analyze the criticisms made in the Muqaddimah in terms of Ibn Quteyba's world of thought and the intellectual mobility of the period. In this way, it will be possible to see the background of the criticisms made in terms of both the world of thought of Ibn Quteyba and the intellectual mobility of the period.

**Keywords:** Arabic Language and Literature, Ibn Quteyba, Qur'an and Hadith, Edeb al-Kâtib, Muqaddimah (Introduction), Criticism.

#### Giriş

Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dineverî (ö. 276/889), yaklaşık 232-447/846-1055 yılları arasında tekabül eden Abbasilerin ikinci döneminde, hicri üçüncü asırda yaşamış bir âlimdir.<sup>1</sup> Bu dönemde Abbasilerin Bağdat'taki siyasi otoritesi zayıflamış, iç isyanlar başlamış, siyasi istikrarsızlık derinleşmiş, çeşitli ayaklanmalar patlak vermiş, merkezden ayrılarak siyasi ve askeri bağımsızlığını ilan eden hanedanlar ortaya çıkmıştır.<sup>2</sup> İbn Kutey-

<sup>1</sup> Hasan İbrahîm Hasan, *İslam Tarihi*, çev. İsmail Yiğit - Sadrettin Gümüş (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1985), 3/335.

<sup>2</sup> Hüseyin Algül, *İslam Tarihi* (İstanbul: Gonca Yayınevi, 1987), 3/336-375; Adem Apak, *Anahatlarıyla İslam Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 4/257-386.

be'nin yaşamış olduğu dönemde siyasi manzara bu şekilde iken sosyal, kültürel, dinî, ilmî ve fikrî alanlarda da bir hareketliliğin olduğunu söyleyebiliriz. Söz gelimi Abbâsi sınırlarının genişlemesiyle birlikte Müslümanlar, Hristiyanlar, Nesturîler, Yahudiler, Sabîiler ve Mecusiler gibi farklı dinî gruplar ve Arap, Fars, Türk gibi farklı etnik gruplar bir arada yaşamaya başlamışlardır. Bu farklı dinî ve etnik gruplar içerisinde şehirlerde yaşayanlar; mali, dinî, ilmî vb. çeşitli alanlarda önemli yerlere gelmişlerdir.<sup>3</sup> Özellikle Halife Me'mûn (198-218/813-833) döneminde hız kazanan ve kurumsallaşan tercüme faaliyetlerinde Hristiyanlar aktif rol oynamış; Yunanca, Farsça, Süryanice vb. dillerden eserler Arapçaya tercüme edilmiştir.<sup>4</sup> Bu tercüme faaliyetleriyle birlikte, İslam düşünce hayatı; "Mecusilik-Maniheizm İnançları", "Sabi Mezhepleri" ve "Felsefe Ekolleri" şeklinde üç ana başlıkta özetlenebilecek diğer dinî - kültürel akımlarla karşı karşıya gelmiş ve bu akımlar, İslam düşüncesinde önemli bir etki oluşturmuştur.<sup>5</sup> Dolayısıyla İbn Kuteybe'nin yaşadığı hicri üçüncü asır; siyasi, sosyal, kültürel, ilmî ve fikrî açılarından oldukça canlı ve hareketli bir dönemdir. Bu açıdan bakıldığında İbn Kuteybe'nin fikir ve düşünce dünyasının şekillenmesinde, yaşamış olduğu dönemin ve coğrafyanın siyasi, sosyal, kültürel, ilmî ve fikrî atmosferinin belirleyici bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır.

Çocukluk çağı Me'mûn'un (ö. 218/833) hilâfet yıllarına rastlayan İbn Kuteybe, bir rivayete göre 213/828 yılında Küfe'de diğer bir rivayete göre ise Bağdat'ta dünyaya gelmiş, Mu'temid (ö. 279/893) döneminde 276/889 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.<sup>6</sup> Ömrünün büyük bir bölümünü farklı dinî ve etnik grupların yaşadığı ve aynı zamanda dönemin ilim ve kültür merkezi olan Bağdat'ta geçirmiştir. Ayrıca hicri üçüncü asırda sosyo-kültürel ve ilmî alanda meydana gelen önemli gelişmelere şahitlik etmiş, dönemin yöneticileri ile

<sup>3</sup> Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), 1/541.

<sup>4</sup> Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi: Kaynakları, Temsilcileri, Tesirleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1983), 136-139.

<sup>5</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi, 2001), 169 vd.

<sup>6</sup> Ebü'l-Ferac Muhammed b. İshâk İbn Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 55; Ebü'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hâlikân, *Vefeyâtü'l-a'yân* (Beyrut: Dâru Şâdir, ts.), 3/42; Şemsuddîn Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 13/296-297; Hüseyin Yazıcı, "İbn Kuteybe", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/145-149.

yakın ilişkiler kurmuş ve kadılık görevi yapmıştır. İbn Kuteybe, başta babası olmak üzere Cāhiz (ö. 255/869), İshāk b. Rāhūye (ö. 238/853), Ebū Hātim es-Sicistānī (ö. 255/869), Ebū Ubeyd Kāsım b. Sellām (ö. 224/838) gibi döneminin önde gelen âlimlerinden fıkıh, tefsir, hadis, dil, edebiyat, kıraat ve tarih gibi alanlarda dersler almış ve ayrıca ilim tahsil etmek için Horasan, Basra ve Mekke gibi ilmî merkezlerde bulunmuştur.<sup>7</sup> İbn Kuteybe'nin ömrünün büyük bir kısmını geçirdiği Bağdat'ta tercüme faaliyetleriyle birlikte fikirsel bir hareketlilik ivme kazanmıştır. Böyle bir ortamda özellikle Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında cereyan eden kelâmî tartışmalardan etkilenmiş ve bir şekilde bu tartışmalara müdahil olmuştur. Şöyle ki bir taraftan tercüme faaliyetleriyle birlikte İslam düşüncesi içine giren yabancı fikirlere karşı çıkarak bu fikirlerin etkisini kırmaya çalışmış, diğer taraftan ise kısmen bu düşüncelerden etkilenen kelmacıların özellikle Mu'tezilî âlimlerin görüşlerine karşı çıkmıştır. Bu noktada İbn Kuteybe, Kur'an'ı ve hadisleri kendi ön kabullerine göre yorumlayan felsefi ve kelâmî çevrelerin görüşlerini, dilsel ve edebî yöntemi kullanarak çürütmeye çalışmıştır.<sup>8</sup> Bu açıdan İbn Kuteybe'nin oldukça geniş bir edebî ve dilsel birikime sahip olduğu ve meselelere yaklaşımında bu birikimin belirleyici bir rol oynadığı görülmektedir. Zira ona göre dinî metinlerin yani Kur'an ve hadislerin doğru anlaşılmasında dil ve edebiyat bilgisi merkezî bir konuma sahiptir.<sup>9</sup> Bu açıdan bakıldığında İbn Kuteybe, her ne kadar ashâb-ı hadîs içerisinde değerlendirilse de düşünce dünyası ve meselelere yaklaşımı bir bütün olarak dikkate alındığında, klasik bir ashâb-ı hadîs âliminden farklı olduğu rahatlıkla söylenebilir.<sup>10</sup>

İbn Kuteybe; tefsir, hadis, dil, edebiyat, lügat, tarih, fıkıh, kelim gibi birçok alanda altmışı aşkın eser kaleme almıştır.<sup>11</sup> Dil, ya-

<sup>7</sup> İbn Hālikān, *Vefeyātü'l-a'yān*, 3/42-43; Hüseyin Varol, "İbnu Kuteybe ve Eserleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1986), 141-153.

<sup>8</sup> İbn Kuteybe'nin kelmâ meseleleri incelediği *el-İhtilāf fi'l-lafz*, Kur'an ayetleriyle ilgili ihtilâflı konuları ele aldığı, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'an* ve hadislerle alakalı tartışmalı rivayetleri incelediği *Te'vîlü muhtelefi'l-hadîs* isimli eserleri incelendiğinde karşıt görüşlere cevap verirken, Arap dilinin ifade ve anlatım özelliklerine dikkat çekerek dilsel ve edebî açıklamaları çok yoğun kullandığı görülmektedir.

<sup>9</sup> Ebū Muhammed Abdullāh b. Müslim İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arā*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dāru'l-Me'ārif, ts.), 59.

<sup>10</sup> Mine Demirbilek, *İbn Kuteybe'nin Mezhep Anlayışı ve Diğer Mezheplere Bakışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 61.

<sup>11</sup> İbn Kuteybe'nin eserlerine dair geniş bilgi için bk. Zehebî, *Siyeru a'lāmi'n-nübelā*, 13/297; Varol, "İbnu Kuteybe ve Eserleri", 142-153; M. Bahaüddin Varol, "İbn Kuteybe (V. 276/889) Hayatı, Eserleri ve İslam Tarihçiliğindeki Yeri", *Selçuk Üniversitesi*



zım ve kompozisyon esaslarıyla ilgili bilgileri içeren *Edebü'l-kâtib*, bu eserlerden birisidir. İbn Kuteybe bu eseri devlet hizmetinde görev alan kâtipler için kaleme almıştır. Edebü'l-kâtib'i ayrıcalıklı kılan temel noktalardan birisi; eserin girişinde döneminin ilim anlayışına ve farklı fikir çevrelerine yönelik eleştiriye içeren kısa bir Mukaddime'ye ver verilmesidir. Bu tür eleştiriler, İbn Kuteybe'nin diğer eserlerinde de yer almakla birlikte hem dil ve edebiyatla ilgili bir eserin Mukaddimesi'nde yer alması hem de daha derli toplu olması açısından dikkat çekicidir. Dolayısıyla yapılacak olan bu araştırmanın kapsamını bu Mukaddime oluşturmaktadır. Araştırmanın temel amacı ise bu Mukaddime'de yapılan eleştirilerin İbn Kuteybe'nin düşünce dünyası ve dönemin fikirsel hareketliliği açısından değerlendirilmesidir. Bu şekilde, gerek İbn Kuteybe'nin düşünce dünyası gerekse de dönemin fikirsel hareketliliği açısından yapılan eleştirilerin nereye oturduğunu görme imkânı olacaktır. Bu çerçevede ilk olarak İbn Kuteybe'nin *Edebü'l-kâtib* isimli eseri hakkında teknik bilgiye yer verilecektir. Daha sonra bu eserin Mukaddime bölümü, zaman zaman İbn Kuteybe'nin diğer eserlerine de atıf yapılarak tahlil edilmeye çalışılacaktır.

### 1. Edebü'l-Kâtib

İbn Kuteybe *Edebü'l-kâtib* isimli eserini, Abbasî Halifesi Mütevekkil döneminde (232-247/847-861) kaleme almış ve Mütevekkil'in veziri Ubeydullah b. Yahyâ b. Hâkân'a (236-247/850-861) takdim etmiştir.<sup>12</sup> Öyle ki daha eserinin başında, Allah'ın kendisini rezil şeylerden koruduğunu, selef-i sâlih'in yolunu ve değerli olanı ona sevdirdiğini, onu iman nuru ve ridâsıyla kuşattığını, ihtilaflı şeylerin hakikatini, kitap ve sünnete göre ona gösterdiğini zikrederek İbn Hâkân'a övgülerde bulunmuştur.<sup>13</sup> İbn Hâkân bu takdime mükâfat olarak kendisini Dinever kadılığına atamış, bu atamadan sonra İbn Kuteybe, "ed-Dineverî" unvanıyla şöhret bulmuştur.<sup>14</sup>

*Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5 (1999), 254-265; Mustafa Kurt, *İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İfav Yayınları, 1996), 87-93.

<sup>12</sup> İbn Kuteybe *Edebü'l-kâtib*'i kaleme almadan önce İslami ilimler alanında eserler kaleme almıştır. Bu çerçevede Kur'an ilimlerine dair *Tefsîru garîb'il-Kur'an*, *Vücûhu'l-kıraât*, *Te'vîlu müşkil'il-Kur'an* gibi eserler telif etmiştir. Hadise dair *Garîbu'l-hadis li Ebî 'Ubeyd* ve *Te'vîlu muhtelefi'l-hadis* isimli eserleri kaleme almıştır. Kelama dair ise *el-lhtilâf fi'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* isimli eseri yazmıştır. Bk. Varol, "İbnu Kuteybe ve Eserleri", 142.

<sup>13</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Edebü'l-kâtib*, thk. Ali Fâ'ûr (Suud: Vizâratü's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1987), 12.

<sup>14</sup> Varol, *Edebu'l-Kâtib*, 92.

İbn Kuteybe; bir Mukaddime ve “Kitābu’l-Ma’rife”, “Kitābu Taḳvîmi’l-Yed”, “Kitābu Taḳvîmi’l-Lisān” ve “Kitābu’l-Ebniye” şeklinde dört bölümden oluşan bu eserini, devlet hizmetinde çalışan kâtiplerin yapmış oldukları dilsel hataları ve içine düştükleri utanç verici hâlleri engellemek için kaleme almıştır.<sup>15</sup> Bu bağlamda İbn Kuteybe, kendi dönemindeki kâtipleri şu sözlerle eleştirmiştir:

فإني رأيت كثيراً من كُتَّاب أهل زماننا كسائر أهلهم قد استطابوا الدَّعة واستوطنوا  
مركب العجز، وأعفوا أنفسهم من كد النظر وقلوبهم من تعب التفكير، حين نالوا  
الدرك بغير سبب، وبلغوا البغيَّة بغير آليَّة؛ ولعمري كان ذلك فأين هممة النفس؟

“Zamanımızdaki kâtiplerin çoğunun, diğer insanlar gibi rahatına düşkün olduğunu gördüm. Bu kimseler aciziyet bineğini kendilerine mesken edinmişler. Nefislerini düşünme gayretinden, kalplerini ise tefekkür yorgunluğundan uzaklaştırmışlardır. Sebepsiz bir hedefe nail olanın ya da araçsız bir amaca ulaşmanın ki ömrüme yemin olsun mevcut durum bu şekildedir nefsi gayreti nerededir!”<sup>16</sup>

566 | db

Bu şekilde kendi döneminin kâtiplerini eleştiren İbn Kuteybe, bazı halifelerin kendilerine kâtip olarak seçtikleri kimselerin ehli-yetsizliklerine ve utanç verici durumlarına dair örnekler vermiştir. Ona göre halifenin kendisine kâtip olarak seçtiği, sırrını paylaştığı bir kimsenin yapmış olduğu hata kadar, sahibine utanç veren başka bir şey yoktur. Bu noktada verilen örneklerden birine göre bir kâtip, halife huzurunda *مطرنا مطرا كثر عنه الكلا* “Bize çok yağmur yağdı, bu sebeple birçok ot bitti.” şeklinde bir ibare okuyunca halife, imtihan etmek için kâtipi *الكلا / el-kele* nedir diye sormuş, kâtip ise tereddüt etmiş ve cevap verememiştir. Diğer bir örnekte ise halife huzurunda bulunan bir kâtip, metni okurken yanlış harekelemiş ve orada hazır bulunanlar bu hatayı fark ederek gülmüşlerdir.<sup>17</sup> Dolayısıyla İbn Kuteybe, dili yanlış kullanan kâtipleri dil ve edebî açıdan yetiştirmek ve onları gülünç durumlara düşmekten kurtarmak için bu eseri kaleme almıştır.

Eserine kısa bir Mukaddime ile başlayan İbn Kuteybe, bu bölümde dönemin ilmi ve fikri anlayışına dair birtakım eleştirilerde bulunmuştur ki bu husus ayrı bir başlık altında incelenecektir. Eserin birinci bölümünde (Kitābu’l-Ma’rife), kendisine riayet edilmesi

<sup>15</sup> İbn Kuteybe, *Edebü’l-kâtib*, 12.

<sup>16</sup> İbn Kuteybe, *Edebü’l-kâtib*, 12.

<sup>17</sup> İbn Kuteybe, *Edebü’l-kâtib*, 12.

gereken birtakım görgü kurallarının yanı sıra, yanlış anlaşılan, doğru kullanılmayan kelimeler ve kelime üretme esasları (iştiqāk) gibi münevver bir kimsenin bilmesi gereken hususlar ele alınmıştır. İkinci bölümde (Kitābu Taqṣīmi'l-Yed), kâtiplerin doğru yazmalarını sağlamak ve yanlış kullanımlarını engellemek için bazı imla, sarf ve telaffuzla ilgili konulara yer verilmiştir. Üçüncü bölümde (Kitābu Taqṣīmi'l-Lisān), kâtiplerin konuşma esnasında yaptıkları dil ve telaffuz yanlışları ve bunların doğru şekilleri incelenmiştir. Dördüncü bölümde ise (Kitābu'l-Ebniye) sarf ilmînin konusu olan isimlerin ve fiillerin binaları, vezinleri, isim, fiil, sıfat kategorisinde olan kelime gruplarının cemi<sup>4</sup>-tesniye (çoğul-ikil) şekilleri, müzekkerlik-müenneslik (erillik-dişilik) hâlleri, kazandıkları farklı anlamlar gibi konular üzerinde durulmuştur. Bu açıdan İbn Kuteybe'nin bu eserinin alanındaki temel eserlerden birisi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Öyle ki İbn Haldūn (ö. 808/1406), edep ilmînin usul ve erkânını ele alan dört ana kaynağının olduğunu zikrederek bu eserleri; İbn Kuteybe'nin *Edebü'l-kâtib*'i, el-Müberred'in (ö. 286/900) *Kitâbul-kâmil*'i, el-Câhiz'in *el-Beyân ve't-tebyin*'i ve Ebū Ali el-Kālî'nin (ö. 356/967) *en-Nevâdir*'i şekilde sıralamıştır.<sup>18</sup>

Çeşitli kütüphanelerde yazma hâlinde bulunan *Edebü'l-kâtib*'in ilk neşri Alman araştırmacı Max Grünert (ö. 1929) tarafından gerçekleştirilmiştir (Leiden 1900).<sup>19</sup> Daha sonra Muḥyiddîn Abdülhamîd, Muḥammed ed-Dâli ve Ali Fâ'ūr tarafından neşredilen eser, Tâhir b. Şâlih el-Cezâirî tarafından özetlenerek *Telhîsu Edebî'l-Kâtib* adıyla basılmıştır.<sup>20</sup> Eser üzerine ayrıca Hüseyin Varol tarafından doktora tezi olarak bir tahkik çalışması yapılmıştır.<sup>21</sup> Diğer taraftan *Edebü'l-kâtib* üzerine hicri dördüncü asırdan itibaren birçok şerh kaleme alınmıştır. İbnü's-Sîd el-Batalyevsî'nin (ö. 521/1127) *el-İktidâb fî şerhi Edebî'l-Küttâb*, isimli eseri ile Mevhûb b. Aḥmed el-Cevâlîkî (ö. 540/ 1145) tarafından kaleme alınan *Şerhu Edebî'l-Kâtib*, eser üzerine yapılan en önemli iki şerhtir.<sup>22</sup> Özellikle Baṭalyevsî'nin üç ciltlik şerhinde Mukaddime bölümüne bir cilt ayrılmış,

<sup>18</sup> Abdurrahmân b. Muḥammed b. Haldūn, *Muḥaddimetü İbn Haldūn* (Beyrut: Dâru Şadır, 2000), 447.

<sup>19</sup> Yazmalarına dair bilgi için bk. Varol, *Edebu'l-Kâtib*, 105-107.

<sup>20</sup> Bk. Yazıcı, "İbn Kuteybe", 147. Zülfikar Tüccar, "Edebü'l-Kâtib", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/410-411.

<sup>21</sup> Hüseyin Varol, *Edebu'l-Kâtib* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1980).

<sup>22</sup> *Edebü'l-Kâtib* üzerine yapılan şerh ve telhîs çalışmaları için bk. Varol, *Edebu'l-Kâtib*, 102-104.

ikinci ciltte râvîlerin ve İbn Kuteybe'nin hatalarına yer verilmiş, üçüncü ciltte ise eserde yer alan beyitler açıklanmıştır.<sup>23</sup>

## 2. Edebü'l-Kâtib'in Mukaddimesi'nde Yapılan Eleştirilerin Değerlendirilmesi

İbn Kuteybe, Mukaddimesi'ne ilk olarak kendi döneminin ilmî ve fikrî atmosferi hakkında genel bir değerlendirme yaparak başlamış ve bu çerçevede birtakım eleştirilerde bulunmuştur. Bu bağlamda kendi zamanındaki insanların birçoğunun dil ve edebiyattan yüz çevirdiklerine şahit olduğunu belirtmiştir. Ona göre birkaç şey öğrenmekle yetinen, şaşkın ve daha fazla ilim öğrenmeye önem vermeyen bu insanlar, cehaletleri sebebiyle edipleri ve edebiyatı itibarsız ve sevimsiz göstermektedirler. Kendisini âlim zanneden bu insanların cahilliklerinin ve gururlarının esiri olduklarını ifade eden İbn Kuteybe, bu anlayış sahiplerinin fazileti eksiklik, ilmi ise bir ayıp olarak gördüklerine değinmiştir.<sup>24</sup> Zira ona göre böyle bir ortamda şeref ve haysiyet ilimde değil zenginlik ve gösterişte aranır hâle gelmiştir. Öyle ki cehaletin kadri artmış, ihsan bir tarafa atılmış, doğru sözlü olmaktan vazgeçilmiş, düşünce ölmüş ve insanların nefislerindeki kararlılık ve gayret kaybolmuştur. Güzel yazı yazmanın ediplik zannedildiğini, bir içki kadehini tasvir eden ya da bir cariyeyi öven birkaç beyitlik şiir ezberlemenin ise edebiyatta en yüksek derecede görüldüğünü belirtmiştir.<sup>25</sup>

İbn Kuteybe; dil ve edebiyata karşı ilgisiz olmaları, dili yanlış kullanmaları, ilmî ve ahlaki bir boşluğa düşmeleri sebebiyle öncelikli olarak kâtipleri eleştirmiştir.<sup>26</sup> İbn Kuteybe'nin ilk olarak kâtipleri eleştirmesinin nedeni, tarihsel süreçte İslam toplumu içerisinde sosyal ve kültürel olarak meydana gelen değişikliklerle birlikte Arap dilinin saflığının bozulması ve dile dair birtakım yanlış kullanımların ortaya çıkmasıdır. Öyle ki nakledildiğine göre İbn Kuteybe'nin yaşadığı hicri üçüncü asırda Bağdat'ta Arap dilini güçlük çekmeden doğru bir i'râbla konuşan bir kimse görüldüğünde hayret edilmiş-

<sup>23</sup> Bu iki eser de neşredilmiştir. Bk. İbnü's-Sîd el-Bağalyevsî, *el-İktidâb fî şerhi Edebî'l-Küttâb*, thk. Muştafa es-Sekâ – Hâmid Abdulmecîd (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mişiyye, 1996); Mevhûb b. Aḥmed el-Cevâlîkî, *Şerḥu Edebî'l-Kâtib*, thk. Ṭayyib Ḥamd Būhî (Kuveyt: Câmî'atü Kuveyt, 2009).

<sup>24</sup> İbn Kuteybe, *Edebü'l-kâtib*, 9.

<sup>25</sup> İbn Kuteybe, *Edebü'l-kâtib*, 10.

<sup>26</sup> İbn Kuteybe, *Edebü'l-kâtib*, 10.

tir.<sup>27</sup> Böyle bir ortamda dili en doğru şekilde kullanması ve bu bozulmanın önüne geçmesi beklenen kâtipler, dile ve edebiyata karşı umursamaz tavırları ve bunun da ötesinde dili hatalı kullanmaları nedeniyle İbn Kuteybe'nin eleştirilerinin hedefinde yer almıştır. Zira ona göre dil ve edebiyat, Kur'an ve hadislerin doğru anlaşılmasının öncelikli araçlarını teşkil eder. Bu sebeple dilin yanlış kullanımlardan arındırılması, edebiyatı değersizleştiren anlayışların önüne geçilmesi ve gelmişten tevarüs eden bu dilsel birikimin muhafaza edilmesi büyük önem arz etmektedir.

Mukaddime'de yapılan eleştirilerin sadece kâtiplere yönelik olmadığı, Arap dilini ve edebiyatını ihmal eden ve değersizleştiren farklı çevreleri de kapsadığı görülüyor. Özellikle tercüme faaliyetlerinin beraberinde getirdiği yeni düşünce hareketliliği ve bu hareketliliğin doğurmuş olduğu birtakım fikrî sonuçların, İbn Kuteybe'nin bu eleştirilerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğu anlaşılıyor. Nitekim dile getirdiği şu sözler, yabancı kültürlerin baskın etkisi altında ortaya çıkan yeni düşünce hareketliliğine karşı bir tepkiyi içermektedir:

فإذا سمع العُمُرُ والحدَثُ العُرُ قولهُ: الكون والفساد، وسمَع الكيان، والأسماء المفردة، والكيفية والكمية والزمان والدليل، والأخبار المؤلفة؛ راعه ما سمع، وظن أن تحت هذه الألقاب كل فائدة وكل لطيفة، فإذا طالعها لم يخل منها بطائل، إنما هو الجوهر يقوم بنفسه، والعرض لا يقوم بنفسه، ورأس الخط النقطة، والنقطة لا تنقسم، والكلام أربعة: أمر، وخبر، واستخبار، ورغبة؛ ثلاثة لا يدخلها الصدق والكذب، وهي: الأمر، والاستخبار، والرغبة، وواحد يدخله الصدق والكذب وهو الخبر، والآن حدُّ الزمانين، مع هذين كثير

“Tecrübesiz, körpe ve gafil bir kimse kevn, fesad, tabiat, müfred isimler, keyfiyet, kemmiyet, zaman, delil ve bir araya getirilmiş haberleri işittiklerinde onlara dikkat kesilirler. Bütün bu işittiklerinin altında her faydanın ve latifinin olduğunu zannederler. Hâlbuki bütün bu hususları dikkatlice inceleselerdi, bunların hiçbir fayda içermediğinin farkına varırlardı. Cevher kendi nefsiyle var olandır. Araz kendi nefsiyle kaim olmayandır. Hattın başı noktadır. Nokta kısımlara ayrılmaz. Kelam emr, haber, istihbar ve rağbet şeklinde dörde ayrılır. Bunlardan emir, nehiy ve rağbete sıdk ve kizb dâhil olmaz. Sadece

<sup>27</sup> Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti İslam'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 282.

habere dâhil olur. Ân; geçmiş ve geleceğin sınırlandır ve daha birçok hezeyan içeren şey...”<sup>28</sup>

Anlaşılabacağı üzere İbn Kuteybe bu pasajda, tercüme hareketleriyle birlikte kelam ve felsefe içerisinde tartışılan birtakım meselleri doğrudan hedef almış ve zikri geçen bu meselelerle ilgilenmeyi boş iş olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda dikkatimizi çeken bir noktaya işaret etmek istiyoruz. O da şu ki eseri şerh eden Baṭalyevsî “*daha birçok hezeyan*” (مع هذيان كثير) ifadesini; “Cevher kendi nefsiyle var olandır. Araz kendi nefsiyle kaim olmayandır. Hattın başı noktadır. Nokta kısımlara ayrılmaz.” konularına bağlasa da<sup>29</sup> bize göre hezeyan ifadesi pasajda zikredilen bütün hususları içine alan bir eleştiriyi ifade eder. Zira gerek zikri geçen bu pasaj gerekse de bağlam bütünlüğü dikkate alındığında “hezeyan” ifadesinin zikredilen bütün konulara yönelik kullanıldığı açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu açıdan İbn Kuteybe’nin zikri geçen pasajda haberi belli kısımlara ayırması ve bunların kısmen tanımlarına yer vermesi, genellikle izah düzeyinde anlaşılabilir da esasında eleştiri düzeyindedir. Nitekim diğer eserlerine baktığımızda böyle bir ayrımı göremiyoruz. Bununla birlikte İbn Kuteybe’nin kategorik olarak kelamın haber, istihbâr, emir gibi çeşitlere ayrılmasını eleştirdiğini söylemek zordur. Burada İbn Kuteybe’nin habere dair yaptığı eleştiriyi; mantık, felsefi ve kelâmî çevrelerin habere dair yaptıkları tartışmalar etrafında anlamak daha doğrudur. Nitekim yukarıdaki pasajı dikkate aldığımızda ana temanın felsefe ve mantıkla ilgili konular olduğunu görüyoruz.

İbn Kuteybe, kâtipleri Arap dili konusundaki liyakatsizlikleri ve ahlakî bir boşluğa düşmeleri sebebiyle tenkit ettikten sonra, felsefi ve kelâmî çevreleri eleştirmiştir. İbn Kuteybe’nin bu çevrelere yönelttiği eleştirilerin temelinde, dinî meseleleri özellikle Kur’an’ı ve hadisleri umursamayan kesimlerin temsil ettiği düşünce anlayışının yaygınlık kazanması yatmaktadır. Bu açıdan İbn Kuteybe, özellikle tercüme faaliyetlerinin beraberinde getirdiği fikrîsel hareketliliğe karşı bir reaksiyon göstermiştir. Nitekim ona göre yıldızların takvimi biraz bilen (astronomi), uzayla ilgili birkaç şey öğrenen (koz-moloji), mantığa dair azıcık bilgi sahibi olan kimseler, kendilerini ilimde en yüksek derecede görmektedirler. Bir şey bildiğini zannederek kendilerini yüksek mertebelerde gören bu kimseler, manasını bilmeden Allah’ın kitabına dil uzatarak itirazda bulunmakla ve ki-

<sup>28</sup> İbn Kuteybe, *Edebü’l-kâtib*, 11.

<sup>29</sup> Baṭalyevsî, *el-İktidâb*, 1/58.

min naklettiğini araştırmadan hadisleri yalanlamakla, hadlerini daha da aşmışlardır.<sup>30</sup> Öyle ki İbn Kuteybe'ye göre bu insanlar, Allah'ın ne dediğini bir tarafa bırakarak “Falan latiftir.”, “Falan çok ince zekâlıdır.” gibi gösterişli sözlerle tatmin olurlar. Hâlbuki bu insanlar, gerçekte cahil oldukları şeyleri bildiklerini zannederler.<sup>31</sup>

Yapılan bu eleştirileri dikkate aldığımızda İbn Kuteybe, mantık ya da felsefeyle ilgili meselelerin ya da yöntemlerin merkeze taşınarak bunların dinî metinleri yani Kur'an'ı ve hadisleri anlamının esas olarak görülmesini eleştirmiştir. Nitekim o, *Te'vîlu muhtelefi'l'hadîs*'inde; Kur'an ayetlerinin ve hadislerin manalarının ve ihtiva ettikleri ince hikmetlerin ve birtakım garip kelimelerin tafra, tevel-lüd, araz, cevher, keyfiyet ve kemmiyet gibi hususlarla idrak edilemeyeceğini özellikle ifade etmiştir.<sup>32</sup> Bu noktada İbn Kuteybe'nin Mukaddime'de kelimeler ve felsefe üzerinden yaptığı eleştirilerin odağında kelamcılar yer alır. Zira ona göre kelamcılar; Kur'an ve hadislerin manalarını, felsefe ve mantık alanına ait birtakım kavramlarla anlaşılacaklarını fark edip halledemedikleri dinî müşkülleri ehline havale etselerdi, nasıl bir yöntem takip edeceklerini ve karşılaştıkları sorunları nasıl çözeceklerini öğrenirlerdi.<sup>33</sup> Ne var ki özellikle kelamcılar, dinî metinlerin anlaşılması sürecinde felsefe, mantık gibi yabancı düşünce sistemlerinin getirdiği konulara dalmış; Kur'an'ın manaları, Peygamber ve sahabeden gelen haberler, edebiyat ve dil ilimleri üzerinde düşünmeyi uzun ve boş bir uğraş olarak görmüşlerdir.<sup>34</sup>

İbn Kuteybe Mukaddime'de, dinî metinlerin anlaşılmasında, dil ve edebiyatla alakalı incelikleri değersiz kabul ederek mantık gibi harici ve yabancı ilimlere iltifat eden kelamcılarının mantıkçılarla ilişkisini şu örnek olay üzerinden anlatmıştır:

“...Kelâm âlimlerinden bazıları (Mantıkçı) Muhammed b. Cehm el-Bermekî'den, mantığın tanımına dair meseleyi ince ve güzel bir şekilde kendilerine anlatmalarını istedi. Bermekî onlara şöyle dedi: Bir hükümde bulunan kimsenin sözünün manası nedir? Bu durumda önce düşünce sonra amel mi gelir, yoksa amel önce düşünce

<sup>30</sup> İbn Kuteybe, *Edebü'l-kâtib*, 10.

<sup>31</sup> İbn Kuteybe, *Edebü'l-kâtib*, 10.

<sup>32</sup> İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, çev. M. Hayri Kırbaçoğlu (Ankara: OTTO Yayınları, 2017), 35.

<sup>33</sup> İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, 35.

<sup>34</sup> İbn Kuteybe, *Edebü'l-kâtib*, 10.

sonra mı gelir? Kelamcılar bu sorunun tevilini Berekî'ye sordular. O şöyle cevap verdi: Bir adamın "Şüphesiz kendime bir ev yapacağım." sözünü örnek olarak verebiliriz. Sonra o evin çatısını yapma hususundaki fikri gerçekleşse daha sonra bu çatı düşse, bu kişi çatının ancak bir duvar üzerinde ayakta durabileceğini anlar. Duvarın ise bir temele, temelin ise bir zemine dayanacağını bilir. Dolayısıyla bu kimse ilk olarak zeminle işe başlar, sonra temel, duvar ve çatı şeklinde devam eder. Buna göre düşüncenin ilk anı, yapılan amelin sonuna, amelin sonu ise fikrin ilk anına karşılık gelir."<sup>35</sup>

İbn Kuteybe'ye göre böyle bir bilgiye ihtiyaç duyan kimse, bu tür bilgilerden habersiz değildir. Öyle olunca bu şekilde "büyük laflar" söylemenin hiçbir faydası ve anlamı yoktur. Zira bunlar zaten insana malum olan şeylerdir. İbn Kuteybe buradan bir adım daha öteye gitmiş ve Aristo'yu kastederek şöyle demiştir:

ولو أن مؤلف حد المنطق بلغ زماننا هذا حتى يسمع دقائق الكلام في الدين والفقہ والفرائض والنحو لعد نفسه من البكم، أو يسمع كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته لأيقن أن للعرب الحكمة وفصل الخطاب

572 | db

"Şayet Mantık ilminin müellifi zamanımıza ulaşsa ve dinde, fıkhıta, farzlarda ve nahivde söylenen sözlerin inceliklerine kulak vermiş olsaydı, duydukları karşısında kendisini dilsiz sayardı. Ya da Rasûlullâh ve sahabenin sözlerini işitmiş olsaydı Arapların hikmete ve hakla batılı ayıran sözlere sahip olduklarını kesin olarak anlardı."<sup>36</sup>

Görüleceği üzere İbn Kuteybe bu satırlarda yabancı kültürlerin etkisi altında kalan İslam geleneğinin değerine ve önemine vurgu yapmıştır. Bu açıdan bakıldığında İbn Kuteybe'nin bu eleştirilerdeki temel kaygısı, yabancı kültürler karşısında geleneği muhafaza etmektir. Diğer taraftan İbn Kuteybe'nin Mukaddime'de mantık üzerinden Aristo'ya da göndermede bulunması oldukça dikkat çekicidir. Bu çerçevede düşünüldüğünde İbn Kuteybe'nin bu eleştirilerinde, tercüme faaliyetleri vasıtasıyla İslam düşüncesi içerisinde dâhil olan mantık ilminin bütün ilimlerin kesiştiği nokta olduğu yönündeki yaklaşıma karşı bir itirazın olduğu anlaşılmaktadır. Zira daha önce işaret edildiği üzere İbn Kuteybe'nin yaşadığı dönem, tercüme faaliyetlerinin oldukça canlı olduğu ve kurumsallaştığı bir dönem-

<sup>35</sup> İbn Kuteybe, *Edebü'l-katib*, 11.

<sup>36</sup> İbn Kuteybe, *Edebü'l-katib*, 11-12.



dir. Şöyle ki yaklaşık 195/810 yıllarında Aristo'nun mantık serisini oluşturan Organon'un ilk kitabı Arapçaya tercüme edilmiş, 220-225/835-840 yılları arasında ise Aristo mantığına dair hemen bütün eserlerin tercümesi tamamlanmıştır.<sup>37</sup> Öyle ki İbn Kuteybe'nin ömrünün geçtiği ve tercüme faaliyetlerinin merkezi olan Bağdat'ta "Medresetü'l-Mantıkiyyîn" isminde bir okul dahi kurulmuştur.<sup>38</sup> Bu noktada İbn Kuteybe ile aynı dönemde yaşayan meşhur şair Buhtürî'nin (ö. 284/897) şu beyitleri dönemsel olarak mantığın Arap dili ve edebiyatı üzerinde nasıl bir etkisinin olduğunu görmek açısından dikkat çekicidir:

[كلفتونا حدود منطقكم و الشعر يغني عن صدقه و كذبه]  
[و لم يكن ذو القروح يلهج المنطق ما نوعه وما سببه]

"Bizi mantık tanımlarınızla mükellef tuttunuz. Oysa şiir yalan ve doğru olmaktan müstağnidir (yani şiirin anlamlı oluşu doğru ve yalan oluşuna bağlı değildir). Zaten Zül'l-Kurûh (İmriü'l-Kays) da mantığa ve onun çeşitlerine ve araçlarına meraklı değildi."<sup>39</sup>

Dolayısıyla böyle bir ortamda yetişen İbn Kuteybe; mantık ilminin, dinî metinlerin anlaşılmasının öncelikli araçlarını oluşturan dil ve edebiyat üzerindeki etkisini kırmak için, edebiyatla ilgili bir eserin Mukaddimesi'nde bu tür eleştirilerde bulunmuştur.<sup>40</sup> Söz gelimi mantıkçılar tarafından değersiz görülen şiir, İbn Kuteybe'ye göre özellikle dinî metinlerin dil ve üslup yapısının anlaşılmasında önemli bir paya sahiptir. Bu minvalde o, dinî metinlerin anlaşılması noktasında, getirilecek olan dilsel delillerin, edebî dili çok iyi bilen meşhur şairlerin şiirlerini bilmekle mümkün olacağı düşüncesiyle eş-Şi'r ve Şu'arâ isimli eseri kaleme almıştır.<sup>41</sup>

db | 573

<sup>37</sup> Nicholas Rescher, *Ta'avvuru'l-mantıki'l-Arabî*, çev. Muhammed Mehrân (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1985), 143.

<sup>38</sup> Rescher, *Ta'avvuru'l-mantıki'l-Arabî*, 157.

<sup>39</sup> Şevki Dayf, *el-Belâğa Ta'avvur ve Târîh* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 64.

<sup>40</sup> Mantık ile Arap dili ve belâğatı arasında bu çatışma beraberinde bir etkilenmeyi getirdiği söylenebilir. Örneğin Tâhâ Hüseyin (ö. 1993), Arap dilinin ve belâğatının; Arap kökeni, Fars kökeni ve Yunan kökeni şeklinde üç farklı kültürün etkisi altında geliştiğini vurgulamıştır. Bu bağlamda Tâhâ Hüseyin erken dönemde felsefenin ve mantığın Arap edebiyatı ve belâğatı üzerindeki güçlü etkisinin görülmesi açısından Kudâme b. Ca'fer'in (ö. 337/948) *Naqdu's-Şi'r* ve İbn Vehb el-Kâtib'in (h. 4. Asır) *el-Burhân fi vucûhi'l-beyân* isimli eserini örnek olarak vermiştir. Bk. Tâhâ Hüseyin, "el-Câhiz'den 'Abdulkahir Dönemine Kadar Arap Belâğatı", çev. M. Akif Özdoğan, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2016), 131-157.

<sup>41</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve Şu'arâ*, 59.

Diğer taraftan İbn Kuteybe'nin dil ve edebiyatla alakalı bir eserin Mukaddimesi'nde Aristo'ya atıf yaparak mantık üzerinden birtakım eleştiriler yapması, bu dönemde dilciler ve mantıkçılar arasında meydana gelen tartışmalar göz önünde bulundurulduğunda oldukça manidardır.<sup>42</sup> Bu tartışmaya göre mantıkçılar, genel kurallar belirleyerek mantığa bütün dilleri kapsayan evrensel bir değer atfederken dilciler ise bu anlayışa karşı çıkarak düşünce ile o düşüncenin kendisi içerisinde ortaya çıktığı dil arasında çok sıkı bir ilişki olduğunu vurgulamışlardır. Bu bağlamda lafızların bir araya getirilmesi, ifadelerin nazmı, hakikatin anlatılması, takdim, tehir, nesir, vezin gibi Arap dilinin kendine has ve özel anlatım biçimlerinin ve imkânlarının olduğu belirtilmiştir.<sup>43</sup> Burada mantıkçı Ebü Süleymân es-Sicistânî'nin (ö. 391/1001) "Arapların grameri din demektir, bizimki ise akıl."<sup>44</sup> sözü Arap dili ile mantık arasındaki çatışmayı göstermesi açısından önemlidir. Buna göre dil âlimleri, dilin ait olduğu gelenek içerisinde anlaşılması gerektiğini vurgularken mantıkçılar ise belli kalıplar oluşturarak dile evrensel bir görev yüklemeye çalışmışlardır. Dolayısıyla Sicistânî "Arapların grameri dindir." derken esasında Arap dilinin ait olduğu geleneği kastetmektedir. Zira dinin temel kaynağı olan Kur'an ve hadisler, bu geleneğin oluşumuna etki eden en önemli faktörler arasında yer almaktadır. Bu noktada İbn Kuteybe, mantığın dinî metinlerin anlaşılmasında araç olarak kullanılmasına karşı çıkarak Arap dilinin ve edebiyatının kendine has üslup ve ifade özelliklerini bilmenin önemine ve gerekliliğine dikkat çekmesi, dilciler ve mantıkçılar arasında meydana gelen tartışmaya, dilcilerden yana müdahil olduğu şeklinde anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Mehmet Şirin Çınar'ın nahivciler ve mantıkçılar arasındaki tartışmaları incelediği eserinde görebildiğimiz kadarıyla İbn Kuteybe'ye, en azından tartışmanın tarihsel seyri açısından da olsa yer verilmemesi gözden kaçırılmış bir eksikliklerdir.

İbn Kuteybe'nin mantık ve felsefeye dair eleştirileri doğrudan bu ilimlerin kendisine dair bir eleştiri olmayıp, esasında bu ilimlerin

<sup>42</sup> Dilciler ve mantıkçılar arasında meydana gelen tartışmaların tarihsel seyrini daha iyi görmek için bk. Mehmet Şirin Çınar, *Nahivciler ve Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017).

<sup>43</sup> Bu bağlamda nahivci Ebü Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/978) ile mantıkçı Mettâ b. Yûnus (ö. 328/440) arasında meydana gelen meşhur tartışmaya dair bk. Ebü Hayyân et-Tevhîdî, *Kitâbü'l-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, thk. Aḥmed Emîn – Aḥmed ez-Zeyn (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 120-127.

<sup>44</sup> Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, 281.

dinî alandaki etkisini ve etkinliğini kırmaya yönelik bir eleştiriyi içerir. Felsefe ve mantığa dair meseleler ve kavramlar, kelimacılar tarafından Kur'an ve hadislerin anlaşılmasında merkeze taşındığından, İbn Kuteybe'nin eleştiri oklarının hedefinde, öncelikli olarak Mu'tezilî âlimler yer alır. Nitekim o kelamî meselleri incelediği *el-İhtilâf fi'l-lafz*, Kur'an ayetleriyle ilgili ihtilâflı konuları ele aldığı, *Te'vîlu muşkili'l-Kur'ân* ve hadislerle alakalı tartışmaları incelediği *Te'vîlu muhtelefi'l-Hadîs* isimli eserlerinde tartışılan meselelere cevap üreterek bu eleştirel tavrını pratik bir boyuta taşımıştır. Bununla birlikte İbn Kuteybe Mukaddime'de olduğu gibi bu eserlerinde, zaman zaman özellikle birtakım kelimacıları hem ilmî hem de ahlaki açıdan çok ağır bir şekilde eleştirmiştir. Örneğin; Muhammed b. el-Cehm el-Bermekî'nin Aristo'nun kevm, fesat ve mantığın tarifi ile ilgili kitaplarıyla uğraştığını, ömrünü bunlarla geçirdiğini ne var ki bir ay oruç tutmadığını söyleyerek eleştiride bulunmuştur.<sup>45</sup> Bu tür ağır eleştirilerini kendisinden ders ve icazet aldığı hocası Cāhiz'a karşı da yapmıştır.<sup>46</sup>

Müslümanların içinde buldukları dinî ve ahlaki krizleri aşmak için hadisçilerin, selef-i sâlihînin ve önceki âlimlerin yolunun takip edilmesi gerektiğini vurgulayan<sup>47</sup> İbn Kuteybe'nin yapmış olduğu bu eleştirilerin temelinde, yeni düşünce hareketliliği karşısında geleneği ve dinî metinleri müdafaa etme çabası yatmaktadır. Böyle bir müdafaa çabası, İbn Kuteybe'nin düşünce dünyası açısından anlaşılabilir ve kabul edilebilir olmakla beraber, yapılan eleştirilerde tepkisel ve savunmacı bir üslubun esas alındığı söylenebilir. Örneğin İbn Kuteybe'nin bu tutumu, onu bir kısım âlimler hakkında haksız birtakım ithamlarda bulunmaya,<sup>48</sup> zorlama yorumlar yapmaya ve ilmî olmayan birtakım yaklaşımlar benimsemeye sevk etmiştir.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Kırbaçoğlu, *Hadis Müdafaaası*, 68.

<sup>46</sup> Bk. Kırbaçoğlu, *Hadis Müdafaaası*, 75-77.

<sup>47</sup> Kırbaçoğlu, *Hadis Müdafaaası*, 88.

<sup>48</sup> Örneğin Sümâme b. Eşres (ö. 213/828) hakkında, dininin zayıf olduğu İslam'la alay ettiği, İslam'a dil uzattığı şeklindeki ithamlarının doğru olmadığı tespit edilmiştir. Benzer durum hocası Cāhiz hakkında yaptığı eleştiriler içinde geçerlidir. Bk. Avni İlhan, "Sümâme b. Eşres", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 45-60; Hüseyin Akyüz, *el-Cāhiz'in Hadis ve Sünnet Anlayışı* (Ankara: Ankara Okulu, 2014), 220-226.

<sup>49</sup> Hatice Dülber, *İbn Kuteybe ve Hadis Anlayışı* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014), 291-302.

Bununla birlikte Kur'an ve hadislerin anlaşılmasının en temel araçlarını oluşturan Arap dili ve edebiyatı üzerinden dönemin ilmî çevrelere yaptığı eleştirilerin, yabancı kültürlerin etkisi altında kalan bu dilsel geleneğin muhafaza edilmesi, geliştirilmesi ve sürdürülmesinde önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Bu açıdan bakıldığında İbn Kuteybe'nin dil ve edebiyatla alakalı bir eserin Mukaddimesi'nde birtakım ilmî çevreleri eleştirmesi, dinî metinlerin anlaşılmasının en önemli araçlarından birisinin dilin inceliklerini bilmekten geçtiğini düşünmesiyle alakalıdır.<sup>50</sup> Başka bir ifadeyle İbn Kuteybe'ye göre Arap dili ve edebiyatı dinî metinlerin anlaşılmasında ve karşılaşılan sorunların çözülmesinde takip edilmesi gereken yollardan en önemlisini oluşturmaktadır. Söz gelimi Kur'an'ın kelime ve üslup yapısının doğru anlaşılmasına dair *Ġarību'l-Ġur'ān* ve *Te'vīlu müşkili'l-Ġur'ān* şeklinde iki eser kaleme alması, İbn Kuteybe'nin düşünce dünyasında dilin, dinî metinlerin anlaşılması noktasında merkezi bir konuma sahip olduğuna işaret etmektedir.<sup>51</sup>

### Sonuç

576 | db

İbn Kuteybe, *Edebü'l-kātib* Mukaddimesi'nde, kâtipler, kelimciler, mantık ve felsefe gibi farklı çevrelere eleştirilerde bulunmuştur. Dönemsel olarak İslam düşüncesi içerisinde meydana gelen kültürel, sosyal, ilmî ve fikrî hareketliliğin, dinî ve ahlaki alanda birtakım krizlere neden olması, İbn Kuteybe'nin eleştirilerinin hareket noktasını oluşturmaktadır. Bu açıdan *Edebü'l-kātib* Mukaddimesi'nde yapılan eleştirilerin bütününe dikkate aldığımızda, dinî ve ahlaki alanda özellikle kelimciler ve edipler eliyle kendisini gösteren bu ilmî ve ahlaki kırılmalara karşı bir tepkinin olduğu anlaşılıyor. Ona göre bu krizi aşmanın temel vasıtalarından birisi, dinî metinlerin anlaşılması noktasında doğru bir yöntemin esas alınmasıdır ki Arap dili ve edebiyatı bu yöntemin belirlenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla İbn Kuteybe, dinî metinlerin anlaşılmasında önemli bir role sahip olan Arap dili ve edebiyatı ihmal edildiğinden, dil ve edebiyatla alakalı bir eserinin Mukaddimesi'nde öncelikli olarak bu tür eleştirilerde bulunmuştur. Bu açıdan yapılan eleştiri-

<sup>50</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve ş-su'arā*, 59; İbn Kuteybe, *Hadis Müdafası*, 35.

<sup>51</sup> Ebü Muhammed Abdullāh b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vīlu müşkili'l-Ġur'ān*, nşr. Ahmed Sekar (y.y.: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1973); Ebü Muhammed Abdullāh b. Müslim İbn Kuteybe, *Tefsīru ġarībi'l-Ġur'ān*, thk. Ahmed Sekar (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1978). Ayrıca İbn Kuteybe ve tefsir anlayışına dair geniş bilgi için bk. Kurt, *İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı*.

lerin hareket noktası dinî kaygılar olsa da konusunu Arap dili ve edebiyatı oluşturmaktadır. Zira ona göre dinî metinlerin doğru anlaşılmasında Arap dili ve edebiyatı en önemli yönetsel araçlardandır. Bu çerçevede İbn Kuteybe, geleneğe bağlılığı vurgulaması açısından her ne kadar ashâb-ı hadîs içerisinde değerlendirilse de Arap dili ve edebiyatı ekseninde şekillenen düşünce dünyası ve meselelere yaklaşımı, klasik bir ashâb-ı hadîs âliminden farklı olduğunu göstermektedir.

Tercüme faaliyetlerinin oluşturduğu düşünce ortamında birtakım çevreler tarafından dilin önemsiz görüldüğü bir dönemde, İbn Kuteybe'nin dinî metinlerin anlaşılmasında dil ve edebiyat bilgisinin önemine ve gerekliliğine vurgu yapması oldukça yerindedir. Bu açıdan dinî metinlerin mantıksal ve felsefi yöntemlerle anlaşılmasını belirterek bu noktada Arap dili ve edebiyatının önemine dikkat çekmesi, kendi içinde edebî bir eleştiriyi içermektedir. Bununla birlikte İbn Kuteybe'nin İslam geleneğine bağlılığı öne çıkarılması ve bu geleneğin anlaşılmasında Arap dili ve edebiyatına merkezi bir konum atfetmesi, bize göre dinî metinlerin, kendi düşünce sistemi ve ait oldukları tarihsel ve dilsel gelenek içerisinde anlaşılması gerektiğine işaret etmektedir. Buradan bakıldığında yapılan eleştirilerin bir yönüyle anlaşılabilir ve kabul edilebilir düzeyde olduğunu söyleyebiliriz. Diğer taraftan eleştirdiği görüşlerin kendi dönemindeki baskın ve yaygın etkisinden olsa gerek bu etkiyi kırmak için agresif, sert ve tepkisel bir üslup kullanmıştır. Bununla birlikte gerek yaptığı eleştirilerle gerekse de kaleme aldığı eserlerle İbn Kuteybe, yabancı kültürlerin ve düşüncelerin etkisi altında kalan Arap dili ve edebiyat geleneğinin korunmasında, oluşmasında ve geleceğe taşınmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Buna göre Arap edebiyatıyla alakalı bir eser olan *Edebü'l-kâtib* Mukaddimesi'nde farklı ilim çevrelerine dair yapılan eleştirilere öncelik verilmesi, esasında bu dilsel geleneğin oluşmasına ve korunmasına yöneliktir.

#### KAYNAKÇA

- Akyüz, Hüseyin. *el-Câhız'ın Hadis ve Sünnet Anlayışı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Algül, Hüseyin. *İslam Tarihi*. 4. Cilt. İstanbul: Gonca Yayınevi, 1987.
- Apak, Adem. *Anahatlarıyla İslam Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Bağalyevsi, İbnü's-Sîd. *el-İktidâb fî şerhi Edebî'l-Küttâb*. thk. Muştafâ es-Seğâ – Hâmid Abdülmecîd. 3. Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mişriyye, 1996.
- Câbirî, Muhammed Abid. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi, 2001.

- Cevâlikî, Mevhûb b. Aḥmed. *Şerḥu Edebi'l-Kâtib*. thk. Ṭayyib Ḥamd Büḥî. Kuveyt: Câmi'atü Kuveyt, 2009.
- Çınar, Mehmet Şirin. *Nahivciler ve Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Dayf, Şevki. *el-Belâğa Taṭavvur ve Târîḥ*. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Demirbilek, Mine. *İbn Kuteybe'nin Mezhep Anlayışı ve Diğer Mezheplere Bakışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Dülber, Hatice. *İbn Kuteybe ve Hadis Anlayışı*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014.
- Hitti, Philip K.. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. 4. Cilt. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.
- Hüseyn, Tâhâ. "el-Câhiz'den 'Abdulkahir Dönemine Kadar Arap Belağatı". çev. M. Akif Özdoğan. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2016), 131-157.
- İbn Ḥaldûn, Abdurrahmân b. Muḥammed. *Muḳaddimetü İbn Ḥaldûn*. Beyrut: Dâru Şâdir, 2000.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsuddîn Aḥmed b. Muḥammed el-Berbekî. *Vefeyâtü'l-a'yân*. 8. Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, ts.
- İbn Kuteybe, Ebü Muḥammed Abdullâh b. Müslim. *Edebü'l-kâtib*. thk. Ali Fâ'ür. Suud: Vizâretü's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1987.
- İbn Kuteybe, Ebü Muḥammed Abdullâh b. Müslim. *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*. thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- İbn Kuteybe, Ebü Muḥammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vîlu müşkili'l-Kur'an*. nşr. Aḥmed Seḳar. y.y.: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1973.
- İbn Kuteybe, Ebü Muḥammed Abdullâh b. Müslim. *Tefsîru ğarîbi'l-Kur'an*. thk. Aḥmed Seḳar. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Kuteybe. *Hadis Müdafası*. çev. M. Hayri Kırbaoğlu. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.
- İbn Nedîm, Ebü'l-Ferac Muḥammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrâhîm Ramaḳân. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- İbrahim Hasan, Hasan. *İslam Tarihi*. çev. İsmail Yiğit - Sadrettin Gümüş. 10 Cilt. İstanbul: Kayihan Yayınları, 1985.
- İlhan, Avni. "Sümâme b. Eşres". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 45-60.
- Kurt, Mustafa. *İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İfav Yayınları, 1996.
- Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti İslam'ın Rönesansı*. çev. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Rescher, Nicholas. *Tadavvuru'l-Mantiki'l-Arabî*. çev. Muhammed Mehrân. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1985.
- Taylan, Necip. *Anahatlarıyla İslam Felsefesi: Kaynakları, Temsilcileri, Tesirleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1983.
- Tevhîdî, Ebü Ḥayyân. *Kitâbu'l-İmtâ' ve'l-mu'ânese*. thk. Aḥmed Emîn - Aḥmed ez-Zeyn. Beyrut: Mektebetü'l-Aşriyye, ts.
- Tüccar, Zülfikar. "Edebü'l-Kâtib". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 10/410-411. (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).
- Varol, Hüseyin. "İbnu Kuteybe ve Eserleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1986), 141-153.
- Varol, Hüseyin. *Edebu'l-Kâtib*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1980.
- Varol, M. Bahaüddin. "İbn Kuteybe (V. 276/889) Hayatı, Eserleri ve İslam Tarihçiliğindeki Yeri". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5 (1999), 245-274.
- Yazıcı, Hüseyin. "İbn Kuteybe". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 20/145-149. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebü Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb Arnavûd ve diğ. 25 Cilt. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

# Analysis of Ibn Quteyba's Criticisms about the Scientific Circles of his Period in the Muqaddimah (Introduction) of Edeb al-Kātib

Soner AKSOY\*

## Extended Abstract

Ibn Quteyba (d. 276/889) who improved himself in almost every field of Islamic sciences, is one of the leading scholars who have a great role in the development and advancement of the literary and linguistic tradition in the Arabic language. In this context, Ibn Quteyba's work titled *Edeb al-Kātib*, which contains information about language, composition and spelling, which he wrote for the scribes (kuttāb) working in the state service, is very important. Such that many commentaries have been written on this work since the 4th century of the Islamic tradition. One of the main points that differentiates *Edeb al-Kātib* is that it begins with a short Muqaddimah (introduction) that includes criticisms about the scientific circles of the period in terms of correct understanding of religious texts, especially the Qur'an and hadiths. Due to the importance of this Muqaddimah, Ibn al-Sīd al-Batalyevsī (d. 521/1127) in his three-volume commentary named *al-İqtidāb fī Şerhi Edeb al-Kuttāb*, he has commented the chapter of Muqaddimah in one volume. Therefore, this Muqaddimah constitutes the scope of this research. The main purpose of the research is to analyze the criticisms made in the Muqaddimah in terms of Ibn Quteyba's world of thought and the intellectual mobility of the period.

Ibn Quteyba criticized different circles such as clerks (kuttāb), theologians, logic and philosophy in the introduction (Muqaddimah) of her work titled *Edeb al-Kātib*. The starting point for Ibn Quteyba's criticisms is that the cultural, social, scientific and intellectual mobility that occurred in Islamic thought caused some crises in the religious and moral field. In this respect, when we consider all of the criticisms made in Muqaddimah of *Edeb al-Kātib*, it is understood that there is a reaction against the scientific and moral breakdowns in the religious and moral field, especially by theologians and clerks. The main reason for this break in the religious and moral field is the fact that the Islamic tradition is under the influence of foreign cultures with translation activities. According to Ibn Quteyba, one of the main means of eliminating this crisis is to take a correct method of understanding religious texts (Qur'an and hadiths). In this context, Arabic language and literature play an important role in determining this method. Therefore, Ibn Quteyba in the the introduction of his work about the Arabic language primarily criticized different circles such as scribes, theologians, logic and philosophy because they neglected the Arabic language and literature, which played an important role in the understanding of religious texts.

\* Res. Asst., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsīr and Ph. D. Candidate, Istanbul University, Institute of Social Sciences, snraksoytrbzn@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3178-7937>

Ibn Quteyba's criticism of logic and philosophy is not a direct criticism of these sciences themselves, but actually a criticism of breaking the influence and effectiveness of these sciences in the religious field. Since the issues and concepts related to philosophy and logic are used by theologians in understanding the Qur'an and hadiths, Mu'tezilî scholars are primarily at the target of Ibn Quteyba's criticism arrows. Because in this period, theologians took interest in external and foreign sciences such as philosophy and logic, considering the Arabic language and literature as insignificant in understanding religious texts. Whereas, according to Ibn Quteyba, it is not necessary to use methods derived from external and foreign cultures in understanding religious texts, and such an approach is not correct. On the other hand, the most accurate understanding of the Qur'an and hadiths is possible by adhering to the tradition of Islâm and avoiding the influence of creative cultures. In this respect, Arabic language and literature have a priority in understanding the Islamic tradition, especially the Qur'an. Because this tradition, particularly the Qur'an, has been shaped according to the expressive and stylistic features of the Arabic language.

In a period when foreign cultures have a widespread influence, it is very significant for Ibn Quteyba to emphasize the importance and necessity of the Arabic language and literature in understanding religious texts. In this connection, emphasizing the importance of Arabic language and literature by stating that religious texts cannot be understood using logical and philosophical methods includes a literary criticism in itself. However, the fact that Ibn Quteyba emphasizes commitment to the Islamic tradition and attributes a central position to the Arabic language and literature in understanding this tradition indicates that religious texts should be understood within their own historical and linguistic tradition. From this point of view, we can say that the criticisms made are understandable and acceptable. On the other hand, he used an aggressive, harsh and reactive style to break the dominant and widespread influence of the views he criticized in his time. In addition, Ibn Quteyba played an important role in the formation and preservation of the Arabic language and literature tradition, which was influenced by foreign cultures and thoughts, both with his criticisms and the works he wrote.

**Keywords:** Arabic Language and Literature, Ibn Quteyba, Qur'an and Hadith, Edeb al-Kâtib, Muqaddimah (Introduction), Criticism.

